

A ÉTICA FINALÍSTICA DE ARISTÓTELES: A QUESTÃO DA EUDAIMONÍA

Dilson Brito da Rocha¹

RESUMO: Neste estudo temos o objetivo de investigar como Aristóteles (384 a.C.) enfrenta a felicidade (*eudaimonía*) na *Ética a Nicômaco*, obra de sua autoria. Ele vai estabelecer uma relação da *eudaimonía* com o prazer, amizade, honra ou glória, virtude, contemplação etc., exigindo a mediania. A felicidade é o bem maior, sendo objeto que o homem deseja e, por isso, suas ações são direcionadas a esse télos. No entanto, para atingi-la é imprescindível a prática da prudência. As ações prudentes são definidas através do exercício do pensamento. Somente o homem consegue vincular justiça com razão, sendo isso seu distintivo. Ao examinar suas ações, o prudente determina o que é justo, garantindo a *eudaimonía* como consequência. É na amizade que é possível a felicidade, visto que o homem se situa em um corpo social e, portanto, suas ações têm impacto abrangente, não se restringindo à vida privada. Ademais, no espaço público (*pólis*), no convívio com outros humanos é presumível agir virtuosamente, o que equivale ser feliz.

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade; mediania; télos; prudência; pólis.

THE FINAL ETHICS OF ARISTOTELES: THE ISSUE OF EUDAIMONÍA

ABSTRACT: In this study we aim to investigate how Aristotle (384 BC) faces happiness (*eudaimonía*) in *Ethics to Nicômaco*, a work of his own. He will establish a relationship of *eudaimonía* with pleasure, friendship, honor or glory, virtue, contemplation, etc., demanding mediation. Happiness is the greater good, being an object that man desires and, therefore, his actions are directed to this teem. However, in order to achieve it, it is essential to practice prudence. Prudent actions are defined

¹ Mestre em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestre em Teologia pela PUG/Roma, Itália. Docente nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarocho@hotmail.com

through the exercise of thought. Only man can rightly bind justice, that's his badge. By examining his actions, the prudent determines what is fair, ensuring *eudaimonía* as a consequence. It is in friendship that happiness is possible, since man is located in a social body and therefore his actions have a comprehensive impact, not restricted to private life. Moreover, in the public space (*pólis*), in the conviviality with other humans is presumed to act virtuously, which is equivalent to being happy.

KEYWORDS: Happiness; middle ground; telos; prudence; polis.

Introdução

A *eudaimonía*², considerada por Aristóteles como *summum bonum*, é o tema fundante da *Ética a Nicômaco*³, obra de sua autoria. A partir do prisma teleológico, o Estagirita orienta para a vida prática,⁴ tomando a atividade contemplativa como auge da felicidade, a qual o homem prudente, que apetece a mediania, tem como escopo, perseguindo-a sem reservas. (AUBENQUE, p. 47, 2003). A felicidade, identificada com o bem supremo, fim derradeiro a ser procurado (*τέλος*), deve ser buscada através de justos meios (EN, I, 1, 1094 a, 1-5). Propondo uma moral para o cotidiano, Aristóteles distingue os valores corporais dos intelectuais, sendo estes superiores àqueles, já que há uma subordinação dos primeiros em relação aos últimos, e visto que eles os orientam na busca da *eudaimonía*. Esta se encontra na virtude mais excelsa e não nos prazeres menores, honrarias e riquezas, como concebem os vulgos. O tipo de alma racional, distintivo intrínseco do humano, leva à retidão moral e orienta o tipo de alma irracional, no subtipo desiderativo, porém não no vegetativo ou nutritivo, como distinguiremos adiante.

O homem age movido e direcionado ao bem maior, aquele buscado por si mesmo, malgrado o faça por intermédio de bens menores. Para alcançá-lo, ele deve se educar pelo hábito, na prática dos bons costumes. Desta forma, o sábio não será mais o homem especulativo, mas o prudente, que age orientado pelo princípio racional. Assim como um bom músico toca bem pelo fato de ter praticado a música, o buscador da felicidade chegará ao grau de excelência, à ventura suprema, que causa *ataraxia*, praticando as virtudes e outros meios que, a despeito de serem menores, impelem aos maiores, logo, os últimos.

² No grego antigo: *εὐδαιμονία, ευδαιμονία, eudaemonia, eudemonía* ou *Eudemonismo*. É comumente traduzida por felicidade ou bem-estar; Ultimamente tem traduzido, com maior precisão, como "desenvolvimento humano". O conceito *eudemonismo* era presente nos filósofos do período da Antiguidade, muito embora, há algumas diferenças naquilo que cada um, em suas peculiaridades, entende por felicidade. Aristóteles vai defini-la como "Um princípio; é para alcançá-la que realizamos todos os outros atos, os bens intermediários; ela é exatamente o gênio de nossas motivações." Sobre este assunto cf. EN I.

³ Doravante *EN*.

⁴ O que é distinto do Idealismo platônico.

Aristóteles versa na *EN* acerca dos problemas fundamentais da reflexão moral, como o bem em geral e o bem para o homem, liberdade, virtude, lei moral, dever, fim último etc. Realça alguns conceitos tipicamente helenísticos e os classifica numa ótica pautada no equilíbrio, que designa de mediania, isto é, o justo meio.⁵ Neste certame, somente aqueles que se deixam guiar pela égide da razão saberão deliberar, diferente daqueles que enveredam pelos extremos ou faltas, os viciosos. Para a plena realização do homem, contribuem os vários bens exteriores e aqueles do corpo, mas sobretudo, a *eudaimonía* consiste na posse da virtude, e alcança seu cume na contemplação, que é a atividade pura do pensamento. Todavia, antes do bem ontológico, o filósofo quer tocar no que é moralmente bom e que contribui para a perfeição humana no cotidiano. (cf. DOMINIQUE, 2002, p. 71).

