

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**A ÉTICA ARISTOTÉLICA COMO CAMINHO PARA A REALIZAÇÃO MÁXIMA  
DO HUMANO**

**Everton de Jesus Silva**

**2017**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A ÉTICA ARISTOTÉLICA COMO CAMINHO PARA A REALIZAÇÃO  
MÁXIMA DO HUMANO**

**EVERTON DE JESUS SILVA**

*Sob orientação do Professor*  
**Francisco José Dias de Moraes**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ  
Junho de 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586 Silva, Everton de Jesus, 1983-  
A ética aristotélica como caminho para a realização  
máxima do humano / Everton de Jesus Silva. - 2017.  
54 f.

Orientador: Francisco José dias de Moraes.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Filosofia  
, 2017.

1. Felicidade. 2. Fim último. 3. Autossuficiência.  
4. Virtude. 5. Contemplação. I. Moraes, Francisco José  
dias de, 1969-, orient. II Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em Filosofia  
III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EVERTON DE JESUS SILVA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 23/ 06/2017.

---

Francisco José dias de Moraes. (Dr<sup>o</sup>.) UFRRJ.  
(Orientador)

---

Alice Bitencourt Haddad. (Dr<sup>a</sup>.) UFRRJ.

---

Izabela Aquino Bocayuva. (Dr<sup>a</sup>.) UERJ.

*“(...) Aristóteles exalta o homem sem diviniza-lo; faz dele o centro de sua ética, embora saiba que a ética não é o que há de superior, que Deus está acima das categorias éticas ou, antes, que a ética se constitui na distância que separa o homem de Deus (...)”.*

**Pierre Aubenque, *A Prudência em Aristóteles*, p. 280**

## AGRADECIMENTOS

A Deus por ter me concedido o dom da vida e a oportunidade de lutar cada vez mais pelos meus sonhos.

Aos meus pais, (em memória) José P. Rodrigues da Silva e Maria Nazareth de Jesus Silva que, mesmo nas dificuldades, fizeram o melhor por minha educação.

Aos meus irmãos, Evando e Maria dos Anjos e também aos meus sobrinhos: Gustavo, Paulo Ricardo, Vitória Karoline e Maria Eduarda. Ao meu cunhado Samuel e à minha cunhada Márcia, e aos meus avós, que sempre me apoiaram na busca pela realização dos meus sonhos.

À minha filha Maria Clara e a minha esposa Fernanda Monzato, que sempre esteve presente ao meu lado me incentivando durante a realização deste trabalho.

Ao meu orientador, Francisco José Dias de Moraes, pela atenção e paciência em me auxiliar com sabedoria nos momentos de dúvidas.

Aos professores do programa de mestrado em filosofia da Universidade Federal Rural, em especial à professora Alice Bitencourt Haddad e a professora Cristiane Almeida de Azevedo, que contribuíram de maneira significativa para a minha formação.

À professora Izabela Aquino Bocayuva, que também participou de maneira significativa do meu processo formativo e que tão gentilmente, aceitou fazer parte da banca examinadora da presente dissertação.

Ao professor Felipe Golçalves Pinto, que gentilmente aceitou fazer parte da banca examinadora da presente dissertação.

À professora Lucineide que me ajudou atentamente na correção textual deste trabalho.

## RESUMO

SILVA, Everton de Jesus. **A Ética Aristotélica como Caminho para a Realização Máxima do Humano**. 2017. 54p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é fazer uma investigação sobre a *eudaimonia* a partir da obra *Ética a Nicômaco*, procurando investigar o que teria levado Aristóteles a identificar o maior bem atingível pelo homem com a felicidade. Procuramos demonstrar que a felicidade representa, para Aristóteles, um bem autossuficiente, buscado por si mesmo e não em função de outra coisa. Ela é um bem dominante, isto é, o bem por excelência e não a abertura para o abarcamento de outros bens. De outro modo, a busca por uma vida feliz seria algo interminável e jamais se daria plenamente. Verificamos ainda que a felicidade não deve ser entendida como uma posse permanentemente assegurada, isso porque mesmo um homem considerado feliz não possuirá nenhuma garantia de que terá sua felicidade segura de maneira permanente, porque a *eudaimonia* deverá ser compreendida como uma atividade que requer uma vida ativa. No livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta dois tipos de *eudaimonia*, uma que se dá no plano contemplativo e a outra que se realiza através das virtudes éticas. A felicidade que se dá no plano contemplativo é considerada a mais perfeita e a mais autossuficiente, permitindo ao homem realizar o que existe de mais divino em si, que é a razão, enquanto que a felicidade proporcionada pelas virtudes éticas só pode possibilitar ao homem uma felicidade tipicamente humana, daí a afirmação aristotélica de ser ela um tipo de felicidade secundária.

**Palavras-chave:** Felicidade, Fim último, Autossuficiência, Virtude, Contemplação.

## ABSTRACT

SILVA, Everton de Jesus. **The Aristotelian Ethics as the Way for the Maximum Realization of the Human.** 2017. 54p. Dissertation (Master in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

The aim of this dissertation is to investigate eudaimony from the work *Nicomachean Ethics*, searching to investigate what would have led Aristotle to identify the greatest good attainable by man with happiness. We try to demonstrate that happiness represents, for Aristotle, a self-sufficient good, sought by itself and not by any other thing. It is a dominant good, that is, the good for excellence, not the openness to the covering of other goods. Otherwise, the search for a happy life would be endless and never fully realized. We also find that happiness shouldn't be understood as permanently secured possession, because even a considered happy man to be happy will have no guarantee that he will have his happiness permanently secured, because eudaimony should be understood as an activity that requires an active life. In Book X of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle presents two types of eudaimony, one that occurs in the contemplative plane and the other one that is realized through the ethical virtues. Happiness on the contemplative plane is considered the most perfect and the most self-sufficient, allowing man to realize that which is most divine in himself, which is reason, whereas happiness provided by the ethical virtues can only enable man human happiness, hence the Aristotelian assertion that it is a kind of secondary happiness.

**Key words:** Happiness, Ultimate final, Self-sufficiency, Virtue, Contemplation.



## LISTA DE ABREVIACOES

EN tica a Nicômaco  
EE tica a Eudemo  
MM Magna Morlia  
Pol. Política  
DA De Anima  
Met. Metafísica

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. A FELICIDADE COMO <i>TÉLOS</i> DA EXISTÊNCIA HUMANA.....</b>	<b>4</b>
1.1. A Ética e a Política como condições ideais para uma vida feliz.....	4
1.2. A Felicidade como bem supremo do homem.....	10
1.3. Não é possível tomar posse da felicidade.....	13
1.4. A autossuficiência da felicidade.....	16
1.5. A Função humana.....	19
1.6. A Felicidade e os bens exteriores.....	22
1.7. A Questão da felicidade em Sólon e Aristóteles.....	23
<b>CAPÍTULO II. AS VIRTUDES ÉTICAS E DIANOÉTICAS.....</b>	<b>27</b>
2.1 A origem da virtude moral.....	27
2.2 A virtude como mediania.....	29
2.3 O que é a virtude intelectual?.....	32
2.4 A Prudência.....	33
2.5 A sophía.....	37
<b>CAPÍTULO III. A FELICIDADE CONTEMPLATIVA COMO REALIZAÇÃO MÁXIMA DO HUMANO.....</b>	<b>41</b>
3.1 Felicidade e entretenimento.....	41
3.2 A Vida Contemplativa.....	43
3.3 Os dois tipos de felicidade.....	46
3.4 A autossuficiência da vida contemplativa.....	47
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>50</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>52</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por finalidade fazer um estudo acerca da felicidade (*eudaimonia*), tendo como base, para tal reflexão, a obra *Ética a Nicômaco*<sup>1</sup> de Aristóteles. Em especial, pretende-se compreender o que é o sumo bem para o homem e por que Aristóteles o identifica com a felicidade. Outra questão a ser analisada é em que medida a ética e a política podem contribuir para a plena realização do homem. A ética e a política possuem uma função primordial na vida do homem, que é a vida boa e feliz, visto que a ética é apresentada como um esforço humano para atingir a excelência, isto é, para tornar-se uma pessoa virtuosa e feliz, dentro da comunidade política.

De acordo com a concepção de Aristóteles, toda ação realizada pelo homem tende naturalmente a um fim (*telos*), o qual seria perseguido por si mesmo: tal fim seria identificado com a felicidade. Ao sugerir a existência de um bem supremo, ele propõe que o homem carece direcionar sua vida de acordo com o que há de melhor, pois tornar-se feliz é um desejo de todos. Este é o caráter nitidamente teleológico de todo o sistema ético aristotélico, que desemboca na causa final, no objetivo derradeiro que o sujeito humano procura alcançar.

Toda a *Ética a Nicômaco* nos leva a pensar que o homem feliz é aquele que consegue planejar bem sua vida e viver da melhor maneira possível. Portanto, para fazer uma investigação acerca da felicidade, será necessário também fazer uma análise minuciosa sobre a virtude e a natureza humana, levando em consideração a natureza da cidade.

Aristóteles sustenta de maneira categórica que a finalidade do homem e da cidade é a felicidade, fim que apenas pode ser alcançado mediante uma vida virtuosa na *pólis*. Para desenvolver o caráter virtuoso nos cidadãos, a cidade se vale de alguns instrumentos privilegiados: a lei e a educação. Entretanto, para que isso aconteça, é função do legislador criar boas leis que preceituem ações virtuosas, as quais, uma vez praticadas de maneira reiterada pelos cidadãos, possam torná-los virtuosos.

Este trabalho não tem nenhuma pretensão de esgotar a proposta de estudo desta pesquisa. Entretanto, tem como finalidade ser uma fonte de contribuição e pesquisa para todos aqueles que se interessarem sobre essa temática proposta por Aristóteles acerca da felicidade.

O pensamento ético e político de Aristóteles continua atual e inovador na sociedade contemporânea: quanto mais o meio acadêmico produz trabalhos referentes à filosofia aristotélica, maior é o grau de constatação da necessidade de continuar pesquisando e estudando esse filósofo.

Diversos filósofos contemporâneos renomados têm se debruçado sobre as obras de Aristóteles com o objetivo de compreender a grandeza do seu pensamento: Alasdair MacIntyre, Giovanni Reale, Pierre Albenque, Richard Kraut, Ursula Wolf e tantos outros. Eles têm abordado em suas obras a necessidade de uma continuidade dos estudos acerca do pensamento de Aristóteles, demonstrando assim a necessidade de retomar o seu pensamento como fundamento essencial e indispensável para o entendimento ético e político da sociedade contemporânea.

Esta pesquisa está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo tem como objetivo um estudo cuidadoso sobre o livro I da obra *Ética a Nicômaco*, visando demonstrar de que maneira o bem supremo está associado à *eudaimonia*. Essa investigação se desmembrará em três momentos. O primeiro investiga por que a *eudaimonia* é desejada por ela mesma e não em

---

<sup>1</sup> Durante a realização da minha pesquisa consultei diversas traduções da *Ética a Nicômaco* em língua portuguesa, sempre procurando cotejar os termos mais importantes. Para as citações feitas nesta dissertação, em geral, utilizei a tradução feita por Mário da Gama Kury. Mas, sempre que julguei necessário, fiz uso de outras traduções em língua portuguesa da *Ética a Nicômaco*.

função de outra coisa. Já o segundo versa sobre a sua autossuficiência. Por fim, o terceiro trata a *eudaimonia* como resultado de uma vivência e praticidade.

Veremos que Aristóteles parte do princípio de que toda ação realizada pelo homem visa um bem, o qual seria o fim último da vida humana. Tal bem é a *eudaimonia*. Mas o que torna a felicidade o maior bem atingível pelo homem? É possível afirmar de imediato que a *eudaimonia* é um bem autossuficiente buscado por si mesmo e não em função de outra coisa? Sendo a felicidade um bem autárquico, isto é, que possui um fim em si mesmo, faz-se necessário investigar se ela deverá ser concebida como um bem inclusivo ou dominante.

Nessa investigação acerca da felicidade deve colocar-se a seguinte questão: qual é a necessidade da existência de um fim último para o homem? Uma das leituras possíveis a essas questões seria que a existência de um fim último impediria o homem de se lançar numa busca infinita, uma vez que seria sempre uma abertura para atingir outros fins e assim ininterruptamente. Se a felicidade é o que existe de melhor para o homem, ela deverá ser o fim último alcançado pela ação virtuosa. Caso não existisse um fim último a ser alcançado pelo homem, não seria possível pensar a vida mais feliz se dando plenamente, uma vez que seria sempre um encaminhamento sucessivo para a realização de outros fins.

Consideraremos também que, se a finalidade do homem é a busca pela vida boa e feliz, isso parece implicar que cada pessoa deverá conduzir a própria vida para tornar-se um *eudaimon*. Ainda sobre essa questão é preciso entender em que medida a felicidade poderá ser considerada uma posse assegurada e em que medida ela não poderá ser considerada dessa maneira. Um dos encaminhamentos dados a essa questão é o de que a felicidade não se daria de maneira permanente no homem, visto que este está sujeito a sofrer grandes infortúnios, o que poderia comprometer seriamente a sua felicidade. Porém, essa questão de que a felicidade não seja uma posse assegurada permanentemente parece se tornar mais clara a partir da discussão travada com Sólon sobre a felicidade, na qual a *eudaimonia* é entendida como algo permanente ou impermanente.

O homem considerado feliz e que, por algum motivo, sofreu com um grande infortúnio e perdeu a sua felicidade, poderá novamente tornar-se feliz? A partir da leitura da *Ética a Nicômaco*, é possível verificar que Aristóteles não dá por encerrada a possibilidade de o homem ser feliz novamente por ter sofrido com um grande infortúnio, acreditando que ele ainda poderá recobrá-la. No entanto, esse processo requererá tempo e perseverança.

O segundo capítulo trata da importância das virtudes éticas e das virtudes *dianoéticas*, e objetiva demonstrar em que consiste cada uma delas, como são desenvolvidas e a sua importância no processo de obtenção da felicidade. Este capítulo terá sua reflexão apoiada no livro VI da *Ética a Nicômaco*.

De acordo com Aristóteles, as virtudes éticas não nos são dadas por natureza, também não são adquiridas pela instrução, mas pelo hábito. Se a virtude ética não nos é dada por natureza, como é possível ser adquirida pelo homem? Aristóteles sustenta a tese de que, embora não nasçamos com a virtude, a natureza nos dá a capacidade de recebê-la. No entanto, o que torna possível a obtenção da virtude é o fato dela já estar potencialmente presente no homem, cabendo a ele aperfeiçoá-la por meio do hábito.

As virtudes *dianoéticas* são consideradas superiores às virtudes éticas, pois estão ligadas à parte da alma racional. Embora Aristóteles tenha apresentado cinco circunstâncias em que a alma diz a verdade, ele dirá que não há senão duas para cada parte da alma racional: *phrónesis* (prudência) e *sophía*. A *phrónesis* consiste em dirigir bem a vida do homem, ou seja, em deliberar de maneira correta acerca daquilo que é bom para si e para o homem em geral. Já a *sophía* diz respeito ao conhecimento das realidades superiores. De acordo com a concepção aristotélica, é precisamente no exercício desta última virtude que o homem atinge a *eudaimonia* perfeita. Mas qual é verdadeiramente a finalidade da prudência? A partir da leitura de Aristóteles pode-se dizer que a prudência tem por finalidade proporcionar ao homem o bem agir, isto é,

encontrar os meios adequados que possam conduzir a um fim que é bom. Entretanto, não cabe à prudência deliberar sobre os fins, mas apenas sobre os meios corretos que conduzem a tais fins.

Aristóteles atribui à *sophía* certa supremacia em relação às demais virtudes. Mas o que torna a *sophía* superior às demais virtudes? A *sophía* é considerada a virtude suprema. Por ser a mais completa forma de conhecimento, ela representa a supremacia do que existe de mais elevado e perfeito, é a ciência que se ocupa dos primeiros princípios.

Portanto, diferentemente da prudência, a *sophía* não visa os meios, porém, os fins. É desejada por si mesma, não estando subordinada a nenhuma outra ciência. Se a *eudaimonia* é o fim último da vida humana e a *sophía* por ser considerada uma ciência superior por ser buscada por si mesma, pode dizer-se então que a *sophía* é a própria *eudaimonia*? Ainda que Aristóteles tenha demonstrado toda a superioridade e perfeição da *sophía*, isso não faz dela a própria felicidade; embora não seja a felicidade em sua totalidade, deverá ser considerada a melhor parte que a compõe.

Por sua vez, o terceiro capítulo terá como objetivo fazer um estudo sobre o livro X da *Ética a Nicômaco*. De maneira mais específica, serão abordados os capítulos 6, 7 e 8, nos quais a felicidade será tratada e apresentada pelo estagirita como a supremacia da vida contemplativa. O desígnio é analisar os dois tipos de *eudaimonia* propostos por Aristóteles e o por quê desse filósofo considerar a vida contemplativa como a melhor e a mais completa.

No livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta a felicidade contemplativa como sendo a mais perfeita forma de vida que uma pessoa poderia desenvolver. Daí surge uma questão a ser investigada: o que torna a atividade teórica a melhor e a mais perfeita de todas? Toda essa superioridade parece estar ligada ao fato de a razão ser a melhor coisa que existe no homem. Além disso, na atividade contemplativa parece existir uma maior continuidade da ação, visto que a contemplação da verdade parece ser melhor do que qualquer outra atividade.

Aristóteles ressalta a tal ponto a importância e a supremacia da sabedoria filosófica em relação à sabedoria prática que chega a afirmar que a felicidade em relação a essa última só se daria de maneira secundária. No entendimento aristotélico, o que torna a vida contemplativa mais perfeita é o fato de ser considerada como a mais autossuficiente de todas.

Diante de tudo isso, coloca-se a questão: de que maneira o homem deverá viver para tornar-se feliz?

# CAPÍTULO I. A FELICIDADE COMO *TÉLOS* DA EXISTÊNCIA HUMANA

## 1.1 A Ética e a Política como condições ideais para uma vida feliz

Ao pensar a ética e a política como ciências práticas, Aristóteles tem como finalidade demonstrar a importância de cada uma delas e o seu uso prático para o homem. Assim, a necessidade de uma filosofia prática deve-se à busca de um bem prático e não teórico. O objetivo é analisar como as ciências práticas, pertencentes ao âmbito da “filosofia das coisas humanas”, contribuem para a conquista da felicidade. Esta seria então a finalidade da ética e da política no contexto da *pólis*<sup>2</sup>.

Aristóteles, ao desenvolver suas pesquisas no campo ético e político, chega à conclusão de que as duas disciplinas participam de uma mesma “essência”. Esse pensador afirma não ser possível considerar essas duas dimensões de maneira a isolá-las uma da outra. Segundo a sua tese, a todos os homens apetece a felicidade no sentido mais pleno de ser.

Quando se trata da ética e da política em Aristóteles, é importante destacar a existência de duas ciências caminhando lado a lado, mas direcionadas para uma única finalidade que é o estabelecimento do bem humano. Aristóteles elege a política como a ciência mais arquitetônica entre as demais. Isso lhe concede o *status* de ciência máxima, da qual todas as outras necessitam para se realizar e se afirmarem enquanto ciências.

A política, para o estagirita, está essencialmente vinculada à ética. Essa visão expressa pelo filósofo<sup>3</sup> é fundamentada, já que ele defende que a finalidade última da *pólis* é a virtude dos cidadãos, ou seja, a constituição ética do homem e o conjunto dos meios necessários para que isso ocorra.

Ao analisar a ética e a política do ponto de vista aristotélico, logo se constata a íntima ligação entre ambas, isto é, a ética e a política precisam estar interligadas e interagindo de maneira harmoniosa para a plena realização do homem na *pólis*. No entanto, ética e política são práticas que se definem pela ação. Para o estagirita, é agindo eticamente que o homem se torna ético.

Mas, qual seria então o objetivo da ética? Para Aristóteles, o objetivo máximo é a *eudaimonia*<sup>4</sup> (felicidade) compreendida como a vida boa. Tanto a ética quanto a política têm

---

<sup>2</sup>*Pólis* é a cidade, entendida como a comunidade organizada, formada pelos cidadãos (no grego “*politikoi*”), isto é, pelos homens nascidos no solo da cidade, livres e iguais. Os gregos acreditavam que somente inserido na *pólis* o homem poderia cumprir bem sua função de vivente político, com a possibilidade de alcançar uma vida melhor, que é viver bem.

<sup>3</sup> *Política*, I, 1252 b 29-30.

<sup>4</sup> Existe uma certa dificuldade para traduzir exatamente o significado do termo *eudaimonia*. Algumas das possíveis traduções para *eudaimonia* são: felicidade, bem-aventurança, prosperidade, florescimento, bem estar, bem viver, bem agir, etc. Embora haja muitas divergências entre alguns autores sobre a tradução exata do termo *eudaimonia*, cumpre esclarecer que este trabalho não tem como pretensão se ater a uma explicação precisa dessa questão, por isso ela será usada sem tradução ou reproduzida como felicidade.

como *télos*<sup>5</sup> um bem<sup>6</sup> que é próprio do homem. Esse bem exige um esforço e um aperfeiçoamento constante para ser alcançado.

Embora Aristóteles tenha demonstrado a importância da harmonia existente entre a ética e a política para a realização do bem humano, elas também possuem uma distinção. A ética está mais centrada na ação voluntária e moral do indivíduo enquanto tal, e a política, nas vinculações deste com a comunidade. Ainda que existam tais diferenças, ambas estão plenamente comprometidas e interligadas para a efetivação e concretização da *eudaimonia* e do bem comum na *pólis*.

Na *Política*<sup>7</sup>, o estagirita enfatiza que a sua concepção de felicidade alia-se à identificação do melhor governo, compreendendo-se este melhor governo como “aquele em que cada um melhor encontra aquilo de que necessita para ser feliz”<sup>8</sup>.

Taylor<sup>9</sup>, ao propor uma reflexão sobre a ética e a política de Aristóteles, constata que ambas dizem respeito ao que é próprio do homem. Tanto no campo ético como no político, o ser humano tem como meta alcançar um bem que é o maior de todos e fazer com que esse bem seja acessível a todos aqueles que pretendam alcançá-lo.

A política ressalta a importância da vida comunitária como princípio indispensável para a realização do bem supremo. A vida social é um meio imprescindível para a realização do homem, visto que este precisa constantemente exercitar as suas potencialidades para o seu aperfeiçoamento.

O bem maior, proporcionado pela ética e pela política na concepção aristotélica, está relacionado à vivência coletiva dos homens na cidade (*pólis*), visto que a felicidade e o bem comum não se dão no plano individual, mas sim no da coletividade. Por isso se faz necessário viver em comunidade, visto que a felicidade de todos os indivíduos representa a felicidade plena da *pólis*, ou seja, a vida individual só se compreende sendo referida à vida comunitária. A esse respeito diz Aristóteles que “a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade”<sup>10</sup>.

