

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eudaimonia e Contemplação na Ética Nicomaquéia de Aristóteles

Clarisse Goulart Nunes

Porto Alegre

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eudaimonia e Contemplação na Ética Nicomaquéia de Aristóteles

Clarisse Goulart Nunes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre

2012

Para Antônio, Felipe & Arthur. Para Regina. Para Caio Albring Nunes.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família, por ter me ensinado valores morais, sem fazer uso de qualquer dogma. Aos pais que se encontraram e me deram a vida. A minha mãe por estar sempre presente na minha vida, por menosprezar minhas dificuldades, por sempre me estimular a estudar e por ter me ajudado a terminar este trabalho. Ao meu pai por estar presente a sua maneira, por me ensinar a valorizar os meus irmãos e por me lembrar sempre da importância de praticar esportes.

Ao Antônio com quem, para quem e por quem tudo na vida é melhor. Ao Felipe e ao Arthur pela existência. Ao meu querido sobrinho Caio, de quem eu tenho imensa saudade, por ter me inspirado a tantas coisas boas na vida.

A minha avó Maria do Carmo por ter cuidado de mim e por todas as orações. A minha avó Maricota pelos verões em Garopaba e pelo seu “estilo de vida”, que serve como um exemplo de envelhecimento.

Aos meus irmãos que me ensinaram a dividir, a cooperar e por cuidarem de mim. Ao meu irmão Ricardo pela amizade, que deixa saudade. A minha irmã Denise por hoje, estar tão presente na minha vida, por ter me ajudado neste trabalho, por sempre querer saber como eu estou e por ser a “dinda” do Felipe.

Aos meus tios: Demétrio, Carmen Lúcia, Luiz, Carmen Vera, Zélia, Babá e aos meus primos por criarem espaços nos quais sempre é possível encontrá-los prontos para me receber.

Ao meu amigo Ricardo Leitão Duarte por estar sempre pronto a me ajudar, por se tornar o “dindo” do Felipe e por ser a nossa “trilha sonora”. Ao meu amigo Rodrigo Baptista dos Santos pelo incentivo, por ter-me “jogado” dentro de uma sala de aula pela primeira vez como professora, por ter se tornado hoje também professor e “dono do seu nariz”. Aos “cumpadres” e também “dindos” Anderson Bittencourt e Luciane Frizzo, ao meu querido afilhado Ítalo pelas tão importantes e agradáveis visitas à grande Santa Rosa. À Manoela Ribeiro, Camila Oliveira, Francielle Bertani e Carla Corrêa por serem minhas companheiras na hora de estudar e pela amizade.

Ao Professor Jader da Silveira Marques por ter me dado a oportunidade de trabalhar com ele e por ter sido também meu aluno, acreditando no meu conhecimento filosófico.

À Professora Beatriz Backes, diretora do Curso Vigor, por ter aberto as portas de sua casa, por ser exemplo de força e determinação.

Ao Professor Rodrigo Soder, por ter me recebido com tanta gentileza em Santa Rosa e por valorizar o meu trabalho.

À Professora Bianca Diehl, igualmente, por ter me acolhido em Santa Rosa e pela disponibilidade em me atender.

Ao Professor Bruno Miragem por, prontamente, querer me ajudar.

Aos professores do curso de graduação em Filosofia da UFRGS, Lia Levy, Fernando Fleck, Paulo Faria, José Pertille e Denis Rosenfield pelo conhecimento transmitido.

Aos meus alunos por me motivarem a estudar incessantemente, por me escutarem atentamente e por se permitirem repensar suas opiniões.

Ao Prof. Alfredo pelo conhecimento, paciência e compreensão.

Somos quem podemos ser...
Sonhos que podemos ter...
(Humberto Gessinger)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A VIDA POLÍTICA	11
1.1 A esfera política compreendida como esfera moral em Aristóteles.....	11
1.2 A ciência política como ciência superior	21
2. A VIDA CONTEMPLATIVA	42
2.1 O desejo pelo conhecimento.....	42
2.2 A contemplação como bem supremo.....	53
CONCLUSÃO.....	63
BIBLIOGRAFIA	71

INTRODUÇÃO

Está certo que o homem em todos os tempos e lugares deseja sentir-se bem e evitar situações desagradáveis, que tragam sofrimento, preferindo o prazer à dor. Para a maioria das pessoas é inegável o desejo de ser feliz, no entanto, quando questionadas acerca do que seja a felicidade a resposta é reticente, alguns podem identificar a felicidade com momentos alegres, outros podem identificá-la com a saúde, com a riqueza material, com o sucesso profissional, com o sucesso na vida pessoal: na relação com seus familiares e amigos. Por outro lado, algumas pessoas quando questionadas, percebem que não pararam para refletir sobre o que seja felicidade, simplesmente tomam sua vida como um modo de cumprir suas tarefas, de seguir os passos de sua rotina, tais como trabalhar, estudar, se alimentar, se relacionar com amigos e familiares. Para estes, tratar sobre a felicidade, é também interessante e instigador, pois é inegável que todos, de diferentes formas, desejam ser felizes.

A *Ética Nicomaquéia*¹ é uma investigação a respeito do bem supremo da vida humana. A obra se propõe a responder qual é o fim último da vida humana, qual tipo de vida permite ao homem a realização plena de sua natureza? O texto clássico traz o termo grego *eudaimonia* como resposta a estas perguntas, traduzido, pela maioria dos comentadores, como felicidade. No entanto, para Cooper², a tradução mais acertada seria “florescimento”, uma vez que a palavra felicidade pode ser tomada como um “estado psicológico”, ou seja, algo que é transitório ou temporário, o que não corresponde àquilo que Aristóteles expõe como sendo a felicidade. É importante compreender que a preocupação de Cooper é pertinente, uma vez que o termo *eudaimonia* não deve ser entendido como um estado transitório, tendo em vista que atualmente utilizou-se a palavra felicidade para designar um estado de ânimo ou humor. Muitas vezes, as pessoas dizem: “hoje eu estou feliz”, o que para Aristóteles não faz sentido, uma vez que a felicidade não pode ser identificada com uma

¹ Ao longo de todo o texto será utilizada a abreviatura EN para indicar *Ética Nicomaquéia*.

² COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986, p. 89.

ação, uma atitude, um dado momento da vida, mas sim como um caminho, um modo de viver a vida, que deve ser o melhor possível, deve ser pleno. Este modo de viver pode ser caracterizado a partir das seguintes passagens:

1) A felicidade é o bem supremo da vida humana: É algo que escolhemos por ela mesma, e não em vista de outra coisa. (1097^a - 1097b)

3) A felicidade é uma atividade que é desejável por si mesma, e não em vista de outra coisa (1176b5) (cf. já foi dito em 1095b, 1096^a, 1098b, 1099a)

2) A felicidade é viver bem e conduzir bem a vida: “Outra noção que se harmoniza bem com a nossa opinião é a de que o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem”. (1098b)

Assim, pretende-se elucidar, a partir destes trechos da EN, que o termo felicidade não pode ser identificado a um estado transitório. É possível, a partir destes fragmentos, também compreender que a vida feliz é o que permite a plena realização humana. No entanto, não há argumento conclusivo que nos permita responder à pergunta: no que consiste uma vida feliz. É certo que a respeito de outros temas na EN há o tratamento mais detalhado de algumas definições, o que nos permite ter menos dúvidas sobre eles, tais como a análise da virtude da coragem (1115a7-8: a coragem é o meio termo entre o medo e a temeridade), da ação involuntária (1109b35-1110a4: as ações involuntárias são aquelas praticadas sob compulsão ou por ignorância, um ato é feito sob compulsão quando sua origem é externa ao agente, ou seja, quando o agente é influenciado por algo externo, por exemplo, quando uma pessoa é carregada pelo vento), da sabedoria prática (1140a24-28: é característico do homem que possui sabedoria prática saber deliberar bem sobre as coisas que são boas e convenientes para si mesmo, não somente para casos particulares, mas também para deliberar bem de um modo geral), exemplos nos quais o filósofo apresenta definições e distinções de modo mais claro, ou talvez, aqui qualificamos este modo como mais claro, exatamente, por não ser este o nosso objeto de estudo com maior profundidade.

Esta dissertação adota como ponto de partida para sua análise os diferentes modos de esclarecer o que é a *eudaimonia*, tendo como objetivo analisar como é possível, a partir da leitura da EN, compreender as diferentes teses apresentadas no livro I e no livro X da EN, as quais, respectivamente, permitem ao leitor concluir ora pela superioridade da vida política ora pela superioridade da vida contemplativa. Sendo assim, esta dissertação está estruturada em dois capítulos. No primeiro capítulo pretende-se apresentar elementos hábeis a caracterizar o que seria a vida política, o que é feito em dois momentos: no primeiro deles busca-se analisar a relação entre a política e a ética, com base na importância da *pólis* para o homem grego, e, no segundo: pretende-se apresentar os argumentos que possam nos levar a aceitar que a vida política é o bem supremo da vida humana. No segundo capítulo, à semelhança do primeiro, busca-se a caracterização da vida contemplativa, o que faço, também, em dois momentos: no primeiro deles busca-se explicar o que é desejo pelo conhecimento, e, no segundo: pretendo apresentar os argumentos que nos levem a aceitar que a vida contemplativa é o bem supremo da vida humana. Na conclusão serão expostas algumas considerações acerca do modo como podemos delimitar a discussão referente a um esclarecimento sobre o que é a *eudaimonia*. E por fim, apresentam-se alguns argumentos segundo os quais seja possível afastar a tese de que a vida política seja o bem supremo da vida humana e, com isso, se buscará demonstrar em quais termos podemos aceitar que o fim último da vida humana é a contemplação.

1. A VIDA POLÍTICA

1.1 A esfera política compreendida como esfera moral em Aristóteles

O objetivo dos tratados de ética de Aristóteles é apresentar reflexões que permitam aos adultos um meio de se tornarem bons, este objetivo é traçado em termos morais e práticos³. A ética aristotélica não se propõe a analisar a maneira pela qual o agente delibera sobre “o que deve ou não deve ser feito”, mas sim sobre o modo pelo qual a deliberação pode ser realizada tanto do ponto de vista dos costumes, quanto da inteligência⁴. O ponto que merece destaque refere-se à relação existente entre os preceitos práticos, aqui entendidos como os atos políticos praticados na esfera pública, e os preceitos morais, aqui considerados como aqueles que são segundo a virtude.

No pensamento aristotélico não há separação entre os preceitos morais e práticos, na medida em que um determina o outro, o que pretende-se explicar em dois momentos: o primeiro é o que será denominado de “cenário” e o segundo é o que trará a importância da *pólis*⁵, como espaço público, no pensamento aristotélico.

Para que seja possível bem compreender uma obra filosófica é preciso levar em conta os fatores históricos, políticos e sociais nos quais ela foi elaborada, bem como as manifestações dos interlocutores com os quais o autor dialoga. Denomina-se esses fatores de “cenário”, sobre o qual apresenta-se a seguir os elementos que compõem o “cenário” da obra aristotélica, com o objetivo de elucidar a união entre a moral e a política.

Os séculos V e IV a. C. correspondem ao período clássico marcado por guerras imperialistas, que tinham como objetivo a expansão das cidades-estado do mundo grego, tanto Atenas como Esparta eram compostas por uma

³ VERGNIÈRES, Solange. Ética e Política em Aristóteles. São Paulo: Paulus., p. 7. No mesmo sentido: JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1986. 966p, p. 23.

⁴ BESNIER, Bernard. A distinção entre *praxis* e *poiêsis* em Aristóteles. In: Analytica Revista de Filosofia. v.1, n. 3, p.128, 1996.

⁵ O termo grego *pólis* é usualmente traduzido por cidade-estado ou cidade. Sem maiores considerações sobre a tradução, vamos utilizar os termos: *pólis*, cidade e cidade-estado como sinônimos.

ampla classe de escravos e de guerreiros e por poucos cidadãos que possuíam direitos políticos.

Quanto às manifestações culturais da Antiguidade clássica é possível citar alguns nomes do teatro, da poesia e da escultura. Há referência nas obras de Aristóteles a Heródoto, Ésquilo, Eurípedes, Tucídides, Hesíodo, Xenofantos, dentre outros.