Poder-se-ia dizer que *EN* foi a obra que mais inspirou o pensamento ético-filosófico ocidental. Nela se estabelece balizas para toda moral posterior. Sua publicação foi cumprida, pela primeira vez, por Nicômaco, filho de Aristóteles, a quem a obra fora tributada. Situada em torno de 310 a 300 a.C., supera o pessimismo platônico em relação ao corpo e, ao fazê-lo, não obstante, mantém a superioridade hierárquica da alma em relação a ele, já que o intelecto orienta as vontades e os desejos, e estes o obedecem por acatamento. (cf. PERINE, 1982, p. 36). Ao ultrapassar a antropologia dualista e dicotômica, concebe o corpo não como um obstáculo, “cárcere da alma”, mas como “instrumento” colaborador da alma na realização de sua tarefa, sobrelevando os valores racionais. (cf. PERINE, 1982, p. 24-26).

O Estagirita assere que todos os homens buscam o fim último, isto é, o tólos. (cf. HARDIE, 2010, p. 42). A *eudaimonía* é tratada como sendo um bem supremo a ser buscado. Subjacente a este conceito há uma doutrina ética finalística, com uma intrigante questão, que enxergamos trinômica: a felicidade se encontra no prazer, na virtude ou na contemplação? Sem aniquilar os dois primeiros, pondera que a contemplação é a virtude última, logo, o ápice *eudaimônico*. De sorte que, abarca tanto a excelência moral, muito estreitamente ligada à sabedoria prática, a prudência, quanto outras questões. (cf. ZINGANO, 1994, p. 38).

A contemplação, perfeita felicidade, (cf. *EN*, X, 7, 1177a, 10-20), virtude sublime, é deleite da alma e que possibilita a quietude anímica (*Ἀταραξία* - *Ataraxia*). Há uma ampla gama de meios éticos direcionados à *eudaimonía*. Para se adquirir o que se pretende, é preciso bem deliberar, isto é, escolher os meios corretos, sendo que as ações relativas aos meios devem concordar e corroborar a

⁵ Para uma ampla compreensão da “mediania” cf. ZINGANO, M. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 50-74.

escolha, a fim de ser garantida a coerência. (cf. EN, III, 5, 1113b, 5). Efetivamente, o meio termo é almejado, por isso temos que: Devemos escolher, em relação ao medo e a temeridade, a coragem (cf. EN, III, 6, 1115a, 5-10), para nos restringirmos a um caso distinto.

No mais, conforme Aristóteles, todo homem se movimenta endereçado à felicidade, visto que é um bem magnânimo. “A felicidade é, portanto, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo.” (EN, I, 8, 1099a, 25-30). Se deve identificá-la com o bem e não com somenos. Para tanto, há a necessidade de se guiar prudentemente,⁶ agindo em tudo de forma virtuosa, uma vez que tudo tende a um bem (cf. EN, I, 1094 a 5), e “com efeito, as causas de onde se origina o que se faz consiste nos fins visados.” (EN, VI, 5, 1140b, 16).

Desenvolvimento

Partindo da exigência do meio termo, Aristóteles asseverará que os prazeres são possíveis, mas quando esta regra não é observada o agente incorrerá em dor e sofrimento, como sucede na vida orientada na sensação, o que pode ser notado no exemplo que o Estagirita dar: “[...] ao cavalo, ao boi e a todo animal” (EN 1098a2-3). Existe uma diferença nas espécies de prazer, havendo os maiores e menores. “E as atividades do pensamento diferem em espécie das atividades dos sentidos; dentro de cada uma dessas classes também existem diferenças específicas; desse modo, os prazeres que as completam também diferem entre si.” (EN, X, 7, 1177a 25). Os prazeres do corpo volem para as glórias, ao passo que os da alma para o conhecimento. (cf. EN, III, 10, 1117b, 25). Os menores podem levar à má fama, desprezo, escravidão e sofrimento. Os homens que vivem à mercê destes só desejam o prazer e, conseqüentemente, será corrigido pela dor, como se dá na besta de carga (cf. EN X, 8, 1178b 25). Porquanto, é louvável uma pessoa que tem muita sabedoria, porém, o excesso de apetite, *verbi gratia*, é desprezível, pois seria a gula, que leva ao padecimento e que pode levar ao remorso.

Ora, tanto as crianças quanto os animais irracionais buscam prazeres do segundo tipo, e as pessoas dotadas de sabedoria prática buscam uma serena isenção dos prazeres deste tipo, a saber, *daqueles que implicam apetite e sofrimento, isto é, os prazeres do corpo* (estes são os de tal natureza) e aos excessos em relação a eles, em razão dos quais se diz que uma pessoa é intemperante. (EN, VII, 12, 1153a, 30-35, grifo nosso).

O ser humano tem necessidade de prazeres, desejos a serem saciados. A inteligência, todavia, vai educar a vontade. E a vontade, quando consciente, educa o desejo. Percebe-se aqui que

⁶ A prudência pode ser enfrentada como sendo a virtude égide, posto que é uma espécie de *propitio* de todas as outras. (cf. EN, VI, 13, 1145a, 5).

consciência, desejo e vontade formam o *corpus* ético aristotélico. A consciência e o desejo referem-se às nossas intenções, ao passo que a vontade se refere às nossas ações e finalidades. As primeiras dizem respeito à qualidade da atitude interior ao sujeito moral, já as últimas à qualidade da atitude externa, das condutas e dos comportamentos do sujeito moral. De toda maneira, a filosofia moral é o conhecimento dos prazeres, motivações e intenções que movem interiormente o sujeito moral, como também dos meios e fins das ações morais, capazes de concretizar aquelas motivações e intenções. Orientados e educados pelo sustentáculo inteligência, os seres humanos optarão pelos prazeres melhores, os ligados à alma (cf. EN, III, 10, 1118a 30-35). Pois, “os melhores bens são os da alma”. (EN, I, 8, 1098b, 15). Os do corpo, quando desregrados, causam dor e apetite. (cf. EN, VII, 12, 1153a, 5). Há homens que se deliciam com o que merece com prazer e outros que se deleitam com o que só merece desprazer. O sábio cultiva a alma pelo hábito, não carecendo, nem tampouco excedendo, e quer em tudo colimar na *eudaimonía*, uma vez que isso lhe oportuniza o melhor aprazimento. Para mais, a atividade virtuosa, restrita àquele que ama a sabedoria, é deleitante. (cf. EN, X, 7, 1177a, 15-25).