Para Aristóteles, é da natureza do homem conviver com o outro; assim, viver sozinho e isolado de seus semelhantes não faz parte de sua natureza, já que o homem é um ser da *pólis* e

---

5 *Télos* no sentido aristotélico é entendido como completude, fim, finalidade. Porém, de acordo com o entendimento de Emmanuel Carneiro Leão, essa palavra grega possui um significado riquíssimo o que requer muita atenção na interpretação de seu significado. Para Carneiro Leão, "A integração de penhor e bem constitui e perfaz o sentido, *tò télos*, do empenho na dinâmica da ação. Costuma-se traduzir *télos* por meta, fim, finalidade. Todavia, *télos* não diz nem a meta a que dirige a ação nem o fim em que a ação finda, nem a finalidade a que serve a ação. *Télos* é o sentido, enquanto sentido implica princípio de desenvolvimento, vigor de vida, plenitude de estruturação. Assim o *télos*, o sentido de toda ação, é consumir a atitude, é o sumo desenvolvimento do vigor de sua plenitude. Atitude, como a consumação de todos os sentidos das ações, *to teleiôtaton*, é pois, a perfeita integração de penhor e bem" (Emmanuel Carneiro Leão. *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 156). Martin Heidegger, também apresenta a força e o vigor do sentido da palavra *télos*. Dizer que o *télos* é um fim não significa dizer que esse fim é um ponto final de onde nada mais é possível surgir; mas deve ser entendido como uma força dinâmica de completude. Segundo Heidegger. A circunscrição finaliza o utensílio. Com este fim, porém, o utensílio não termina ou deixa de ser, mas começa a ser o que será depois de pronto. É, portanto, o que finaliza, no sentido de levar à plenitude, o que, em grego, se diz com a palavra *télos*. Com muita frequência, traduz-se *télos* por "fim", entendido como meta, e também por "finalidade", entendida como propósito, interpretando-se mal essa palavra grega" (HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.14).

6 Logo no início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. EN, I, 1094a 1-4.

7 ARISTÓTELES. *Política*. (edição bilingue). Tradução de Antônio C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

8 Pol. II, 1261a25.

9 TAYLOR. C.C.W. In: Barnes. J (Org) *Aristóteles*. São Paulo: Ideias&Letras, 2009. p. 299-327.

10 Pol. I, 1253a 5.

somente nela ele se realiza e se torna autossuficiente. Fora do convívio da *pólis*, nenhum homem pode tornar-se autárquico. Aristóteles é categórico ao explicar que:

É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é autossuficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus<sup>11</sup>.

No início do livro I da obra *Ética a Nicômaco*<sup>12</sup>, Aristóteles demonstra a existência da relação entre a ética e a política, pois evidencia que o motivo de toda ação<sup>13</sup> humana é o bem. Toda comunidade se criou tendo em vista algum bem e para alcançar o sumo bem existe a cidade, que é a comunidade perfeita. A política é tratada por Aristóteles como a ciência da felicidade humana, e essa felicidade consiste em uma maneira nobre de viver bem.

Segundo a máxima aristotélica, os homens que buscam a felicidade (*eudaimonia*) na forma de efetivação completa das virtudes éticas, não podem realizar seus designios, obter o intento aspirado da vida, sem o pertencimento a diversas formas de comunidade, tais como: família, tribo e cidade. Partindo desse princípio, a vivência conjunta entre os seres humanos constitui o fundamento essencial de toda e qualquer ação voltada para a realização plena do bem humano.

A possibilidade de ser feliz está ligada à posse plena da razão e da faculdade deliberativa, mas ambas necessitam, para desenvolver-se, do espaço aberto pela vida política. Isso significa que um homem circunscrito ao âmbito privado ou à simples atividade econômica estaria impedido de ser feliz? Parece que sim, uma vez que o ócio é condição para a vida boa e para a felicidade. Desse modo, um homem que faz bem seu trabalho e que sente prazer com isso, assim como um dedicado chefe de família, não seriam felizes no sentido aristotélico.

O fim da vida humana não é o trabalho ou o enriquecimento, mas certamente o prazer, o ócio. O trabalho era tido como uma expressão da “miséria humana”, portanto, desprezado. Para Aristóteles o trabalho estava ligado com o campo da necessidade (alimentar-se, cobrir-se), aquele que precisa trabalhar para viver é objeto de desprezo, enquanto o ócio é sempre honroso. Isso porque o ócio, diferentemente do trabalho, possui um objetivo em si mesmo. Essa questão, tratava-se de uma nítida separação entre o mundo do “labor”, ou o mundo da “necessidade” e o mundo regido pela “razão”. Sendo assim, a atividade digna dos homens livres era o ócio.

Para atingir o bem supremo é necessário estar focado e empenhado num certo esforço intelectual de buscar sempre o que é mais nobre e elevado. O arqueiro que pretende atingir um alvo não pode simplesmente disparar a flecha em qualquer direção: é preciso saber onde está o alvo para que possa se preparar, mirar e em seguida dispará-la para atingi-lo com perfeição. O fim último do arqueiro é acertar o alvo.

Assim como o arqueiro sabe qual a finalidade a ser atingida, o homem também precisa determinar qual é o bem último a ser alcançado. Aristóteles afirma que esse bem não pode ser qualquer bem, mas aquele que é superior aos demais, ou seja, é um bem autossuficiente buscado por si mesmo, e não como via de acesso a outra coisa. Dessa forma, o bem supremo não é um caminho que conduz a outros fins; o bem supremo é o *télos*.

---

11 Pol. I, 1252b 25-29.

12 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury 3ª ed. Brasília:UnB, 1999.

13 A ação diz respeito à vida prática do homem; é a maneira como o ser humano age no mundo, buscando o seu melhoramento e deliberando sobre as coisas que podem lhe proporcionar uma vida boa e feliz.



Aparentemente, ele é o objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto [...]”<sup>14</sup>.

Entre todas as ciências existentes, cabe à política a autoridade de dizer qual é o campo de atuação de cada ciência e ainda legislar sobre o que se deve fazer, e também sobre aquilo de que se deve abster.

Portanto, sabe-se que toda ciência possui uma finalidade específica, o que a identifica como sendo a ciência responsável pela investigação de uma determinada realidade. Se toda ciência possui um campo específico de investigação, cabe perguntar: qual é a finalidade da ciência política? Aristóteles responde sustentando a tese de que

(...) a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. 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 a 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<sup>15</sup>.

A cidade deve, em sua forma de governo e leis, promover as virtudes de seus membros para que a felicidade seja alcançada. Elementos que possibilitem sua defesa e, ao mesmo tempo, o comércio e a prosperidade, são fatores para uma cidade bem desenvolvida. Ao investigar a natureza da cidade, Aristóteles afirma que cada cidade é uma comunidade política (*koinonia*) que tem como finalidade um bem maior que abrange a todos.

Como se pode notar, tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Política* de Aristóteles, é perceptível a sua insistência em apresentar o homem como ser da *pólis*, que só se realiza plenamente no interior dela. É próprio da natureza humana a busca pelo convívio social, e é no convívio com o outro que o homem se torna homem, isto é, humaniza-se e se aperfeiçoa. É por isso que o estagirita apresenta a cidade como algo natural e superior ao indivíduo.

A cidade precisa oferecer as condições necessárias para que os homens possam viver bem. Uma cidade para tornar-se virtuosa dependerá também de homens bons e virtuosos, e quanto mais virtuosos forem os indivíduos mais virtuosa e feliz a cidade se tornará, visto que estão interligados em busca do bem de todos.

Na *Política*, de maneira mais precisa no primeiro capítulo do livro VII, Aristóteles assegura que “a cidade feliz deve ser a melhor, a mais justa; e nenhuma pessoa ou cidade pode ser justa se não realizar boas ações, ações que resultem da virtude e da sabedoria”. No entendimento de Aristóteles “a coragem, a justiça, e a sabedoria de uma cidade têm a mesma forma e a mesma natureza das qualidades que dão ao indivíduo que as possui a reputação de justo, sábio ou equilibrado”<sup>16</sup>. A partir dessa íntima ligação entre o indivíduo e a *pólis*, qual seria então o melhor tipo de vida para os homens e para a cidade? A melhor vida para ambos, assegurará Aristóteles, é “uma vida feita de virtude, e dotada de bens externos suficientes para a prática de ações virtuosas [...]”<sup>17</sup>.

Mas o que conduziu os homens a viverem em comunidade? Segundo Aristóteles, existem dois instintos fundamentais que levaram os indivíduos a associar-se mutuamente: “o

---

14 EN, I, 1094a 25 – 1094b 5.

15 EN, I, 1094b 5.

16 Pol. VII, 1323b 30-35.

17 Pol. 1323b35-1324a40.

instinto de reprodução que une um homem e uma mulher; e o instinto de autopreservação, que une o senhor e o escravo – o espírito econômico e o corpo vigoroso em termos de uma ajuda mútua”<sup>18</sup>. A partir dessa realidade se obtém uma sociedade menor que é “[...] a família, que representa a associação estabelecida pela natureza para a satisfação das necessidades quotidianas”<sup>19</sup>. O estágio seguinte é a aldeia (*kóme*), união de várias famílias “para o fornecimento de algo mais para além das necessidades quotidianas”<sup>20</sup>.

Para David Ross, Aristóteles não especifica de maneira clara essas novas necessidades, mas, segundo ele, podemos presumir a partir do seu pensamento que a aldeia parece possibilitar uma maior divisão do trabalho.

Ross argumenta que o estado nasceu pela mesma razão da aldeia, que é a preservação da vida. Sobre essa questão, David Ross assegura que

[...] a boa vida inclui, para Aristóteles, duas coisas: atividade moral e intelectual. O estado oferece um campo mais adequado do que aquele que precede a actividade moral, uma variedade maior de relações nas quais as virtudes devem ser exercidas<sup>21</sup>.

Aristóteles, ao se referir às questões do homem e da cidade, afirma que essas duas realidades existem de maneira harmônica: o homem é parte integrante da totalidade da cidade, não é o todo, mas é parte ativa desse todo. Na concepção do filósofo de Estagira, é a união dessas partes que constitui o todo da cidade. Ao classificar o homem como animal político (*politikón zoôn*), Aristóteles certifica-se de que ele está destinado a viver em comunidade. “(...) mesmo que não tivéssemos necessidade uns dos outros, não deixaríamos de desejar viver juntos. Na verdade, o interesse comum também nos une, pois, cada um aí encontra meios de viver melhor (...)”<sup>22</sup>.

No pensamento aristotélico, fica explícita a profunda relação entre a cidade e o indivíduo pois, para o filósofo de Estagira, a cidade favorece a concretização da perfeição, a efetivação do bem comum e da autossuficiência das pessoas que a compõem.

Se as primeiras formas de sociedade são naturais, assim também é o estado, pois ele é o fim delas e a natureza de uma coisa é o seu fim. O que cada coisa é quando totalmente desenvolvida, designamos de sua natureza. Consequentemente, é evidente que o estado é uma criação da natureza, e o homem, por natureza, um animal político (...)”<sup>23</sup>.

Para Aristóteles, cada ser vive e realiza aquilo que é próprio da sua natureza. Daí a sua afirmação: “mesmo que os homens não tivessem necessidade uns dos outros, jamais deixariam de desejar viver juntos”<sup>24</sup>. Essa é uma necessidade humana que já está estabelecida, uma vez que, por natureza, o homem é um animal político. A filósofa Solange Vergnières defende a tese de que a “cidade é, pois, ‘por natureza’ não porque nasceria espontaneamente como um ser natural, mas porque é atualização, pelo próprio homem, da sua “natureza” política, a realização de sua essência”<sup>25</sup>.

---

<sup>18</sup> Idem., 1252a 25-30.

<sup>19</sup> Pol. 1252b10.

<sup>20</sup> Pol.1253b15.

<sup>21</sup> David Ross, 1987, p. 245.

<sup>22</sup> Pol. 1278b20.

<sup>23</sup> Pol.1252b25ss.

<sup>24</sup> Pol. III, 1278b 20.

<sup>25</sup> VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles; physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 157.

Portanto, diferentemente das demais espécies, os homens não se unem simplesmente para viver, eles têm por finalidade algo mais, que é o viver bem. Mas o que seria este “viver bem”? O “viver bem” no sentido aristotélico significa viver virtuosamente, isto é, viver e agir em conformidade com a virtude.

Aristóteles, ao propor a tese de que todos os homens desejam a felicidade, não está querendo, com isso, sustentar a ideia de que ser feliz seja uma “tarefa” obrigatória de todos os homens, requerendo deles uma felicidade a qualquer custo. Se todos os homens parecem visar a felicidade, sem dúvida não a visam do mesmo modo. Isso porque no entendimento de Aristóteles “nem todos os homens possui a mesma aptidão à perfeição nem, portanto, a mesma concepção da felicidade”<sup>26</sup>. Entretanto, é essencial que todos os homens conduzam de maneira livre e direcionada a sua vida na busca de algo maior, que a torne mais prazerosa e agradável em si mesma.

Ao dizer que a felicidade estava restrita a alguns homens, Aristóteles parece estar propondo que embora seja um desejo de todos não é algo que se restringe ao desejar, mas sobretudo ao agir. Sendo assim, nem todos demonstrarão uma certa “aptidão” para uma vida feliz, visto que muitos não buscam os meios adequados que lhes possam tornar felizes.

O homem que se torna feliz, ou que busca a felicidade, deverá fazer isso por uma iniciativa própria e não por uma imposição de um outro, ou da própria natureza, visto que ninguém se tornará feliz agindo contra a própria vontade. Caso essa fosse uma “imposição” da natureza, não haveria a necessidade de qualquer tipo de exercício ou refinamento das virtudes, uma vez que já nasceríamos felizes.

Sendo assim, não parece que a própria natureza humana esteja contrariando a realização plena do homem: o que se percebe é que para ser feliz no sentido aristotélico não basta ao homem dizer “eu quero” e não agir, mas esse “eu quero” requer uma ação e uma atitude determinada daquele que pretende alcançar uma vida boa e feliz.

Aristóteles apresenta a *pólis* como o lugar favorável que pode possibilitar as condições necessárias para a realização plena do bem humano. A cidade tem como finalidade satisfazer todas as necessidades dos homens. Os homens formam as cidades para assegurar uma subsistência básica; todavia, o objetivo último da *pólis* é promover a vida boa. “Sabe-se que a cidade não nasceu imediatamente, mas que ela é o produto de evolução que leva o homem (...) à existência política, passando pelos estágios intermediários da família e da aldeia [...]”<sup>27</sup>.

Aos homens que estão à frente da cidade é indispensável a máxima atenção na elaboração da constituição que irá ordenar o seu bom funcionamento, cujo objetivo também é ser dotada da virtude da justiça para que possa desenvolver dignamente a sua função de maneira ética. Uma cidade boa e virtuosa terá também homens bons e virtuosos. Aristóteles entende virtude<sup>28</sup> (*aretê*) como sendo uma *héxis*<sup>29</sup>.

De acordo com a concepção aristotélica, a virtude consiste em um hábito adquirido ou uma disposição constante e permanente que impulsiona o homem a agir de maneira racional

---

<sup>26</sup> BODÉÛS, Richard. *Aristóteles a Justiça e a Cidade*. Edições Loyola, São Paulo, 2007, p.106.

<sup>27</sup> Cf. VERGNIÈRES., Op., cit., p. 150.

<sup>28</sup> O Dicionário Oxford de Filosofia, define virtude como *Aretê* (*gr.*, a perfeição ou excelência de uma coisa). Perfeição ou virtude de uma pessoa. No pensamento de Platão e Aristóteles, a virtude está relacionada à realização de uma função (*ergon*), exatamente da mesma maneira que um olho é perfeito se realiza a função que lhe é própria, a visão. A *aretê* é então identificada com aquilo que permite a uma pessoa viver bem ou de modo bem-sucedido, embora seja controverso se a virtude é, portanto, apenas um meio para uma vida bem-sucedida ou uma parte essencial da atividade de viver bem. (BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho *et al.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997).

<sup>29</sup> “A palavra *héxis* designa mais ou menos aquilo que chamamos hoje de disposição de caráter, uma postura duradoura, que determina tanto a reação afetiva como ativa diante das situações” (WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Ênio Paulo Giachini, 2ed. Rio Grande do Sul: Loyola, 2007, p. 70).

em conformidade com uma medida humana, determinada pelo homem prudente<sup>30</sup>. A ética apresenta uma importância fundamental nesse processo de aquisição da virtude para o agir virtuosamente, pois a finalidade da ética é orientar o ser humano nesse processo de aquisição de tais hábitos, possibilitando ao homem tornar-se virtuoso e prudente.

Por fim, Aristóteles assegura que a finalidade da ética e da política é proporcionar a felicidade entre os homens na cidade (*pólis*); fora dela não existe felicidade, visto que o homem só se torna virtuoso e ético convivendo e se relacionando com os outros, num espaço capaz de preservar e valorizar a dignidade das ações em si mesmas. O que é a *pólis* como esse espaço capaz de preservar a dignidade das ações em si mesmas? A *pólis* parece ser o lugar onde ocorre verdadeiramente o hábito e a *Paideia*, ou seja, é na *pólis* que ocorre a educação e a formação do homem. Sendo a ética para Aristóteles uma prática diária, então seria o local onde o homem age eticamente. Essa questão estaria ligada ao fato da *pólis* ser o espaço prático, que melhor parece oferecer as condições para o desenvolvimento de todas as potencialidades humanas.

## 1.2 A Felicidade como bem supremo do homem

No livro I da obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles procura apresentar quais são as coisas que podem ser consideradas boas para o ser humano. O filósofo tem como pretensão determinar o que é o bem para o homem. No entanto, vai além em suas investigações, já que pretende não apenas saber o que é o bem, mas apresentar qual é o bem supremo almejado pelo homem.

Na perspectiva de Aristóteles, é da própria essência do ser humano direcionar suas ações para uma determinada finalidade, pois sempre que houver ação, necessariamente, haverá uma intenção última. Se toda ação realizada pelo homem tende naturalmente a um fim (*télos*), ou seja, a realização de um bem específico, qual seria a finalidade última para a qual se dirige a ação humana? É preciso antes perguntar pela necessidade de postular um fim último.

Segundo Aristóteles, a felicidade é a finalidade da vida de todos. O objetivo é demonstrar que a vida humana carrega em si uma finalidade, ou seja, uma função para a qual está, desde o princípio, direcionada. De acordo com o estagirita, tal finalidade se objetiva no percurso mesmo em que a vida acontece.

Aristóteles defende a tese, portanto, de que toda ação efetivada pelo homem tem um propósito a ser atingido, e é justamente em função dessa finalidade que ele procura agir corretamente, direcionando e dando sentido à sua ação.

Para exemplificar melhor essa questão, pode-se pensar no caso do arqueiro e propor o seguinte questionamento: qual seria a importância da ação realizada por um arqueiro que simplesmente disparasse sua flecha, não tendo como finalidade atingir um determinado alvo? Nenhuma, diria Aristóteles, visto que a ação realizada pelo arqueiro não tinha como pretensão atingir um alvo específico.

No caso do arqueiro, fica mais “fácil” direcionar todo o seu poder de concentração, empenho e treinamento para que possa dar um “tiro certo”. Quando se tem clareza de qual é o fim que se pretende alcançar, para Aristóteles, maior é a probabilidade de atingir o que se propõe.

Estaria, de fato, Aristóteles assegurando a existência de um fim último para o homem, ou estaria apenas hipotetizando a existência de um fim supremo para demonstrar que a vida humana tende a um propósito maior? Ursula Wolf defende a ideia de que, embora Aristóteles esteja hipotetizando a existência de um fim último, ele o faz porque “quer sugerir que na realidade há um bem que é o melhor de todos. A fundamentação acentua que, sem tal fim, a

---

30 EN, II, 1107a1.

aspiração se encaminharia ao infinito, tornando-se vazia e vã”<sup>31</sup>. Ursula Wolf diz ainda:

É evidente que o querer gira no vazio se a cada pergunta que diz “por que é que você faz isso?” podemos responder “para alcançar aquilo”, e assim sucessivamente. Mas, para eliminar o problema do vazio do querer, parece ser suficiente haver em geral pontos finais para o querer, sem que seja necessário ser precisamente um. Diversos encadeamentos da ação poderiam muito bem sustentar-se em diversos pontos finais, que nós desejamos por eles mesmos (...)”<sup>32</sup>.

Portanto, a partir dessa argumentação, surge uma questão maior: por que deveria existir um fim último? Tal fim seria necessário? Aristóteles acredita que é necessário haver um fim último, para o qual todo agir humano estaria direcionado, “como os arqueiros que têm diante dos olhos uma meta, ele nos possibilita atingir o que é correto”<sup>33</sup>.

Quando Aristóteles estabelece a necessidade de um fim último, o filósofo tem por finalidade evitar que essa busca seja irrealizável, uma vez que todo fim seria apenas um fim intermediário de abertura para outros fins, sem atingir assim um fim maior, considerado por Aristóteles como bem final. No contexto da *Ética a Eudemo*, o estagirita afirma que “é uma grande falta de compreensão não subordinar sua vida a um fim último”<sup>34</sup>. Aristóteles estabelece a necessidade da existência de um fim último como crucial para a plena realização do homem. No entendimento de Wolf, “[...] isso mostra que a adoção de um fim último tem fundamentação normativa ou prática e contém uma sugestão inteligente para uma vida humana boa”<sup>35</sup>.

Em EN, I- 5, Aristóteles destaca a existência de três tipos de vida: a vida votada ao prazer, a vida política, e a vida da *theoria*. Ao apresentar esses três tipos de vida, procura demonstrar de que maneira as pessoas compreendem a felicidade tendo como base cada uma delas.

Sobre a vida dedicada ao prazer, Aristóteles dirá que se formos julgar de acordo com a vida levada pela maioria dos homens, eles parecem identificar o bem ou a felicidade com o prazer, pois “a humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais (...)”<sup>36</sup>. No entendimento de Aristóteles, a vida de prazer pelo prazer, como bem em si mesmo, é comparável à vida dos animais, e, portanto, uma vida sem liberdade, levando em consideração que esse modo de viver não está na ordenação ao bem, como substrato da ação, mas sim na pura e simples satisfação do desejo irracional.

Portanto, a vida dedicada ao prazer é descartada como aquela que existe de mais excelente para um homem. Ao considerar que a felicidade não reside nesse tipo de vida, Aristóteles parece sugerir que nesse modo de vida seguido por uma multidão sem formação não há nenhuma pretensão de atingir um fim último, “ao contrário, repousa numa simplificação, tendo como finalidade atingir apenas uma certa representação primitiva de prazer”<sup>37</sup>.

De acordo com Ursula Wolf, a vida política é descrita por Aristóteles, de imediato, também na concepção usual, mas ele acaba por corrigir essa concepção ali mesmo. “Segundo a representação corrente, a vida política tem como fim a honra”<sup>38</sup>. No entanto, Aristóteles descarta essa possibilidade considerando-a demasiadamente superficial.

Wolf nos ajuda a entender o porquê de Aristóteles criticar a identificação da honra com

---

<sup>31</sup> Cf. WOLF., Op., cit., p. 26-27.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> EN I, 1094a22-24.

<sup>34</sup> *Ética a Eudemo*, 1214b1 10ss.

<sup>35</sup> Cf. WOLF., Op., cit., p. 27.

<sup>36</sup> EN, I, 1095b20.

<sup>37</sup> Cf. WOLF., Op., cit., p. 30.

<sup>38</sup> Ibidem.

o bem final; segundo ela, Aristóteles critica essa representação como sendo derivada e apresenta duas razões para isso: “em primeiro lugar, a honra reside mais naquele que presta a honra, e é participada pelo que recebe a honra a partir de fora, enquanto o bem buscado deve ser algo próprio da pessoa e inamissível”<sup>39</sup>. Ela continua sua análise, afirmando que “A segunda razão consiste no fato de que a honra, bem compreendida, não tem como base no mero fato do ser honrado, mas antes no fato de querer ser honrado porque se é bom, porque se possui e se exerce a *arete*. Por isso, o que se mostra como autêntico e verdadeiro fim da vida política é a *arete*”<sup>40</sup>.