As influências mais importantes para a obra de Aristóteles, no que se refere à parte prática de sua filosofia, devem-se ao pensamento de Platão, de Sócrates, dos Sofistas, bem como dos poetas Teógnis, Píndaro e Homero, o qual merece destaque por duas de suas principais obras: *Ilíada* e *Odisséia*. A *Ilíada* narra a destruição de Tróia pelos gregos e apresenta como protagonista o herói Aquiles. A *Odisséia* apresenta as viagens de Ulisses de volta ao Reino da Ítaca, onde ficou sua mulher Penélope.

A poesia de Homero teve um papel educativo para o homem grego, que não forneceu somente um relato da realidade, mas sim “um trecho da existência, escolhido e considerado em relação a um ideal determinado”⁶. O papel da poesia homérica demonstra, além do que se quer demonstrar aqui – a união entre moral e política, a impossibilidade de separação entre a moral e a estética no mundo grego, a arte, por sua vez, possui um papel educativo, por seu poder ilimitado de conversão espiritual⁷.

MacIntyre, ao analisar o papel da obra de Homero na racionalidade prática do homem grego, argumenta que os personagens das tragédias, já sabem como devem agir, devem agir segundo a virtude, atendendo às exigências do papel que ele representa. Os heróis de Homero são *agathos*, ou seja, eles devem agir bem, “utilizando as habilidades necessárias para fazer aquilo que alguém naquela posição deve aos outros”⁸. A racionalidade prática

⁶ JAEGER, 2001, p.63.

⁷ Ibidem, p. 63. Jaeger aponta para a ação educadora da poesia, por ela possuir o que autor chama de validade universal, combinada com plenitude imediata e viva, podendo ser superior ao ensino intelectual,

⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*. Petrópolis: Ed. Loyola, p. 26, 1991.

destes personagens consiste em controlar as suas paixões⁹ para se manter na virtude.

A partir da análise de uma passagem da *Ilíada*, na qual Ulisses está sozinho no campo de batalha, MacIntyre esclarece o agir do herói grego, a partir do diálogo interno entre Ulisses e seu *thymos*¹⁰:

[...] o que vai acontecer comigo? Se eu fugir assustado por eles, será um grande mal; mas se for agarrado só será mais terrível ainda... Mas porque meu *thymos* me diz estas coisas? Pois eu sei que os maus (*kakói*) abandonam a batalha, mas aquele que é excelente (*aristeyesi*) na luta deve resistir corajosamente¹¹.

No seu diálogo Ulisses não pretende chegar à conclusão alguma, ele não raciocina, não delibera sobre como é certo agir, o que ele faz é vencer seu medo, dominando esta paixão, pois ele já sabe como é certo agir, o herói reafirma seu propósito interno ou domina seu *thymos*, que funciona como uma força para impulsionar sua ação.

A partir da ação de Ulisses é possível verificar dois pontos a serem analisados: o primeiro deles é aquele que aponta para a excelência moral “sobre humana” do herói: capaz de transformar o medo em coragem. No início do livro VII da EN, ao descrever os estados morais (ou disposições de caráter): o vício, a incontinência e a bestialidade, há a referência, em oposição à bestialidade, à virtude sobre humana do herói, a qual é ilustrada com a citação da *Ilíada*: “[...] pois não se assemelhava ao filho de um mortal, e sim de um deus”, referindo à fala de Príamos ao qualificar Hêctor como extremamente bom. (1145 a 15-24). O segundo é o ponto em que ele se encontra dentro de um “cenário” que exige dele “ser um homem corajoso”, há um papel que ele representa e que se espera ver representado, de nada adiantaria Ulisses agir

⁹ Em 1105b22-4 Aristóteles exemplifica o significado do termo: “Por paixão eu quero significar apetite, ira, medo, confiança, inveja, alegria, sentimento de amizade, ódio, desejo, lástima, e, em geral, sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor”, conforme Spinelli, 2007, p. 40, nota 38.

¹⁰ Segundo MacIntyre na obra *Justiça de quem? Qual Racionalidade?* (1991), o termo *thymos*, também traduzido como alma e espírito por outros autores, significa “aquilo que move para frente: é seu eu como um tipo de energia”.

¹¹ MACINTYRE, 1991, p. 27.

corajosamente se onde ele estivesse não houvesse a valorização da virtude da coragem.

O primeiro ponto é interno – o agente, o segundo é externo – o “cenário”, na ética aristotélica é possível concluir que o agente só “faz sentido” se compreendido dentro do cenário onde atua. Neste “cenário” há um conjunto de valores reconhecidos e compartilhados por uma coletividade, no qual a ação do agente “faz sentido”, ou seja, existe a correspondência entre a ação e o conjunto de valores segundo os quais o homem grego vive. Neste cenário o herói sabe como deve agir, sabe o que os outros esperam dele, a tarefa dele é agir de acordo com a virtude.

Jaeger explica que o termo cultura não deve ser compreendido de forma restrita, como um conceito antropológico, no caso dos gregos (e também das culturas chinesa e hindu, por exemplo) a compreensão histórica (o que aqui é denominado como um dos aspectos que compõem o cenário) permite ver o homem inserido dentro de sociedade de seu tempo. Este conjunto de valores do mundo grego já foi descrito, de um modo mais amplo, na denominação de *paideia*, que é mais que a cultura da Grécia Antiga, é a concepção da cultura grega abrangendo uma dimensão cósmica do homem num ideal de humanidade, conforme expresso na formulação de Jaeger: “Ora, o Homem, considerado em sua idéia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa. Como vimos, a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade”¹².

Está insculpida na concepção de *paideia* grega a estreita ligação entre o homem – o homem virtuoso, e a comunidade – a *pólis*, formado por um elo: a educação, que na antiguidade é dada pela lei, cuja distinção entre a moral e o direito não se opera. O direito¹³ é compreendido não só como autoridade imposta pela lei, mas também como uma forma de distribuir a justiça, dando a cada um o que lhe é devido. Assim, a prática dos atos morais vige sob a égide do direito, que se define como uma fonte de dever e virtude, na qual a justiça merece destaque, conforme elucida Jaeger:

¹² JAEGER, 2001, p.15.

¹³ Jaeger faz referência à palavra grega *themis* para definir o direito como “lei autoritária”, e apresenta o termo justiça, traduzido como *dike*: dar a cada um o que é seu, nesta diferenciação o direito é compreendido em termos teóricos, enquanto a justiça em termos práticos. P. 135.

O homem justo, no sentido concreto que desde então esta palavra adquiriu no pensamento grego, aquele que obedece à lei, e se regula pela disposição dela também cumpre na guerra o seu dever. O ideal antigo e livre da *arete* heróica dos heróis Homéricos converte-se em rigoroso dever para com o Estado, ao qual todos os cidadãos sem exceção estão submetidos, tal como são obrigados a respeitar as fronteiras entre o próprio e o alheio. É entre as famosas máximas poéticas de séc. VI que se encontra o verso – tão citado pelos filósofos posteriores – que resume todas as virtudes na justiça. Fica assim definida de modo rigoroso e completo a essência do novo Estado constitucional¹⁴.

A grande importância da *pólis* não se resume às virtudes heróicas de Homero, nem à figura do Estado, mas conta também com a herança aristocrática, que valorizava a educação, a música, a arte e os esportes. Trata-se aqui dos Jogos Olímpicos, cf. Jaeger: A *pólis* incitava os seus cidadãos a competir nos Jogos Olímpicos e em outras disputas, e premiava com as honras mais altas os que regressavam vencedores. A princípio a vitória dava honras à família do vencedor; depois com o incremento do sentimento de solidariedade de toda a população, serviu *ad maiorem patriae gloriam*. Tal como nas lutas ginásticas, a *pólis* tomava parte, por meio de seus filhos, nas tradições musicais antigas e no cultivo da arte. Não foi só na esfera do direito que ela criou a isonomia; instaurou-se também nos mais altos bens da vida criados pela cultura nobre e que se convertiam agora em patrimônio comum a todos os cidadãos”¹⁵. Pertencer a *pólis*, para o homem grego, era tão importante que se usava, além dos nomes do pai e da mãe, também o nome da cidade ao qual o indivíduo pertencia. Se a cidade proporciona muita coisa para os cidadãos, também requer a contrapartida, o caráter, a retidão moral, identificados no bem da cidade, que é o bem do homem¹⁶. O Estado exerce, por intermédio da lei, os mandamentos da vida pública e da vida privada, traçando limites morais para os cidadãos. E assim é possível verificar a existência da ligação estreita do

¹⁴ JAEGER, 2001, p. 138.

¹⁵ Ibidem p.140-141.

¹⁶ Cf. Ética Nicomaquéia, 1094b10.

direito, como instrumento mandamental, com a educação do cidadão, com preceitos éticos, numa época de “elogio” à lei, conforme esclarece Jaeger:

As posteriores críticas da lei, como as que no tempo da democracia corrompida foram movidas contra um legalismo do Estado, opressor e despótico, não afetam o que acabamos de afirmar. Em oposição a este cepticismo, todos os pensadores antigos são concordes no elogio da lei. Ela é para eles, a alma da *pólis*¹⁷.

O Estado expressa-se objetivamente na lei, a lei converte-se em rei, como os Gregos disseram posteriormente, e este senhor invisível não só subjuga os transgressores do direito e impede as usurpações dos mais fortes, como também introduz as suas normas em todos os capítulos da vida.

É na *pólis* que a vida prática do homem grego acontece, que os atos virtuosos fazem o homem realizar sua natureza política, num espaço de “discussão e deliberação com os outros sobre como é governar-se e, portanto como viver juntos”¹⁸. Com o fim das comunidades organizadas à base dos laços de parentesco o surgimento da *pólis* deu ao homem grego uma segunda vida: *bios politikós*, que possibilitou a separação entre as esferas pública e privada. A partir desta distinção, na análise de Hannah Arendt¹⁹ é possível identificar um escopo no qual a submissão e a autoridade – a ausência de diálogo – fazem sentido: na vida privada; enquanto na vida pública ocorre o oposto: há ação (*práxis*), há igualdade entre os cidadãos e a prática do discurso²⁰ (*lexis*) permite que haja debate sobre o destino das questões de ordem pública.

A ação, uma das atividades da vida ativa na “Condição Humana”, é a atividade que permite ao cidadão a expressão de sua singularidade, de sua individualidade em uma sociedade plural, tal singularidade, expressa na esfera pública, permite a expressão de sua liberdade política.

¹⁷ JAEGER, 2001, p. 143.

¹⁸ BERTI, Enrico. Aristóteles no século XX. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 242.

¹⁹ ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007, p. 41.

²⁰ A capacidade de discurso do homem será analisada no item 1.2.

A esfera política é descrita por Hannah Arendt como sendo o próprio mundo, aquilo que é comum a todos, que pertence a todos numa relação; enquanto a esfera privada é a propriedade, é o lado que não é dado aos outros conhecer, é o reservado. No mundo grego havia esta distinção, na esfera pública a discussão se dirigia ao interesse do “bem comum”, enquanto se reservava à esfera privada as questões relativas ao sustento e a organização familiar. No espaço público o homem não buscava a promoção das questões relativas ao privado, seu sustento, sua subsistência já estavam garantidos, restava ao público a ação²¹.

É, portanto, a partir da existência da esfera pública, que corresponde à vida na *pólis* grega, o cenário no qual e para o qual a obra de Aristóteles foi escrita, é possível elucidar o quão estreita é a ligação entre a moralidade e os atos da vida política, todos os atos virtuosos fazem sentido se realizados no espaço público, onde, assim como nos poemas de Homero, de cada um se espera a realização de um papel e a cada um cabe viver segundo a virtude no espaço público que deve atender à realização humana, a “boa vida”²².

A vida política que a *pólis* possibilita ao homem realiza a sua natureza política, social, gregária, na tradução de São Tomás de Aquino²³, o homem como *zoon politikon* é por natureza um animal político e social, que dotado de razão e capacidade de discurso coopera para a construção do bem da cidade, para suprir as necessidades do grupo e as individuais²⁴.