Aristóteles assere que a virtude, a disposição de caráter, se encontra na mediania, ou se quisermos, no justo meio. Evidentemente, este cálculo não deve ser efetuado *ipsis litteris* como se dá na matemática. Ocorre que a virtude⁷ tem por oponente o excesso (vício), ou por outro lado, a carência (falta), já que ela é a justa medida.

Seguindo a concepção de que todas as coisas se regem segundo uma ordem subjacente, que brota da própria natureza e visa o seu pleno desenvolvimento, a virtude aparece como a justa medida, ou seja, a medida determinada por essa ordem natural e pelos fins que a sobredetermina. (FARIA, 2001, p. 83).

Dentre o conjunto de virtudes, o Estagirita elenca, por exemplo, coragem, temperança, prodigalidade, magnificência, respeito próprio, prudência, gentileza, amizade, justa indignação, o que pode ser averiguado mais precisamente nos livros II e IV da obra em questão. Quanto aos vícios, excessos, ou ainda, às deficiências, postos sempre em paralelo com o outro extremo, lista a temeridade e covardia, libertinagem e insensibilidade, esbanjamento e avareza, vulgaridade e vileza, vaidade e modéstia, ambição e moleza, irascibilidade e indiferença, orgulho e descrédito próprio, zombaria e rusticidade, condescendência e enfado, inveja e malevolência. (cf. CHAUÍ, 1995, p. 348).

⁷ Com a qual Aristóteles entendia *ἀρετή*, aretê, que no português se pode traduzir por “excelência moral”.

É imprescindível para o entendimento das virtudes em Aristóteles, compreender a justa medida, bem como abarcar também seus adversários, ou seja, os excessos, vícios (FARIA, 2001, p. 83). Isso afeta diretamente a vida das pessoas. “Os homens são louvados ou censurados por suas virtudes ou vícios.” (EN, II, 5, 1106a, 30). Do composto de virtudes, o filósofo assegura que a prudência, que é a sabedoria prática, é a virtude pela qual são proporcionadas as outras. (cf. EN, VI, 13, 1145a, 5). Porquanto, uma pessoa prudente sabe bem discernir entre o bem e o mal em quaisquer situações, a fim de bem viver tanto no âmbito doméstico, quanto no social. Neste certame, há as virtudes intelectuais e morais. No que tange às primeiras, é possível adquiri-las por meio do ensino, ao passo que as segundas, pelos hábitos. (cf. EN, II, 1 – 1103 b). Assim como o tocador de lira somente será um exímio músico praticando, igualmente, o homem somente será justo praticando ações justas. (cf. SANTOS, 2016, p. 235). Daí a imprescindível tarefa de conjungir ensinamento e prática.

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. (EN, II, 1.106b, 36).

É o caso de habituar nesta prática, ainda que não seja tarefa fácil, como nos exortará Aristóteles:

Porém é difícil receber desde a infância uma preparação correta para a virtude se não nos criamos sob leis apropriadas; com efeito, viver resolutamente uma vida temperante não é coisa que seduza as pessoas em sua maioria... Por este motivo, a maneira de criá-los e as suas ocupações deveriam ser estabelecidas por lei, pois tais coisas deixam de ser penosas quando se tornam hábitos. (EN, X, 9, 1179b, 30-35).

Pois bem, para atingir a virtude, há de se educar, num exercitar austero e num treino paulatino e pertinaz.

Assim, compreende-se como a virtude é sempre uma coisa difícil de adquirir. Já que esse meio é alvo determinado e preciso, um cume, é difícil atingi-lo e não se pode possuí-lo perfeitamente senão depois de um longo exercício. (DOMINIQUE, 2002, p. 45).

O Estagirita asseve que precisa de atenção para não destruir a virtude, que pode ocorrer devido aos extremos. “A virtude pode ser destruída pelo excesso (*hypérboles*) e pela falta (*phtheireta*).” (EN, II, 2, 1104a, 25). Quando a pessoa a possui (a virtude) não há outro fim a ser atingido, pois ela é em si a felicidade visada. “A felicidade deve ser incluída entre as atividades desejáveis em si, e não entre as que o são tendo em vista outra coisa.” (EN, X, 6, 1176b, 5).

A educação em Aristóteles é um dever, o que aparecerá bem posteriormente em Immanuel Kant (1724-1804), pertencendo ao reino inteligível, não obstante a ética engendrada por este último seja deontológica e não finalística como a do Estagirita. “Pela prática da virtude como realização da moralidade, se associa ao plano da racionalidade e da liberdade, reino do suprasensível e do seu

bem verdadeiro.” (CORSO, 1993, p. 35). Nesta vereda, o homem se percebe dividido entre o império das sensações e o da razão. “O dever se impõe como exigência de respeito à lei moral, está radicado numa concepção antropológica na qual o homem e seu agir aparecem divididos e solícitos pelas exigências opostas da razão e do desejo.” (CORSO, 1993, p. 32). Mas, importa, pois, notar que para Aristóteles a *práxis* deve ser dirigida pela reta razão, ou pela sabedoria prática, aquela que emite ordens (que legisla) e que tem por fim o que se deve ou não se deve fazer. (EN, VI, 10, 1143a, 5-10). Similarmente, “a sabedoria é a consciência do dever.” (EN, VI, 13, 1144b, 27-28). De qualquer maneira, deixemos Kant e a demanda entre ele e o filósofo grego para outra ocasião.