Embora a virtude seja considerada um bem maior do que a honra, ainda assim se caracteriza como um fim imperfeito, pois alguém poderá ter a excelência e viver uma vida cheia de sofrimentos e adversidades, logo ninguém diria que uma vida assim é feliz.

Ainda que Aristóteles tenha mencionado a existência de três tipos de vida no livro I da *Ética a Nicômaco*, ele não desenvolveu sobre o terceiro tipo de vida classificada de vida contemplativa. Somente no livro X ele tratará de maneira detalhada sobre ela. No entanto, é possível afirmar que diferentemente dos dois tipos de vidas mencionadas, a vida da *theoria* é descrita como a melhor e a mais perfeita. Este tipo de vida diz respeito a parte mais elevada da alma, isto é, o *noûs*, o intelecto. No *De Anima*<sup>41</sup> Aristóteles estabelece que o *noûs* é a parte da alma considerada imortal e eterna. Dada a superioridade dessa atividade, só pode ser, de todas, a mais prazerosa e perfeita, aquela atividade que é própria dos deuses.

Ao analisar cada uma dessas formas de vida, Aristóteles vai definindo o viver ideal do homem feliz, que deverá ser um bem supremo, autárquico e uma atividade constante. Neste sentido assevera que as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as formas de excelências, escolhemo-las por causa da *eudaimonia*, ajuizando que por meio delas seremos felizes.

Procurando apresentar uma fundamentação sobre os três tipos de vida mencionadas por Aristóteles, Wolf diz:

Suponhamos que na vida de uma pessoa haja três fins a que ela aspira por causa deles mesmos, por exemplo honra, riqueza e formação. A fim de que sua aspiração não fique no vazio, bastaria que ela realizasse um, dois ou até os três fins sem ligação entre eles. Todavia, visto que uma pessoa, enquanto organismo, realiza uma vida no tempo e possui capacidade deliberativa, ela se vê colocada diante da questão de dar ordenação aos diversos fins, que peso dá a qual fim e quanto tempo dedica a qual deles etc. (...) Mas então, mesmo que ela deseje diversos fins e de mesmo nível, a pessoa irá perseguir um fim último, a saber, o fim de realizar a quantia ordenada dos três fins mencionados<sup>42</sup>.

Ainda que aparentemente essa questão tenha sido “resolvida”, Wolf afirma que essa análise acerca do bem pode nos levar a outra questão de interpretação controversa. Tudo isso porque “Poderíamos compreender o fim último da aspiração como foi há pouco explicitado, a saber, que o fim é desejado por causa dele mesmo, sustentando assim a aspiração, porque contém todos os outros fins”<sup>43</sup>. É assim que Aristóteles afirma que “o fim da política, o bem para o homem, abarca todos os outros fins”<sup>44</sup>. A partir das afirmações de Aristóteles sobre o bem, e da comparação com o arqueiro, Wolf sugere que essa interpretação leva a pensar na possibilidade da existência de um modelo hierárquico dos bens. “(...) Por essa interpretação, a pessoa que persegue como fins a honra, a riqueza e a formação deveria decidir qual deles é o

---

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> *De Anima* 430a 18-26.

<sup>42</sup> Cf. WOLF., Op., cit., p. 27.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> EN, I, 1094b 6.

sumo fim para ela”<sup>45</sup>.  
Para concluir,

(...) suponhamos que ela considere que o sumo bem que ela deseja realizar no todo de sua vida seja a honra; então deveria subordinar os fins da riqueza e da formação ao desejo de honra; aspirar a eles, portanto, apenas na medida que representam meios que ajudam a alcançar o fim último<sup>46</sup>.

Aristóteles<sup>47</sup> defende a existência de um fim último, buscado por si mesmo e não em função de algo mais – o que, segundo ele, seria o ápice de toda busca e direcionamento da ação humana. Se não existisse um fim último para a qual esteja direcionada toda ação praticada pelo homem, os fins seriam apenas particulares (meios), o que tornaria impossível uma realização plena do humano no sentido aristotélico. Isso se dá porque esses fins não levariam ao encontro de algo maior e supremo, mas conduziriam simplesmente ao encontro de outros fins e assim sucessivamente, o que seria considerado supérfluo e limitado diante da totalidade da vida humana.

Portanto, não faria sentido pensar apenas na existência de fins particulares, uma vez que não seriam suficientes para a realização suprema do humano. Por esse motivo, o estagirita garante que defender apenas a existência de fins particulares, descartando a possibilidade de um fim último para a qual tende a vida humana, seria algo vazio e sem fundamento.

Se a felicidade é o bem supremo a ser conquistado pelo homem, o que cabe a ele realizar para ter a plena participação nesse bem, ou seja, que é necessário para que uma pessoa possa se tornar feliz? Alasdair MacIntyre afirma que, “as virtudes são precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a falta delas frustra seu progresso rumo a esse *télos*”<sup>48</sup>. MacIntyre destaca o exercício das virtudes como parte necessária e essencial para a vida. Nesse sentido reforça que o “exercício das virtudes é uma parte necessária e fundamental de tal vida, e não um mero exercício preparatório para garantir tal vida”<sup>49</sup>. Na perspectiva de Alasdair MacIntyre, “não podemos caracterizar adequadamente o bem para o homem sem já ter mencionado as virtudes. E, numa estrutura aristotélica, a afirmação de que pode haver algum meio de alcançar o bem para o homem sem o exercício das virtudes não faz sentido”<sup>50</sup>.

### 1.3 Não é possível tomar posse da felicidade

Em suas investigações acerca da felicidade, Aristóteles demonstra ser ela o bem mais autárquico entre todos os outros. No entanto, uma das questões de grande importância e que deve ser investigada é a seguinte: em que medida a felicidade pode ser considerada uma posse assegurada e em que medida ela não pode ser considerada dessa maneira? Essa questão é bastante complexa, visto que não se apresenta como algo simples de ser resolvido e conceituado. O que é possível assegurar num primeiro momento é que a felicidade não se apresenta como uma posse assegurada de maneira permanente.

---

45 EE, 1218b8.

46 Cf. WOLF, Op., cit., p. 28.

47 EN, I, 1094a 1-2.

48 MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2001, p. 253.

49 Idem., p. 254.

50 Ibidem.

Talvez uma possibilidade que daria espaço para pensar a felicidade como uma posse assegurada estaria ligada ao fato de o homem possuir uma potencialidade que já lhe seria dada por natureza. Tal potencialidade, uma vez mantida e aperfeiçoada pelo exercício, torná-lo-ia virtuoso e o manteria como homem virtuoso, o que ainda se caracterizaria como uma posse “frágil”, quase que impossível de ser assegurada e mantida permanentemente, visto que os seres humanos estão sujeitos aos infortúnios.

Essas adversidades às quais os homens estão sujeitos podem prejudicar o seu processo de conquista de uma vida feliz, o que implicaria dizer que essa posse até então assegurada pode ser perdida. Isso dá a entender que essa posse só seria genuinamente uma posse se o indivíduo não sofresse com nenhum tipo de infortúnio, pois isso daria a ideia de um processo contínuo que foi encaminhado sem sofrer qualquer impedimento.

Portanto, pensar a felicidade como uma posse que dê ao homem uma certeza de uma vida plenamente feliz parece ser impossível dentro do contexto aristotélico. Outra questão que dificulta a possibilidade de pensar a felicidade como uma posse permanente é a sua necessidade de ser construída e atualizada através do exercício, não possuindo assim um acabamento definitivo. Se assim fosse, uma vez que dela se tomasse posse, nada mais seria preciso realizar, estando dada e acabada. Ao contrário disso, Aristóteles irá afirmar que a felicidade é o resultado de uma conquista construída pelo homem ao longo de sua vida.

Para compreender melhor essa questão, imagine-se um jogador de futebol. Ele não se torna um craque da noite para o dia, mas precisa preparar-se diariamente na busca de um bom aperfeiçoamento para realizar com destreza a sua função em campo. Quanto mais tempo se dedicar aos treinamentos, maior é a possibilidade de se tornar cada vez melhor. Um jogador que está há muito tempo inativo, quando colocado em campo, não conseguirá ter a mesma desenvoltura daqueles que treinam todos os dias.

Quando se joga futebol ou se assiste a uma partida, é muito comum dizer ou ouvir a seguinte frase: o time A tem mais a posse de bola que o time B, porém não consegue marcar o gol. Ter a posse de bola não dá a certeza da concretização do gol: às vezes, o outro time não tem tanto a posse de bola, mas consegue atingir a sua finalidade, que é marcar o gol.

O time vencedor não é aquele que tem ou teve a maior posse de bola, ou aquele que mais chutes deu ao gol: o vencedor é aquele que mais vezes atingiu a sua finalidade, ou seja, marcou mais gols. Para vencer o jogo, além de marcar os gols, é preciso estar atento para que o time adversário não consiga reverter o resultado. Isso implica dizer que o objetivo do time não se dá apenas em marcar o gol, mas consiste num todo, que, além de marcar o gol é preciso estar atento às jogadas do adversário, impedindo-o, assim, de reverter o placar. Por isso, o resultado positivo está ligado a um todo que deve ser observado ao longo de toda a partida.

Portanto, o que irá definir o time vencedor não é aquele que mais teve a posse de bola ou que mais acumulou chutes dados ao gol: o que irá definir o time vencedor será o acerto na realização da sua finalidade em campo. No caso da partida de futebol, a finalidade parece exterior à atuação dos jogadores. Um time retranqueiro pode sair vencedor e derrotar um adversário claramente superior, um adversário que joga solto.

Diante dessa metáfora, pode-se perguntar: por que a felicidade não seria para o homem uma posse assegurada? A felicidade não se apresenta como posse porque está “ligada” a uma vida ativa, isto é, uma vida *eudaimônica* requer um exercício constante das virtudes, é uma atividade que dependerá sempre do agir humano. A felicidade não consiste na posse, nem no acúmulo das coisas realizadas, visto que não é um bem que já esteja dado e determinado, mas ao contrário, é um bem a ser construído pela ação humana.

Portanto, assim como um jogador precisa dedicar-se a treinos por longo tempo afim de tornar-se um bom jogador, o homem também não se tornará feliz de súbito; isso exigirá dele perseverança e persistência, visto que sem o treinamento não poderá tornar-se feliz. E, no entanto, sabe-se que, mesmo treinando durante muito tempo, isso não lhe dá a certeza de que



será um destaque; são pouquíssimos os jogadores que se tornam craques. Da mesma maneira, nem todos os homens se tornarão felizes.

Podemos então nos perguntar: o projeto aristotélico de uma felicidade virtuosa não estaria assim condenando a maioria dos homens à mais completa infelicidade? É nítida a afirmação de Aristóteles de que todos os homens desejam a felicidade, mas o simples fato de desejarem não os fará felizes. Ao dizer que a *eudaimonia* é uma atividade, Aristóteles já coloca em evidência que somente o homem engajado numa vida virtuosa poderá tornar-se um *eudaimon*, descartando assim qualquer possibilidade de uma vida feliz para a pessoa que não age prudentemente.

De fato, a grande questão colocada por Aristóteles é a de que mesmo o homem se empenhando para ser feliz isso não lhe dá a certeza de que o será, ao passo que o indivíduo que não age bem está fora de cogitação de ser identificado como um homem feliz.

Assim, Aristóteles não parece estar querendo sustentar a ideia de que os homens que não conseguem atingir a felicidade estejam condenados à mais completa infelicidade, até porque a sustentação de tal tese seria problemática, no sentido de que o homem não poderia fazer outra escolha para viver que não fosse essa. Sendo assim, é possível pensar na existência de um outro “tipo” de vida na qual o homem poderia escolher e dela usufruir, não sendo necessariamente a vida da mais completa felicidade e nem a vida de total infelicidade, mas uma vida que o homem poderia “experimentar” e, com ela, se sentir “realizado”.

Buscar um entendimento acerca da vida e da existência do homem restringindo a ele apenas duas possibilidades (ser feliz, ou ser-não-feliz) seria um erro grave, porque isso poderia conduzir erroneamente à conclusão de que todos os homens que não possuem uma vida boa e feliz são considerados infelizes. Daí, poder-se-ia pensar que poucos homens chegam de fato a desfrutar de uma vida feliz; outros, por estarem presos a uma vida viciosa, estariam “condenados” a ser-não-felizes.

Aqueles que buscam a felicidade e que não a possuem (possibilidade presente em Aristóteles) não seriam infelizes por isso. Tender à felicidade não é o mesmo que buscá-la. Na verdade, infelizes propriamente são apenas os que ou caíram em desgraça por sua própria culpa, ou que os que foram vítimas de algum grande infortúnio. Estes últimos poderiam recobrar a felicidade perdida. Então a infelicidade só se deixa pensar em termos privativos. Assim, o homem vicioso não teria em si densidade de ser. É o homem marcado por uma falta, e não por uma positividade. Os demais (os que vivem sob a compulsão do ganho, por exemplo) simplesmente não contam. Parece que a simples busca da felicidade (a ação, a virtude, a escolha deliberada) já impediria de julgar um homem infeliz. Isso porque a maneira como Aristóteles concebe a vida feliz dá a entender que o simples fato de estar buscando já parece existir aí uma certa felicidade se dando, podendo ou no permanecer, dependendo da maneira como cada um conduzirá sua vida.

Para elucidar melhor essa questão, recordemos as posições de Aristóteles e Sólon. Na concepção do estagirita, o homem que perdeu a sua felicidade não pode ser “taxado” de imediato e eternamente como infeliz, pois ainda possui todas as capacidades necessárias para recobrar a sua felicidade, e embora isso demande tempo, não é uma possibilidade descartada. Essa posição de Aristóteles ajuda a entender melhor o problema colocado anteriormente. Se Aristóteles sustenta a tese de que é possível ao homem que perdeu a sua felicidade tornar-se novamente feliz, isso nos faz pensar também que muitos não conseguirão atingir novamente essa *eudaimonia*. Sendo a felicidade uma atividade, aquele que foi feliz está mais próximo de sê-lo novamente do que aquele que nunca o foi. A privação no primeiro caso não constitui uma marca de ser, uma *héxis*, mas uma situação circunstancial. Por outro lado, para aqueles que não agem, não haveria a menor possibilidade de ser feliz. Eles estariam aquém de felicidade e infelicidade.

Por sua vez, a concepção de Sólon acerca da felicidade é mais taxativa e restritiva, no

sentido de que o homem que sofreu com os infortúnios é um infeliz, não existindo nenhuma possibilidade de tornar-se feliz, visto que essa conclusão só poderia ser dada com a morte do homem. Aristóteles não dá por encerrada a possibilidade de o homem ser feliz após um infortúnio qualquer surgir no decorrer de sua vida. A partir da perspectiva desse filósofo, é possível dizer que alguns atingirão a felicidade; por sua vez, outros se tornarão infelizes; e haverá outros que não se encontrarão nem na vida feliz e muito menos na vida de total infelicidade, ou seja, gozarão de uma vida com a qual se sintam bem, e que não é identificada com a vida *eudaimônica* e nem com a vida desgraciada

Porém, não restam dúvidas de que a vida feliz é a melhor para o homem e que, além disso, é possível afirmar também que a vida infeliz é a pior que existe para um homem.

#### 1.4 A autossuficiência da felicidade

No capítulo 7 do livro I, Aristóteles afirma que o bem deve ser algo final e autossuficiente; nesse sentido, visa apresentar uma definição de felicidade considerando a função própria do homem. Ele sustenta a tese de que todas as coisas tendem a um fim. No caso da medicina, este é a saúde; na estratégia é a vitória; na arquitetura é a casa, e assim por diante. Pensando assim, de certa maneira, parece ser evidente que todas as coisas se encaminham para um determinado fim. Porém, se todas as coisas visam necessariamente a um fim, qual é fim objetivado pela ação do homem? Para o estagirita “[...] se há, portanto, um fim visado em tudo o que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade [...]”<sup>51</sup>. O bem buscado pelo homem no entendimento de Aristóteles não é um bem abstrato e distante, mas um bem atingível pela ação humana.

Foi justamente por pensar na ideia de um bem prático e atingível pela ação que Aristóteles criticou fortemente a concepção platônica da ideia de bem. Platão defendia a existência de um bem único e universal. Para Wolf a crítica aristotélica tem como base o fato de Platão admitir que, “há apenas uma única ideia de bem e que estaria desvinculada da realidade da experiência, que apenas essa ideia é perfeita e duradoura e que todos os outros bens são bons pela participação aproximativa nessa ideia”<sup>52</sup>. Entretanto, Aristóteles contesta “em primeiro lugar, que uma ideia geral do bem possa abarcar a bondade de todos os bens. Há que se falar antes do bem em diversas categorias (...)”<sup>53</sup>.

Ursula Wolf argumenta que a crítica que Aristóteles faz ao bem platônico se justifica pela dificuldade de o homem realizar uma ideia do bem desvinculada do mundo da experiência, na medida em que procuramos precisamente o *prakton agathon*, em Aristóteles o bem para o homem, é realizável por meio do agir<sup>54</sup>. Neste sentido Wolf dirá que,

(...) mesmo que seja como ponto ideal de orientação para essa busca, a suposição de uma ideia geral do bem solta seria inútil, pois ninguém que quisesse realizar um bem num determinado âmbito de ação, por exemplo numa *tekhne*, iria orientar-se por uma tal ideia geral<sup>55</sup>.

Portanto, na concepção aristotélica não faz sentido pensar numa ideia de bem desvinculada da realidade prática do homem como pensara Platão, pois como julga Aristóteles,

---

51 EN, I, 1097a 20.

52 Cf. WOLF, Op., cit., p. 30.

53 Ibidem.

54 EN, I, 1096b32ss.

55 Cf. WOLF, Op., cit., p. 30.

o bem final buscado pelo homem deverá ser um bem alcançável pela ação, e não uma realidade transcendente e metafísica.

Aristóteles enumera a existência de muitos fins, porém, nem todos eles são considerados fins em si mesmos. O bem supremo na concepção aristotélica é evidentemente um fim último. “Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando”<sup>56</sup>.

Ao apresentar a felicidade como um bem final, buscado em si mesmo e não em função de outra coisa, Aristóteles dirá que a felicidade parece ser este bem supremo almejado pelo homem,

pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e toda as outras formas de excelência, embora as escolhemos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma<sup>57</sup>.

Aristóteles sustenta que a felicidade é por excelência o bem supremo do homem. Ele reconhece que o bem buscado pelo homem está acima dos demais, porque é um bem final. Ao identificar a felicidade com o fim último da vida humana, Aristóteles defende que não existem outros fins que possam ser considerados supremos de modo a serem capazes de orientar toda ação humana.

Apesar disso, é possível perguntar: por que não seria a felicidade como bem supremo ou “fim final” precisamente a abertura para os outros fins? Essa questão envolvendo a *eudaimonia* se apresenta como um dos pontos mais complexos da ética aristotélica: sabe-se que não é uma tarefa fácil assegurar se a felicidade é um bem inclusivista<sup>58</sup> ou exclusivista<sup>59</sup>. Segundo Hardie<sup>60</sup>, essa dificuldade é colocada pelo próprio Aristóteles, visto que o estagirita parece sustentar duas teses acerca da felicidade.

No livro I da *Ética a Nicômaco*, pode-se observar que Aristóteles sustenta a tese inclusivista, de que a felicidade dependeria da harmonia de diversos fins, não existindo de maneira exclusiva um fim único, pois resultaria como fim último do homem a partir da harmonia da diversidade de bens existentes. Por sua vez, no livro X da *Ética a Nicômaco*, de maneira mais precisa nos capítulos seis, sete, oito e nove, Aristóteles identifica a felicidade com a vida contemplativa, indicando com isso que a vida teórica é para ele o bem dominante.

Ao defender a tese de que a felicidade é o fim último da vida humana e ao nos esforçarmos para entender se esse fim é de fato inclusivo ou dominante, nos deparamos de imediato com uma série de dificuldades. Uma delas é que pensar a felicidade como “fim final” inclusivo, no qual a harmonia desses fins possibilitaria um bem maior e perfeito, não parece se

---

56 EN, I, 1097a, 25-30.

57 EN, I, 1097 b 5.

58 De acordo com a concepção de Ackrill, por “fim inclusivo pode ser entendido algum fim que combine ou inclua dois ou mais valores, atividades ou bens; ou pode ser entendido um fim no qual diferentes componentes têm valor aproximadamente igual (ou, ao menos, que nenhum membro é incomensuravelmente mais digno de valor do que o outro)”. (ACKRILL. Sobre a eudaimonia em Aristóteles In: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 105).

59 Ackrill ainda sustenta que por “fim dominante pode ser entendido um fim *monolítico*, um fim que consista em apenas uma atividade ou apenas um bem digno de valor; ou pode ser entendido aquele elemento em um fim que combina dois ou mais bens independentemente dignos de valor e que têm importância dominante, preponderante ou supremo”. (Ackrill. Sobre a eudaimonia em Aristóteles In: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 105). Por que não usou (Idem) ou (Op. Cit.)?

60 HARDIE. W. F. R. O Bem Final na Ética de Aristóteles In: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 42-64.

apresentar como algo “mais final”, visto que só se torna final mediante a conexão com outros fins. Por isso, quando se fala de um fim último, pode-se julgar que tal fim pertence a uma instância superior, um bem supremo e dominante. Vislumbra-se, ainda, que a tese inclusivista parece estar sempre conduzindo o indivíduo de um ponto ao outro sem chegar a uma realização máxima.

Outra questão: se a felicidade é a harmonia desses fins, e se existe uma infinidade de fins, quando se daria então a felicidade do homem que dependeria sempre da harmonia desses fins? Pensando assim, parece ser problemático imaginar a felicidade como fim inclusivo, visto que não seria uma tarefa fácil chegar ao bem final do homem, se todos esses bens não se encontrarem já de uma certa maneira pré-harmonizados nele. Essa tese parece lançar o homem numa busca infinita na qual nunca atingiria a sua máxima realização. Pensar numa busca infinita de bens não parece ser algo coerente, uma vez que o ser humano buscaria infinitamente o *télos* sem sucesso, pois tal busca não se esgotaria, tendendo assim ao infinito.

A ideia de um fim dominante parece fazer mais sentido na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, visto que toda ação humana está direcionada à busca de um bem soberano que é o “mais final” de todos, digno de valor em si mesmo, porque não se apresenta como meio para a realização de outros fins, de vez que possui em si mesmo a “fonte” suprema da realização humana. Entretanto, a felicidade não deve ser entendida aqui como algo encerrado em si mesmo, já dado independentemente do que quer que façamos ou deixemos de fazer – ao contrário, depende de uma vida ativa, requerendo uma atualização permanente do homem para que seja mantida.

Nessa perspectiva, parece que Aristóteles está sustentando a ideia de que apenas na atividade teórica ou filosófica o homem chega a ser feliz realmente.

Aristóteles não hesita em reconhecer a felicidade como o maior dos bens, que torna a vida agradável e prazerosa por si mesma. Ao identificar a felicidade como um bem autárquico, é importante nos perguntar: o que é autossuficiência para Aristóteles? Nas palavras do próprio filósofo,

autossuficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade; ademais, julgamos a mais desejável de todas as coisas não uma coisa considerada boa em correlação com outras – se fosse assim ela se tornaria obviamente mais desejável mediante a adição até do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem total maior, e em termos de bens o maior é sempre mais desejável. Logo, a felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações<sup>61</sup>.