A cidade é, como gênero, uma comunidade natural que impulsiona os homens uns em direção aos outros para a realização de sua sociabilidade natural. Tanto os homens como os animais vivem em sociedade, Aristóteles

²¹ Se, de forma rápida, formos transpor esta questão para a atualidade, nos perguntaríamos o que é agir virtuosamente hoje, a resposta ficaria vazia, pois, como coletividade não possuímos um espaço público para dialogar no qual estas virtudes “apareceriam”, vivemos, então condenados a violência do silêncio.

²² A tese de que o Estado deve promover a “boa vida” será analisada no ponto 1.2, quando iremos correlacionar a felicidade com a vida política.

²³ Ao longo do texto São Tomás de Aquino será utilizado como comentador de Aristóteles, pois, seguindo a análise feita por James C. Doig em “Aquina’s Philosophical Commentary on the Ethics”. Adotando-se uma das interpretações acerca dos comentários de São Tomás, qual seja: Tomás apresenta-se como intérprete de Aristóteles e separa, em obras distintas a sua filosofia da de Aristóteles.

²⁴ Cf. Política 1253a 3-4. The Cambridge Companion to Aquinas, p. 218.

distingue²⁵ as espécies de animais gregários (*agelaia*) – aqueles que vivem em grupos ou rebanhos – e as solitárias (*monadika*), o homem pode pertencer a estas duas espécies: sendo a maioria domesticada e gregária; e a minoria selvagem e solitária. Uma nova classificação ainda diferencia aqueles capazes de sociabilidade (*politika*); daqueles que vivem de maneira esparsa (*sporadika*). A sociabilidade é mais que o gregarismo, ela implica a participação de uma obra em comum, própria da vida comunitária²⁶. Somente o homem, como animal gregário e sociável é o único capaz de uma vida política (*politikon*)²⁷.

A cidade é, pois o espaço para a sociabilidade, para a discussão, em busca do bem da coletividade, o cidadão que nela se insere realiza sua natureza política, sentindo-se parte das decisões públicas, tanto que, segundo Aristóteles, o homem “comum” é incapaz de viver fora do espaço público, caberia aos deuses ou às bestas viverem fora da vida política²⁸.

Aristóteles inicia a Política afirmando que o Estado é uma associação que se forma com vista a algum bem, até chegar à explicação de como se formou o Estado, ele passa a analisar as partes que compõem o todo que é o Estado, tendo como início a figura do senhor e sua relação com a mulher e o escravo, eis aí a formação da família.

A família é uma associação de pessoas estabelecida por natureza, que tem como finalidade suprir as necessidades quotidianas. Quando várias famílias se unem forma-se uma vila evoluindo para a formação de uma comunidade, a partir de então o Estado começa e existir, com a finalidade de permitir uma vida boa a todos. Tal evolução destas associações ocorre por natureza e tem como finalidade a auto-suficiência e, ainda, deve suprir as necessidades básicas da vida. A auto-suficiência da pólis é uma referência ao coletivo, ou seja, refere-se ao atendimento das necessidades econômicas e políticas da comunidade, aquilo que, de modo recíproco, a cidade oferece ao cidadão e o cidadão à cidade. Conforme a passagem 1097b 7-11, a auto-

²⁵ ARISTÓTELES, História dos animais, I, 1, 487b 34-448 a 13. In: BARNES, J. (ed) The complete works of Aristotle: the revised oxford translation. Princeton/ Bollingen series LXXI, 2. 1995.

²⁶ VERGINIÈRES, p. 149 e 150.

²⁷ ARISTÓTELES, Política 1253 a 7-18.

²⁸ Ibidem, 1253 a 28-30.

suficiência refere-se à caracterização da felicidade, mais do que uma características da *pólis*. O importante, neste ponto, é que a auto-suficiência indica a capacidade de suprimento, de sustento da *pólis* e do indivíduo que nela vive e dela precisa.

Está certo que nesta escala evolutiva até a formação da cidade, além da finalidade econômica²⁹ das associações, há de se destacar o caráter gregário e a sociabilidade conferida à finalidade do Estado. Conforme dito anteriormente, a partir da expressão “boa vida”, a qual está relacionada à realização da natureza política do homem, uma vez que, além do próprio sustento, o homem tem a necessidade de viver em grupo, de discutir as questões relativas à vida pública na busca do bem para toda a coletividade.

Em qual medida cabe ao Estado a “boa vida” dos cidadãos? O Estado fornece, por intermédio das leis, não só a regulamentação da vida em sociedade, mas também a educação nos hábitos dos cidadãos, a lei possui, conforme já foi dito, um papel educador, ela deve ter a função de guiar, indicando como agir bem, é, pois, neste sentido que aquele que legisla é capaz de educar, instruir os demais, de tornar bons os cidadãos³⁰.

Por fim, compreender a ética aristotélica segundo a sua dimensão política significa, de um lado, levar em conta o papel da *pólis* como espaço de realização da natureza política do homem, na qual a ação segundo a virtude só faz sentido porque o cidadão está inserido na *pólis*. De outro lado, a dimensão política da ética aristotélica demonstra a relevância do caráter do cidadão para a *pólis*, pois ela somente será um local de realização dos atos justos (e de outros atos conforme a virtude) se cada cidadão estiver preparado para isto, ou seja, se cada cidadão for educado para realizar atos conforme a virtude.

Para Schofield, a EN é uma obra que trata sobre política, pois, para o autor, em Aristóteles, existe somente a esfera política que é compreendida em termos éticos³¹. Para provar isso o autor parte da passagem da EN na qual a política é tomada como o bem supremo (1099b25), traçando três comentários que esclarecem que a função do político é tornar bons os cidadãos. O autor

²⁹ VERGINIÈRES, p. 150.

³⁰ SCHOFIELD, p. 285, A ética política de Aristóteles, In: Richard Kraut, Aristóteles e a Ética a Nicômaco, Porto Alegre: Artmed, 2009.

³¹ SCHOFIELD, loc. cit

conclui que a EN é uma obra destinada não aqueles que querem se tornar bons como indivíduos, mas sim aquele que quer se tornar um político e, com isso, promover o bem de todos, o bem da cidade. Ao aceitarmos esta hipótese, assumiríamos que se fosse assim, a EN não teria sido escrita com o intuito de fornecer uma “sinopse” para a Política, “mas uma caracterização da Política, porém tomada de um ponto de vista particular”.

1.2 A ciência política como ciência superior

O filósofo inaugura a EN com a comparação entre as ações, as artes e as ciências, argumentando que todas elas se dirigem a uma finalidade (1094a1) e compara as diferentes finalidades das ações, das artes e das ciências de acordo a natureza delas. Antes de se passar à análise das ações, das artes e das ciências, é preciso enfrentar a discussão a respeito da finalidade. Quais são os sentidos nos quais se pode dizer que um objeto tem alguma finalidade? Quais são os sentidos nos quais se pode dizer que uma ação é finalidade para algo? Sob dois aspectos diversos: um deles se refere aos objetos e outro às ações, desta forma é possível atribuir significados diferentes àquilo que entendemos por finalidade.

Ordinariamente, se concebe, no que toca aos objetos, o conceito de finalidade como utilidade para qual cada coisa nos “serve”; quanto às ações, concebemos a finalidade como objetivo para os quais nossas ações se dirigem. Se pensarmos, por exemplo, em um objeto como uma caneta, ligamos a finalidade deste objeto a sua habilidade para escrever. Se pensarmos no ato de dirigir até um local, conferimos como finalidade do ato de dirigir alcançar determinado destino. Seguindo o método aristotélico, que apresenta as opiniões que os homens comumente assumem a respeito daquilo que pode ser compreendido como finalidade, para, posteriormente, compará-las às opiniões dos homens sábios e dos demais filósofos com quem ele dialogava. Raciocinar a respeito da finalidade para qual os objetos e as ações dirigem-se, seguindo o senso comum, está restrito à utilidade que ambos fornecem aos homens, no pensamento aristotélico as explicações acerca da finalidade são feitas a partir da conceituação das causas.

Uma ação é causa de algo quando o agente dirige seus esforços para produzir determinado resultado e este resultado, esperado pelo agente, se verifica na realidade, em razão daquela ação e não por outra razão. Esta ação deu causa ao resultado pretendido pelo agente e podemos considerar que a ação do agente teve como finalidade a produção do resultado, ou seja, ele agiu com a pretensão de obtê-lo. Eis aí a estreita ligação entre causa e finalidade, a qual na linguagem comum podemos diferenciar, desta forma, a causalidade da

finalidade, já no pensamento aristotélico, no entanto, a finalidade está compreendida dentro do conceito de causa.

As considerações sobre as quatro causas são elaboradas pelo filósofo na Física e na Metafísica. A Física aristotélica pode ser entendida como a ciência que estuda os princípios gerais ou primeiros da natureza das coisas, trata-se de uma investigação sobre como se deve conceber o movimento como uma manifestação da natureza das coisas (*physike episteme*)³².

O objeto da Física e dos Segundos Analíticos é o estudo dos primeiros princípios e das causas do conhecimento, ou seja, a delimitação da teoria da ciência aristotélica, que estabelece: “as condições para que um conhecimento possa ser chamado de *científico*”³³. Além dessas duas obras, também na Metafísica há a explicação sobre os primeiros princípios e causas do conhecimento.

Existe divergência quanto à adequação dos conceitos dessas obras à filosofia moral, uma vez que a Física se ocupa do domínio da natureza, ou seja, possui como objeto a matéria, enquanto os Segundos Analíticos se ocupam em caracterizar o silogismo demonstrativo e apresentar suas definições, ou seja, do domínio formal ou silogístico, restaria, então à Metafísica somente a discussão do domínio ético, uma vez que ela tem como objeto o estudo dos primeiros princípios.

É possível a aplicações dos preceitos da Física às proposições de ordem moral, porque a descrição do movimento dos objetos, das causas que os constituem e os levam a ser o que são, permitem a aproximação e semelhança de funcionamento às ações humanas: se na Física os entes naturais podem ser por acaso ou de forma espontânea, na Ética as ações podem ocorrer por acaso ou pela escolha, deste modo, o estudo deste movimento deve ser compreendido a partir do estudo das causas.

Aristóteles inicia a Física, capítulo primeiro do livro I, determinando que tudo aquilo que se pretende conhecer cientificamente deve ser feito a partir do conhecimento dos primeiros princípios ou causas acerca do objeto estudado.

³² ECHANDÍA, G. R. Aristóteles Física: introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995.

³³ ANGIONI, L. Física I e II / Aristóteles; prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 65.

Depois de esclarecer o método e o objeto da obra ele desenvolve a teoria das causas no livro II e no primeiro capítulo deste livro ele afirma que as coisas são por natureza ou por outras causas (192b1). Neste ponto passamos a analisar como as coisas são por natureza, descrevendo os sentidos das expressões “por natureza” e “conforme a natureza”, bem como as quatro causas, o acaso e o espontâneo como causas. Este conjunto de análises surge com o objetivo de demonstrar a causalidade teleológica, ou seja, demonstrar que as coisas são segundo uma finalidade, tanto no domínio da natureza quanto no domínio das ações, artes e ciências.

A natureza é princípio e causa do movimento ou do repouso da coisa a qual pertence primeiramente e por si mesma, não por acidente (192b 21), do que se extrai que a natureza é capaz de fornecer as explicações primeiras, sem, no entanto, precisar ser provada, pois aquilo que é princípio prescinde de demonstração, sob pena de argumentar até o infinito e de não se conseguir iniciar o conhecimento de coisa alguma. Neste sentido, a natureza é a matéria que subjaz em cada coisa que tenha em si mesma um princípio de movimento e de mudança (193 a 30), nas coisas que são por natureza a forma e a matéria são as causas que as definem, que as tornam separáveis, conforme o exemplo, elucidativo: não basta ser de carne e osso para ser homem, ou seja, apenas a causa material não é suficiente para definir o homem, se fosse uma bola de carne e o osso poderia ser o homem, é preciso além da causa material: carne e osso, a causa formal: a cabeça, o tronco, os braços, as pernas e demais partes do conjunto completando assim a definição daquilo que é por natureza, segundo a sua matéria acrescida de sua forma, e é que de forma necessária e não por acidente.

Definido então como são as coisas que são por natureza, a questão que se impõe é: por qual razão a natureza é incluída como causa? Tal questionamento será respondido posteriormente à apresentação das outras causas, segundo as quais as coisas são, iniciamos, então, pelo exame das quatro causas.