Em Aristóteles há um apelo ao ser virtuoso, o que leva à felicidade (cf. NODARI, 1997, p. 390). A virtude, pórtico para a vida *eudaimônica*, é uma atividade *sui generis* da alma, que determina a ação humana e é adquirida pelo hábito. O filósofo prefere falar de virtudes se referindo às da alma. (cf. EN, I, 13, 1102a, 15). O homem sábio as pratica pelo fato destas o tornar sempre mais virtuoso, uma vez que são corretivas, e, *a fortiori*, pelo fato de facilitar a excelência moral. A razão, o *métron* do homem, seu ditame, domina as paixões e cria bons hábitos. Assim, ao desejo cabe o acatamento da razão, a fim de agir de maneira reta.

E, no mesmo modo como nos jogos olímpicos, não são os homens mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas os que competem (pois é no meio desses que surgirão os vencedores), assim também as coisas nobres e boas da vida só são conquistadas pelos que agem retamente. (EN, I, 8, 1099a, 30-35).

O virtuoso tem em si o discernimento do meio termo, que é a virtude de fato. “Consequentemente, a virtude é uma espécie de mediania, já que como vimos, o seu alvo é o meio termo.” (EN, II, 6, 1106b, 25-30). O homem, pela sua própria natureza, busca a felicidade. Esta tarefa é promovida pela prática da virtude, a *aretê* (*ἀρετή*). (BODÉUS, 2004, p. 81). É por meio do caráter que se torna possível atingi-la. A felicidade deve ser perseguida, numa atividade persistente, uma vez que o ato é superior à potência, significando que a realização é o que interessa, enquanto intento. Esta atividade deve estar ligada com a faculdade humana magnífica, a inteligência. (cf. COSTA, 1993, p. 67.) Por conseguinte, quando o desejo obedece a razão o homem se torna moderado, continente, prudente, caso contrário, irascível, concupiscente, colérico, aversivo e intemperante. Então, o desejo só não atravanca o caráter do homem quando há a obediência (escuta, acatamento) à razão.

Tem-se ainda que, em sua doutrina ética Aristóteles propõe uma moral para esta vida, separando os valores corporais dos intelectuais, sendo que os valores racionais são superiores àqueles corporais, já que estes últimos lhes estão subordinados. (cf. PERINE, 1982, p. 24-26). Assim,

somente com a sabedoria teórica se é feliz, posto que orienta a prática. (cf. EN X, 7 e 8). Ademais, ela é admitida por Aristóteles como elemento divino no homem. (EN, 1177b27-28; 1178a6-7).

A felicidade será identificada com o bem, digno de aspiração, fim último e supremo, alvo que todos almejam alcançar, pois “cada um deseja por si o que é bom” (EN, IX, 4, 1116 a 20). Contrapondo este conceito, os vulgos, desprovidos do saber, identificam-na com o prazer, riquezas, honrarias e fortunas. Nisto se afirma o dito que reza assim: “cada um julga a felicidade conforme suas necessidades”, posto pela abra em questão da seguinte maneira: “...a saúde quando está doente, a riqueza quando empobrece...” (EN I, 4, 1095 a 20 – 25), resguardadas as devidas peculiaridades de cada exemplo de necessidade. Quando se trata do bem perfeito, para a qual converge a ação humana, se evidencia a filosofia ética. Sendo numerosos os bens, pretende-se encontrar aquele que mais se aproxima da *eudaimonía*, ou se possível ela mesma, e o homem tem esta embocadura. O que serão, então, os bens? Existem aqueles que são bens em si mesmos e os que são secundarizados aos primeiros, pois o que é bom é buscado por si mesmo, exceto quando esta busca é empecilhada. Mas, mesmo assim, o homem razoável buscará meios justos para chegar à meta primeira. Desta forma, o bem último deve ser ambicionado e perseguido, assim como a alma busca a razão, visto ser boa.

De toda sorte, o bem último deve sempre ser tido como *télos*, fim a ser empenhado de forma incessante, utilizando dos meios bons, a fim de que a *eudaimonía*, suprema que é, possa ser lograda. Os bens são meios auxiliares na busca da felicidade. Contudo, a felicidade é buscada como um fim último, e não como meio para se chegar noutra realidade. Quando o bem maior (último) é atingido, encerram-se aqueles intermediários, que são não mais que meios. (cf. CRUZ, 2004, p. 37). Sucede que Aristóteles aborda dos bens de maneira “hierarquizada”, quando os divide em relativos e intrínsecos ao homem.⁸ Os primeiros visam outros bens maiores, ao passo que os segundos já são bens supremos. A felicidade é o bem maior e, como o homem a tem como escopo e age impulsionado na sua procura, molda e lapida suas práticas, uma vez que ela, em sua completude, está contida nas atividades virtuosas. (cf. EN, X, 6, 1177a, 5).⁹ É pertinente saber que em geral as pessoas confundem e tem dificuldade para entender o que seja a felicidade, buscando-a nos prazeres, honras, bens percíveis, luxos, que o filósofo chama de “bens relativos”. (CORSO, 1993, p. 34). Segundo ele, estes, quando bem dosados, são necessários, mas apenas como meios para se

⁸ Os bens relativos são os que se referem ao dia-a-dia do homem, como por exemplo, os bens materiais, os prazeres vitais, dentre outros.

⁹ Em vias gerais, no livro X da *EN* Aristóteles identificará a *eudaimonía* com a contemplação.

chegar à felicidade; todavia, eles não são já a felicidade em si, nem tampouco seu alvo. Os bens exteriores, como família, moradia, amigos, ajudam a chegar àquela ventura maior. (cf. EN, 1099 b).

Na busca da felicidade, o homem deve se guiar pelo imperativo ético. Assim, o bem só é atingível por este viés. Na procura do valor mais digno há meios atenuantes, que tem em vista o fim mais justo, que é o *télos* supremo. Todavia, precisa ficar registrado que, ora ela é perseguida através de si mesma, ora através de outros meios que auxiliam em sua busca. O último bem é plenamente absoluto e de esplêndida felicidade. Quando este fim último é conquistado, cessam-se os meios para contemplá-lo em si mesmo, pois, evidentemente, não mais se fazem necessários. Nesta seara, a *eudaimonía* é identificada com o bem, que não se realiza em vista de outro, pois este bem maior já é o próprio fim a ser perseguido, como sendo a causa final das ações humanas. Ele não é um meio, mas um *télos* sumamente bom, sendo os meios apenas facilitadores da busca superior. Então, no acossamento pelo último bem, querido por si mesmo, o homem identifica os bens e seus fins.