Portanto, tendo em vista a determinação da autossuficiência da *eudaimonia*, diz-nos Aristóteles:

Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal político<sup>62</sup>.

Nessa passagem é possível verificar que Aristóteles vincula a autossuficiência da *eudaimonia* a tudo aquilo que envolve a sociabilidade que caracteriza a condição humana em sua natureza mais própria, que não reconhece uma felicidade que realizaria na solidão. Aqui é possível identificar uma questão importante, de que se ser feliz de maneira autossuficiente implica sair do isolamento, sendo assim, a minha *eudaimonia* é avaliada na sua dependência da

---

61EN, I, 1097b, 15-20.

62 EN, I, 1097 b7-10.

felicidade de outras pessoas, de forma que se por acaso minha mãe adocece gravemente, ou se não tenho filhos e amigos, por exemplo, não posso dizer que eu gozo da autossuficiência da *eudaimonia*. Isso porque a minha capacidade de realizá-la é tanto possibilitada quanto limitada pela natureza sociável da minha condição.

Em outra passagem da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ressalta a importância e a necessidade de amigos por parte do homem feliz, advertindo que não existe nenhuma possibilidade do homem ser feliz sozinho, pois a verdadeira felicidade se dá na companhia de bons amigos. O isolamento não faz parte da essência humana, visto que é por natureza um ser comunitário e político, por isso o homem é incapaz de viver sem a presença do outro. Aristóteles admite ser estranho “(...) fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém desejaria todo o mundo com a condição de estar só, já que o homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural”<sup>63</sup>. Isso porque segundo Aristóteles, se o homem “fosse um solitário a vida lhe seria difícil, pois para uma pessoa só não é fácil estar continuamente em atividade”<sup>64</sup>.

Portanto, Aristóteles concebe a felicidade como um bem autárquico que possui em si mesmo todos os atributos necessários para tornar a vida digna e autêntica de ser desfrutada por si mesma. Ao idealizar a felicidade como um bem final e autossuficiente, Aristóteles dirá que ela é um fim em si mesma, que consiste numa ação virtuosa. O estagirita reitera que não pode ser considerada como um estado, mas sim como uma atividade, a mais autossuficiente de todas. Uma das possibilidades que podem ter levado Aristóteles a identificar a felicidade com o bem supremo do homem é o fato de ter concebido a *eudaimonia* como autarquia, por não faltar nada e não ser almejada em vista de outra coisa.

## 1.5 A Função humana

Segundo Aristóteles, dizer que a felicidade é o bem supremo do homem parece algo evidente. Por que o consenso verificado por si só autorizaria a falar aqui em evidência? Mais ainda: qual o caráter dessa evidência? De todo modo, trata-se de uma evidência que não dispensa a investigação acerca da essência; ao contrário, exige-a; daí a necessidade de uma investigação mais aprofundada para saber o que ela é. O primeiro passo para ajudar em tal investigação é a necessidade de determinar qual é a função propriamente dita do homem. Aristóteles, nessa investigação, tem como pretensão encontrar uma atividade que seja peculiar ao homem. A princípio, identificar a função e a finalidade das coisas, no que diz respeito ao homem, não parece ser uma tarefa difícil. No entanto, a questão começa a apresentar certa dificuldade quando se pretende saber qual é a obra do homem.

Aristóteles<sup>65</sup> apresenta uma saída para essa questão quando começa a interrogar quais são as coisas que apenas podem ser executadas pelo homem. Nesse sentido, tudo o que pode ser praticado pelo homem, pelas plantas e pelos animais ainda não se constitui como uma tarefa exclusiva do homem. Crescimento e reprodução são compartilhados com os animais e com as plantas e, por sua vez, a sensação, com os animais. Isso implica dizer que nenhuma dessas faculdades pode ser identificada como uma obra característica do homem. Sendo assim, conclui-se que a faculdade racional é algo exclusivo pertencente ao gênero humano. Por isso, Aristóteles afirma que “a função do homem é uma atividade da alma, por via da razão e conforme a ela”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> EN, IX, 1169b15-20.

<sup>64</sup> EN, IX, 1170a 5.

<sup>65</sup> EN, I, 1098 a 1-5.

<sup>66</sup> EN, I, 1098 a 5-10.

A função humana se caracteriza como algo específico do homem, é aquilo que ele pode fazer da melhor maneira possível e que quanto mais ele exercitar, maior será o aperfeiçoamento diante do que está sendo exercitado. O bem humano e o seu sucesso dependem da boa realização da função do homem; o seu desempenho depende do bom exercício.

Ainda sobre essa questão da função humana, Aristóteles demonstra que a função é aquilo que um determinado ser possui e que pode realizar de maneira plena, isto é, realizar da melhor maneira possível. No caso do homem, cabe a ele o desenvolvimento de sua função da melhor forma possível. A função humana é diferente da função dos demais seres, uma vez que o homem possui a racionalidade e pode agir sempre de maneira mais elevada que os demais animais, os quais não possuem o princípio racional. Stan Van Hooft afirma que “de uma forma puramente esquemática, poderíamos dizer que a meta de uma existência humana é fazer aquelas coisas que são distintamente humanas, e fazê-las bem, isto é, ser bom como um ser humano”<sup>67</sup>.

Para esclarecer melhor essa questão, vale retomar Aristóteles, que ilustrará da seguinte forma: que a função de um guitarrista é tocar a guitarra, e a de um bom guitarrista é tocá-la bem; sendo assim, a função do homem é realizar de maneira nobre a sua racionalidade, isto é, fazer um bom uso da razão levando em consideração os fins a serem alcançados. Neste sentido, o filósofo assegura que “[...] o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a virtude, e se há mais de uma virtude, em conformidade com a melhor e mais completa entre elas”<sup>68</sup>. É nessa passagem que se apoia a interpretação exclusivista.

Portanto, Aristóteles argumenta que é por intermédio do exercício e de uma vida virtuosa que o homem se lança em busca de uma vida feliz. Assegura ainda que essa busca pelo bem supremo deve estender-se por toda a vida, pois somente através de uma vida inteira dedicada à busca do bem de maneira equilibrada e direcionada poderá o homem tornar-se feliz. A durabilidade ou o alcance de uma vida feliz dependerá, exclusivamente, de seu cultivo, isto é, da dedicação constante na busca e na realização do que há de melhor para o homem.

Nenhum homem pode tornar-se feliz num curto prazo, pois isso requer tempo, cultivo e direcionamento das ações, visando sempre o bem maior. Como diz o estagirita, esse exercício ativo “[...] deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz”<sup>69</sup>.

Na concepção do filósofo, de todos os bens buscados pelo homem, a felicidade é o mais significativo, isto é, o mais completo dos bens. Todos os homens almejam a felicidade com o propósito de se tornarem felizes; a felicidade dá sentido à existência humana, ao passo que o homem feliz vive bem e se realiza de maneira mais elevada. Como diz Aristóteles no capítulo 8 do livro I, “[...] o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem”<sup>70</sup>. Ou seja, dizer que o homem busca ser feliz para viver bem é o mesmo que dizer que o homem busca viver bem para viver bem. O homem feliz, para Aristóteles, é aquele que vive bem e age bem (*eû zên kai práttein*).

Ser feliz faz parte da dinâmica natural de realização do homem, ou seja, a felicidade é a realização plena de sua natureza; nenhum homem se empenharia arduamente na busca da infelicidade, pois isso iria contra a sua natureza, que é ser feliz. Mas o fato é que muitos homens parecem se importar muito pouco em serem felizes ao modo aristotélico. Dizer que todos os homens tendem à felicidade não significa dizer que todos a alcançarão. Isso se dá por vários motivos. Segundo Aristóteles, por exemplo, o mau uso da razão, ou seja, as nossas ações e as

---

67 HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 80.

68 EN, I, 1098a 15-19.

69 Ibidem.

70 EN, I, 1098b20.

nossas escolhas podem impedir a concretização de uma vida feliz.

Se a finalidade da existência humana é a felicidade, ela seria dada por natureza ao homem? A resposta é: não. A felicidade não é dada por natureza aos homens. Se assim fosse, o ser humano nada precisaria realizar para tornar-se feliz, uma vez que ela se manifestaria naturalmente.

Porém, Aristóteles rejeita essa possibilidade, afirmando que a felicidade é construída ao longo da vida. O que é dado por natureza ao homem é a potencialidade para a realização e concretização da felicidade. Se o homem será ou não feliz, dependerá da maneira como conduzirá essa possibilidade existente de acordo com a sua razão, uma vez que a felicidade é a realização bem-sucedida da natureza humana, pois, como diz Aristóteles, a felicidade é “uma atividade da alma conforme a virtude”<sup>71</sup>.

Como Aristóteles escreveu em sua *Metafísica*<sup>72</sup>, “a virtude é um aperfeiçoamento”<sup>73</sup>. Pensar a virtude como um aperfeiçoamento é reconhecer que ela existe no homem em forma de potência e que ele necessitará do treinamento, ou seja, do exercício para que possa se aperfeiçoar e tornar-se virtuoso. As virtudes já se encontram potencialmente no humano, podendo se desenvolver ou não: isso dependerá sempre do agente, uma vez que o seu desenvolvimento implica agir corretamente. Segundo Marco Zingano,

O agente é assim levado à perfeição prática pelo desenvolvimento das virtudes. Mais adiante, Aristóteles mostrará que o pleno desenvolvimento da virtude moral implica uma virtude intelectual operando em seu interior, a saber, a prudência <sup>74</sup>.

Para Aristóteles, o homem é feliz quando realiza bem a sua natureza. Isso significa que o homem feliz é aquele que vive e se realiza de modo pleno, segundo a condição humana. O viver plenamente no sentido aristotélico é viver de acordo com a virtude, visto que é a partir da vida virtuosa que o homem se realiza em sua totalidade. Aristóteles sustenta que, para tornar-se feliz, é necessário realizar-se como animal racional.

A felicidade é uma atividade que diz respeito exclusivamente ao humano; somente o homem pode tornar-se feliz, pois é o único ser que consegue agir e dar sentido à sua ação. É por isso que Aristóteles<sup>75</sup> não julga apropriado qualificar os bois e cavalos ou quaisquer outros animais como felizes, uma vez que não são capazes de participar do que há de mais excelente na vida. Para o filósofo, as crianças também não podem ser consideradas felizes, uma vez que elas ainda estão apenas começando a viver, são imaturas, e por isso não conseguem desfrutar com autonomia de uma vida plena, ou seja, as crianças não agem segundo a razão. Ao assegurar que a criança não pode atingir a felicidade, Aristóteles está reforçando a tese de que para ser feliz é necessário tempo, amadurecimento e discernimento racional, algo que a criança ainda não possui plenamente.

Por outro lado, o chamado escravo por natureza, mantendo-se numa espécie de infância, também não alcança a felicidade. Aristóteles menciona que a maioria dos homens não atinge a felicidade, pois segundo ele “[...] A grande maioria dos homens se assemelha a escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais [...]”<sup>76</sup>. Aristóteles parece estar sustentando aqui que muitos homens apenas vivem “como animais”, que vivem para comer, tal

---

71 EN, I, 1102 b5.

72 ARISTÓTELES. *Metafísica: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Tradução de Marcelo Perine. Vol.II 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

73 Met. Δ, 16 1021b 20-21.

74 ZINGANO, Marco. *Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus editora, 2008, p. 95.

75 EN, I, 9 1099b30-1100a 1.

76 EN, I, 1095b 15-20.

como Aristóteles<sup>77</sup> caracteriza os que vivem segundo a vida dedicada ao prazer, e aqueles que vivem sob a compulsão do ganho, a maioria dos homens procedeu assim no passado e ainda hoje procede de tal maneira. Todos os que procedem de tal maneira não poderão ser considerados felizes, pois são incapazes de viver segundo a virtude, agindo como animais que procuram tão-somente satisfazer suas necessidades momentâneas, sem nenhuma outra pretensão. Isto é, não são capazes de planejar suas vidas, cujo objetivo deva ser a vida boa e feliz.

## 1.6 A Felicidade e os bens exteriores

Segundo Aristóteles, alguns bens exteriores são necessários para tornar o homem feliz. Isso significa que o ser humano necessita de algumas coisas que são consideradas essenciais, sem as quais não seria possível pensar na felicidade. O homem não necessita desses bens em excesso, mas o suficiente para que possa garantir a sua existência e o seu bem-estar no processo de “conquista” de uma vida boa e feliz.

No final do capítulo 8 do livro I, Aristóteles discutirá a necessidade de alguns bens exteriores para que uma pessoa possa tornar-se feliz, sem os quais o filósofo assegura ser quase impossível alguém conquistar a felicidade. Não é fácil praticar belas ações sem os instrumentos adequados. Segundo o estagirita

em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou malnascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido. Como dissemos, então, a felicidade parece requerer o complemento desta ventura, e é por isto que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência<sup>78</sup>.

Aristóteles acredita que, para o homem tornar-se feliz, parece necessitar dessa espécie de prosperidade. É justamente por essa razão que alguns identificarão a felicidade com a boa fortuna; outros, por sua vez, a identificarão com a virtude. Ainda que a felicidade não esteja nos bens exteriores, o estagirita reconhece a importância desses bens no processo de conquista da felicidade e chega a dizer que sem eles é impossível ser feliz. Pensando a felicidade por essa ótica aristotélica, ela parece irrealizável, uma vez que não dependeria exclusivamente do próprio agente, mas de vários fatores aos quais o homem estaria sujeito e não teria nenhum “poder” de influência.

Diante dessas questões, Aristóteles inicia o capítulo 9 do livro I da *Ética a Nicômaco* propondo a seguinte reflexão: “podemos aprender a ser felizes, ou se podemos ser felizes graças ao hábito ou a algum tipo de exercício, ou então à providência divina, ou finalmente graças à sorte?”<sup>79</sup>. A felicidade indicaria uma busca incessante daquele que deseja ser feliz, não uma benção (presente) dos deuses aos humanos, porque isso geraria uma grande dependência do divino, não sendo possível ao homem atingir a felicidade de maneira autônoma, uma vez que ela estaria sempre em posse da divindade.

A felicidade também não parece ser uma questão exclusivamente de sorte: caso o fosse, um homem poderia passar a vida inteira agindo de maneira boa e não contar com a sorte a seu

---

77 EN, I, 1096a 5-10.

78 EN, I, 1099a 30 – 1099b 1- 5.

79 EN, I, 1099b 10.



favor para ser feliz. A felicidade parece estar mais ligada a um esforço e aprendizado, e esse aprendizado não consiste somente em saber teoricamente o que é a felicidade, mas em um aprendizado que se dá na prática, agindo-se de acordo com a virtude. Como disse Aristóteles, “entregar à sorte o que há de melhor e mais belo seria totalmente dissonante”<sup>80</sup>. Ninguém atinge a felicidade simplesmente pela sorte, mas pela ação virtuosa. Assim, a felicidade é uma construção que vai se dando de acordo com as boas ações, pois o homem que deseja a felicidade não fica simplesmente à sua espera contando com a sorte, mas deve se lançar em uma busca constante.

Tomando os fatos por essa ótica, qual seria o papel dos bens exteriores? Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles atribui uma importância relevante aos bens exteriores ao afirmar que são necessários para que se possa chegar a *eudaimonia*. No entanto, tais bens aparecem subordinados à prática de ações virtuosas, pois, logo após afirmar que os bens exteriores são necessários à felicidade, o estagirita conclui: “pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios”<sup>81</sup>, parecendo indicar que os bens exteriores devem ser compreendidos como úteis na vida *eudaimônica*, uma vez que auxiliam na prática de ações virtuosas. A riqueza por exemplo pode ser utilizada na realização de atos virtuosos de magnificência<sup>82</sup>. Como sustenta Aristóteles<sup>83</sup>, em muitas ações usam-se como instrumento os amigos, a riqueza e o poder político. Aristóteles parece estar propondo, aqui, que os bens exteriores são extremamente necessários enquanto viabilizam a prática de ações virtuosas. Por exemplo, ter amigos ou filhos permite que se tenham pessoas para com as quais se possam agir virtuosamente. Por outro lado, aquele de muito má aparência, terá poucas chances (ou nenhuma) de ser feliz, por isso a beleza é listada por Aristóteles como um dos bens exteriores úteis para a felicidade.

Por fim, é importante ressaltar que os bens exteriores são bens constituintes da felicidade; entretanto, viabilizam as atividades virtuosas, pois são utilizados pelo homem virtuoso na prática dos atos de virtude, ou propiciam situações em que ações virtuosas podem ser levadas até o fim. Uma vida, portanto, privada de todos esses bens exteriores tornaria difícil a prática de ações virtuosas ou, até mesmo, impossível.

## 1.7 A Questão da felicidade em Sólon e Aristóteles

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles assegura que a finalidade da vida humana é a felicidade. No entanto, de acordo com o entendimento desse filósofo, essa realização máxima do humano pode, ou não, ser concretizada. Objetiva-se, aqui, analisar a questão da felicidade tendo como base as concepções de Aristóteles e Sólon. Esta análise parte de questionamentos tais como este: “é preciso ‘ver o fim’ para dizer se uma pessoa foi feliz ou não, ou é possível declarar que alguém pode ser feliz em vida?”.

Com o objetivo de responder a essa indagação, serão analisadas as posições defendidas por Aristóteles e Sólon. Seria a felicidade algo permanente ou impermanente? A felicidade, na concepção aristotélica,

[...] pressupõe não somente excelência perfeita, mas também uma existência completa, pois muitas mudanças e vicissitudes de todos os tipos ocorrem no curso da vida, e as pessoas mais prósperas podem ser vítimas de grandes infortúnios na velhice,

---

80 EN, I, 1099b 20.

81 EN, I, 1099a 30 a 1099b 5.

82 EN, IV, 1122a 18-1123a 30.

83 EN, I, 1099a 30.

como se conta de Príamo na poesia heroica. Ninguém pode considerar feliz uma pessoa que experimentou tais vicissitudes e teve um fim tão lastimável<sup>84</sup>.

Vê-se, assim, que na concepção de Aristóteles, ninguém está plenamente seguro a tal ponto de não sofrer com algum tipo de infortúnio. No entanto, Aristóteles acredita que, caso eles ocorram, o homem dispõe da capacidade necessária de superar essas adversidades. Para o estagirita, na maioria das vezes, o homem virtuoso consegue superar os infortúnios. O que não é possível, segundo Aristóteles, é não sofrer com eles<sup>85</sup>.

Após a observação sobre Príamo, Aristóteles procura esclarecer essa questão que envolve a felicidade investigando quando um homem poderia ser verdadeiramente tomado como feliz. Ele argumenta que

Não se deve então chamar homem algum de feliz enquanto ele estiver vivo? Devemos como disse Sólon ‘ver o fim’? Ainda que devamos adotar essa doutrina, pode um homem ser realmente feliz depois de morto? Não é isto um absurdo total, especialmente para nós, que definimos a felicidade como uma atividade?<sup>86</sup>.

Sólon acreditava que para saber se um homem foi feliz ou não seria necessário esperar para “ver o fim”. Ele acreditava que somente assim seria possível saber se uma determinada pessoa foi feliz ou não. Irwin, por sua vez, afirma que esse dito de Sólon, segundo o qual só se deve chamar de feliz a pessoa já morta, “[...] repousa sobre o pressuposto de que a felicidade deve ser permanente de modo que, se não a possui em algum momento de minha vida, jamais a possui de fato”<sup>87</sup>. Na perspectiva de Sólon, ao “ver o fim”, era possível constatar se tal pessoa foi feliz ou não: se não fosse considerada como feliz, é porque verdadeiramente nunca teria sido, se fosse julgada como uma pessoa feliz, é porque sempre teria sido feliz. Sendo assim, a felicidade é entendida por ele como algo que apresenta uma permanência.

Irwin<sup>88</sup> diz que, na *Ética Eudemia* e na *Magna Moralia*, esse pressuposto acerca da permanência parece ser aceito, o que dá endosso ao dito de Sólon:

Visto, então, que a felicidade é um bem completo e um fim, [...] estará em algo completo. Pois não estará em uma criança (já que uma criança não é feliz), mas em um homem, que é completo [i.e., maduro]. Tampouco estará em um tempo incompleto, mas em um tempo completo e um tempo completo é o tempo que vive um homem. Pois o vulgo afirma com correção que devemos julgar se a pessoa é feliz durante o tempo dilatado de sua vida, assumindo que aquilo que é completo o deve ser em um tempo completo e em um homem [completo]<sup>89</sup>.

Na *Ética Eudemia*, também é reforçada essa ideia de Sólon, quando se diz que

[...] não se é feliz por um único dia e (...) não existe felicidade infantil; e tampouco a felicidade pertence a esta ou àquela faixa etária (daí ser correta a opinião de Sólon no

---

84 EN, I, 1100a 5.

85 Como já foi mencionado anteriormente, só é possível pensar a *eudaimonia* como uma posse no sentido que lhe é atribuída uma continuidade da ação para ser mantida. Daí, pode levantar-se a seguinte questão: se a felicidade não fosse de maneira nenhuma uma posse, então como ela poderia ser perdida? Essa questão nos faz pensar na ideia de que, caso a felicidade não se apresentasse de alguma maneira como uma posse, então ela não poderia ser perdida.

86 EN, I, 1100a10.

87 IRWIN, T. *A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 208-244.

88 Ibidem, p.222

89 Aristóteles *apud* Irwin, 2010, p. 222. MM 1185a 1-9

sentido de não classificarmos como feliz alguém durante sua existência, mas somente quando atingiu o fim dela). Com efeito, não sendo um todo, nada incompleto é feliz<sup>90</sup>.

Nessas duas passagens, é perceptível que, tanto na *Magna Moralia* quanto na *Ética Eudemia*, Aristóteles reforça o dito de Sólon de que é preciso “ver o fim” para saber se alguém é ou não feliz. Tudo isso porque a felicidade não se encontraria num curto período de tempo, ou naquilo que é incompleto.

Assim, ninguém pode ser feliz num determinado momento, mas em outros não. Nesse sentido, Sólon assegura ser possível fazer uma avaliação final só com a morte do homem, pois ali já se teria dado a vivência completa de um homem e já seria possível emitir tal juízo.

Sólon acredita que uma vida feliz encontra-se numa vida moralmente bem vivida, com um final que laureie a obra inteira. No entendimento de Sólon, a felicidade não pode ser perdida. Entretanto, para tal constatação, seria necessário esperar o fim, pois somente no final da vida, isto é, após a morte, que seria possível dizer claramente se uma pessoa foi feliz ou não.

Por sua vez, Aristóteles acredita nos diversos infortúnios aos quais os homens estão sujeitos, mas acredita que o homem alcança a felicidade durante a sua vida, não sendo necessário “ver o fim” para tal constatação. No entender de Aristóteles, porque era possível ao homem “ver o fim” em vida, na medida em que diante dos desafios ele é capaz de agir e manter-se virtuoso. Aristóteles acrescenta: “devemos declarar supinamente felizes as pessoas vivas”<sup>91</sup>.

Aristóteles não concebe a felicidade como algo permanente, discordando assim da maneira como Sólon idealizava a felicidade. Irwin diz que “Aristóteles dá mostras de que essa não é a sua concepção, pois reconhece que uma pessoa feliz pode perder a sua felicidade se padecer os infortúnios de que padece Príamo”<sup>92</sup>. Neste sentido, pode-se afirmar que do ponto de vista de Sólon, Príamo nunca teria sido feliz, isto é, a sua infelicidade não estaria relacionada apenas aos infortúnios sofridos em sua velhice; na verdade, ele nunca teria sido feliz de fato pois, caso tivesse sido ao menos uma vez, assim teria permanecido.