É no terceiro capítulo do II livro da Física, 194b23, que Aristóteles define as quatro causas³⁴ como:

- 1) aquilo que constitui algo que está feito (aquilo de que);
- 2) a forma ou modelo, a definição da essência e de seus gêneros (aquilo que o ser é);
- 3) o princípio de onde provem a mudança ou o repouso e;
- 4) o fim, aquilo para o qual algo é (aquilo em vista de que).

Estas quatro causas são denominadas, respectivamente, de causa material, formal, eficiente e final. Além destas, destacamos as formas que o filósofo apresenta para as causas, a saber: o acaso e o espontâneo.

O evento causal ocorre quando os agentes, por intermédio de uma escolha e de uma ação racional, são capazes de produzir um resultado, e, mais ainda, a produção de tal resultado é previsível por parte do agente³⁵. Afora os eventos que satisfaçam essas duas condições, para então serem considerados causais, estão os classificados como por acaso ou espontâneos.

O acaso é definido segundo quatro aspectos, os dois primeiros, por exclusão, ou seja, dizendo que não ocorrem por acaso as coisas que são sempre e por necessidade, assim como também não o são aquelas que são no mais das vezes. Sendo assim, o acaso é algo acidental, tanto pode ocorrer quanto não ocorrer. O terceiro aspecto ele define pelas coisas que são por concomitância e são por acaso, ou seja, Aristóteles (195 a 32) define que são por concomitância as causas que acompanham umas as outras, sem, no entanto, estarem ligadas por relações de troca (toma lá da cá, tais como são definidas as causas recíprocas), estando apenas correlacionadas a mesma coisa sobre diferentes aspectos. E o último aspecto caracteriza que as coisas que são por acaso são aquelas que fogem à razão, ou seja, que contrariam o aspecto previsível próprio do evento causal, uma vez que tal imprevisibilidade acaba por definir o acaso como algo indeterminável, na medida em que somente aqueles eventos que são fruto de ações humanas advindas de escolhas e que possam satisfazer as condições do evento causal, podem ser

³⁴ Na Metafísica ele também define as causas. (1013a24 - 1013b29)

³⁵ ANGIONI, 2009, p. 313.

examinados e, portanto, determináveis. Na mais simples acepção: aquilo que eu não posso prever eu não posso também determinar ou definir, haja vista que eu não sabia que poderia ocorrer.

Após definido o acaso o filósofo passa à definição do espontâneo, apresentando a diferença quanto ao acaso, o qual está restrito às ações humanas e fruto de deliberações racionais, enquanto o espontâneo é mais amplo: “Quando coisas cuja causalidade é externa se dão não em vista daquilo que resulta, dizemos que tal resultado vem a ser pelo espontâneo” (197b 18-20). O exemplo utilizado para ilustrar aquilo que vem a ser pelo espontâneo é o da geração espontânea de moscas na lama, na qual um conjunto de condições materiais anterior faz com que algo seja gerado, aquilo que gera as moscas é algo externo: a saber, a existência da lama e do sol incidindo sobre ela, está certo que a lama e o sol não existem para que as moscas sejam geradas, tanto um quanto o outro existem para outras finalidades, no entanto dada a coexistência de um conjunto de fatores somado à existência do sol e da lama, surge, de modo espontâneo, a mosca³⁶.

Ainda que, de certa forma, este exemplo possa ser também aplicado ao acaso, o que importa é que tanto nas coisas que ocorrem por acaso quanto nas coisas que acontecem de forma espontânea o resultado nesta relação de casualidade não é determinado por uma ação antecedente (causa) desejada e deliberada, isto é, na sucessão de atos que desencadeiam o resultado este escapa àquilo pretendido pelo agente. É evidente que nas ações nas quais há a escolha deliberada o resultado possui a finalidade para o qual o agente dirigiu seus esforços. O que há de se observar é que tanto nas coisas que ocorrem por acaso e de forma espontânea aquilo que é produzido ou gerado é algo que possui uma finalidade.

O exemplo do devedor³⁷ é esclarecedor: um indivíduo A, o qual devia para um indivíduo B, uma determinada quantia em dinheiro, num certo dia encontram-se na rua, nenhum deles esperava que o encontro fosse acontecer, o indivíduo A, aproveitando que estava com dinheiro para saldar a dívida, pagou ao indivíduo B naquele momento. Tanto um quanto o outro quando

³⁶ ANGIONI, 2009, p. 316- 318.

³⁷ ANGIONI, op. cit, p. 316-318.

saíram de onde estavam não desejavam, com a ação de sair, atingir a finalidade de pagar a dívida e de receber o pagamento, tais finalidades cumpriram-se por acaso. Está certo que para todas as ações existe uma causa, considerando o acaso e o espontâneo também como causas da ação. O que se impõe agora é correlacionar a causalidade com a finalidade.

A finalidade contrapõe a causalidade nas coisas que são por natureza, nesta contraposição é possível verificar porque a natureza é incluída como causa, tendo em vista que as coisas que são por natureza são necessárias – não podem ser de outro modo; enquanto as que são pelas outras causas são acidentais – podem tanto ser, como não ser e podem ser de diferentes modos, é neste sentido a expressão da contraposição. Mais ainda, na natureza as coisas são necessariamente segundo a sua finalidade; enquanto nas coisas que são por outras causas não é o que se verifica, por serem acidentais.

Na natureza os dentes afiados e a chuva, por exemplo, existem segundo as suas finalidades: para cortar a carne e para garantir a colheita é, neste sentido, que as coisas que são por natureza atendem a uma finalidade que é definida segundo a forma e a matéria: a forma pontiaguda dos dentes, ser de dentina (material mineral resistente), ou seja, sua matéria e sua finalidade: cortar a carne. Se os dentes não tivessem a forma que possuem, não atenderiam a sua finalidade, se os dentes fossem, como por exemplo, de tecidos moles, como os músculos, sua matéria não possibilitaria que atingissem a finalidade para a qual eles existem, por natureza. A ordenação teleológica das coisas que são por natureza possibilita que as coisas sejam segundo a sua finalidade e não em vão. Para outros pensadores, que não adotaram uma concepção de causalidade teleológica, as coisas que são por natureza são por necessidade ou devido ao espontâneo.

Há, com efeito, no pensamento aristotélico um papel importante desempenhado pela concepção teleológica de bem, a qual tem, como ponto de partida, a compreensão acima apresentada. Passamos então à concepção de causalidade teleológica nas ações, nas artes e nas ciências, antes de aproximar a causalidade teleológica das ações, que ordena a hierarquia estabelecida entre elas e as artes e as ciências, tratar-se-á da seguinte questão: todas as ações possuem uma finalidade?

Segundo a afirmação que inicia a EN: “Toda arte, toda investigação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (1094a1-3), parece que todas as ações possuem uma finalidade, no entanto, o argumento de que toda ação possui uma finalidade apresenta certa dificuldade, pois é possível que haja algumas ações sem objetivos, outras que sejam praticadas por impulso, outras que sejam feitas por motivos fúteis³⁸, e, por fim, outras que sejam realizadas inconscientemente. Urmson aborda esta questão do seguinte modo:

Neste ponto o argumento de Aristóteles gera dificuldade: talvez não haja um fim para tudo o que é feito, que justifique todas as ações? A primeira dificuldade é que isto se parece suspeito, como se Aristóteles migrasse da verdade óbvia, de que toda a ação tem uma razão de ser, para a prerrogativa de que há alguma razão pela qual se justifiquem todas as ações. Isto não é mais aceitável do que a transição de “Toda a menina ama um marinheiro” para “Existe um marinheiro que toda a menina ama”. Se não se consegue achar melhor justificativa para a sugestão de Aristóteles, então é melhor rejeitá-la por inteiro. Mas um argumento fraco para uma conclusão não altera a conclusão³⁹.

Nem todas as ações são dirigidas a uma finalidade que pode ser qualificada como um bem, levando em conta a argumentação desenvolvida a respeito da reta razão e dos estados de caráter apresentados nos livros VI e VII da EN, é relevante compreender que os homens nem sempre agem de acordo com a determinação racional, ou seja, nem sempre fazem o que é certo, ainda que saibam o que é certo, nem sempre fazem aquilo que desejam fazer, ou ainda, conforme acrescenta Spinelli, ao apresentar a distinção entre desejo e escolha: o homem nem sempre quer coisas possíveis, como por exemplo, ser

³⁸ Neste sentido argumentam: KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992 e KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press, 1981.

³⁹ URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988, p. 10

imortal ou se quiser coisas possíveis, tais coisas possam não estar ao seu alcance⁴⁰.

Deste modo, Aristóteles ao afirmar em 1094a1-3 que toda a ação possui uma finalidade ele deixa de considerar aquelas ações que não possuem uma finalidade, no entanto elas são descritas e discutidas posteriormente em sua obra. O filósofo poderia ter feito uma ressalva, ou seja, poderia ter descrito ou qualificado as ações que se dirigem para uma finalidade, poderia, também, ter apenas enunciado tal possibilidade e remetê-la para outro momento, como faz em tantas outras partes de suas obras. A questão que se impõe é: por qual razão a obra inicia com a afirmação de “toda a ação” e não “algumas ações” ou, ainda, as “ações virtuosas”, as “boas ações” ou as “ações corretas”?

Acredita-se que esta opção foi feita porque Aristóteles desenvolveu sua argumentação não em busca de concluir a respeito das diferentes ações no que tange as que possuem finalidade versus as que não possuem, mas sim em favor de provar a tese da hierarquia existente entre as artes, as ciências e as ações, com o objetivo de esclarecer que existe uma finalidade superior em cada uma delas. É por isso que a expressão “toda” foi utilizada: para que fosse, nesse momento, esquecida a possibilidade de que existem ações, por exemplo, que não possuem finalidade alguma. Está claro que, posteriormente, ele irá argumentar a respeito da relação entre as ações finais e as instrumentais, no entanto, de início, o que importa é apresentar que existe uma relação de hierarquia nesta comparação.

Dado que Aristóteles sustenta a existência de uma relação de hierarquia entre as ações, as artes e as ciências, basta saber agora: qual o critério eleito por ele para expressar tal relação e, por qual razão, essa relação é estabelecida? Construir-se-ão hipóteses responsivas levando-se em conta uma interpretação da EN tomada em sua completude.

Inicia-se com a análise das ações, depois passa-se às artes e às ciências, com o intuito de demonstrar em quais termos a relação de hierarquia entre elas é desenvolvida, obedecendo a ordem apresentada no livro I da EN.

⁴⁰ SPINELLI, P. T. A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles. Coleção Prêmio ANPOF. São Leopoldo: Editora Unisinos/ANPOF, 2007, p. 88.

As ações humanas possuem como princípios internos o desejo e a razão. É o desejo humano guiado pela razão que permite ao agente escolher: agir ou não agir, agir desta ou daquela maneira. Essas ações que são guiadas pela razão, denominadas como voluntárias, que constituem um objeto ao qual se dá especial atenção na filosofia moral, na medida em que há nelas a deliberação a respeito do agir. Conforme já foi dito anteriormente, existem ações que não passam pela razão como aqueles atos cometidos por impulso ou por ignorância, e embora essas ações possuam uma finalidade, tal finalidade não fez parte da escolha do agente e por isso seus atos não são passíveis de serem louvados ou censurados, justamente porque este valor reside no uso da razão do agente, na deliberação que motivou a sua ação (1109b30 - 1110a4).

Dentre essas finalidades, para as quais se direcionam as ações voluntárias, algumas se constituem como desejadas por si mesmas e outras como instrumento, como meio para que seja possível alcançar o fim de uma ação anterior (1094a18-20)⁴¹.

Por exemplo: uma pessoa que assiste a uma ópera age deste modo unicamente para apreciar a boa música, e outra pessoa, que não admire a ópera, e vá assisti-la com a finalidade de acompanhar um amigo. Aquele que assiste porque aprecia a boa música pratica uma ação buscando o fim dela mesma, enquanto o outro que assiste à ópera, toma a ação como meio, para o fim que é acompanhar o amigo.