Se existe, então, para as coisas que fazemos, algum fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa dele; e se nem toda coisa escolhemos visando à outra, (porque se fosse assim, o processo se repetiria até o infinito, e inútil e vazio seria o nosso desejar), evidentemente, tal fim deve ser o bem, ou melhor, o sumo bem. (EN, I, 2, 1094a, 20).

O homem que é conduzido pela ética sabe deliberar, diferenciando o vício da virtude, praticando o justo meio, sendo sensato nas ações e visa a mediania. (cf. EN, II, 6, 1106b, 5). Para isso, deve fazer o que deve ser feito. "O justo meio consiste em fazer o que se deve, quando se deve, nas circunstâncias em que se deve, para com as pessoas relativamente as quais se deve, pelo fim pelo qual se deve, como se deve." (PERINE, 1982, p. 28). É um dever domar as ações, já que o homem é quem tem o poderio de praticar ou deixar de praticar. "O homem é princípio e gerador de suas ações, tal como o é de seus filhos." (EN, VII, 1113 b, 8-19).

O Estagirita nos orienta no caminho do atingimento do meio termo: "Temos que nos dar conta dos pendores que nos são mais naturais, e exercitarmos a agir no sentido inverso para adquirir o justo meio." (EN, II, 9, 1109b, 1-7). Na procura do *télos*, fim a ser perseguido, se deve usar dos meios bons, a fim de que a felicidade, suprema que é, possa ser encontrada nela mesma. Logo, a ética aristotélica tem os meios como favorecedores da realização dos atos justos, já que "com efeito, os atos determinam a natureza das disposições morais." (EN, II, 2, 1103b, 30). Na busca da moderação, a razão distingue o que é excessivo daquilo que é falta. É o caso, *verbi gratia*, da irascibilidade em relação à indiferença, tendo a gentileza por virtude. Para o filósofo, toda escolha requer uma medida, o equilíbrio entre o excesso e a carência (= falta), no uso do bom senso. Desta maneira,

identificar-se-á a felicidade com a virtude mais sublime, tanto no plano prático (onde se encaixa a justiça) quanto no plano teórico. (cf. ROSS, 1987, p. 85).

Além do mais, na égide da razão o homem virtuoso se torna temperante e justo, chegando ao *summum bonum*, optando pelos prazeres da alma e preterindo a jactância. No mais, o sábio faz acepção pela razão, o vulgo pelo prazer, poder e honrarias.

Para atingir a felicidade, o homem, “animal político”, precisa se inserir na *pólis* (*πόλις* = cidade), lugar da convivência e da prática da justiça. (cf. EN, V, 1, 1129b, 30). Na *civitas* se tem em vista o bem comum (*commune bonum*), e não somente o bem próprio, como a fama. É o *locus* onde os concidadãos se relacionam, o meio social. (cf. EN, I, 5, 1095b, 20-25). É na *pólis* que o cidadão observa a lei, que é a justiça política.¹⁰ A justiça é quem torna ordeiro o espaço comum, viabilizando o convívio harmônico.

Eudaimonía é viver bem, como cidadão inserido no seio social, e não como “idiota” (*ἰδιώτης*), numa nuance grega, que vive alienado, privado, individual, afastado do centro das discussões, da *ágorá*¹¹ e, conseqüentemente, apartado da vida pública. No contexto da Grécia Antiga não participavam da vida comum os menores de idade, mulheres e os que não eram livres, para quem havia outro tipo de justiça.¹² A felicidade não é como um objeto que se adquire para si, mas uma prática constante, reservada aos virtuosos, que exercitam ininterruptamente, como faz um bom atleta, *sui generis*, em sua finalidade. (cf. BESNIER, 1996, p. 132). O filósofo político, cuja sabedoria é prudente, admira a realidade primeira e, de posse disso, faz dela a norma que orienta sua ação no contexto social. (cf. VERGNIÈRES, 1999, p. 38).

Aristóteles vai propor a existência das partes racional e irracional da alma. (cf. EN 1102a 26-28).¹³ Entretanto, ressalta que há uma divisão através da razão, já que são indivisíveis no que tange a natureza. “[...], como os lados convexo e côncavo na circunferência de um círculo, [...]”. (EN 1102a 32). Na parte irracional da alma há a subparte vegetativa ou nutritiva (ex.: os embriões e as plantas) e a apetitiva ou desiderativa. (FERNANDES, 2013, p. 40). Esta participa de certa medida da razão. (EN 1102b 14). O faz “acatando-a, obedecendo-a, como por exemplo, prestar atenção á razão do pai e dos amigos, mas não como ter razão na matemática” (EN 1102b 30-33), ao passo que aquela em

¹⁰ Aristóteles faz, no interior da justiça política, uma distinção entre justiça legal (que tem seu fundamento na lei e tem um legislador) e justiça natural (esta é universal e que é transcendente à vontade humana). (cf. EN V).

¹¹ Com este termo entende-se ágora, assembleia, lugar de reunião, principal praça pública nas cidades Estado da Grécia Antiga.

¹² Para estes existia a “justiça doméstica” = a justiça no seio da casa.