“A felicidade requer uma vida completa e um tempo completo, a pessoa os deve haver possuído antes de padecer dos infortúnios; daí que o tempo completo não possa ser o tempo de uma vida”<sup>93</sup>. Irwin<sup>94</sup> diz que Aristóteles assinala esse ponto ao afirmar que quando alguém que perde sua felicidade ainda a pode recobrar, “não [...] em pouco tempo, mas o fará, se é que o fará, em um tempo longo e completo, no qual realizará grandes e belos feitos”<sup>95</sup>. Embora o trecho “se é que o fará”, para Irwin, revele “que a tarefa de recobrar a felicidade não é fácil, a passagem mostra claramente que não é autocontraditória, como seria se o tempo completo fosse o tempo de uma vida”<sup>96</sup>. Mas o que seria um tempo completo?

[...] um tempo completo não precisa ser toda uma vida: posso ser feliz, se, em um tempo completo, exerci uma gama completa de atividades. Mesmo se depois, como Príamo, perdi a minha felicidade. Se tiver tempo o suficiente, poderei recobrar a felicidade<sup>97</sup>.

Aristóteles, ao contrário de Sólon, acredita que mesmo que um homem seja feliz, isso não lhe garante que será permanentemente feliz, já que os infortúnios poderão pôr fim à sua felicidade. No entanto, isso não significa que essa pessoa nunca tenha sido feliz, pois ela pode

---

<sup>90</sup> EE, 1219b1 4-8.

<sup>91</sup> EN, I, 1101a20.

<sup>92</sup> Cf. IRWIN, Op., cit., p. 224.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> EN, I, 1101a11-13.

<sup>96</sup> Cf. IRWIN, Op., cit., p. 224.

<sup>97</sup> Idem., p. 225.

ter permanecido até um determinado momento e, por ter sofrido um golpe de má fortuna, perdeu a condição de homem feliz. Contudo, isso não priva a pessoa de qualquer prospecto de felicidade futura.

Irwin conclui discutindo a aparente contrariedade dos conceitos:

Embora rejeite a exigência de uma felicidade permanente feita por Sólon e sugira porque a julga errada, Aristóteles ainda pensa que existe algo certo em tal exigência. Sólon está errado ao exigir que algo instável como a felicidade deva ser permanente. Contudo, é melhor exigir permanência de um componente da felicidade que seja já estável e esteja em nosso poder. A virtude preenche os requisitos. Se formos virtuosos, garantimos êxito permanente em assegurar o componente dominante da felicidade, pois a virtude é estável, não se expõe à destruição por circunstâncias exteriores e, portanto, podemos contar com a sua permanência. Uma vez que reconhecemos esse fato, podemos conceder que a felicidade é impermanente, suscetível de ir e vir<sup>98</sup>.

Aristóteles afirma que o homem comprometido com uma vida feliz estará sempre ou mais frequentemente engajado na prática ou na contemplação do que é conforme a virtude. Aquele que age de maneira equilibrada e em consonância com uma vida virtuosa “suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade”<sup>99</sup>.

O filósofo de Estagira reconhece que muitos eventos que ocorrem na vida humana são frutos do acaso, e diferem por sua grandeza ou insignificância. Boa sorte ou infortúnio em pequena escala não são capazes de mudar evidentemente o curso completo da vida. Esses eventos em pequena escala não são suficientes para causar danos à felicidade. Porém, Aristóteles adverte que em quantidades excessivas podem ser prejudiciais, pois, segundo ele, o homem pode ter a sua felicidade comprometida.

Grandes e frequentes reveses (...) aniquilam e frustram a felicidade, seja pelos sofrimentos que causam, seja por constituírem óbices a muitas atividades. Isto, não obstante, mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e frequentes infortúnios com resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma<sup>100</sup>.

Segundo a tese de Aristóteles,

[...] somente por grandes e frequentes desventuras, nem se recuperará de tais infortúnios e se tornará novamente feliz em pouco tempo, mas somente – se isto acontecer – após um longo lapso de tempo, durante o qual ele tiver tido oportunidade de obter muitos e belos sucessos<sup>101</sup>.

---

98 Ibidem.

99 EN, I, 1100b 20.

100 EN, I, 1100b 24-30.

101 EN, I, 1101a 10.

## CAPÍTULO II. AS VIRTUDES ÉTICAS E DIANOÉTICAS

### 2.1 A origem da virtude moral

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma existirem dois tipos de virtudes (*aretai*): as virtudes éticas e as virtudes intelectuais (*dianoéticas*). Embora no final do livro I já tivesse sido mencionada a existência dessas duas virtudes<sup>102</sup>, o pensador inicia o livro II apresentando a diferença existente entre ambas. As virtudes *dianoéticas*, que estão ligadas à parte racional da alma, surgem pela educação; já quanto à *areté* ética, Aristóteles afirma que ela não surge pela educação, mas pelo treinamento do hábito.<sup>103</sup>

Ao demonstrar no livro II a existência dessas duas virtudes e apresentar como cada uma delas é aprendida pelo homem, o estagirita nos coloca diante de uma questão interessante, ao dizer que a virtude *dianoética* se dá pela educação e é ampliada pela instrução. Aristóteles assegura que isso não é uma coisa simples de ser realizada ou adquirida pelo homem, visto que demanda tempo e experiência, isto é, amadurecimento intelectual. Experiência e tempo são cruciais, especialmente para a prudência, que Aristóteles descreve como a virtude intelectual da parte prática, como insiste o filósofo no livro VI da *Ética a Nicômaco*.

A partir dessa análise, pode-se então perguntar por que Aristóteles introduziu aqui essa observação, já que, por contraste, acredita que as virtudes éticas não possuiriam a mesma exigência. O que se percebe na verdade parece ser o contrário, visto que surgem do hábito e o hábito seguramente requer tempo e experiência. Aristóteles reconhece que o processo de adquirir as virtudes, sejam elas *dianoéticas* ou éticas, não é um processo simplificado, até porque essas virtudes vão se consolidando ou não ao longo da existência humana. Portanto, deve-se ressaltar que tanto as virtudes intelectuais quanto as virtudes éticas, demandam tempo, experiência e empenho dos indivíduos para que possam ser alcançadas. Aristóteles ressalta que, embora essas virtudes sejam apreendidas de maneiras diferentes, ambas possuem um grau de exigência, para que sua finalidade seja atingida.

Entretanto, cabe aqui primeiramente analisar a *areté* ética, com a pretensão de fazer a seguinte investigação: de que maneira as virtudes são apreendidas por nós, e como são verdadeiramente realizadas? Quando um homem poderá ser, de fato, considerado virtuoso?

A *areté* ética não se dá pela educação, nem pode ser considerada como um dom natural: essa possibilidade é logo rejeitada, pois Aristóteles sustenta a tese de que “[...] nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito”<sup>104</sup>. Aristóteles demonstra isso ao exemplificar as coisas que não podem ser alteradas pelo hábito, citando como exemplo “[...] a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituido a mover-se para baixo [...]”<sup>105</sup>.

Então, pode-se perguntar: e as faculdades que são dadas por natureza, como as desenvolvemos? Segundo o estagirita<sup>106</sup> em “relação a todas as faculdades que nos vêm por natureza, recebemos primeiro a potencialidade, e somente mais tarde exibimos a atividade [...]”. Aristóteles demonstra que as virtudes morais, diante da possibilidade de serem tomadas como naturais, só se constituiriam em nós pelo hábito, dado o fato de termos naturalmente a

---

102 EN, II, 1103a 5.

103 EN, II, 1103a 14-18.

104 EN, II, 1103a 15.

105 EN, II, 1103a 19.

106 Ibidem.

capacidade de nos tornarmos virtuosos e de aperfeiçoar tal capacidade natural pela prática e pelo exercício.

Em *De Anima*<sup>107</sup>, Aristóteles diz haver duas formas distintas de potencialidade<sup>108</sup>. A primeira seria algo como uma predisposição genérica para algo, ou seja, para a formação. Essa predisposição cede lugar a uma outra quando o indivíduo demonstra uma aptidão e responde positivamente a comandos advindos da educação. Aristóteles pretende demonstrar que recebemos a potência para desenvolver as virtudes morais, porém, a capacidade de agir de acordo com elas só pode ser adquirida pelo hábito.

De que maneira, então, o homem poderá dispor das virtudes éticas se elas não são dadas por natureza? A virtude ética, como as artes, são alcançadas pela prática (repetição) dos atos correspondentes. Caso essas virtudes ocorressem de modo natural, elas nos seriam inatas, possibilidade rejeitada por Aristóteles. A tese de que a virtude é resultado do treinamento parece tornar-se clara quando o estagirita apresenta a seguinte conclusão: “[...] Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”<sup>109</sup>.

Em toda a argumentação aristotélica na *Ética a Nicômaco* acerca da virtude moral, fica claro que esta é adquirida pelo hábito, pois, como bem argumenta o filósofo, nada do que se constitui em nós por natureza pode ser mudado. Entretanto, uma vez que a virtude ética é adquirida pelo hábito, ela pode ser alterada, isto é, aperfeiçoada, ao passo que as exercitamos. Caso fosse engendrada em nós por natureza, nada poderíamos fazer para modificá-la, uma vez que já estaria dada. Desse modo, se a virtude ética ou o vício fossem concebidos em nós por natureza, não poderiam ser modificados, pois o exercício de nada adiantaria, uma vez que não poderia ser demudado, ou seja, nasceríamos com eles e assim permaneceríamos.

No entanto, o que é próprio da natureza humana e o que está no âmbito da moral? Aristóteles procura esclarecer essa questão sustentando a tese de que tudo o que é próprio da natureza humana se revela primeiramente como potência e depois como atividade. Para melhor elucidar sobre as coisas que nos são dadas por natureza e que existem em potencialidade, Aristóteles menciona a questão dos sentidos, como os sentidos da visão e da audição. Isso para dizer que ninguém começa a enxergar ou a escutar exercitando essas potencialidades; essa capacidade já é dada por natureza e por isso não requer exercício para ser adquirida. Por exemplo: só pode ver aquele que já possui a capacidade de ver (o órgão da visão em bom estado), da mesma maneira que só pode ouvir aquele que já possui tal capacidade. Com isso, Aristóteles pretende demonstrar que nada se pode fazer com o que já está estabelecido por natureza no homem.

Entretanto, se o homem pudesse alterar o que é estabelecido por natureza, como foi exemplificado no caso dos sentidos da visão e da audição, poderíamos dizer que quanto mais uma pessoa exercitasse a sua visão, mais aguçada ela se tornaria, da mesma maneira aconteceria com o exercício da audição. No entanto, não se verifica tal possibilidade. Tudo isso, porque o homem não tem poder algum de deliberar sobre aquilo que foi constituído por natureza.

---

107 De Anima, 417a 21.

108 C.f. DA, 417a21. Aristóteles apresenta aqui duas formas distintas de potência. Segundo ele “É preciso ainda fazer distinções no que diz respeito à potência e à atualidade. Pois até agora falávamos disso de maneira simples. Por um lado, há aquele que conhece no sentido em que diríamos ser o homem conhecedor, por estar entre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, em outro sentido, aquele que dizemos ser conhecedor por já saber a gramática (e cada um deles é em potência, mas não da mesma maneira: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria; o outro, porque, se quiser, pode inquirir, nada externo o impedindo). E há, por fim, aquele que está inquirindo e em atualidade, conhecendo em sentido próprio este “A” determinado. Os dois primeiros são conhecedores em potência: um, por ter-se alterado via aprendizagem e por passar várias vezes de uma das disposições contrárias a outra; o outro, de outro modo, por passar do ter a percepção sensível ou a gramática sem exercitá-lo ao estar em exercício”.

109 EN, II, 1103a25.

Portanto, para Aristóteles, o homem não nasce com a virtude, o que implica dizer que também não é por natureza um ser virtuoso, mas possui as condições mínimas que lhes são dadas por natureza para adquiri-la e tornar-se virtuoso.

Por fim, no contexto da ética aristotélica pode dizer-se que sem a prática das virtudes não há nenhuma possibilidade de uma pessoa tornar-se boa e virtuosa. Como o homem poderia então tornar-se virtuoso? Quem é o homem virtuoso para Aristóteles? Em toda a *Ética a Nicômaco* é exaltada a importância da ação, pois no entendimento desse filósofo o homem não é praticamente “nada” antes de agir, mas só se realiza enquanto homem por meio da ação – daí a ideia de que o homem não é nada antes de agir.

Para Aristóteles, o homem se torna virtuoso pelo hábito, sendo assim o homem virtuoso é aquele que age de acordo com a virtude, buscando sempre agir de maneira equilibrada, visando sempre o que há de melhor para a sua vida.

## 2.2 A virtude como mediania

Para Aristóteles, as coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as. Nenhum homem nasce construtor, mas se torna um construindo; da mesma maneira, ninguém nasce já corajoso, mas se torna um agindo corajosamente. É graças a essas potencialidades existentes no homem que lhe é permitido aprender um determinado ofício.

No entanto, Aristóteles explica que o caminho principal pelo qual adquirimos ou a virtude ou o vício é o mesmo, assim como é o percurso pelo qual aprendemos uma técnica ou uma arte: a prática. Porém, assim como ocorre com as artes, é importante ressaltar que não é qualquer prática que pode ser considerada suficiente, do ponto de vista da excelente execução. É imprescindível praticar as atividades necessárias de uma certa maneira. Aristóteles assegura que

[...] toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com a arte, pois é tocando a 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 fossem assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para as suas profissões<sup>110</sup>.

Aqui Aristóteles apresenta uma questão fundamental no sentido de que não basta ao homem simplesmente agir de qualquer maneira para se tornar bom em uma determinada atividade que se propõe a realizar. O que torna uma pessoa boa num determinado ofício não é o simples agir, mas o agir bem.

Por isso, a instrução numa determinada atividade é fundamental e determinante para uma pessoa, visto que alguém que se propõe a aprender a tocar violão e é instruído por um mau professor ou executa técnicas inapropriadas dificilmente será um bom violonista. Da mesma maneira, podemos dizer que um aprendiz de mau pedreiro, provavelmente, será também um mau pedreiro. Dificilmente uma pessoa se tornará virtuosa se, desde sua educação moral, age mal. Então, podemos levantar o seguinte questionamento: qual a importância de sermos educados desde a infância para a prática de agir bem e o que garante que, se formos bem instruídos desde cedo, isso nos tornará alguém bom e virtuoso?

A virtude constitui-se como uma disposição do caráter. A disposição de caráter se origina de atividades do mesmo tipo, ou seja, das boas ações ou atividades se originam as boas

---

110 EN, II, 1103a25-b15.

disposições; das más, as más disposições. Por isso, a importância de instruir alguém desde a infância: aquela pessoa que está se dedicando a uma determinada atividade, que seja instruído pelas pessoas certas e exercite as atividades certas desde o início da sua aprendizagem, com certeza terá grandes chances de proceder de maneira mais acertada. Aristóteles<sup>111</sup> garante que “[...] 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 decisiva”. Essa questão é de grande valia, porque somente exercendo boas ações é que o nosso caráter, posteriormente, fixar-se-á como um caráter virtuoso. Daí a necessidade de o homem ser educado desde a infância para que possa buscar sempre o equilíbrio em suas ações.

Até aqui muitas coisas já foram tratadas acerca da virtude, mas o que é a virtude e como ela se situa? Procurando analisar essa questão, Aristóteles sustenta a tese de que a virtude está no meio de dois vícios, porém não se apresenta como uma medida exata e equidistante entre os extremos. Por esse motivo, defende a ideia de que, dependendo das circunstâncias, aquilo que deve ser realizado e considerado adequado pode estar mais próximo de um dos extremos. Portanto, Aristóteles define a virtude como

uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a 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 extremo<sup>112</sup>.

Segundo Aristóteles<sup>113</sup>, excesso ou carência de alguma coisa são prejudiciais, porque caracterizam um vício: se o meio termo possibilita ao homem tornar-se feliz, não poderíamos chamar assim aquele que age por excesso ou por deficiência. O meio-termo proposto por Aristóteles<sup>114</sup> não é um meio-termo aritmético, mas é relativo à pessoa que está agindo e à situação na qual se encontra. Coragem, por exemplo, é o meio-termo entre a covardia e a temeridade. Neste sentido, a habilidade de uma pessoa agir corajosamente é determinada pelo grau que tem de controle do medo. O homem que a tudo teme de maneira demasiada é um covarde: isso caracteriza um vício. Da mesma maneira, o homem que não apresenta medo em nenhuma situação é inconsequente, e ser inconsequente também caracteriza um vício. Portanto, o homem virtuoso é aquele que, na sua ação, procura sempre o ponto de equilíbrio não tendendo para os excessos ou para a falta de alguma coisa.

Assim, a partir dessa questão, podemos nos perguntar: qual é a natureza comum a todas as virtudes éticas? Aristóteles responde a essa questão de maneira precisa, argumentando que não há virtude quando há excesso ou falta, ou seja, quando há demasiado ou de menos: “virtude implica, ao invés, a justa medida, proporção que é a via de meio entre dois excessos”<sup>115</sup>.

Ainda acerca da *areté* ética enquanto mediania, é de grande importância buscar entender o que Aristóteles verdadeiramente está querendo dizer ao se referir à virtude como uma justa medida. Definindo a virtude como um meio termo, Aristóteles esclarece que esse meio termo apreende dois conteúdos ou princípios de compreensão, os quais são definidos em função da referência que é adotada: o objeto propriamente dito, ou o agente da ação. Sob o pressuposto

---

111 EN, II, 1103b25.

112 EN, II, 1106b 1-7.

113 EN, II, 1104a 11ss.

114 EN, II, 1106a35-1106b 1-5.

115 REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique de Lima Vaz, Marcelo Perine. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 106.



dessas duas perspectivas ou pontos de referência, o estagirita distingue entre o “meio termo” em relação ao objeto e o “meio relativo a nós”. O que seria então esse meio termo aristotélico, e a que Aristóteles está se referindo ao dizer que o meio termo é em relação a nós?

Por meio termo quero significar aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e é único e mesmo para todos os homens; por ‘meio termo em relação a nós’ quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isso não é o único nem o mesmo para todos<sup>116</sup>.

O meio termo concernente ao objeto é considerado aritmeticamente, como em uma situação em que dois é pouco e dez é muito, na qual o seis representa a equidistância entre ambos. No entanto, Aristóteles ressalta que o meio termo em relação a nós é diferente, visto que é uma mediania que dependerá sempre das “condições” nas quais se encontra o agente, demonstrando assim que o meio termo não se encontra como algo que já esteja estabelecido com validade para todos os indivíduos igualmente.

No entanto, Aristóteles procura demonstrar o porquê dessa mediania referente a “nós” não ser considerada como algo aritmético, ou seja, fixado e com validade para todas as situações. A fim de ilustrar o cálculo da mediania, Aristóteles compara Mílon (célebre atleta grego nascido em Crotona, em 510 a. C.) a um principiante em exercícios. Ele observa que num contexto no qual dez minas de alimento é muito, e duas, pouco, “[...] não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isso também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon e demais para um principiante em exercícios atléticos”<sup>117</sup>.

Nesse contexto, seis minas é, firmemente, a justa medida do objeto, porém não corresponde necessariamente ao que Aristóteles cognomina de ‘meio relativo a nós’. Do primeiro, o estagirita afirma que ele é equidistante em relação aos extremos, isto é, detém uma medida precisa e inalienável. Em relação ao segundo (do meio relativo a nós), ele assegura tão-somente que é aquilo que não é nem demais nem muito pouco, definição que demarca um espaço, mas não um ponto preciso.

Segundo Aristóteles, a busca pela mediedade e a sua concretização não se dá igualmente entre os homens, porque os homens são diferentes e a medida em relação a cada homem também é diferente. Por isso, o que pode ser considerado como meio termo para um homem adulto não pode ser considerado por exemplo um meio termo para uma criança ou para um idoso – daí a afirmação aristotélica de que o meio termo é um meio em relação a nós, visto que tem como ponto de partida cada homem.

Portanto, o muito e o muito pouco se situam em distintas escalas para cada um. Sendo assim, o “meio relativo a nós” necessita de uma precisão de medida já que o seu conteúdo é acentuado em dependência das circunstâncias em que o agente está inserido. Cada homem que possui o conhecimento buscará sempre a mediania, evitando a falta ou o excesso em suas ações.

Como já foi demonstrado, Aristóteles propõe que a excelência moral tenha como alvo o meio termo, pois o homem que procura agir de maneira equilibrada estará mais propenso a ter uma vida boa e feliz, visto que sua ação não será extremada, pois agirá sempre com a justa medida, tentando evitar a deficiência e a demasia.

É possível ao homem tornar-se feliz agindo por excesso ou por deficiência? Qual é a finalidade da justa medida no processo de obtenção da *eudaimonia*? A resposta à primeira pergunta é *não*. Em Aristóteles, a felicidade é identificada como uma atividade, por isso para ser concretizada dependerá sempre de um agir, que por sua vez não poderá ser desequilibrado

---

116 EN, II, 1106a 25-30.

117 EN, II, 1106b 1-5.

e irresponsável. Uma vida boa e feliz requer uma vida centrada na qual o homem saiba fazer boas escolhas, as quais o ajudarão a tornar-se cada vez melhor.

Aristóteles enuncia que toda ação excessiva ou deficiente não é boa, sendo assim danosa à vida humana, visto que não ajuda o ser humano no processo construtivo de sua existência. Desse modo, a finalidade da mediania é oferecer as condições necessárias para que o homem possa agir de maneira boa, evitando comprometer a sua busca por uma vida feliz.

Portanto, um homem feliz é aquele que age sempre procurando o ponto de equilíbrio em suas ações, evitando assim prejudicar a si mesmo e aos demais que estão à sua volta. O homem feliz e bem realizado não é um homem egoísta, mesquinho e antissocial, muito pelo contrário é comprometido com o bem-estar de todos e tem plena consciência da importância da vida coletiva para a realização do bem comum.

### 2.3 O que é a virtude intelectual?

Sobre as virtudes intelectuais (*arētai dianoētikai*), no livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles<sup>118</sup> afirma serem cinco os estados habituais segundo os quais a alma diz a verdade por meio da afirmação ou da negação: sabedoria (*sophía*), inteligência (*noûs*), prudência (*phrónesis*), ciência (*epistéme*) e arte (*tékhne*). Nessa exposição, constata-se que “*epistéme*, *tékhne* e *noûs* são *héxeis*, enquanto *sophia* e *phrónesis* são *aretai*, e quiçá *sophia* como a *areté* da razão *teorética* e *phrónesis* como a *areté* da razão *prática*”<sup>119</sup>. A virtude intelectual consiste no bom exercício das nossas funções racionais, o que se dá através da instrução (é o resultado da aprendizagem).

Como argumenta Aristóteles no livro VI de sua *Ética a Nicômaco*, as virtudes intelectuais são superiores às virtudes éticas, não sendo adquiridas pelo hábito, mas têm como característica a parte mais elevada da alma, a saber: a alma racional. Dela, portanto, recebem o nome sendo virtudes da razão. Aristóteles<sup>120</sup> diz que a alma racional possui duas partes (*mére*): uma, que conhece as coisas necessárias e imutáveis, e a outra, que conhece as coisas contingentes e variáveis. Portanto, cada uma dessas partes possui uma *areté* específica.