Há ainda algumas ações que possuem o fim em si mesmas e, ao mesmo tempo, são meios para outras ações, conforme apresenta Urmson:

Podemos imaginar uma pessoa que está dançando e que o faz somente por fazer e não, por exemplo, pelo benefício do exercício físico. Vamos agora analisar cada passo na dança e nos questionar se estes são tomados por si só. Se formos dizer que cada passo é dado simplesmente para executar a dança, pareceria que nada da dança estaria sendo feito somente pela dança. Parece mais provável dizer que só porque o dançarino está dançando por dançar, cada

⁴¹ URMSON, 1988, p. 10. No mesmo sentido, HARDIE, W.F. R. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: Aristotle. New York: Anchor Books, 1967, p. 12, 13.

elemento da dança é executado isoladamente. Enquanto ele realiza cada movimento, será igualmente verdadeiro dizer que ele o faz por fazer ou por querer dançar. Cada movimento está completo em si só e é parte da dança, que também é completa.⁴²

Desta hierarquia dos fins, para os quais se dirigem essas atividades, é possível estabelecer duas propriedades: existem fins desejáveis por si mesmos e existem fins que não são desejados por causa de outra coisa além deles mesmos. Kraut esclarece que além destas duas propriedades da hierarquia dos fins, há uma terceira: “todas as outras coisas são desejadas por causa deste fim que é desejado por ele mesmo”⁴³, trata-se do fim último ou bem supremo, este ponto será abordado posteriormente. Com base na comparação feita entre as ações que possuem um fim em si mesma as suas finalidades são superiores às instrumentais, que constituem um meio para obter o fim de uma ação anterior.

De modo semelhante ocorre com as artes, é de natureza diversa a arte de tocar um instrumento e a de construir uma casa (EN 1211b25-30): toca-se flauta por tocar e constrói-se uma casa para morar, ou para outras finalidades, ou seja, no primeiro caso, a ação de tocar possui um fim em si mesma, enquanto no segundo caso, a construção de uma casa é meio pra a obtenção de outro fim que é morar na casa que foi construída, pode também, a construção da casa ter como finalidade para aquele que a construiu não fazer o uso dela para moradia, mas sim, para seu sustento, pois o sujeito que constrói pode vender a casa, ou pode estar sendo pago para construí-la. Seja como for, as duas artes são diversas, na medida em que uma possui um fim em si mesma, enquanto outra produz algo distinto do que o próprio fazer, aquilo que é produzido, ou seja, a casa é melhor do que a produção em si, uma vez que a construção tem em vista a casa e a casa, já construída, tem em vista servir para moradia, por exemplo. Numa passagem ilustrativa da EN, Aristóteles fala sobre a arte de fazer rédeas que só existe em razão da arte da estratégia, qual seja, domar os cavalos não é um fim em si, é um fim subordinado às

⁴² URMSON, 1988, p.11.

⁴³ KRAUT, 1988, p. 204.

estratégias de guerra (1094a1). Assim, se colocarmos lado a lado as artes é superior aquela na qual o fazer constitui o fim da própria arte em detrimento daquela cujo fazer produz algo distinto, nesse caso o objeto produzido é melhor do que o “fazer”.

Quanto às ações aquelas que são finais são superiores às instrumentais, enquanto com as artes ocorre de modo semelhante, aquela que possui um fim em si mesma é superior aquela que é meio para a produção de outra coisa, sendo que a coisa produzida é melhor que a produção. Aristóteles segue a argumentação no livro I da EN com o objetivo de esclarecer qual é a ciência superior, diferentemente do modo como ele faz com as ações e as artes: no qual a superioridade é descrita em vista de sua finalidade, sem a necessidade de estabelecer que exista uma ação ou uma arte superior às demais, ele refere, antes de enfrentar a discussão sobre a superioridade nas ciências, que se para *tudo* que fazemos há um fim, deve haver um fim melhor do que todos:

Se, então, há algum fim para as coisas que fazemos, que nós desejamos por si mesmo, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), *evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor de todos os bens*. 1094 a 19-23 (sem grifos no original)

A concepção teleológica de bem nos permite concluir que para algumas coisas que são feitas, tal como ocorre na natureza, conforme já demonstrado acima, há uma finalidade e esta finalidade é o bem, neste ponto da obra: 1094 a 19-23 há o início da exposição da ideia de bem supremo, que, de modo resumido neste momento da presente pesquisa, expressa duas características: a existência de um fim para as coisas que são feitas e a necessidade de haver um fim superior aos demais, com o objetivo de evitar que a sucessão de causas se estenda até o infinito. Passa-se agora à exposição de em quais termos a ciência política é a ciência superior, sem, no entanto, enfrentar-se a

questão de como Aristóteles conduz sua argumentação em direção ao bem supremo, o que será feito na seção seguinte.

Aristóteles inicia a caracterização da ciência política na EN logo após apresentar a ideia de bem supremo, chamando atenção de que o objeto da ciência eleita como superior está correlacionado com o seu caráter imperativo, autoritário. Tal autoridade é expressa nas duas incumbências conferidas à ciência política: determinar quais serão as outras ciências a serem estudadas na *pólis* (1094 a 25-27) e exercer o papel de educar os cidadãos em bons hábitos⁴⁴. Antes de enfrentar tal tema, será apresentada a natureza convencional da ciência política, deixando-se para o fim da exposição a segunda, e mais importante, incumbência da ciência política: educar os cidadãos.

Passamos ao objeto da ciência política que são as ações justas as quais possuem como finalidade educar os cidadãos nos bons hábitos e estabelecer regras de convívio e funcionamento da *pólis*, este objeto é caracterizado por sua complexidade e inexatidão, pois as variáveis incluídas nas ações humanas, bem como no funcionamento de *pólis* são diversos, para esclarecer tal complexidade o filósofo compara o objeto da ciência política com o objeto da matemática (1094 b 13-15), que é algo exato, na medida em que a sua delimitação é de fácil concretização.

É, com efeito, de grande complexidade os atos humanos tomados como atos ligados a uma coletividade, no caso da ciência política, o seu papel ordenador deve levar em conta a diversidade de atitudes e de necessidades próprias da cidade, enquanto na matemática é possível, por exemplo, se apresentar um conjunto de números pares, outro de números ímpares, o conjunto dos números naturais, e assim diversos outros conjuntos, nos quais é possível delimitar em quais termos são definidos, com exatidão, identificando-se quais são e quantos são. Tal construção seria impossível fazer com atos justos praticados no âmbito da coletividade na *pólis*, os quais são objetos da ciência política. São também objeto da ciência política as leis, estabelecidas pelos governantes, dotadas de complexidade, na medida em que precisam

⁴⁴ SCHOFIELD, p. 285; In: KRAUT, 2009.

bem ordenar e educar os cidadãos compreendendo as necessidades da pólis, o que nos permite compreender a natureza convencional, ou seja, não natural (1094 b 16). Nada pode ser mais convencional do que a lei, uma vez que é da sua gênese convencionar, conformar e prescrever comportamentos, está certo que os mandamentos da lei não só determinam os modos de agir, mas também os tornam obrigatórios, por intermédio da autoridade coercitiva própria da lei.

Aristóteles refere na EN (1094 a 26-27) o caráter autoritário da ciência política, conforme vimos acima, enquanto na Política fornece elementos para a caracterização da autoridade, a partir da relação entre o senhor e o escravo. A autoridade exercida pela ciência política nos cidadãos é semelhante a que ocorre na administração da família, ela possui um papel ordenador, assim como a ciência política desempenha a mesma função em relação a todos os cidadãos da *pólis*. Na Política Aristóteles esclarece como se dá a relação de mando e obediência na administração da família:

[...] por obra da natureza e para a conservação das espécies, uns seres são destinados a mandar e outros a obedecer, aquele que possui capacidade de “previsão” – inteligência - é naturalmente um chefe e aquele que nada mais possui além da força física é naturalmente um escravo, que deve obedecer, assim como ocorre com a mulher. Pol. 1252a10-12

Conforme a abordagem apresentada anteriormente, a *pólis*, como espaço público, permite ao homem a realização de sua natureza política, enquanto a sua família representa a esfera privada. Em cada uma dessas esferas a autoridade é exercida tendo como objetivo ordenar e coordenar os cidadãos, a coletividade e a família. Neste sentido, tanto os escravos, quanto as mulheres, como os filhos, são denominados por Aristóteles na Política (1253 b) como os três tipos de relações existentes: a do mestre com o escravo, a do casamento e a relação paterna. É oportuno referir que a autoridade da lei não está restrita à esfera pública, ou seja, não podemos concluir que as leis se destinavam somente à regulamentação da vida em comum, uma vez que existem leis destinadas à esfera privada, que controlam o casamento e a

educação das crianças⁴⁵. Passamos, então a análise sobre o fim da ciência política, a qual exerce sua autoridade na esfera pública e também na esfera privada⁴⁶.

Na Política, Aristóteles explica como se deu a formação do Estado desde a constituição da família, a partir disso, o filósofo esclarece que os homens se agregam com o objetivo de garantir a sua subsistência, evoluindo desde as famílias, como organizações menores, até as vilas, cidades culminando no Estado, que além suprir as necessidades dos cidadãos, ainda tem como finalidade promover uma boa vida. A questão que se impõe agora é: o bem particular é o mesmo que o bem comum?

De acordo com a exposição feita no início desta dissertação, podemos considerar que o homem grego, o cidadão da *pólis*, é compreendido como parte do todo que é a *pólis*, não havendo sentido considerá-lo como parte isolada do todo que é a cidade, por isso, segundo São Tomás, o bem comum é o fim das pessoas singulares para viverem em comunidade, na medida em que o bem comum constitui o fim para cada uma das pessoas que vivem em comunidade, como o bem de todos é o bem de cada uma das partes⁴⁷.

Na Política Aristóteles elucida esta relação entre o bem comum e o bem individual, na medida em que afirma que as necessidades do Estado são prioritárias em relação às das partes, dado que as partes, ou seja, os indivíduos, não seriam capazes de suprir suas necessidades se não fosse devido à existência do todo, a saber: o Estado. Para ilustrar essa relação o filósofo compara o corpo humano ao Estado, mais precisamente, as partes do corpo dos indivíduos e o corpo todo com o Estado, esclarecendo que se o corpo todo for destruído não restará nada, de outra monta se uma mão destruída, ainda restará a outra para exercer a função daquela que foi destruída e haverá ainda todas as outras partes do corpo que funcionarão (1253 a 19-22). O indivíduo isoladamente não é capaz de suprir suas

⁴⁵ SCHOFIELD, p. 285; In: KRAUT, 2009.

⁴⁶ Ibidem, p. 284-285.

⁴⁷ MARTINEZ BARRERA, Jorge. *Sur la finalité en politique, La question du bien commun selon saint Thomas*. Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Paris, Vrin, Leuven, Peeters, 1992.

necessidades, pois ele depende do Estado para isso e depende das outras pessoas para realizar sua natureza política conforme já abordado no início deste trabalho.

Os atos de cada indivíduo, tomados isoladamente, sempre dirão respeito àquele que age, no entanto há também de se levar em conta o caráter essencialmente relacional das ações, ou seja, da práxis no espaço público. Nesta ceara, o bem comum pode ser identificado com a virtude da justiça geral, na medida em que todos os atos são coordenados pela causa da comunidade como fim último, sendo então o bem comum um bem particular, por conectar todos os bens individuais ao bem comum⁴⁸. Deste modo, aproximamos a figura do Estado – na concepção apresentada na Política e que se pode completar com a relação estabelecida entre o cidadão e a *pólis*, exposta no início desta dissertação, segundo a qual o cidadão sente-se parte do todo que é a *pólis* – com a superioridade atribuída à ciência política, na medida em que pela sua finalidade, conforme já analisado a partir da teleologia aristotélica, visa ao bem comum: “a política não visa então ao bem de um só cidadão, mas da coletividade, por isso ela é superior” (1094b12), o qual é expresso pela função de “formar o caráter dos cidadãos, torná-los bons e capazes de boas ações” (1099 b 25), o que se dará por intermédio do trabalho dos legisladores, a partir da elaboração de normas de conduta para a coletividade.