¹³ Para melhor entender este assunto cf. FERNANDES, E. C. *A importância da deliberação e da escolha na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Marília, 2013. 106 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia – PPGF, UNESP, 2013, p. 40-49.

nada participa da razão. (FERNANDES, 2013, p. 41). A subparte apetitiva ou desiderativa (*to orekticon*) se divide em três partes (i) o *thymós* ou impulso: faz reagir contra alguma coisa, por exemplo, a injustiça; ligado ao sentimento de orgulho ou autoestima, e a coragem é sua manifestação mais evidente. (ii) a *epithymia* ou apetitiva: nos liga ao desejo do que é agradável, por exemplo, boa comida, bebida ou relações sexuais. (iii) *boulesis* ou querer: se dá tão somente nos seres dotados de razão. Nesta há as expectativas racionais. Então, o *thymós*, a *epithymia* e a *boulesis* são as três espécies do gênero da *horexis*, o desejo. (FERNANDES, 2013, p. 43).

A subparte apetitiva ou desiderativa da alma participa tanto da parte da alma irracional ou não racional como da parte da alma racional. Na primeira participa por natureza, e da segunda tão somente participando. Aristóteles distingue também uma subparte desiderativa ou calculativa que pertence à parte irracional por natureza e à parte racional por participação. Entretanto, vai defender que a *eudaimonía* como tal pertence ao princípio racional:

O bem-estar <felicidade> deve ser a vida desta faculdade <da parte da alma que possui um princípio racional>. Em segundo lugar, deve ser uma atividade, não uma mera potencialidade, em terceiro, deve estar de acordo com a virtude, ou, se existir aí mais de uma virtude, estar de acordo com a melhor e a mais perfeita dentre elas. Em quarto lugar, deve manifestar-se, não somente pequenos períodos, mas em toda uma vida. (ROSS, 1987, p. 197).

Uma subparte da alma racional, chamada científica ou especulativa, trata do conhecimento das coisas invariáveis e necessárias. Destarte, até o momento a alma tem apenas três partes, a saber: nutritiva ou vegetativa, apetitiva ou desiderativa e especulativa. Já no capítulo I do livro VI da *EN* Aristóteles promove a divisão quadripartida. A subparte nutritiva ou vegetativa, irracional ou não racional e a subparte científica ou especulativa, racional, permanecem. (FERNANDES, 2013, p. 46). A razão, que versa sobre nossas ações, é a parte da alma racional calculativa. E aqui a alma é dividida em quatro partes: subparte irracional nutritiva ou vegetativa, subparte irracional apetitiva ou desiderativa, subparte racional calculativa e subparte racional especulativa ou científica. A subparte racional calculativa e a subparte racional especulativa ou científica, também chamadas de intelecto intelectivo e intelecto especulativo respectivamente, são duas funções do intelecto que se diferenciam conforme seus fins. O intelecto calculativo tem como fim guiar nossas ações, e o intelecto especulativo ou científico tem como fim o próprio conhecimento. O primeiro tem como objeto de atuação as ações e o segundo o conhecimento em si próprio. (FERNANDES, 2013, p. 47).

A divisão aristotélica vê no intelecto especulativo e no intelecto prático funções de uma única e mesma faculdade, funções que se distinguem inicialmente por seus fins; lá o saber e aqui a ação. O intelecto prático deve dirigir a ação, já o intelecto especulativo não se interessa. A subparte da

alma racional científica ou especulativa é a responsável por nosso conhecimento de assuntos como metafísica ou matemática. É a subparte da alma que busca o próprio conhecimento. A subparte da alma irracional apetitiva ou desiderativa, juntamente com a subparte da alma racional calculativa, são responsáveis por nossas ações e pela fabricação de coisas belas e úteis, como que agindo numa missão *pari passu*. (FERNANDES, 2013, p. 47).

No que tange ao virtuoso, ele é o prudente, que possui a subparte apetitiva ou desiderativa bem adestrada para a virtude moral, e a excelência da subparte calculativa para a virtude intelectual. Donde se conclui que, “ao agente, para tornar-se virtuoso, não é mais exigido que seja um sábio, mas que seja prudente.” (FERNANDES, 2013, p. 47). É a subparte racional calculativa da alma a responsável pela deliberação. O intelecto calculativo vai buscar no intelecto especulativo o contexto universal, no qual pretende incluir o contexto particular acerca do qual pretende deliberar. O Estagirita vai preterir o irracional:

Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetus dos *acráticos* vão a direção contrária. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma não o vemos. (EN 1102b 1923).

No que tange às divisões dos tipos da alma, Aristóteles, no livro VI da *EN*, expõe o que segue:

Nós dissemos antes que há *duas partes da alma* – aquela que compreende uma regra ou princípio racional, e a irracional; deixe-nos agora desenhar uma distinção similar dentro da parte que compreende um princípio racional. E deixe-nos assumir que há duas partes que compreendem um princípio racional – uma pela qual nós completamos o tipo de coisas cujas causas de origem são invariáveis, e uma pela qual nós completamos as coisas variáveis; pois onde objetos diferem em tipo, a parte da alma que responde para cada um dos dois é diferente em tipo, desde que é em virtude de certa semelhança e afinidade com seus objetos que eles têm o conhecimento destes. Deixemos, pois uma destas partes ser chamada de científica e a outra calculativa; pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre o invariável. Assim, a calculativa é uma parte da faculdade que compreende um princípio racional. (EN 1139a 3-6, grifo nosso).

Neste afã, o filósofo nos faz saber dos tipos de conhecimento. “Segundo Aristóteles, existem três tipos essenciais de conhecimento: o teórico, o prático e o produtivo consoante: for procurado por si mesmo, como uma regra de conduta ou como uma regra para fabricar algo de útil ou belo.” (ROSS, 1987, p. 193). De resto, cada uma das partes da alma possui uma virtude. Ele distingue entre a virtude da alma não racional ou irracional, dita virtude moral ou virtude ética, e a virtude da alma racional, chamada de virtude intelectual ou virtude *dianoética*, deixando explícito que essas virtudes não se aplicam à subparte da alma nutritiva ou vegetativa, já explanada.