As duas funções da alma racional têm como finalidade específica a verdade. Se ambas têm como função precisa a busca pela verdade, como cada uma se desempenha, ou melhor, se projeta na busca dessa verdade? A parte científica (*epistemonikón*) tem como função a verdade pura e simples, ou seja, o conhecimento de como as coisas realmente são; por sua vez, a parte calculativa (*logistikón*) tem como finalidade a verdade prática, isto é, “a percepção da verdade conforme ao desejo correto”<sup>121</sup>. A práxis tem como princípio a escolha (*prohairesis*), que é decorrência do encontro entre o desejo de chegar a um determinado fim e o cálculo dos meios necessários para alcançá-lo, como diz Aristóteles:

É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento sem uma disposição moral, pois as boas e más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter. [...] A escolha, portanto, é a razão deliberativa ou o desejo racionativo, e o homem é uma origem da ação desse tipo [...] <sup>122</sup>.

Dessa maneira, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles sustenta que na parte racional da alma há uma parte que considera as coisas que são sempre e de maneira necessária

---

118 EN, VI, 1139b 2-4.

119 Cf. WOLF., Op., cit., p. 149.

120 EN, VI, 1139a 10-11.

121 EN, VI, 1139b 1-2.

122 EN, VI, 1139b 4-7; 1139b 15-17.

assim como são, e outra que considera as coisas que podem ser. Esse gênero diferente de objetos sugere que há um duplo tipo de consideração da alma humana: a que considera a verdade existente é chamada por Aristóteles de intelecto teórico, e a que considera a ação humana é identificada por intelecto prático<sup>123</sup>.

Para Berti, as virtudes da parte científica, enumeradas por Aristóteles por uma espécie de indução, são três: a ciência (*epistéme*), definida como capacidade demonstrativa (EN VI, 3, 1139b 34-57.); a inteligência (*noûs*), definida como capacidade pelos princípios, isto é, capacidade de conhecer os princípios da ciência (EN VI, 6, 1141a 5-6.); e a sabedoria (*sophía*), definida como unidade entre ciência e inteligência, isto é, a capacidade tanto de conhecer os princípios, como de demonstrar a partir deles<sup>124</sup>.

Embora Aristóteles tenha apresentado cinco estados nos quais a alma diz a verdade, ele afirmará que não há senão duas para cada parte da alma racional: a parte calculativa e a parte científica: a *phrónesis* e *sophía*. A *phrónesis* aristotélica não se caracteriza por ser uma ciência contemplativa, mas por ser uma sabedoria prática que se dirige imediatamente à ação pelo conhecimento do singular e dos meios.

O objetivo aqui não é tratar individualmente de cada uma das virtudes intelectuais, mas a partir dessas duas dimensões (teórica e prática) apresentadas por Aristóteles, investigar o que é a *phrónesis* e a *Sophia*, e em que consiste cada uma delas, apresentando a sua importância no processo de conquista da felicidade.

## 2.4 A Prudência

De modo geral, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles tem como finalidade investigar a virtude *dianoética* que opera no mundo prático – o que segundo ele seria a prudência (*phrónesis*). Aristóteles procura também demonstrar de que maneira a prudência se diferencia das demais virtudes intelectuais. Ele identifica a *phrónesis* como uma virtude intelectual, na medida que está ligada à busca da verdade, do conhecimento e da razão. Essa virtude permite ao homem deliberar corretamente acerca do que é bom para si mesmo e para os homens em geral e agir de acordo com isso. Não cabe à prudência deliberar sobre os fins, mas apenas diz respeito à escolha dos meios adequados para atingir o fim proposto<sup>125</sup>. Enquanto a virtude moral assegura a retidão do fim que perseguimos, a *phrónesis* trata dos meios para alcançar esse fim.

Uma questão importante é que esse bem agir não está ligado a uma ação realizada pelo homem de qualquer maneira, mas é um agir direcionado e consciente que busca sempre a exatidão dos meios para mirar acertadamente o fim desejado. Tomás de Aquino sustentava a tese de que

Para bem agir, é necessário não apenas fazer alguma coisa como também fazê-la como deve ser, ou seja, é necessário agir de acordo com a escolha correcta, e não apenas por impulso ou paixão. Mas, como a escolha incide sobre os meios em vista de um fim (...), é necessário que exista, na razão, uma virtude intelectual que lhe dê a perfeição necessária para bem se comportar relativamente aos meios a adoptar. Esta virtude é a prudência<sup>126</sup>.

Como bem coloca Tomás de Aquino, a prudência não consiste simplesmente numa

---

123 Cf. *De Anima*, 433 a 12 e EN 1139 a 17.

124 BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998, p.145.

125 EN, III, 1112b 10.

126 AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Volume I, III e IV. São Paulo: Loyola, 2004, p. 352.

atitude realizada por impulso, mas requer uma razão (a reta razão); exige do homem uma escolha, sendo essa a melhor que possa conduzir aos fins mais excelentes. A prudência requer de maneira imprescindível a boa deliberação, isto é, a boa decisão e a boa ação. Essa virtude *dianoética* é uma espécie de disposição que permite escolher e realizar os atos os quais justamente estão em nosso poder.

O filósofo de Estagira ao distinguir a *phrónesis* das demais virtudes intelectuais, sustenta que ela é a virtude da boa deliberação, a qual estabelece uma espécie de inquirição. Para uma maior compreensão acerca da prudência, pode-se perguntar: a boa deliberação pode ser considerada como uma espécie de conhecimento científico ou uma crença? Ou seria a prudência uma espécie de sabedoria? Aristóteles não concebe a prudência e a sabedoria como sendo a mesma coisa. A sabedoria tem por objeto as coisas passíveis de serem demonstradas e que são sempre da mesma maneira. Ao contrário da sabedoria, a prudência refere-se às coisas que podem ser de outro modo, isto é, refere-se às coisas mutáveis que dizem respeito ao homem que delibera.

A prudência possibilita determinar a utilidades das coisas, tendo em consideração as conjunturas particulares e as circunstâncias. Ela também não pode ser considerada uma habilidade, ainda que se possa dizer que um homem prudente seja hábil. Isso ocorre porque nem todas as pessoas hábeis podem ser consideradas prudentes, pois muitas são consideradas hábeis pela prática de realizar algum tipo de maldade e não por agir prudentemente. Como bem sustenta Pierre Aubenque “[...] a *phrónesis* da *Ética Nicomaquéia* somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos ‘bens humanos’, e por isso sabem reconhecer ‘o que lhes é vantajoso’ [...]”<sup>127</sup>.

A *phrónesis* tem por finalidade proporcionar ao homem o bem agir e, a partir da boa ação, encontrar os meios adequados que possa conduzir a um fim que é bom. Mas o que é verdadeiramente a prudência? Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define a prudência como “a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom e vantajoso não de um ponto de vista parcial, como, por exemplo, para a saúde ou a força ou a riqueza, mas sobre aquilo que é bom e útil para uma vida feliz em sentido global”<sup>128</sup>.

A prudência no sentido aristotélico é entendida como a “capacidade de calcular exatamente os meios para obter um fim bom”<sup>129</sup>. Em sua reflexão sobre a prudência, Berti diz que ela “pressupõe, portanto, a bondade, ou seja, a honestidade moral do fim, sem a qual não existe verdadeira prudência, constituindo a especificidade dessa última no cálculo exato dos meios idôneos, isto é, eficazes para realizá-lo”<sup>130</sup>. E conclui o seu raciocínio com a seguinte afirmação: “a prudência delibera, decide, escolhe esses meios; não o fim, cuja bondade não está em discussão, sendo, por assim dizer, uma escolha obrigatória”<sup>131</sup>.

A prudência consiste em saber dirigir corretamente a vida do homem, isto é, saber deliberar sobre o que é bem ou mal para o homem. Para Aristóteles, a prudência é “uma disposição prática, acompanhada da razão veraz, em torno do que é bem e mal para o homem”<sup>132</sup>. O prudente visa o que é bom para si mesmo e para todos os homens em geral. Aristóteles “enxerga” aqui uma complementariedade entre essas duas noções, como se dissesse: sabendo o que é o bom para si mesmo, o prudente sabe, ao mesmo tempo, o que é o bom para os homens de modo geral. Se a prudência consiste em direcionar o homem em vista de um fim

---

127 AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2008, p.23.

128 Aristóteles *apud* Enrico Berti livro VI, cap. 5, ed. It., Milano, Rusconi, p. 271.

129 BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III – Filosofia prática*. Tradução de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014, p. 76.

130 Ibidem.

131 Ibidem.

132 EN, VI, 1140b 4-6.

que é bom, o que cabe então ao homem deliberar para que tais fins sejam alcançados? No livro III da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles irá dizer que ninguém delibera sobre os fins, mas sobre os meios, e nesse processo de deliberação cabe ao homem deliberar somente sobre as coisas que estão em seu poder deliberar<sup>133</sup>. Sendo assim, não estaria em seu poder deliberar sobre os “objetos eternos” ou sobre o universo. Neste sentido, o autor complementar: “cada um de nós homens delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio”<sup>134</sup>.

Aristóteles afirma que os verdadeiros fins são apreendidos pela *areté* ética que, segundo ele, retifica o querer de modo correto. “Além disso, a obra é consumada (cumprida: *apoteleítai*) segundo (de acordo com) a prudência e a virtude ética, pois enquanto a virtude ética faz aparecer (produz, *poiêi*) o alvo correto (*tòn skopón orthón*), a prudência, por sua vez, faz aparecer as coisas que remetem a ele”<sup>135</sup>. É perceptível uma interação entre as virtudes éticas e *dianoéticas*, isto é, não existem de maneira isolada, mas “dialogam” entre si, cada uma realizando a parte que lhe cabe.

Como é possível ao homem, porém, conhecer o sentido essencial da prudência? Aristóteles ressalta que é preciso olhar para os homens dotados de tal excelência para que se possa conhecer o sentido e o significado dessa virtude prática, isto é, somente olhando para o homem prudente parece ser possível compreender o que é a prudência, pois é através da ação daquele que é prudente que se torna manifesto e compreensível o sentido prático dessa virtude. Aristóteles<sup>136</sup> identifica como prudente (*phrónimoi*) o homem capaz de administrar ou conduzir uma família ou um Estado. O filósofo de Estagira aponta o estadista Péricles como “modelo” de *phrônimos*:

[...] homens como Péricles são julgados prudentes porque possuem uma faculdade de discernir que coisas são boas para si mesmo e para os seres humanos. E é isso que coincide com o nosso entendimento do que seja alguém conhecedor da administração doméstica ou administração política<sup>137</sup>.

Nessa passagem na qual Aristóteles se refere a Péricles como exemplo de homem prudente, fica claro que o *phrônimos* aristotélico não é identificado como aquele que sabe o que é bom apenas para si, mas aquele que sabe o que é bom para si e para os outros

Outros homens, tais como Tales e Anaxágoras, foram reconhecidos por Aristóteles como *sophói*, que, mesmo conhecedores de coisas difíceis, maravilhosas, divinas, não eram considerados *phrónimoi*, isto é, não buscavam os bens humanos<sup>138</sup>.

Mas o que de fato leva Aristóteles a identificar Péricles como *phrônimos*, e Tales e Anaxágoras como *sophói*? Qual é a diferença existente entre a *phronênis* e a *sophía*? Aristóteles, embora tenha concebido essas duas realidades como virtudes *dianoéticas*, apresenta uma diferença entre ambas, visto que a primeira, efetivamente, “[...] ocupa-se do homem, isto é, das realidades humanas, enquanto a segunda, como vimos, ocupa-se de realidades mais elevadas que o homem, das realidades divinas”<sup>139</sup>.

Aristóteles, ao exemplificar o que seria um homem prudente e um *sophós*, pretende demonstrar que cada um possui um campo específico de atuação, isto é, tem o seu “objeto” investigativo: no caso da *phronêsis*, as coisas humanas; e da *Sophia*, os princípios supremos. Como demonstra Berti, o que identificará o que é um *phrônimos* ou um *sophói* é o seu objeto

---

133 EN, III, 1112a 20ss.

134 EN, III, 1112a 30.

<sup>135</sup> EN, VI, 1144a 6-9. Tradução do orientador.

136 EN, VI, 1140b 8-13.

137 EN, VI, 1140b 1-5.

138 EN, VI, 1141b 1.

139 BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III – Filosofia prática*. Tradução de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014, p. 146-147.

de estudo. Assim se justifica a sua afirmação de ser Péricles o modelo de *phrónimos*, enquanto “Tales e Anaxágoras são considerados *sophoí*, alhures considerados físicos, mas aqui apresentados como investigadores de realidades divinas (os princípios supremos)”<sup>140</sup>.

Ainda que já se tenha uma definição sobre o que venha a ser a prudência e o homem prudente, é preciso perguntar: qual é o objeto da prudência? Aristóteles argumenta que a prudência

concerne aos assuntos humanos e as coisas que podem ser objetos de deliberação; de fato, dizemos que deliberar bem é a função mais característica do homem prudente (*phrónimos*); mas ninguém delibera sobre as coisas que são invariáveis pela ação; e um bom deliberador em geral é um homem que, através do cálculo, é capaz de chegar ao mais excelente dos bens humanamente obtíveis<sup>141</sup>.

Ainda sobre o objeto da deliberação, Aristóteles esclarece que a prudência se refere às coisas que estão no âmbito do que é próprio do humano, cabendo ao *phrónimos* descobrir as coisas passíveis de deliberação em meio à contingência. Já quanto às coisas que estão para além da deliberação, isto é, que dizem respeito às realidades imutáveis não cabe ao homem deliberar, pois lidam com o que está fora do alcance humano. A realidade das coisas imutáveis diz respeito à *sophía*, daí a razão para Tales e Anaxágoras não serem considerados modelos de *phrónimoi*, mas de *sophoí*, uma vez que se ocupavam com as coisas que estavam fora do domínio da deliberação.

Aristóteles apresenta então o objeto da prudência em termos universais sem excluir dela a referência ao particular. Como diz o estagirita, ela não é apenas um “[...] conhecimento de princípios gerais, pois tem também que levar em conta fatos particulares, uma vez que está envolvida com a ação, ocupando-se de coisas particulares”<sup>142</sup>.

No entanto, é importante ressaltar que este conhecimento dos casos particulares, próprio da *phrónesis*, é resultado da experiência de vida. Neste sentido, pode-se perguntar se só é possível uma pessoa possuir a virtude da prudência na fase adulta, isto é, somente o homem que já possui uma certa experiência de vida poderá ser chamado de prudente? Estaria o jovem fora de cogitação de ser identificado como uma pessoa prudente no sentido aristotélico?

Aristóteles parece concordar com a ideia de que somente o homem na fase adulta e com uma ampla experiência de vida possa ser chamado de prudente. Na perspectiva aristotélica, essa virtude é mais comum em homens que já adquiriram uma certa “maturidade”, o que logicamente o faria agir de maneira mais refletida e equilibrada, direcionando sua ação para o que há de melhor e não o deixando conduzir-se pelas paixões. Já em relação a um jovem, Aristóteles acredita que ele não possui a experiência e a maturidade necessárias para conduzir a vida de maneira virtuosa, deixando levar-se pelos desejos e paixões. Sobre essa questão, Aristóteles faz a seguinte afirmação:

Uma confirmação adicional do que foi dito é que embora os jovens possam ser mestres em geometria, matemática em ramos similares do conhecimento, não há como considerar que um jovem possa ser prudente. Isso porque a prudência implica o conhecimento de fatos particulares, o que somente a experiência pode propiciar, a experiência que é impossível ter um jovem, pois é ela produto dos anos<sup>143</sup>.

A virtude da prudência não se constitui no homem pela simples instrução intelectual, mas é acima de tudo uma virtude que necessita de uma vivência prática para que possa realizar-

---

140 Ibidem.

141 EN, VI, 1141b 9-10.

142 EN, VI, 1141b18.

143 EN, VI, 1142a 11-15.

se de maneira plena. Por isso, um homem identificado como prudente não é aquele que possui uma maior capacidade intelectual, mas sim aquele que sabe agir e deliberar bem de acordo com as circunstâncias.

Aristóteles pretende demonstrar que o prudente só poderia ser aquele que já possui maturidade e experiência suficientes para conduzir a vida com uma certa sabedoria. Um jovem pode possuir um conhecimento sobre as mais diversas ciências, mas se não possui uma prática adquirida ao longo dos anos não pode ser considerado um homem prudente, visto que o prudente é identificado pelo tempo de experiência e retidão que um homem conduz a sua vida, e não pelo conhecimento “teórico” que parece demonstrar possuir sobre uma determinada ciência.

## 2.5 A *sophía*

Outra virtude a ser investigada é a *sophía*, considerada por Aristóteles a virtude intelectual suprema. A *sophía* é considerada por ele a mais completa forma de conhecimento<sup>144</sup>. Ela representa o conhecimento das coisas eternas com as quais a parte contemplativa da alma se preocupa. Mas o que seria verdadeiramente a *sophía* na concepção aristotélica, e qual o seu alcance? O conceito de *sophía*, como é apresentado por Aristóteles no Livro I da *Metafísica*, apresenta uma definição precisa e rigorosa<sup>145</sup>. Nesse sentido, Aristóteles dirá que quem possui a *sophía* é aquele que conhece as coisas supremas e os princípios últimos da ciência<sup>146</sup>. A *sophía* é apresentada ali como “a ciência suprema que possui em grau máximo todas aquelas propriedades que caracterizam a ciência”<sup>147</sup>.

Para elucidar melhor essa ideia de *sophía* apresentada por Aristóteles, a filósofa e comentadora Ursula Wolf faz a seguinte análise, visando demonstrar o seu alcance:

Enquanto as outras ciências possuem regionalidades de objetos delimitados e específicos, a sabedoria ou filosofia refere-se aos princípios supremos e às coisas permanentes (divinas), que formam o pano de fundo de todas as ciências. Não possui sabedoria, portanto, quem melhor tem conhecimento sobre uma respectiva ciência singular, mas quem dispõe de um saber da ciência suprema<sup>148</sup>.

A *sophía* aristotélica é considerada a ciência das ciências, pois representa a supremacia do que existe de mais elevado e perfeito no que diz respeito às diversas formas de conhecimento, ocupando-se dos primeiros princípios.

Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta essa superioridade da *sophía* em relação aos demais saberes sustentando que ela “[...] deve ser, entre todas as formas de conhecimento, a mais perfeita”<sup>149</sup>. Por fim, o estagirita conclui com a seguinte afirmação: “Portanto, a sabedoria deve ser uma combinação da razão intuitiva com o conhecimento científico – ciência consumada do que há de mais digno e apreciável”<sup>150</sup>.

Embora Aristóteles tenha demonstrado a supremacia da *sophía* em relação às demais ciências, é importante ressaltar que no livro I da *Ética a Nicômaco*, ele afirma ser a política – e não a *sophía* – a ciência mais arquetônica entre as demais. Se Aristóteles atribui toda essa

---

144 EN, VI, 1141a 17.

145 Met. 982a1ss.

146 EN, VI, 1141a 16-20.

147 Cf. WOLF., Op., cit., p. 150.

148 Ibidem.

149 EN, VI, 1141a15.

150 Ibidem.

supremacia à política, porque não lhe concede o “*status*” de ciência máxima, colocando-a no mesmo nível da *sophía*? Como veremos, Aristóteles se recusa a colocar a política e a *phrónesis* no mesmo nível da *sophía* porque, “seria estranho pensar que a arte política ou a sabedoria prática se incluísse entre essas coisas mais elevadas, isto é, que fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é o que há de melhor no mundo”<sup>151</sup>.

Aristóteles não está aqui querendo fazer um desmerecimento da política ou da sabedoria prática, muito pelo contrário. Ele reconhece a grandeza dessas duas realidades quando aplicadas à vida prática. No entanto, Aristóteles é bem categórico ao dizer que embora a política e a sabedoria prática sejam importantes para o homem, se comparadas à *sophía* elas não possuem a mesma supremacia, visto que a *sophía* é uma forma de conhecimento perfeito, que transcende a realidade prática do homem, pois se encontra no plano divino que é superior e inalterável.

Em sua obra *Metafísica*, Aristóteles irá dizer que a *sophía* diz respeito às coisas imutáveis que estão no plano mais elevado se comparadas com as demais ciências, visto que não busca o conhecimento tendo em vista outra finalidade, mas visa ao conhecer por conhecer. A *sophía* não estaria assim localizada num plano simples que possa ser atingido por qualquer um, mas encontra-se numa dimensão “distante”, isto é, que não poderá ser atingida pela simples sensação.

Tendo em vista as dificuldades de acessibilidade do homem em relação à *sophía*, quem seriam, então, esses poucos homens considerados capazes de a possuir? Segundo Aristóteles, quem possui a *sophía* é aquele que conhece as coisas supremas e os princípios últimos da ciência<sup>152</sup>.

O homem sábio não visa apenas às coisas humanas, mas sobretudo o que diz respeito às coisas divinas, daí o fato de Anaxágoras e Tales serem considerados possuidores de uma sabedoria filosófica. Aquele que possui a sabedoria filosófica consegue gozar de um conhecimento maior, se comparado com os demais homens que não desfrutam desse tipo de vida. A vida de *sophía* é a vida contemplativa em sua forma mais acabada.

Aristóteles reconhece o potencial do filósofo em buscar as coisas que parecem difíceis e incompreensíveis à maioria dos homens, destacando ainda a sua capacidade de apreender tais princípios e ensiná-los aos demais. Daí sua afirmação:

Consideramos, em primeiro lugar, que o sábio conheça todas as coisas, enquanto isso é possível, mas não que ele tenha ciência de cada coisa individualmente considerada. Ademais, reputamos sábio quem é capaz de conhecer as coisas difíceis ou não facilmente compreensíveis para o homem (de fato, o conhecimento sensível é comum a todos e, por ser fácil, não é sapiência). Mais ainda, reputamos que, em cada ciência, seja mais sábio quem possui maior conhecimento das causas e quem é mais capaz de ensiná-las aos outros<sup>153</sup>.

Embora o filósofo possa ter um conhecimento sobre todas as coisas, Aristóteles esclarece que isso não significa que ele tenha uma posse total do conhecimento das coisas às quais se referem cada uma dessas ciências. O filósofo é aquele que possui a capacidade de conhecer as coisas mais difíceis e divinas, graças ao seu esforço e rigor em suas investigações.

A *sophía* na concepção aristotélica é uma forma de conhecimento que não é visada como um meio para atingir outros fins, como acontece na maioria das ciências, mas é desejada por si mesma, não estando subordinada a nada. Essa questão acerca da *sophía* se torna clara quando Aristóteles argumenta em sua *Metafísica* que a ciência em maior grau deve ser aquela

---

151 EN, VI, 1141a 20.

152 EN, VI, 1141a16-20.

153 Met. 982a 10-15.



que “[...] é escolhida por si e unicamente em vista do saber, em contraste com a que é escolhida em vista do que dela deriva. E consideramos que seja em maior grau sapiência a ciência que é hierarquicamente superior com relação à que é subordinada[...]”<sup>154</sup>.