Oportuna é a distinção entre a política compreendida como “uma espécie de empreendimento” e a política como “legislação”⁴⁹, sendo que a legislação é um dos “meios pelos quais o político tornará bons os cidadãos”⁵⁰, por isso Aristóteles entende ser necessário um estudo geral sobre as constituições, sendo este o principal objeto da Política⁵¹. Resta esclarecer que o político exercerá a tarefa de legislar bem, a partir da prática, ou seja, assim como um bom médico não se torna bom apenas lendo livros de medicina, e sim praticando a medicina⁵², o político também se tornará um bom político praticando, ou seja, “fazendo”:

⁴⁸ MARTINEZ BARRERA, 1992.

⁴⁹ SCHOFIELD; In KRAUT, 2009, p. 284.

⁵⁰ SCHOFIELD; In KRAUT, 2009, loc. cit.

⁵¹ SCHOFIELD; In KRAUT, 2009, loc. cit.

⁵² SCHOFIELD; In KRAUT, 2009, loc. cit.

O conhecimento político e a sabedoria prática são a mesma disposição da mente, mas suas essências não são as mesmas. Em relação à sabedoria prática que diz respeito à cidade, a forma arquitetônica é o conhecimento legislativo, enquanto a forma comparável aos exemplos particulares de um universal é o que conhecido por um nome comum a ambas, a “política”: esta tem a ver com a ação e a deliberação, pois uma resolução [de um concílio ou de uma assembléia], como resultado de uma deliberação, é algo que requer ação. É por isso que as pessoas dizem que eles [isto é os políticos envolvidos na deliberação e na ação que segue dela] são os únicos engajados na política, porque eles são os únicos que “fazem as coisas” - no mesmo sentido em que os artesãos “fazem as coisas” [como opostos aos mestres de alguma arte] (1141b23-9)

Tal descrição do “fazer” nos remete a outro ponto importante que caracteriza a atuação do legislador, o “fazer reiteradamente”, ou seja, fazer de forma repetida, várias vezes. O hábito, na aquisição das virtudes, tem grande importância tanto para o político quanto para os cidadãos, está certo que a própria lei é um meio eficaz de estabelecer um hábito, uma vez que ela determina uma conduta que, no mais das vezes, deve ser seguida diariamente. Vejamos um exemplo contextualizado na atualidade: a lei que determina o uso do cinto de segurança, a partir dela as pessoas, que obedecem à lei, adquiriram o hábito de usar o cinto de segurança.

É neste sentido, que a tarefa do legislador é importante, pois ele cria normas, estabelecendo condutas que se passarem a ser obedecidas acabam por se tornar a conduta habitual dos cidadãos, formando, deste modo, o seu caráter, ou seja, a partir da exigência da prática de boas ações e da sua obrigatoriedade. A obediência à lei é então o meio que o legislador tem para formar e educar os cidadãos nos bons hábitos, a fim de proporcionar o bem de cada um e o bem da coletividade. Na EN esta relação entre o hábito e a lei é descrita, Aristóteles está atento para a grande influência do hábito na formação do caráter e para a dificuldade de concretização de ações boas. Eis o que é apresentado na seguinte passagem:

Antes que alguém possa adquirir a bondade, há um sentido em que ele deve já ter um caráter propício – um caráter que é atraído pelo que é nobre e repulso o que é vergonhoso. Mas é difícil para as pessoas ter uma educação correta em direção à bondade desde a infância se elas não são educadas por lei que a promovam (para uma pessoa comum, uma vida de restrições e coisas a resistir não é prazerosa, especialmente na infância). Assim, é através das leis que a sua educação e os padrões de comportamento devem ser orientados, uma vez que aquele tipo de vida não será um peso para elas se forem acostumadas a isso (1179 b29-1180^a1)⁵³.

Por fim, há que se esclarecer que o verdadeiro político é educado nos bons hábitos, a partir do estudo e da prática de ações virtuosas, o político, como indivíduo investiu na formação do seu caráter para, com isso, inculcar bons hábitos nos cidadãos. Deste modo, a natureza da ciência política é superior por que é por intermédio dela que o legislador forma o caráter dos cidadãos de uma coletividade, sendo por isso, o fim de uma comunidade superior ao fim de um único indivíduo.

A ideia de bem supremo na EN (1094 a 19-23) se dá a partir da seguinte formulação: se há um fim para tudo o que fizemos, deve haver algum fim que desejamos por si mesmo, sendo todas as outras coisas desejadas em função deste fim, este fim, que é um bem, deve ser o bem supremo. Como elucida Lawrence:

Contudo, a *Ética Nicomaquéia* começa mais atrás, com a concepção teleológica do bem: o bem de algo, em uma área ou domínio sistemático, é fim ou aquilo em vista do que existem outras coisas que pertencem a essa mesma área ou domínio. Ele é, assim, o princípio de organização de tudo o mais em uma determinada coisa ou área: que algo pertença à área e lugar que ele ocupa são coisas estabelecidas pela sua relação com o fim⁵⁴.

⁵³ SCHOFIELD; In KRAUT, 2009, p.282.

⁵⁴ LAWRENCE, p.44, O bem humano e a função humana. In: Richard Kraut, Aristóteles e a *Ética a Nicômaco*, Porto Alegre: Artmed, 2009.

Dada a concepção teleológica de bem, compreendemos que todas as coisas visam a uma finalidade e que este fim é um bem, agora nos ocupamos de buscar o bem supremo, visto que entre as ações, as artes e as ciências foi estabelecida uma relação de hierarquia que nos permitiu concluir, neste momento da presente pesquisa, que a superioridade da ciência política, balizada a partir de sua finalidade: educar os cidadãos nos bons hábitos, face a atuação do legislador, sendo esta finalidade superior a das demais ciências por ela atingir o bem de toda a coletividade.

A discussão que se estabelece teve como objetivo determinar qual é o fim superior nas ações, nas artes e nas ciências, conferindo destaque à superioridade da ciência política a partir da leitura do livro I da EN. A questão que se impõe agora é sobre o fim superior não das ações, das artes e das ciências, mas sim do fim superior ou último da vida humana: o bem supremo.

Oportuna se faz uma breve reflexão à natureza do bem supremo, a partir das concepções dos dois filósofos: Platão considera que a felicidade é um bem em separado, um bem universal, por cuja participação se dão todos os bens, Aristóteles rechaça esta posição na *Metafísica* referindo que há um bem separado de todo o universo, no qual todo o universo se ordena, como um exército às ordens de seu chefe (1075, 11-15). Ao examinar o significado de bem universal, ele tem como objetivo demonstrar se o conhecimento do bem universal e separado é necessário para a aquisição das ciências e para seu exercício ou não⁵⁵. Para começar sua investigação apresenta a correlação entre a definição de bem e ser, dizendo que ambos existem por si, sendo utilizados como predicados da categoria das substâncias, identificando o bem e o ser com a substância, por serem aquilo que existe por si.

Tanto o bem, como o ser e a substância são coisas que admitem predicação de qualidade, quantidade, de tempo e de lugar, no entanto, afasta a possibilidade de o bem ser algo universal, ou seja, a possibilidade de o bem ser um e ser predicado de todas as categorias. Compara então às ciências: cada uma delas visa a um bem em separado, sem haver uma ciência que contenha

⁵⁵ AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*. Trad. C. I. Litzinger, O.P. Notre Dame (IN): Dumb Ox Books Aristotelian Commentaries, 1993, p.86.

todos esses bens, de modo universal (EN 1096^a). Classifica os bens de duas maneiras: os que são bons em si e os que devem ser bons em função de outros bens (EN 1096b) Pergunta-se se os bens bons em si como aqueles que são perseguidos mesmo quando isolados dos outros, tais como a inteligência, a visão, as honrarias e o prazer. E ainda que perseguidos em função de outro bem, seriam caracterizados como coisas boas em si, admitindo essa distinção pergunta-se se os bens bons em si são bons em relação a uma única Forma. Conclui que é diferente admitir que a brancura da neve e da tinta são idênticas, comparando-se as honrarias, à inteligência e ao prazer como sendo coisas boas. E deste modo, não é uma generalidade correspondente a uma Forma única. Ainda que haja um bem único que seja predicado universal dos bens ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia ser atingido, nem praticado pelo homem. O que Aristóteles busca na sua investigação é o bem supremo, que possa ser alcançado pelo homem, e a busca pela Forma única sobre esse aspecto seria inútil, tanto quanto é inútil para o médico conhecer a saúde em si, uma vez que para ele o que importa é a saúde de determinado homem (EN 1097b).

Aristóteles então retoma a discussão em busca do bem que interessa à felicidade⁵⁶, caracterizado como um bem de natureza diversa, ou seja, um bem que pode ser alcançado pelo homem, um bem final, que é buscado por si mesmo e não em vista de algo mais.

O que resta agora é delimitar que o bem supremo, neste capítulo do presente trabalho⁵⁷ deve ser compreendido como a melhor vida que um ser humano deve viver, aquilo que ele deve fazer bem. Na EN após apresentar a discussão a respeito da natureza do bem supremo, Aristóteles apresenta, a partir das *endoxa*, a divergência de opinião da maioria dos homens sobre o que é realmente a felicidade, ainda que todos concordem que o bem supremo é a felicidade (1095a15-30), Aristóteles apresenta, então, os três tipos de vida que podem ser consideradas como possíveis de serem uma vida feliz: a vida

⁵⁶ A palavra felicidade aqui é usada como tradução de *happiness*, importante ressaltar que existem outras traduções e denominações para o mesmo termo. Vou utilizar felicidade e *eudaimonia* como sinônimos, uma vez que as traduções da EN adotaram essa sistemática, sendo que no terceiro capítulo vou abordar, brevemente, o uso da palavra: *eudaimonia*.

⁵⁷ Esta discussão será retomada no terceiro capítulo deste trabalho.

destinada aos prazeres, a vida política e a vida contemplativa (1095b16-18), passamos agora a investigar a vida política.

Empreender na definição do que seja cada um dos tipos de vida, que foram apenas enunciados, mas não foram claramente definidos por Aristóteles é uma tarefa que comporta algumas dificuldades, as quais serão posteriormente analisadas, o que importa agora é aceitar que a felicidade consiste num “tipo de vida” e que esta vida pode ser a vida política. Para tanto, basta elucidar quais são os elementos que possuímos para caracterizar a vida política, a partir da leitura da EN e do livro I da Política? No livro I da EN a felicidade é definida como uma atividade da alma (1102a5), havendo uma estreita relação entre a virtude e a atividade da alma que é a felicidade, o termo atividade nos remete ao caráter prático ou ativo da felicidade (*práxis*), atentamos para a necessidade de qualificar a ação como ação virtuosa, ou seja, conforme a excelência moral, pois somente a atividade da alma que é segundo a virtude pode nos elucidar a respeito do que seja a felicidade, resta, então relacionar as ações virtuosas com o melhor tipo de vida.

Esta relação é feita na EN quando Aristóteles esclarece que o estadista deve se dedicar ao estudo das virtudes, na medida em que ele precisa, por intermédio das normas, fornece padrões de conduta aos cidadãos, a lei, conforme já referimos, possui um papel educador e tornar os cidadãos obedientes às leis é tarefa do estadista (1102a5). A vida política é aquela levada pelo legislador, que se dedica aos assuntos da coletividade e está ligada a *pólis*. O Estado também possui a finalidade de promover uma boa vida aos cidadãos, permitindo que estes realizem a sua natureza política, uma vez que o homem busca a companhia dos demais, busca o que lhe dá prazer e o que há de agradável na vida, e não se espera do cidadão, na complementação entre a finalidade econômica e a realização da vida política, que ele viva isoladamente. Tanto que Aristóteles credita àquele que é incapaz de viver em comunidade a bestialidade ou a divindade, seja como for, é da natureza do homem a vida em sociedade, na interação com os demais e não o

isolamento⁵⁸, “fora da cidade, o homem não é homem, é besta selvagem ou deus, como as mãos e os pés dos cadáveres não são mais verdadeiras mãos, nem verdadeiros pés”⁵⁹, do que resulta aí a interdependência do indivíduo com o todo que é a cidade.

⁵⁸ A natureza política do homem aparece tanto na EN em 1097b 8-12, como na Pol. em 1253a 3-4.

⁵⁹ VERGINIERES, 1999, p. 153.