Delineia Aristóteles que a contemplação é a atividade que deve ser perseguida e que somente se poderá chegar a ela posteriormente a um ininterrupto exercício.¹⁴ Na *EN* somos informados que, de entre as virtudes, a mais excelente é a que se identifica com a *eudaimonía*, que é símile a contemplação, atividade relativa à alma, isso no recinto teórico, já que no prático já dissemos que é a justiça, proporcionada pela prudência, em razão de que pende para o justo meio. “No livro X, Aristóteles afirma que a atividade puramente contemplativa é a perfeita *eudaimonía*.” (ACKRILL, 2010, p. 103). O pensamento contemplativo ou teórico (*theôria*), ou se quisermos, filosófico, muitas vezes é identificado como sendo a contemplação do divino. Pois bem, a atividade filosófica é a que mais se aproxima de tal atividade. “O objeto de um desejo excelso é a filosofia.” (HARDIE, 2010, p. 45). De toda maneira, a filosofia é a via segura para se contemplar o que é divino. “A filosofia está ordenada à contemplação de Deus, enquanto que a sabedoria dirige-se aos atos humanos como senhora da parte desiderante, em vista de anunciar-lhe imperativamente a regra racional [onde se insere a lei] a ser seguida.” (PERINE, 1982, p. 37).

A reflexão contemplativa é exaltada como sendo peculiar aos cultos. Pois, “a atividade contemplativa é a única amada por ela mesma”. (EN, X, 7, 1177 b 1 – 3). E seria muito útil se o contemplativo fosse o legislador [legífero] da *pólis*. (EN, X, 9, 1180a, 35). Consequentemente, a felicidade na contemplação é possível graças à atividade da “filosofia primeira”. (cf. EN, X, 8, 1179a, 20-25).¹⁵ E, como se pode ver, no livro X da *EN* o filósofo expõe da melhor maneira o que ele entende por felicidade. “A doutrina segundo a qual o ser humano só é verdadeiramente feliz por meio da atividade teórica é expressa em X7 e 8”. (HARDIE, 2010, p. 46). O homem contemplativo aristotélico é capaz desta atividade tão nobre e é o que melhor lhe identifica. “A razão teórica, elemento divino do ser humano, é aquilo que mais do que qualquer outra coisa é o homem.” (EN 1177b27-28; 1178a6-7). É uma atividade própria da especulação filosófica. (cf. EN VI 8, 1142a16-18). É baseada na doutrina da razão enquanto elemento divino ou que tem similitude com o divino. (cf. EN X7, 1177a13-17; 1178b20-23). Daí o apreço que o Estagirita alimentava pela “filosofia primeira”, e especificamente pela teologia, ou ainda, filosofia excelsa, como ele a entendia. (cf. HARDIE, 2010, p. 51). Consequentemente, isso nos leva a inferir que a filosofia para ele era um gênero de “atividade a serviço do ‘divino’”. (cf. HARDIE, 2010, p. 58).

¹⁴ Sobre esta questão cf. AQUINO, T. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. Ana Mallea. 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2010.

¹⁵ Por filosofia primeira Aristóteles designava a ciência que estuda o ente enquanto ente ou o ser em seu sentido primeiro (= ontologia).

A excelência da razão, a atividade perfeita é a atividade contemplativa, que é divina. “A atividade de Deus, que ultrapassa todas as outras pela Bem-aventurança, deve ser contemplativa.” (EN X, 8, 1178b 20). Sendo, pois, os filósofos os capazes de tal atividade, pois do meio dos homens, os melhores atributos são reservados a ele, e “Dentre outros animais, nenhum é feliz, dado que nenhum comunga da contemplação.” (1178b27-28). E, dos atributos do homem, o mais divino é o saber contemplativo. (cf. HARDIE, 2010, p. 60).

Compreendemos consentâneo localizar na justiça o cerne de entre as virtudes práticas, não sem intenção, pois, como assegura Aristóteles, a justiça (*dikayosyne*) é a virtude por excelência moral, ou seja, coadunada às ações.

A justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente a si mesmas como também em relação ao próximo. (EN V).

A justiça tem um trato especial por Aristóteles, a ponto de dispensar um livro de sua obra *EN* (V) para discorrê-la. A justiça é enfrentada por ele de dois modos, a saber: i. geral (*dikaion nominon* - atinente às leis da *pólis* e ii. particular (que se divide em três instâncias = distributiva de honras e bens, corretiva e comutativa ou comercial). Acerca da primeira, é a que é fornecida pela lei da *pólis*, a que propicia ao homem ser bom ou mau. Evidentemente, o homem é bom quando age restritamente orientado pelo ditame legífero, pelo *nómos* político. Contrariamente, é mau na medida em que estiver voltado à anomalia. (cf. SANTOS, 2016, p. 236). Em havendo injustiças, o juiz (*dikastés*) tem papel central no vocativo à mediania (justo meio), sendo por isso que é corriqueiramente chamado de mediador equidistante.

A observância e a prática da lei da *pólis* torna o homem virtuoso e logo, *eudaimônico*, ao passo que ir na contramão desta proposta gera infelicidade. Do primeiro *modus* é que se configura uma sociedade política, cidadã. A lei poder-se-ia ser sintetizada no auge da promulgação por parte do legislador e, somente praticando esta lei é que se entenderá tal sumidade jurídica, pois seu *télos* é o bem comum (*commune bonum*) (cf. LIMA VAZ, 2008, p. 46). Esta é a justiça legal. É a maneira de agir bem de maneira pública e é, concomitantemente, o que Aristóteles alcunha de “justiça completa”, visto que não diz respeito somente à maneira privada de agir, o que se verifica no plano doméstico. É por isso que Aristóteles, ao ressaltar a importância desta virtude de entre as demais, profere o que segue sobre a mesma: “bem de um outro”. (EN 11, 30a 5). Seguindo este raciocínio, se quiséssemos saber sobre quem seria o melhor dos homens, bastaria que soubéssemos preliminarmente quem pratica o bem não somente a si, mas sobre os outros, a exemplo de uma

pessoa volvida à alteridade. Pois bem, a justiça é uma virtude cara ao Estagirita, porque é com ela que o homem pode extrapolar seu mundo caseiro e se doar ao próximo *extra murum*. (cf. CHAGAS, 2011, p. 19). O meio pelo o qual o homem alcança tal proeza é, como outrora acenamos, o hábito, ou seja, a prática incessante de atos justos e sem titubeação. Assim, esta ação voltada para a *pólis* faz com que também na sua vida particular ele aja virtualmente.