Num grau hierárquico, Aristóteles apresenta a filosofia como a ciência suprema que impera entre as demais. Pelo fato de não estar submetida a nenhuma delas, por sua vez, a *sophía* possui uma “autoridade” sobre aquelas que estão subordinadas a ela. Diferentemente das demais ciências, a *sophía* conhece o fim para o qual é feita cada coisa. Mas se todas as coisas tendem a um determinado fim, qual seria então o fim último da *sophía*? Se a *sophía* é considerada a ciência suprema, só poderá desejar um fim supremo, isto é, o sumo bem, até porque seria contraditório uma ciência máxima buscar um fim (bem) inferior a essa supremacia a qual representa.

Ainda que Aristóteles assegure ser a *sophía* a sabedoria suprema e disponível somente ao sábio, ele reforça a ideia de que aspirar esse conhecimento não é uma tarefa fácil para o homem, até mesmo para o filósofo, exigindo dele uma busca incansável e amorosa pela sabedoria. Mas quais são as dificuldades apresentadas? Aristóteles responde a essa questão argumentando que tais dificuldades ocorrem devido a ela pertencer ao que diz respeito ao universal:

As coisas mais universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis. E as mais exatas entre as ciências são sobretudo as que tratam dos primeiros princípios<sup>155</sup>.

Reeve assegura que, quando Aristóteles diz isso, na verdade está exigindo uma “universalidade absoluta. Quando diz – quase como um adendo – que esta deve tratar ‘das coisas mais estimáveis’, ele está identificando-a com a teologia, pois já acredita que apenas ela tem a primeira característica”<sup>156</sup>.

Diante do que já foi exposto acerca da *sophía*, ainda se faz necessário perguntar: o que ela apresenta de tão especial em relação às demais ciências que a torna tão soberana? No livro I da *Metafísica* Aristóteles chega a se questionar se tal ciência não estaria acima das possibilidades humanas. Para Aristóteles ela é a mais digna de honra, por ser superior e estar intimamente ligada à divindade. Vale insistir: o que assegura que a *sophía* seja uma ciência pertencente à divindade? Para o filósofo de Estagira “[...] uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas”<sup>157</sup>. Logo em seguida, Aristóteles afirma o caráter divino da *sophía*, como sendo a única ciência a ter uma participação direta na divindade. Segundo ele “[...] só a sapiência possui essas duas características[...]”<sup>158</sup> e conclui com a seguinte afirmação:

[...] De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior<sup>159</sup>.

---

154 Met. 982a15-17.

155 Met. 982a20-25.

156 REEVE, C.D.C. *Aristóteles e as virtudes do intelecto*. In: ZINGANO, Marco (Org). Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 186-203.

157 Met. 983a 5-10.

158 Ibidem.

159 Ibidem.

A partir de tudo isso que já foi exposto acerca da *sophía*, é importante perguntar: qual é a relação da *sophía* com a *eudaimonia* aristotélica? Se a felicidade aristotélica é identificada como a realização máxima do humano, uma vez que o estagirita apresenta a *sophía* como ciência suprema e divina, poder-se-ia afirmar ser a *sophía* a própria felicidade, ou seria apenas uma parte da *eudaimonia*? Ainda que Aristóteles tenha apresentado de maneira incisiva toda a superioridade e perfeição da *sophía*, ele assegura que ela não é a *eudaimonia* em sua totalidade, mas é parte dessa totalidade e por sua vez a melhor parte.

A filósofa Martha Nussbaum apresenta a *sophía* como a parte mais excelente da *eudaimonia*, embora isso não faça dela a própria felicidade. Contudo, isso a coloca como parte num grau de superioridade. Lê-se em Nussbaum:

A *sophía* é uma ‘parte da excelência como um todo’ e, como tal, contribui para a *eudaimonia* através de suas atividades (EN1144ass). O ponto aqui sublinhado é que a *sophía* não é meramente um meio produtivo para a *eudaimonia*, mas parte efetiva dela; porém, Aristóteles também deixa claro que é uma parte, e não o todo<sup>160</sup>.

Nussbaum continua sua investigação acerca da *sophía* dando a ela um tratamento especial, comparando-a até mesmo como uma joia preciosa que por si só representa uma beleza e uma grandiosidade inigualável. Como diz ela:

[...] Ela é, por assim dizer, a maior e mais brilhante joia de uma coroa repleta de joias valiosas, em que cada joia tem valor intrínseco em si mesma, e a totalidade da composição (feita pela sabedoria prática) também acrescenta valor ao que é próprio de cada uma<sup>161</sup>.

Portanto, a respeito dessa busca incansável do homem pela felicidade, Aristóteles sustenta que a felicidade de maior completude é aquela que se dá na vida teórica, isto é, no plano da contemplação, visto que é “a mais completa forma de conhecimento”<sup>162</sup>. A *sophía* é o conhecimento daquelas coisas eternas com as quais a parte contemplativa da alma se ocupa.

No próximo capítulo, tratarei mais detidamente sobre essa questão da felicidade que se dá no plano contemplativo. Essa análise terá como base o livro *X da Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles sustenta a tese de que a *eudaimonia* conquistada através das virtudes éticas é considerada uma felicidade secundária. Daí surge uma das questões a serem investigadas no próximo capítulo: se o fim último do homem é a vida boa e feliz, por que Aristóteles estaria supondo que a felicidade que se dá na vida teórica seria superior àquela que se adquire através dos hábitos?

---

160 NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. 1 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p.328.

161 Idem. p. 327.

162 EN, III, 1141a 17.

## CAPÍTULO III. A FELICIDADE CONTEMPLATIVA COMO REALIZAÇÃO MÁXIMA DO HUMANO

### 3.1 Felicidade e entretenimento

No Livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles procura apresentar o que de fato consiste a *eudaimonia*, considerada o melhor dos bens alcançáveis pelo homem. Apresenta a felicidade como o “coroamento” de uma vida bem vivida e bem-sucedida. No que diz respeito ao conteúdo da *eudaimonia* apresentada por Aristóteles, é possível expor duas propostas: a primeira consiste numa *theoria* (contemplação, sabedoria, filosofia); a segunda afirma que a *eudaimonia* consiste no exercício da *arete* ética.

Procurando apresentar o caráter ativo da *eudaimonia*, Aristóteles (X 6), enumera diversos tipos possíveis do bem viver. No entanto, assegura de maneira contundente que a felicidade não pode consistir simplesmente na posse da *arete* – isto porque alguém poderia possuir a virtude e nunca agir de maneira virtuosa. A felicidade requer exercício e uma busca constante pelo que é melhor e mais desejado. Por isso, o Estagirita<sup>163</sup> assegura que a felicidade é resultado de uma vida ativa: aquele que por algum motivo possui uma vida inativa não se tornará feliz.

Mas, no que de fato então consistiria a felicidade aristotélica? Procurando evidenciar em que consiste e o que é a *eudaimonia*, Aristóteles começa afirmando que ela não reside em meras diversões, ou seja, em jogos, brincadeira, entretenimento (*paidia*<sup>164</sup>). Consiste no ser-ativo de acordo com a virtude. Para Aristóteles, a *eudaimonia* se funda em uma atividade de acordo com a virtude suprema (isso é demonstrado em EN I 6).

O que teria levado Aristóteles a descartar o entretenimento como sendo a vida feliz? Isso nos faz pensar que a felicidade não provém de um mero divertimento, mas de uma vida ativa, requerendo do agente um esforço contínuo para atingir o que há de melhor. Ela não estaria restrita a meros momentos de diversões, pois a vida baseada na recreação não tem como finalidade o que é maior e mais completo. No entanto, a recreação parece ser buscada com a finalidade de satisfazer uma necessidade momentânea, diferentemente da vida feliz que nos faz pensar numa ação continuada que se estende por toda uma vida.

Aristóteles não parece estar aqui condenando ou dizendo que o homem não careça de se dedicar a algum tipo de lazer no decorrer de sua vida, mas, antes de tudo, quer chamar a atenção para o fato de que muitas pessoas erroneamente identificam tais passatempos com a felicidade (vida feliz). Por isso julgam-se felizes ao estarem em posse de tais diversões crendo ser isso a coisa mais importante de sua vida. Ainda que a vida do entretenimento venha a possuir algum valor, Aristóteles<sup>165</sup> argumenta que eles “[...] são mais prejudiciais que benéficos, já que nos levam a descuidar de nosso corpo e nossos bens”.

Uma vida pautada no simples divertimento é superficial demais para ser identificada

---

163 EN, I, 1095b 32ss.

164 Para Ursula Wolf, “À primeira vista, não fica muito claro o que tem em mente Aristóteles por *paidia*. Como fica claro só em 1177b4ss., ela não deve ser confundida com o ócio (*skhole*), estar livre das preocupações do necessário para a vida, o que para Aristóteles é algo absolutamente positivo. A *paidia*, o jogo, ou mais genericamente o entretenimento ou diversão, é como poderíamos dizer um modo de preencher o tempo do ócio. Quando Aristóteles, contra a *paidia* como possível conteúdo da *eudaimonia*, objeta que se trata de uma ocupação do populacho (1176b13) e que também os escravos podem usufruir o prazer sensível (1177b7), fica evidente que ele inclui a *paidia* no âmbito do prazer sensível [...]. WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*; Tradução Enio Paulo Giachini. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 254.

165 EN, X, 1177b10.

com a felicidade. Assim, uma vida feliz não se resume a momentos de diversão, mas a um esforço árduo de busca e superação dos diversos desafios que tentam emperrar a realização plena do homem. Ao identificar a felicidade com o que existe de mais final na vida humana, jamais poderíamos encontrá-la na vida dedicada ao divertimento, visto que seria “(...) estranho se o objetivo final da vida fosse o entretenimento, e se devêssemos esforçar-nos e enfrentar dificuldades durante toda a vida com a finalidade de divertir-nos”<sup>166</sup>.

A felicidade não poderá ser entendida como algo que é desejado com a finalidade de atingir uma outra coisa, mas é ambicionada por si mesma, sendo assim, “cada coisa que desejamos é objeto de nosso desejo com vistas a algo mais – exceto a felicidade, o objetivo final da vida”<sup>167</sup>. Assim, a *eudaimonia* parece ser considerada o maior bem que o homem pode alcançar: realizar-se plenamente enquanto homem, pois no entendimento desse filósofo a felicidade é a meta final e a mais grandiosa que um homem pode alcançar.

Na filosofia aristotélica não faz sentido alguém se esforçar em busca do mero divertimento, pois isso não é o que existe de melhor para a vida de um ser humano. Aristóteles repudia a tal ponto a possibilidade de identificar a felicidade com a vida de mero divertimento, que chega a afirmar enfaticamente que “esforçar-nos e trabalhar por causa de entretenimentos parece tolo e extremamente pueril”<sup>168</sup>.

Ao não identificar a felicidade com a vida de entretenimento, estaria Aristóteles negando a existência de qualquer possibilidade benéfica da recreação para o homem? Parece que não, visto que o próprio filósofo orienta que

Divertir-nos para trabalhar ainda mais como diz Anácaris, parece correto, pois o entretenimento é uma espécie de relaxamento, e temos necessidades de relaxamento porque não podemos trabalhar continuamente. O relaxamento, então, não é uma finalidade, pois recorremos a ele com vistas à continuidade de nossas atividades.<sup>169</sup>

Nesse trecho é possível perceber que ele não vê o entretenimento com um olhar de total negatividade, ao contrário, ressalta a utilidade do lazer, pois o homem não pode trabalhar de maneira contínua uma vida inteira sem experimentar nenhum tipo de diversão. O relaxamento é fundamental pois concede ao homem algum tipo de descontração.

O que Aristóteles rejeita no que concerne à vida de entretenimento é identificá-la com o que existe de mais supremo para a existência humana, assegurando que o entretenimento não pode ser equiparado à vida feliz, porque não se configura como meta final a ser atingida pelo ser humano. Também não é autossuficiente, o que já seria o suficiente para recusá-la como sendo a vida boa e feliz.

A vida feliz, como ensina Aristóteles, é aquela conforme a virtude; exigindo do agente uma certa atividade (cuidado, zelo) e empenho no desenvolvimento de suas “funções”, não se restringindo a meros momentos de diversão. Ao não identificar a diversão com a vida feliz, Aristóteles parece sugerir que só o que existe de mais excelente pode ser identificado com a *eudaimonia*, visto que situar o entretenimento no mesmo nível da felicidade, seria atribuir a ela um caráter simplório demais. Em suas palavras:

as coisas sérias são melhores que as coisas risíveis e que as relacionadas com o entretenimento, e que quanto mais nobre é uma faculdade ou uma pessoa, tanto mais sérias, pensamos nós, são as suas atividades; logo, a atividade da faculdade ou da

---

166 EN, X, 1177a25-30.

167 Ibidem.

168 EN, X, 1176b 30-34.

169 EN, X, 1177a 35.

pessoa mais nobre é superior em si, e portanto mais apta a produzir a felicidade”<sup>170</sup>.

A felicidade não consiste em nada do que é superficial, mas no que é superior, isto é, no que existe de melhor e mais aprazível para um homem; por isso, jamais poderia ser identificada com uma vida que se restringe ao entretenimento. A felicidade não é um passatempo, que se possa preencher somente com a vida de lazer, mas é uma atividade conforme a virtude perfeita.

No final do capítulo 6 do livro X, é reforçada a tese de que a felicidade não consiste em brincadeiras (passatempo), mas é, antes de tudo, uma atividade que só pode ser alcançada pelo homem livre.

Aristóteles assevera que

(...) qualquer pessoa pode igualmente fruir os prazeres do corpo, seja ela quem for, e um escravo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém atribui a um escravo um quinhão de felicidade, a não ser que se lhe atribua também um quinhão de vida livre. Portanto a felicidade não consiste em passatempos e entretenimentos, e sim em atividades conforme à excelência <sup>171</sup>.

Portanto, a felicidade exige uma escolha que só pode ser feita por um homem livre, que pode deliberar sobre certas coisas; já o escravo não delibera, ou seja, não pertence a si mesmo, mas a um outro. Uma vez que não é capaz de deliberar, Aristóteles parece constatar aí um total empecilho para a vida feliz, visto que a *eudaimonia* é uma “conquista” a partir do esforço de cada um.

### 3.2 A Vida Contemplativa

Logo no início do capítulo 7, Aristóteles sustenta que a “felicidade consiste na atividade conforme a virtude”<sup>172</sup>, enfatizando que não é qualquer atividade, mas aquela que está em “consonância com a mais alta virtude”<sup>173</sup>, e finaliza dizendo que “essa ideia será a virtude do que existe de melhor em nós”<sup>174</sup>.

Assim a atividade contemplativa é entendida como o que há de melhor por ser identificada com o que existe de mais divino. Através da atividade teórica, o homem é capaz de participar de maneira plena no que há de mais superior, participa de uma realização suprema a qual parece se encontrar no âmbito da divindade.

Mas o que torna de fato a atividade teórica a melhor e a mais completa de todas? Aristóteles identifica a *sophía* como a melhor e a mais perfeita forma de felicidade, classificando duas coisas como sendo de grande importância para demonstrar a superioridade da vida filosófica. Destaca, em primeiro lugar, que essa “atividade é a melhor, pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como também os objetos cognoscíveis”<sup>175</sup>. Em segundo lugar, afirma que “essa atividade é mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade”<sup>176</sup>.

Na felicidade contemplativa parece existir um elemento de prazer que torna a vida agradável e prazerosa de ser buscada em si mesma, proporcionando um prazer tão elevado que

---

170 EN, X, 1177a 1-5.

171 EN, X, 1177a 7-10.

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> Ibidem.

175 EN X, 7, 1177a 20.

176 EN X, 7, 1177a24.

aquele que contempla é movido simplesmente pelo desejo de contemplar por contemplar. A vida filosófica é considerada perfeita, pois encontra-se na vida segundo o espírito. Segundo Pierre Hadot, “A vida segundo o espírito não procura outro resultado senão a si mesma, é amada por si mesma, é para si mesma seu próprio fim e, poder-se-ia dizer, sua própria recompensa<sup>177</sup>”.

A vida segundo o espírito é a melhor, pois representa a forma mais elevada de felicidade humana. Aristóteles assegura que essa felicidade é sobre-humana; sendo assim, estabelece que “não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino”<sup>178</sup>. O que o homem tem de tão essencial que lhe permitiria ter acesso a essa vida segundo o espírito? Pierre Hadot nos ajuda a entender melhor essa questão partindo do princípio de que

(...) o intelecto é o que existe de mais essencial no homem e, ao mesmo tempo, é alguma coisa de divino que se manifesta para o homem, de modo que é o que transcende o homem e o que constitui sua verdadeira personalidade, como se a essência do homem consistisse em ser superior a si mesmo<sup>179</sup>.

Embora tenha afirmado que essa felicidade seja sobre-humana, em nenhum momento Aristóteles a considera como uma realidade inatingível pelo homem, apesar de reconhecer que não a podemos atingir “senão na medida do possível”<sup>180</sup>. Isto é, tendo em consideração a distância que separa o homem de Deus e, diríamos agora, com Hadot, o filósofo do sábio, o estagirita reconhece ainda que só a podemos atingir em raros momentos. Isso evidencia que mesmo diante do rigor e das exigências que a vida feliz requer, ela se apresenta como uma possibilidade real em Aristóteles, pois é um bem atingível e realizável pela ação.

Na *Metafísica*, Aristóteles afirma que somente Deus possui o ato da contemplação, por isso está “(...) perpetuamente em estado de alegria compatível àquele a que nós algumas vezes conseguimos chegar, isto é admirável; e, se ele está em um estado de maior alegria ainda, isto é ainda mais maravilhoso”<sup>181</sup>.

Nesta passagem da *Metafísica* pode-se observar que Aristóteles sustenta que o cume da felicidade filosófica e da atividade do espírito, isto é, a contemplação do intelecto divino, “só é acessível ao homem em raros momentos. Pois é próprio da condição humana não poder ser em ato de maneira contínua”<sup>182</sup>. Se não é possível ao homem viver de maneira contínua a felicidade contemplativa, o que acontece com o filósofo quando não está usufruindo desse raro momento de felicidade? Aristóteles assegura não ser possível ao homem ser em ato, assim como são os deuses, por isso essa “oscilação” da felicidade. Quando o filósofo não está desfrutando desse momento raro, segundo Hadot “deve contentar-se com a felicidade inferior que consiste em investigar”<sup>183</sup>. Pois, segundo ele, “há graus diversos na atividade da *theoria*”.

Percebe-se que o pensador constrói a atividade filosófica como sendo “reconhecidamente a mais agradável das atividades virtuosas; pelo menos, supõe-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade (...)”<sup>184</sup>. Esse prazer parece ser algo tão intenso que Hadot chega a afirmar que o “prazer experimentado na contemplação dos seres é o prazer que se experimenta ao contemplar o ser amado”<sup>185</sup>. Tal

---

177 HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 121-122.

178 EN, X, 1177b27.

179 Cf. HADOT, Pierre. Op., cit., p. 122

180 EN X, 1177b33.

<sup>181</sup> Met. XII, 7, 1072b 14e25.

182 EN X, 1175a 4.

183 Cf. HADOT, Pierre. Op., cit., p. 124.

184 EN X, 7, 1177a 26ss.

185 HADOT, Pierre. Op., cit., p. 130.

comentário se baseia numa importante passagem do tratado da amizade, no livro IX da *Ética a Nicômaco*. Segundo Aristóteles, ao contemplar o ser amado, o benfeitor contempla a si mesmo em atividade, o que representa a suprema felicidade. Isso porque o estagirita entende que “o amigo é um outro eu”<sup>186</sup>; ao contemplar o amigo eu também consigo me perceber e me encontrar na ação realizada por ele, uma vez que representa uma “extensão” de mim mesmo.

Aristóteles chama a atenção para uma questão instigante ao se referir ao prazer que a vida contemplativa oferece: segundo ele, o prazer proporcionado por essa atividade não é o mesmo entre aqueles que já conhecem a verdade, e entre os que ainda a estão buscando. Supõe-se que aquele que contempla a verdade já a conhecendo faz dessa busca uma experiência mais amorosa, pois conhece o deleite que essa atividade proporciona; por sua vez, quem busca sem conhecer plenamente o que está buscando, ainda que encontre um certo prazer em tal atividade, não usufruirá com o mesmo vigor de quem já conhece.

Ao atribuir à sabedoria filosófica uma primazia em relação à sabedoria prática, Aristóteles acredita que através da atividade filosófica é possível ao homem atingir uma realização mais completa e duradoura. A partir da vida contemplativa, ele deu a entender a possibilidade da existência de uma realização máxima do homem, que parece projetá-lo para além de uma dimensão puramente humana, elevando-o a um nível mais divino. Ainda que não possa deleitar-se com uma vida plenamente divina, parece-lhe possível falar de uma participação maior nas coisas divinas.

Ao se referir à atividade teórica, Aristóteles ressalta ser a mais independente e autossuficiente; tal reconhecimento é demonstrado ao sustentar que “o filósofo, todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação”<sup>187</sup>. Essa grandeza de espírito não se dá com aqueles que buscam a felicidade por meio das virtudes éticas. Ainda que Aristóteles assegure tal possibilidade e autonomia do filósofo no que diz respeito à contemplação, não dispensa a importância da presença do outro para realizar essa atividade. O filósofo não é aqui entendido como um homem desconectado do mundo, que não tenha necessidade do outro para fazer filosofia; muito pelo contrário, dirá que essa atividade pode ser melhor e mais bem realizada “(...) se tiver companheiros (colaboradores) de atividade, ainda assim ele é o mais autossuficiente dos homens”<sup>188</sup>. Isso permite concluir que o filósofo dispõe de uma maior capacidade de contemplação, daí a afirmação aristotélica de que mesmo sozinho consegue ir além exercendo sua capacidade de contemplar.

Na atividade contemplativa realizada pelo filósofo, parece existir um bem que está para além da ação realizada, sendo algo que possibilita uma vida prazerosa e um empenho que torna o homem feliz, despertando um desejo de querer estar cada vez mais engajado na busca pelo deleite que essa atividade filosófica propicia. Quanto mais um homem se dedicar à atividade filosófica, mais completo se tornará e maior será a sua felicidade, pois ela é uma busca permanente e contínua que não visa a nenhum interesse particular.

Nenhum homem poderá atingir a felicidade, caso não aja com naturalidade e liberdade. É necessário se desprender de tudo aquilo que possa atrapalhar a busca e a realização do bem por excelência. A *eudaimonia* por excelência se dá pela via contemplativa, pois “somente esta atividade parece ser amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação”<sup>189</sup>.

Se considerarmos a razão como o que existe de mais divino em nós, poder-se-ia dizer que sem esse elemento divino não seria possível pensar numa felicidade dominante, que está

---

<sup>186</sup> EN, IX, 1169a 5ss.

<sup>187</sup> EN X, 7, 1177b1.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> EN X, 7, 1177b1-4.

para além daquela que se dá no plano prático da existência. Ainda que essa parte divina no humano seja considerada a menor possível, já seria o suficiente para colocá-la num grau mais elevado, pois ainda que seja numa escala pequena, esse indivíduo já teria algo de divino em seu ser. Daí a afirmação aristotélica “Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme à razão é divina em comparação com a vida humana”<sup>190</sup>.

Aristóteles encoraja os homens para que não se sintam apegados diante de sua condição humana, mas que procurem sempre viver da melhor maneira possível, buscando e desejando as coisas divinas, chegando a dizer que é preciso agir sempre que possível como se fossemos imortais. Lê-se, em Aristóteles:

(...) não devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com coisas humanas, visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas, na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor. E dir-se-ia, também, que esse elemento é o próprio homem, já que é a sua parte dominante e a melhor dentre as que o compõem<sup>191</sup>.