2. A VIDA CONTEMPLATIVA

2.1 O desejo pelo conhecimento

Desde sempre há no homem o desejo de explicar as coisas que acontecem a sua volta, o pensamento mitológico foi o primeiro meio usado pelo homem para explicar a ocorrência de fenômenos no mundo, tendo como base preceitos que primavam pela obscuridade, pela imprecisão, pela fantasia, em vista disso não é correto dizer que os mitos forneciam razões para o acontecimento dos fenômenos, uma vez que as explicações a partir da razão (*lógos*) são marca do nascimento da filosofia. De certa maneira, o pensamento mitológico embasava as suas explicações em preceitos que não deveriam ser discutidos, ao passo que a filosofia buscava justamente o oposto: o diálogo, a observação, como métodos para a obtenção de explicações racionais sobre o mundo. Não se pode resumir essa colocação a uma oposição entre *mythos* e *lógos*, porque o pensamento mitológico realizou um papel importante, como por exemplo, por intermédio da poesia de Homero⁶⁰, a qual forneceu um conjunto de valores ao homem grego, por intermédio da simbologia própria do pensamento mitológico.

Seja com fundamento no *lógos* ou no *mythos* o que importa agora é ressaltar o quão importante é para o homem compreender as coisas que acontecem no mundo, mais ainda é conhecer, é entender porque as coisas são como são, e não são de outro modo, este desejo foi descrito por Aristóteles na *Metafísica*: “Todo homem deseja por natureza conhecer” (980 a), a questão que se impõe inicialmente é a análise do desejo de conhecer e a consequência da satisfação deste desejo. Depois disso passar-se-á a analisar a definição de ciência, a partir da causalidade e necessidade.

A apreensão da realidade é algo aprazível tanto para os homens, quanto para os animais, ambos apreciam um bom passeio pelo campo, ambos sentem-se bem com isso, com o contato com as coisas que ocorrem no mundo. Há, em ambos, uma curiosidade inata em participar das coisas que

⁶⁰ Conforme exposto na seção 1.1 do Capítulo I deste trabalho.

estão a sua volta. O homem, mais do que apreender e ter curiosidade, possui um desejo natural de conhecer o mundo a sua volta, de fornecer explicações para as coisas que ocorrem no mundo, de *saber* de qual modo e para qual finalidade as coisas são e de prever como elas serão, dos diferentes modos que possam vir a ser.

Tal curiosidade pode ser melhor expressa por intermédio do termo grego: *Epistemophilia*, o qual significa: amor por *episteme*. Esta expressão denota o impulso interior que motiva as primeiras explorações de uma criança pelo mundo, trata-se de uma curiosidade inata, é o desejo pelo conhecimento ou pelo entendimento⁶¹.

Aristóteles após ter-se dedicado à análise da virtude da justiça no livro V da EN passa ao estudo dos princípios da ação, sendo o desejo um dos três elementos da alma que governam a ação refletida e a percepção da verdade, juntamente com a sensação e o pensamento (1139 a). O filósofo esclarece que a ação tem origem na escolha, que por sua vez, tem origem no desejo, sendo a boa ação aquela que conta com o desejo ordenado pela razão em busca de fim. É importante analisar agora, não a ação, mas o desejo, como elemento da ação, que é o que faz com que o agente busque ou repulse algo, ou seja, que é o que faz com que ele se mova em direção ao fim, em oposição à sensação e ao pensamento, que não movem o agente.

Definimos a boa ação como aquela na qual o desejo direcionado pela razão, possibilitou ao homem agir virtuosamente, pois é a partir da razão que o agente conseguirá agir nem pelo excesso, nem pela falta, mas no meio-termo, alcançando, assim, a ação virtuosa. De forma breve e elucidativa podemos considerar que um indivíduo que está caminhando na rua quando presencia um incêndio e ouve algumas pessoas clamando por socorro, este indivíduo, prontamente deseja exercer sua solidariedade e, antes de entrar no local onde há fogo, ele toma as devidas precauções para que ele próprio não se queime, usando um cobertor molhado para se proteger do fogo, pois se ele não agir cuidadosamente, além de não salvar pessoa alguma, também iria prejudicar a si mesmo. Pode-se dizer que o desejo de salvar as pessoas deu origem à

⁶¹ LEAR, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; p. 18.

escolha de cobrir-se e entrar no local onde havia fogo, que originou tal ação. Poderia o indivíduo ter agido impulsivamente, dominado pelo seu desejo de salvar as pessoas no incêndio, tomado por este impulso o indivíduo entra no local e acaba se queimando, necessitando, também de cuidados. Poderia o indivíduo ter ouvido os gritos de socorro das pessoas no local incendiado, tomado por um medo ele sequer desejou salva-las, foi levado a sair correndo do local. Nessas três posições possíveis, diante do mesmo fato, o que se quer demonstrar é que não somente o desejo, mas também a razão determinam a ação do indivíduo, sendo a primeira situação a mais acertada, pois o sujeito, a partir do desejo de salvar, tomou as precauções devidas, por intermédio da razão, e agiu virtuosamente, ou seja, de forma corajosa, agiu de acordo com a mediania, não foi nem medroso, nem temerário, como se expôs nas outras duas situações.

A partir deste exemplo podemos também compreender que escolhemos os meios porque desejamos os fins, sendo que a escolha depende do desejo⁶², e por meio da virtude a escolha foi direcionada ao fim correto (1228a 1-2), do mesmo modo que é a virtude quem faz a escolha certa (1144 a 20). Aristóteles esclarece que nós desejamos os fins e escolhemos somente os meios para atingir determinados fins, ou seja, o que nos direciona ao fim é o desejo e não a escolha, a escolha faz com que o sujeito atinja aquilo que deseja por intermédio dos meios eleitos. Por intermédio de mais um exemplo podemos elucidar a relação entre o desejo e a ponderação dos meios para atingir o “fim desejado”.

Se um indivíduo deseja emagrecer, para alcançar este fim ele precisa adotar determinados meios, tais como comer menos e comer determinadas coisas e não outras. O desejo de emagrecer do indivíduo se direciona ao emagrecimento e não a não comer ou a comer determinadas coisas e não outras (meios), pois este indivíduo não irá atingir seu desejo se continuar comendo e comer determinadas coisas e não outras, haja vista que se ele não desejasse comer tanto (e de fato comesse tanto) ou não desejasse comer determinadas coisas e não outras (e de fato não as comesse), certamente ele

⁶² HARDIE, W. F. R. Aristotle's Ethics Theory. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 169.

não precisaria emagrecer, um vez que ele estaria fazendo, num certo sentido, aquilo que o levaria a estar magro.

Sempre, então que o agente depois de deliberar escolhe os meios para atingir os fins, a sua ação é voluntária e de acordo com a sua escolha⁶³, a escolha é o que nos permite julgar o caráter dos homens, não somente por aquilo que ele fez, mas também pelo objeto que o levou a fazer o que fez, ou seja, o “fim desejado”. É nesta medida que os nossos atos são resultado da nossa força e da nossa vontade, nos tornando em certo sentido responsáveis por sermos quem somos (1113 b22-3).

O desejo que buscamos aqui não é o desejo “comum” que impulsiona ou repugna aos mais variados fins, é um desejo “especial”: o desejo pelo conhecimento. Quando nos deparamos com o desejo de conhecer podemos nos sentir frustrados e, de certa forma, cansados e desanimados face às dificuldades que enfrentamos até chegarmos ao conhecimento, no entanto nosso desejo não termina por nos frustrar. Há, com efeito, um sentimento de alívio e prazer quando o conhecimento se apresentar para nós, transformando aquela angústia em satisfação: aquilo que antes não se entendia, aquilo que se desejava conhecer, agora se tem como algo conhecido, compreendido e que nos pertence, na medida em que, quando se conhece, parece que aquilo que é conhecido não poderia ser de outro modo senão deste que agora se apresenta⁶⁴. Está claro que se o “fim desejado” jamais fosse alcançado o desejo de conhecer não permaneceria aceso em nós, haja vista que, face às primeiras dificuldades desistiríamos de entender e passaríamos a nos entregar a uma vida sem questionamentos, sem busca pelo conhecimento, mas isso não ocorre: incessantemente desejamos conhecer.

E por qual razão este desejo de conhecer está no homem? A resposta para esta pergunta, a partir do estudo da filosofia aristotélica passa, por uma análise externa à EN, à Metafísica, à Física e aos Segundos Analíticos, a partir da qual é importante esclarecer a compreensão de mundo deste filósofo. Aristóteles é considerado um filósofo que se ocupa do mundo natural, sua obra não se restringe à esfera moral ou política, ela perpassa outros ramos do

⁶³ HARDIE, 1988, p. 173.

⁶⁴ LEAR, 1988, passim.

conhecimento. Assim, a investigação acerca dos animais e dos corpos celestes, por exemplo, às vezes faz parecer que estas são as bases de seu pensamento. É, efetivamente, a partir da observação dos seres naturais, dos animais, que suas proposições são formuladas em comparação ao homem, do que se pode concluir que a sua visão de mundo pertence mais à observação da “natureza” do que dos homens em si, de modo que, ele parte da “realidade” do “mundo animal” e a transpõe à “realidade” do “mundo dos homens”. Com base nesta comparação me parece que ele pretende “espelhar” o homem aos animais, sendo o reflexo desta imagem justamente um transposto ao outro. É, deste modo, que se pode concluir a partir desta comparação, que a natureza para Aristóteles, definida como causa⁶⁵ possui grande importância para compreensão do seu pensamento, na medida em que ele postula tanto pela natureza política do homem, que já abordamos, quanto pela natureza contemplativa, sendo elas “espelhadas” no “mundo animal”. No que toca às finalidades tanto do homem, por natureza política, quanto dos animais e, somente dos homens no que toca à contemplação, uma vez que ela se correlaciona ao uso da razão, que, ainda que inexistente nos animais, traz como ponto de partida para a sua análise a percepção por intermédio dos sentidos, a qual é comum aos homens e aos animais.

Quanto ao desejo pelo conhecimento, este desejo é qualificado como “por natureza” na *Metafísica* (980a), conforme, vimos⁶⁶ as coisas que são “por natureza” possuem três elementos: são necessárias, são segundo a sua forma e são segundo a sua finalidade. Deste modo, passamos a qualificar o desejo pelo conhecimento como algo que não poderia ser de outra forma pela sua necessidade, dado que, o homem deseja conhecer, ele é impulsionado, naturalmente, em direção à satisfação do desejo de conhecer as coisas no mundo, de conhecer como a realidade se apresenta. A questão que se impõe agora é compreender no que consiste tal necessidade, uma vez que o homem é impulsionado naturalmente e necessariamente à satisfação do desejo de conhecer, o que se pode explicar a partir da sua causa formal. Ela é definida como “a forma ou modelo, a definição da essência e de seus gêneros (aquilo

⁶⁵ Conforme abordado no item 1.2 desta dissertação.

⁶⁶ Conforme abordado no item 1.2 desta dissertação.

que o ser é)” (194b23), do que se extrai que o homem é um animal racional, sendo a razão nota que constitui sua essência. E também definida a partir da sua finalidade, que no caso, seria a finalidade última do homem, a saber, o bem supremo, a felicidade.

Há uma dificuldade em explicar o desejo natural pelo conhecimento o que se deve, em certa medida, ao fato de que as coisas que são “por natureza” são as mais evidentes de todas⁶⁷, e quanto mais evidente uma coisa é, mais difícil é torná-la mais clara, pois ela traz consigo a clareza própria daquilo que é evidente, ou seja, daquilo que não precisa ser explicado. É, de fato, a partir de nossa curiosidade que nos dirigimos às explicações das coisas no mundo, Lear explica como se dá esse caminho:

[...] pois é do nosso estado normal de conhecimento (ou ignorância) e, para nossa perplexidade, somos levados como que por um caminho, em direção a descobrir como o mundo realmente se parece. E uma vez que entendemos as verdades básicas sobre o mundo e a estrutura da realidade, nos damos conta de que não há nada tão claro quanto estes. Nosso trabalho, como investigadores sistemáticos, é tornar isto o mais claro possível o quanto está claro para nós. Isto é o que satisfaz o desejo de conhecer. As verdades básicas da realidade muitas vezes nos surpreendem como a luz do dia⁶⁸.