Se por um lado o justo é aquele que caminha no meio termo, por exemplo, que entre duas iniquidades, se localiza na equidade (pois o justo é equitativo),¹⁶ o injusto (que pratica injustiça [*aidikía*]), no que lhe diz respeito, pela “analogia dos contrários”, pode ser considerado o que anda nos extremos ou na falta (o injusto, neste caso particular, é iníquo). Também, o injusto é ilegítimo e ímprobo.

De toda forma, a ação do justo leva em consideração o não prejuízo de nenhuma das partes envolvidas. Também, há de ser considerado o “ato voluntário”. Neste caso, uma pessoa somente poderia praticar um ato justo quando acertar voluntariamente e não de modo involuntário. Alguém poderia praticar um ato injusto por desconhecimento = por ignorar, ou praticar um ato justo de modo involuntário. Decorre que para ser ato justo há de ser voluntário, pois somente neste caso é que se teve discernimento e deliberação, quando a pessoa escolhe e atua racionalmente. A injustiça, por seu turno, pode ser voluntária, quando a pessoa escolhe um excesso ou uma falta, que configura um ato vicioso, perpetrado voluntariamente. (cf. SANTOS, p. 240, 2016).

Considerações finais

Por fim, é oportuno assegurar que os assuntos de estofa moral podem facilmente ser localizados em Aristóteles em seu enfrentamento da *eudaimonía*, que imprescindivelmente observa a justa medida, o *locus* da justiça. Esta derradeira é a virtude moral mais excelsa, já que sua prática considera os outros, os compatriotas. (cf. PERINE, 1982, p. 35). Este homem há de ser contemplativo, que tem uma vida ancorada na atividade teórica da razão, (cf. EN, X, 7, 1177b, 30), sendo ele prudente em suas práticas e especulativo no pensar, concomitantemente. A razão, pois, dita o meio termo, (cf. EN, VI, 1, 1139a, 20), põe limites nos desejos desenfreios e paixões desmedidas e ávidas, que levam às práticas injustas e nocivas aos outros e ao meio sócio-político, que é impactado.

¹⁶ Deve-se atentar aqui para o fato de que Aristóteles chama atenção para a situação na qual a equidade estiver sendo aplicada, justamente por não se tratar de uma ciência exata. O mérito deve ser um medidor neste caso. Então, a justiça é uma virtude particular, posto que nela não conta exclusivamente o intermédio, mas também, a proporcionalidade. Este último elemento nos ajuda a inferir que, o injusto, consequentemente, é aquele que não observa o “princípio” da proporcionalidade. A equidade vai corrigir a lei, no sentido de adequá-la à realidade peculiar (contextual), onde o juiz tem o dever de ponderar proporcionalmente, como que usando de sua hermenêutica.

Em suma, o homem justo volve seu olhar para a mediania, “como um arqueiro que tem um alvo para mirar, a fim de acertar o meio.” (EN 1094a 23-25). Assim, cultivará as coisas nobres, já que é ciente de que a *eudaimonía* é uma atividade, de modo isócrono, anímica e prudência na *práxis*. E isso, como cógico, torna a pessoa autossuficiente, como o é o homem justo em suas deliberações e atos, enfim. (cf. HOBUSS, 2002, p. 42).

REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. L. Sobre a *Eudaimonia* em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p.103-125.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso, 2003.
- AQUINO, T. **Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Trad. Ana mallea. 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2010.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Villandro e G. Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultura, 1987. (Coleção os Pensadores).
- ARISTOTELE. **Ética Nicomachea**. (Traduzione, introduzione e note di Natali, C.). *Classici della filosofia con testo a fronte*. 10ª ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.
- BESNIER, B. **A distinção entre práxis e poiêsis em Aristóteles**, in *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, 99, p. 127-163.
- BODÉUS, R. Virtude acabada e vício acabado, in *Analytica*, v. 8, n. 2, 2004, p. 77-90.
- CHAGAS, Francisco Aluziê Barbosa de. A justiça na Política de Aristóteles. **Dissertação de Mestrado**. Belo Horizonte: FAJE, 2011.
- CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.
- CORSO, J. A Ética, a Felicidade e o Dever: Confronto crítico entre Ética Aristotélica e a Ética Kantiana. In: **Reflexão**, v. 55, n. 56, 1993.
- CRUZ, M. I. S. Sobre a homonímia do bem, in *Analytica*, v. 8, n. 2, 2004, p. 91-113.
- DOMINIQUE, M. P. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.
- FARIA, M. C. B. O Realismo Aristotélico. In: REZENDE, Antonio (Org.). **Curso de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p 69-87.
- FERNANDES, E. C. **A importância da deliberação e da escolha na Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Marília, 2013. 106 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF, UNESP, 2013.
- HARDIE, W. F. R. O bem Final na Ética de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 42-64.
- HOBUSS, J. **Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**. Coleção Dissertatio Filosofia EGUPPel. Pelotas, 2002.
- LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- NODARI, P. C. A ética aristotélica. In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: UFMG, v. 24, n. 78, 1997.
- PERINE, M. Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco. In: **Síntese**, n. 25, 1982.
- ROSS, D. **Aristóteles**. Trad. Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SANTOS, T. T. A justiça em Aristóteles: a justiça no escopo da Ética a Nicômaco. In: **Pensar-Revista Eletrônica da FAJE**. v.7 n.2, 2016, p. 229-241.

VERGNIÈRES, S. **Ética e Política em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 1999.

ZINGANO, M. **Ethica Nicomachea / 13 – III 8**. Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO, M. Eudaimonia e Bem supremo em Aristóteles, In **Analytica**, v. 1, n. 2, 1994, p. 11-40.