Em seguida, Aristóteles conclui reafirmando a superioridade da sabedoria filosófica como a mais completa e mais feliz, pois

Seria estranho, então, que o homem não escolhesse a vida do seu próprio ser, mas a de outra coisa. E o que dissemos antes se aplica aqui: aquilo que é próprio de cada coisa lhe é, por natureza, o que há de melhor e de agradável; dessa forma, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais agradável, pois a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Conclui-se daí que essa vida é também a mais feliz<sup>192</sup>.

### 3.3 Os dois tipos de felicidade

Ainda tratando dos dois tipos de *eudaimonia* e do “poder” de alcance e completude de cada uma delas, na abertura do capítulo 8 do livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não parece ter dúvidas em afirmar a grandeza da sabedoria teórica em relação às virtudes práticas, pois explica que a “vida de acordo com outras espécies de virtude é feliz apenas de uma maneira secundária, pois as atividades conforme a essas espécies condizem com a nossa condição humana”<sup>193</sup>. Portanto, a felicidade política e prática só é felicidade, aos olhos de Aristóteles, de modo secundário. Já a filosófica encontra-se na vida segundo o espírito.

O que de fato estaria propondo Aristóteles ao dizer que a felicidade que se dá no plano das virtudes éticas é secundária se comparada com aquela que se dá no plano contemplativo? Estaria ele fazendo um desmerecimento das virtudes do caráter e das pessoas que só conseguem ser felizes pela esguelha das virtudes éticas? Num primeiro momento, parece impossível pensar que Aristóteles esteja propondo um desmerecimento das virtudes éticas, ou se desfazendo daqueles que alcançam a felicidade por meio dessas virtudes. Ao se referir à felicidade como algo secundário, Aristóteles, na verdade, reforça a tese de ser ela uma felicidade tipicamente humana que possivelmente encontra-se ao alcance de todos, por se encontrar na dimensão do que é puramente humano.

---

190 EN 1177b 30.

191 EN X, 7, 1177b30ss 1178a1-4.

192 EN X, 8, 1178a 1-5.

193 EN X, 8, 1178a 9-10.



## Segundo Pierre Hadot

Aristóteles distingue entre a felicidade que o homem pode encontrar na vida política, na vida ativa – é a felicidade que pode conduzir à prática da virtude na cidade –, e a felicidade filosófica que corresponde à *theoria*, isto é, a um gênero de vida consagrado totalmente ao espírito<sup>194</sup>.

A vida mais feliz é identificada com aquela que se encontra na contemplação proporcionada pela atividade filosófica; a dimensão contemplativa é considerada a mais excelente de todas e a mais divina, não estando em posse dos homens, mas dos deuses. Tudo o que existe no plano da divindade deverá ser considerado mais completo e mais perfeito, visto que não possui limitações.

Ao se referir aos dois tipos de virtudes e à felicidade delas decorrentes, o estagirita nos certificará de que uma é completa e a outra incompleta. A felicidade completa está ligada à atividade racional: tal atividade possibilita ao homem realizar o que existe de mais divino em seu ser. Já a virtude incompleta não possui a mesma autossuficiência das virtudes racionais, considerada por Aristóteles um tipo de virtude mais humana: ainda que possa conduzir o homem à vida feliz, não se dará no mesmo grau de exigência e completude da atividade contemplativa. Referindo-se aos dois tipos de virtudes sustentará que

As virtudes morais, por estarem ligadas às emoções, devem também se relacionar à nossa natureza composta, e as virtudes morais de nossa natureza composta são humanas; por conseguinte, também são humanas a vida e a felicidade que lhes correspondem. Todavia, a excelência da razão é uma coisa à parte; e a seu respeito devemos, por ora, contentar-nos em dizer isto, pois descrevê-la com precisão seria uma tarefa maior que a que exige o propósito presente<sup>195</sup>.

Essa passagem indica que Aristóteles, ao se referir à felicidade humana como algo secundário, faz isso pensando no plano (prático e teórico) em que cada uma delas estão situadas, afirmando assim que as virtudes éticas estão relacionadas à nossa natureza humana, ou melhor, são parte integrante da nossa natureza e por isso são consideradas virtudes humanas. Daí a afirmação de que essa felicidade deva ser considerada uma *eudaimonia* humana, pois todo o processo de busca e realização se dá no âmbito do que é propriamente humano.

Ao mencionar a existência desses dois tipos de *eudaimonia*, Aristóteles propõe que aquela que se encontra na parte mais elevada (contemplativa) é a mais completa e duradoura, visto que exige uma participação do homem no que existe de mais perfeito. Talvez possa se dizer que a felicidade filosófica é a participação do homem na felicidade divina – o que só seria possível por intermédio da contemplação. Quanto mais se contempla, mais feliz se torna o homem e mais se participa da felicidade divina.

Embora tenha apresentado dois tipos de felicidade, Aristóteles reconhece que ambas necessitam das coisas mínimas consideradas essenciais para a existência da vida. O que irá diferenciá-las é a maneira como cada pessoa atuará na busca de tal felicidade. O estagirita confere ao filósofo uma maior alçada visto que o modo como atuará em busca da felicidade é superior, como, por exemplo, a maneira como o estadista desenvolverá esse percurso para tornar-se feliz. A esse respeito, propõe Aristóteles:

Admitamos que ambas as formas de felicidade necessitem das coisas fundamentais à vida, em proporções iguais, embora o trabalho do estadista se ocupe mais com o corpo

---

194 Cf. HADOT, Pierre. Op., cit., p. 121.

195 EN X, 8, 1178a 19-25.

e as coisas semelhantes do que o trabalho do filósofo; com efeito, a diferença quanto a esse ponto será pequena, mas quanto ao que precisam para o exercício de suas atividades a diferença é grande.<sup>196</sup>

Portanto, aquele que consegue atingir a sabedoria filosófica, poderá ser identificado como alguém que superou o(s) limite(s) existente no âmbito do que é propriamente humano para participar do que existe de mais sublime, a vida da divindade. Sendo assim, só é possível falar de uma felicidade como algo secundário se concebermos a existência desses dois tipos de *eudaimonia*, caso contrário parece ser impossível.

### 3.4 A autossuficiência da vida contemplativa

Como já foi mencionado, Aristóteles identifica a felicidade completa com a contemplação, de acordo com a sabedoria teórica. Porém, ao identificar a sabedoria teórica com a felicidade mais perfeita, defende que, para alcançá-la, é necessário prosperidade externa devido à fragilidade da natureza humana, assegurando que a felicidade precisará de um certo favorecimento externo, “uma vez que somos seres humanos; pois nossa natureza não é autossuficiente para a contemplação, mas precisa também da saúde corporal, e da disponibilidade de alimento e outros tipos de serviços”<sup>197</sup>.

O estagirita expõe que, embora na contemplação possa dar-se a felicidade perfeita, é necessário que o indivíduo esteja em posse de certos bens exteriores para que isso ocorra. O homem, na concepção aristotélica, parece possuir algum tipo de limitação imposta pela própria natureza, o que o impediria de ser autossuficiente como os deuses, necessitando por isso de uma quantidade maior desses bens para alcançar uma vida feliz.

Isso implica dizer também que o homem parece não depender somente de si para chegar à felicidade, necessitando contar com algum tipo de favorecimento concebido pela natureza a seu favor, tais com: amigos, filhos, concidadãos, boa situação econômica, entre outros. Todos esses elementos são considerados por Aristóteles fundamentais para a vida feliz. Caso contrário, por mais que se esforce, não se tornará feliz, pois além de querer é necessário contar com um pouco de sorte. Na *Política*, Aristóteles faz a seguinte consideração: “Ora, é evidente que todos aspiram a viver bem e à felicidade. Alguns podem atingir esse fim; outros, porém, são incapazes de atingi-lo, ou devido a alguma falha na natureza, ou então devido a alguma falta de sorte (...)”<sup>198</sup>.

Ao assegurar que o homem não é autossuficiente, Aristóteles está expondo a necessidade de alguns recursos essenciais e indispensáveis para que se possa alcançar uma vida feliz.

Quem são esses seres considerados possuidores de uma natureza autossuficiente para a contemplação? Em sua *Metafísica*, Aristóteles afirma que esses seres “sem surpresa são os deuses, cuja vida consiste, essencialmente, apenas na atividade de contemplação e, assim, são autossuficientes para ela”<sup>199</sup>. Essa autossuficiência é o que torna a vida digna e merecedora de escolha e carente de nada. Portanto, somente os deuses são considerados possuidores de uma natureza autossuficiente, e por isso não tem nenhuma necessidade de prosperidade externa.

Diante do que já foi exposto até aqui, poder-se-ia perguntar: o que torna a sabedoria filosófica mais habilitada do que a atividade prática para ser considerada uma felicidade completa? A sabedoria filosófica, no entendimento aristotélico, parece possuir uma maior completude se comparada à sabedoria prática, isto é, a sabedoria teórica possui um maior

---

<sup>196</sup> EN X, 8, 1178a 25-30.

<sup>197</sup> EN X, 8, 1178b33-35.

<sup>198</sup> Pol. VII,1331b 35-40.

<sup>199</sup> Met. XII 71072b26-27, 9 1074b34-35.

“acabamento”. O que possibilita Aristóteles tratar de maneira especial a filosofia é o fato de ser considerada como um tipo de conhecimento divino; as atividades práticas, por sua vez, não possuem uma completude no mesmo nível das virtudes teóricas, já que apresentam uma incompletude por serem da ordem do que é propriamente humano.

Toda essa autossuficiência da sabedoria filosófica pode ser notada em relação à sua pouquíssima dependência dos bens externos, pois a contemplação depende minimamente desses bens, ao passo que as atividades práticas apresentam uma maior dependência.

No que se refere à duração da vida, por outro lado, a contemplação e a atividade prática estão no mesmo barco. É por isso que a felicidade completa de um ser humano será contemplação apenas se a contemplação “receber uma duração de uma vida completa, uma vez que nada incompleto pertence à felicidade”<sup>200</sup>.

Portanto, a felicidade que se dá no plano contemplativo deverá ser a mais perfeita e completa. Graças à sua autossuficiência é também a mais merecedora de escolha, pois “pode por si só tornar uma vida humana merecedora de escolha e carente de nada, sem o auxílio mesmo do menor bem adicional”<sup>201</sup>. Diferentemente dos deuses “(...) a vida humana precisa ser aumentada com bens externos para que esteja apta para essa felicidade, mas a felicidade em si não precisa de nada”<sup>202</sup>. Portanto, pode-se concluir que: “se a adição a ela de algum outro bem, o menor que fosse, aumentasse seu merecimento de escolha e, assim o da vida a que ele fosse acrescentado, não seria assim. Portanto, ela deve já ser o fim ou o bem mais merecedor de escolha entre todos”<sup>203</sup>.

Usufruir a vida feliz parece ser um desejo latente em todos os homens, no entanto, Aristóteles sustentará de maneira categórica que o mais feliz dentre os homens é o filósofo, assegurando que

O homem que exerce e cultiva a sua razão parece desfrutar a melhor disposição de espírito e ser mais caro aos deuses. Com efeito, se, como supomos, os deuses se interessam pelos assuntos humanos, seria natural que se comprazessem com aquilo que é melhor e tem mais afinidade com eles (isto é, a razão), e que recompensassem os que amam e honram a razão acima de todas as coisas, cuidando daquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza. É evidente que todas essas qualidades pertencem sobretudo ao filósofo. É ele, portanto, entre todos os homens, o mais querido aos deuses, e provavelmente, também, o homem que estiver nessas condições será o mais feliz. E assim, também nesse sentido o filósofo é o mais feliz dos homens<sup>204</sup>.

Por fim, ao sustentar que o filósofo é o mais feliz de todos, Aristóteles parece acreditar na possibilidade de que o exercício que a vida filosófica possibilita ao filósofo lhe permite, de alguma maneira, viver bem e desfrutar da mais completa plenitude, podendo assim dizer que o filósofo experimenta o maior dos prazeres humanamente concebíveis. Nesse sentido, o filósofo é tido como aquele que é capaz de viver em conformidade com a atividade mais excelente.

---

200 EN X, 7, 1177b 25-26.

201 Cf. REEVE, C. D. C. Op., cit., p. 274.

202 Ibidem.

203 Ibidem.

204 EN X, 8, 1179a 24-30.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho, constatamos que Aristóteles identifica o bem com a felicidade: ele parte do princípio de que a *eudaimonia* é um bem final desejado por si mesmo, e não como um meio para atingir outros fins particulares. O estagirita parte do princípio de que a felicidade é o bem supremo por excelência. Trata-se de um bem de caráter prático, atingível pela ação virtuosa, ou seja, é no exercício da função própria do homem que ele possibilita a si o que há de melhor – que é a vida boa e feliz. A felicidade é uma atividade que resulta de um exercício constante das virtudes, por isso nenhum homem poderá declarar-se feliz caso tenha uma vida de inatividade.

Aristóteles classifica o homem como um animal político por natureza, que depende do convívio social para se realizar plenamente enquanto homem – daí a afirmação de que o homem é um ser da *pólis*. A *pólis* é o espaço que melhor oferece as condições ideais para o homem realizar as suas potencialidades, já que o objetivo supremo do homem é a vida boa e feliz, realizável na *pólis*. A sociabilidade é uma condição para que o homem possa alcançar a felicidade, isto porque não existe vida feliz no isolamento, uma vez que é uma necessidade da natureza humana o convívio com o outro. Portanto, é impossível pensar a felicidade fora da *pólis*, isto é, dando-se isoladamente para cada homem. Sendo assim, podemos reafirmar, com base em Aristóteles, que a participação na *pólis* é a essência do agir humano.

Verificou-se também que Aristóteles sustenta a existência de vários bens (fins); no entanto, é categórico ao assegurar que a felicidade deverá ser considerada o melhor dos bens, devido ao seu caráter finalístico. Aristóteles, ao estabelecer a existência de um fim derradeiro, parece que teve como objetivo evitar que essa investigação acerca dos fins pudesse se estender ao infinito, o que tornaria a aspiração humana vazia e irrealizável. Isso reforça a tese de que a felicidade deverá ser um bem dominante, e não inclusivo. Sendo assim, a *eudaimonia* é o que existe de mais final para um homem, não podendo ser compreendida como uma abertura interminável para outros fins, porque isso não faria sentido, visto que a *eudaimonia* é um bem final atingível pela ação.

Outro ponto fundamental para esta análise em a *Ética a Nicômaco* é que a felicidade não poderá ser considerada uma posse assegurada, como algo que daria ao homem a tranquilidade de gozar eternamente uma vida feliz. A felicidade não é como um “objeto” que se tome para si, mas um bem construído e mantido pela ação virtuosa ao longo da vida. Identificamos no pensamento aristotélico que a vida humana está sujeita aos infortúnios, que em excesso poderão colocar fim a uma vida feliz: isso já constituiria um impedimento para se pensar a felicidade como uma posse permanentemente assegurada. Outra questão que impediria de pensá-la como posse assegurada, é o fato de ser construída e atualizada através do exercício.

Verificou-se também que a felicidade não está ligada aos prazeres, ou às riquezas, mas à atividade prática da razão. A razão é o que existe de melhor e mais divino no homem. Sendo assim, o homem feliz é aquele capaz de viver bem e conduzir-se bem, ou seja, o homem feliz vive bem e age bem. A felicidade está naquela ação que toca a alma racional. Para uma maior precisão, pode-se dizer que a felicidade está naquela atividade querida e direcionada para si mesma, a saber a *theorein*, isto é, a contemplação.

Outra questão central identificada na ética aristotélica é a importância das virtudes éticas e *dianoéticas* para a realização da vida feliz. Ambas as virtudes têm como finalidade um melhoramento do homem, ajudando a direcionar sua ação da melhor maneira possível, evitando o excesso ou a falta, visto o que o vício se encontra nos extremos. Portanto, o equilíbrio na ação é o que possibilita o alcance de uma vida feliz. A virtude entendida como uma disposição existente no homem para a prática do bem é algo que está desde sempre dada em forma de potência, necessitando do exercício para o seu desenvolvimento e atualização. Isso nos faz pensar que a felicidade não é algo que esteja pronto e acabado desde sempre, mas é o resultado

de um agir virtuoso.

Portanto, nesta investigação sobre a felicidade, constatamos a *eudaimonia* como uma atividade da *theoria*, é o que existe de mais superior para o homem, exigindo dele uma ação racional elevada, desejando sempre o que existe de melhor e mais final. A felicidade é tratada como uma “coisa séria”, por isso a recusa de Aristóteles em sustentar que ela se encontraria numa vida de diversão. O que torna a vida contemplativa mais final é o fato de estar em consonância com a mais alta virtude, ou seja, na vida *teórica* se revela verdadeiramente o que existe de mais divino, possibilitando ao homem participar no que há de mais superior. Nessa investigação encontramos dois aspectos que parecem confirmar a supremacia da vida filosófica em relação à sabedoria prática: o primeiro por ser uma atividade racional, sendo a razão a parte mais divina no homem. O segundo é que a vida contemplativa é mais contínua, duradoura e autossuficiente do que qualquer outra.

Ao analisar os dois tipos de *eudaimonia*, Aristóteles conclui que uma é completa e a outra é incompleta. A virtude completa está ligada à atividade racional, encontra-se na vida segundo o espírito. Já a virtude incompleta não dispõe da mesma autossuficiência das virtudes intelectuais, pois está ligada ao que é tipicamente humano – sendo assim, é considerada um tipo de felicidade secundária.

Embora esse tipo de felicidade com base na atividade prática seja classificada por Aristóteles como secundária, ela não deixa de ser felicidade, pois o argumento de Aristóteles, quando trata desse assunto, refere-se à distinção dos objetos de conhecimento. No entendimento aristotélico, não há possibilidade de existir uma vida plena que não tenha sua realização com base no exercício das virtudes morais e da *phrónesis*. Todavia, quando o estagirita faz menção aos dois tipos de *eudaimonia*, parece estar na verdade justificando a possibilidade de o homem tornar-se um *eudaimon* sem que exerça a atividade *teorética*.

Portanto, nesta pesquisa foi possível observar que Aristóteles destaca a vida contemplativa como a melhor e a mais completa, pois é a que melhor proporciona uma felicidade e um certo tipo de prazer que só se encontraria na dimensão da divindade. Por isso é a mais merecedora de escolha, não carecendo de nada, sendo por isso mais independente e mais autossuficiente. Ainda que a felicidade contemplativa pareça estar de alguma maneira distante do homem, devido ao seu grau de exigência, ela não se configura como uma realidade impossível, mas é uma atividade atingível pela ação humana na medida do possível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia Primária:

- ARISTÓTELES**, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury 3ª ed. Brasília, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.
- \_\_\_\_\_, *The Nicomachean Ethics*. Tradução de Sir W.D. Ross. In: The Works of Aristotle, Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, v.9.
- \_\_\_\_\_, *Nicomacheian Ethics*. Trans. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Ética a Eudemo*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Magna Moralia*. In Loeb Classical Library, Aristotle XVIII, LCL 287. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol.II 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. Met, 982a1ss
- \_\_\_\_\_, *Política*. Tradução: Ross, W. D. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Política*. (Edição bilingue). Tradução de Antônio C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- \_\_\_\_\_, *A política*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

### Bibliografia Secundária:

- AQUINO**, Tomás de. *Suma Teológica*. Volume I, III e IV. São Paulo: Loyola, 2004.
- AUBENQUE**, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Problema do ser em Aristóteles*. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- BARNES**, Jonathan. *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida-SP. 2009.
- ABBAGNANO**, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Maritns Fontes, 2007.
- BERTI**, E. *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2013.
- \_\_\_\_\_, *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BIDÉÛS**, Richard. *Aristóteles a justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BLACKBURN**, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murchol. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BRUGNERA**, Neditilo Lauro. *A Escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: Grifos, Col. Filosofia n. 79, 1998.
- BRÜLLMANN**, Philipp. *A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2013.
- CAEIRO**, António. *A areté como humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.
- CASSIN**, Bárbara. *Aristóteles e o Lógos; contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

- DALLARI**, Dalmo de Abreu. *O homem: Animal político*. In: - O que é participação política. São Paulo: Brasiliense 1996. Coleção primeiros passos.
- DÜRING**, Ingemar. *Aristoteles*. Tradução de Pierluigi Domini. 5. Ed. Milano: Mursia, 1995.
- FERMANI**, Arianna. *A vida feliz humana: diálogo com Platão e Aristóteles*. Tradução de Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2015.
- GUARIGLIA**, Osvaldo. *Ética y política según Aristóteles*. Buenos Aires: Centro de Ed. de America Latina, 1992.
- KRAUT**, Richard. *Aristóteles. A ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HADOT**, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2ª ed. 2004.
- HEIDEGGER**, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HENRIQUE**, Mendo Castro. *Introdução à Política de Aristóteles*. Lisboa: Edição Bilingüe, 1998.
- HOBUSS**, João. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: ed. Universitária/UFPel, 2002.
- HOFFE**, O. *Aristóteles – introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOOFT**, Stan Van. *Ética da Virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HUTCHINSON**, D. S. *Ética*. In: Barnes, J. (Org) *Aristóteles*. Aparecida-SP: Idéias & letras, 2009.
- MACINTYRE**, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru-SP: Edusc, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Buenos Aires: Ediciones PAIDOS, 1991.
- MCLEISH**, Kenneth. *Aristóteles*. Trad: Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 2000.
- NEVES**, Maria Helena de Moura. *A Teoria Lingüística em Aristóteles*. São Paulo: Alfa. n. 25, 1981.
- MESQUITA**, Antonio Pedro. *Introdução geral a Obras Completas de Aristóteles*, vol I, tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- NUSSBAUM**, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PAIXÃO**, Márcio Petrocelli. *O Problema da Felicidade em Aristóteles*. Rio de Janeiro: editora Pós-Moderno. 2002.
- PERINE, Marcelo**. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.
- REALE**, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a Aristóteles*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola. 2007.
- LEÃO**, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- REEVE**, C.D.C. *Ação, Contemplação e Felicidade: um ensaio sobre Aristóteles*. Tradução de Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2014.
- RICOEUR**, Paul. *Em torno do político*. São Paulo: Loyola, 1995.
- SAMGALLI**, Idalgo J. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- ROSS**, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa. Ed, Dom Quixote, 1987.
- SILVEIRA**, Denis Coitinho. *Os sentidos da Justiça*: EDIPUCRS, 2001.
- SPINELLI**, P. *A prudência na ética nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2007.
- TAYLOR**, *Ética*. In: Barnes, J. (Org) *Aristóteles*. Aparecida-SP: Idéias & letras, 2009.
- VALLS**, Álvaro L. M. *O que é Ética*. Editora Brasiliense, 1994.

- VÁZQUEZ**, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- VERGNIÈRES**, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*; physis, ethos, nomos. São Paulo: Paulus, 1999.
- ZINGANO**, Marco. *Platão & Aristóteles: o fascínio da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Odysseus editora, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Estudos de Ética Antiga*. 2. Ed. São Paulo. Paulus, 2009.
- \_\_\_\_\_, (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.
- \_\_\_\_\_, *ARISTÓTELES. Ethica Nicomachea I 13-III 8; Tratado da virtude moral*. Introdução, comentário e tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados / coordenação de Marco Zingano*. São Paulo. Odysseus Editora, 2005.
- WERNER**, Jaeger. *Aristóteles*. México: Fondo de cultura econômica, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WOLFF**, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- WOLF**, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2013.