Está certo que o desejo pelo conhecimento requer admiração e surpresa quanto àquilo que se busca conhecer. Desta forma, ocorre que simples explicações não satisfazem nosso desejo de conhecer, desejamos saber as causas e os princípios das coisas, conforme elucida Lear:

Nós podemos, por exemplo, ser surpreendidos com a descoberta de que a diagonal de um quadrado é incomensurável com seus lados, mas depois de termos entendido a magnitude da teoria da incomensurabilidade, pareceria bizarro que uma diagonal não fosse

⁶⁷ LEAR, 1988, p. 14.

⁶⁸ Ibidem, p. 16.

incomensurável. O que a teoria nos ensina é o porquê a diagonal deve ser como é⁶⁹.

O desejo de conhecer é satisfeito a partir do conhecimento da teoria, das explicações das primeiras causas, dos primeiros princípios, os quais são extraídos pela filosofia, pela sabedoria, literalmente pelo amor pela sabedoria. A partir disso se pode compreender que mesmo o geômetra, quando entende os princípios primeiros da matemática, ainda possui o desejo de conhecer outras explicações que fogem do escopo da matemática, os quais se encontram na filosofia. É, assim, o desejo que aqui é denominado como “desejo especial” é o objeto da filosofia, na medida em que não nos sentimos satisfeitos em saber, por exemplo, o que move o universo da maneira como ele é movido, tampouco é satisfatório saber o conjunto de fenômenos que faz com que o universo se mova como se move. O que satisfaz o desejo de conhecer é saber por que o universo se move como se move e por que os fenômenos são como são⁷⁰.

Lear esclarece que a palavra conhecer é uma tradução da palavra em grego *eidenia*, a qual foi empregada genericamente, por Aristóteles, a várias espécies de conhecimento. Sendo uma destas espécies *epistasthai*: “literalmente, estar num estado de ter *episteme*, que geralmente é traduzida como ‘conhecer’ ou ‘ter um conhecimento científico’”⁷¹, mas deveria ser traduzida como ‘entender’. Para Aristóteles quando conhecemos a causa de algo ele diz que nós temos *episteme*.⁷² É, com efeito, a partir daí que Aristóteles irá definir a filosofia: como a *episteme* da verdade⁷³.

Quanto aos usos da palavra *episteme* é possível verificar em Aristóteles dois sentidos a ela atribuídos⁷⁴: um deles significa um conjunto de conhecimento organizado e o segundo significa um estado de alma de uma pessoa que conhece este conjunto. Podemos dizer que aquele que aprendeu a geometria tem este conhecimento como parte de sua alma, ou seja, num certo

⁶⁹ LEAR, 1988, p. 16.

⁷⁰ Ibidem, p. 16

⁷¹ Ibid., p. 17.

⁷² Ibid., p. 18

⁷³ Ibid., p. 19.

⁷⁴ Ibid., p. 8.

sentido, a sua alma tornou-se a *episteme* e podemos então dizer que esta pessoa é um geômetra. Este possui, então não só o conhecimento, mas o conhecimento sistematizado. Lear esclarece:

A pessoa que aprendeu geometria tem a *episteme* como parte de sua alma. De fato, isto é porque sua alma tornou-se a *episteme* – tornou-se, realmente, o conjunto do conhecimento – este pode intitular-se um geômetra. Note-se que o que o geômetra tem não é somente conhecimento, mas um conjunto de conhecimento organizado. O geômetra não sabe apenas que os ângulos internos de um triângulo são iguais aos dois ângulos retos, ele sabe por que um triângulo deve ter cada um dos ângulos interiores. Para poder fornecer uma prova. O conhecimento é por natureza completamente geral. A prova do geômetra, por exemplo, não explica porque uma figura especial tem ângulos internos iguais a dois ângulos retos (exceto, como diria Aristóteles, incidentalmente). A prova explica por que todos os triângulos têm tais ângulos interiores. À medida que buscamos compreender nos afastamos dos fatos particulares em relação aos princípios gerais, as causas, explicações que lhes estão subjacentes⁷⁵.

A explicação do mundo a partir do conhecimento das causas e princípios mais gerais apresenta-se como uma relação profunda que envolve o homem e a *episteme*, sendo o mundo não só o objeto do desejo de conhecer, mas também a oportunidade para que isso ocorra: “o mundo nos conduz a uma indagação ao mostrar-se para nós como intrigante, e então ele gentilmente nos oferece suas verdades em resposta as nossas pacientes investigações”⁷⁶. É, deste modo, que Lear⁷⁷ apresenta a concepção de mundo de Aristóteles: o mundo é o local no qual podemos realizar o nosso desejo de conhecer, ou seja, o mundo nos proporciona o conhecimento e, ao mesmo tempo, permanece incompreensível, ele segue nos apresentado respostas, que satisfazem nosso desejo de conhecer.

⁷⁵ Ibidem, p. 20.

⁷⁶ Ibid., p. 18.

⁷⁷ LEAR, 1988, p. 18-19.

É, com efeito, que o mundo, além de se apresentar decifrável e, ao mesmo tempo, incógnito proporciona ao homem o conhecimento de si próprio, na medida em que conhecer o mundo é, em certo sentido, conhecer a nós mesmos, o desejo de conhecer e a satisfação deste desejo é a busca pelo entendimento de nós mesmos, e ambos, seguem sem ser totalmente satisfeitos: o homem não conhece todas as coisas do mundo, tampouco conhece totalmente a si mesmo. Novamente é possível aproximar o homem da natureza, pois toda vez que o homem começa a entender o mundo, ele se torna o que ele é: um conhecedor do mundo, e também ao entender o mundo ele se torna capaz de ver a estrutura de sua alma mapeada lá, ou seja, refletida. É, deste modo, que Aristóteles aproxima a compreensão do mundo à compreensão do homem, a qual denota o caráter reflexivo da filosofia: “não se pode conhecer o mundo, a menos que se entenda o lugar que o conhecimento ocupa nele”⁷⁸.

Resta agora esclarecer quais são os elementos que caracterizam o conhecimento (*episteme*) como conhecimento científico. Nos Segundos Analíticos Aristóteles fornece a noção de conhecimento científico: “Julgamos conhecer cientificamente cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofisticada, por acidente quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode ser de outra maneira”⁷⁹. A partir dessa definição é possível estabelecer três elementos sem os quais não podemos dizer que para Aristóteles há conhecimento científico, o primeiro deles diz respeito a causa, que determina que a coisa seja como ela é, o segundo, completa o primeiro, na medida em que aquilo que é conhecido deve ser de modo necessário e não acidentalmente, ou seja, conhecer é conhecer pelas causas, as quais levam a coisa a ser como ela é e não de outra maneira.

Necessidade e causalidade são as marcas do conhecimento científico, conforme já analisamos anteriormente⁸⁰, a causalidade é uma relação entre a ação e a produção do resultado esperado pelo agente. É deste modo, que naquelas ações nas quais o resultado não obedece esta relação são

⁷⁸ Ibidem, p. 20-21.

⁷⁹ *Segundos Analíticos I*, 2, 71b 9-12. In: PEREIRA, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001

⁸⁰ Conforme analisado no capítulo I, item 1.2.

classificadas como eventos havidos por acaso ou pelo espontâneo, os quais, evidentemente, não podem ser necessários. A necessidade do objeto científico é por certo uma necessidade de ordem ontológica⁸¹, conforme explica Aristóteles, na importante passagem da EN, aquilo que conhecemos cientificamente não é sujeito a variações, uma vez que sobre as coisas que são sujeitas a variações não podemos dizer se elas realmente existem, pois estão além da nossa capacidade de observação. Então o objeto do conhecimento deve ser algo necessário, eterno, sendo que as coisas eternas são imperecíveis (1139 b 19-23). Oportuna agora é uma abordagem dos possíveis significados daquilo que é necessário:

- 1) condições sem as quais um bem não se realiza, por exemplo: necessidade da respiração para a vida.
- 2) ao que é compulsório e à compulsão, por exemplo: o que põe obstáculo e estorva o impulso natural e a intenção deliberada.
- 3) ao que não pode ser de outra maneira⁸².

O terceiro sentido é o que se refere explicitamente a necessidade de demonstração científica, Aristóteles esclarece como se dividem as coisas quanto à causa e à necessidade: certas coisas, efetivamente, devem sua necessidade a uma causa outra que não elas próprias, enquanto há outras que, não possuindo uma causa tal são, ao contrário, elas próprias a causa de sua necessidade de outras coisas⁸³. É, deste modo, que o necessário é tido como simples, é aquilo que não é possível ser de outro modo, é o simples que não é passível de sofrer mutações. Dito de outro modo, o objeto da ciência é o que não pode ser de outra maneira. Ele é determinado de modo negativo e não determinado como aquilo que é eterno, que sempre é, aquilo inalterável, que não muda de identidade, a partir disso então se exclui as coisas que são contingentes, ou seja, que podem ser como podem não ser⁸⁴. Donde a característica da eternidade que não se dissocia da ordem ontológica: é eterno, portanto, as coisas que são necessariamente em sentido absoluto são eternas,

⁸¹ PEREIRA, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 38.

⁸² Ibidem, 42-43.

⁸³ Ibid., 43.

⁸⁴ PEREIRA, 2001, p. 39.

são não-geradas e imperecíveis. Sendo que as coisas perecíveis não são demonstráveis, nem é possível defini-las porque não são de forma necessária, são cada vez de um modo diverso.

As coisas que podem ser de outro modo são definidas como coisas contingentes, as quais não podem ser cientificamente conhecidas, uma vez que a coisa conhecida não pode a ciência ora ser ciência ora ser ignorância (1039b 32-3). Está claro que as coisas contingentes podem ser objeto de investigação, no entanto não são aptas de serem conhecidas cientificamente, cabendo então à opinião investigar as coisas contingentes. Está certo que a sofística se ocupa das coisas não-necessárias, na medida em que seus argumentos se constroem em torno do acidente. O que há é a intenção pelo não buscar o saber real, mas apenas a aparência de conhecer, que difere o sofista do filósofo.

Por fim, basta concluir que o saber que o filósofo procura é o conhecimento científico, o qual só se extrai de uma coisa quando a conhecemos através do nexos que une a sua causa, ao mesmo tempo em que apreendemos sua impossibilidade de ser de outra maneira, isto é, sua necessidade⁸⁵. Porque não pode ser de outra maneira, o necessário, então, sempre é e, porque sempre é, nem vem a ser nem parece⁸⁶. Feita uma análise sobre o conhecimento, basta agora compreender no que consiste a sabedoria filosófica.

⁸⁵ Ibidem, p. 36.

⁸⁶ Ibid., p. 38-39.

2.2 A contemplação como bem supremo

A partir da leitura do livro X da EN Aristóteles esclarece que a virtude perfeita é a sabedoria (*sophia*) ou o conhecimento, e a atividade correspondente a esta virtude é a *theoria* ou contemplação, que pode ser identificada com o bem supremo, conforme analisaremos no final desta seção. Após termos analisado o desejo de conhecer e as condições para a obtenção do conhecimento científico, passamos agora à análise de como o conhecimento chega a nós, com o intuito de estabelecer a sua relação com a função própria do homem. Tudo isto com o objetivo de analisar em quais termos a contemplação pode ser o bem supremo.

Retomamos a formulação apresentada na Metafísica: é da natureza humana o desejo pelo conhecimento, basta compreender agora como o conhecimento chega até o homem sendo os sentidos fonte da experiência humana. Aristóteles considera na Metafísica que os sentidos não são privativos dos homens, pois também os animais fazem uso deles. São vias para perceber a visão (olhos), o olfato (nariz), a audição (ouvido), o paladar (língua) e o tato (pele), não somente os homens, mas também os animais experienciam o mundo por intermédio dos sentidos, pois tanto os homens quanto os animais são dotados naturalmente da faculdade de sentir (980b). Aristóteles inicia a Metafísica correlacionando a experiência vivida pelos homens e pelos animais, aproximando os dois modos de percepção do mundo pela faculdade comum aos dois, para depois diferenciar o quanto que os homens tiram da experiência se comparados aos animais.

Quanto aos animais existem os que não são capazes de aprender e os que são capazes devido a capacidade que estes possuem de relembrar experiências anteriores. A memória é a capacidade que tem o ser de reconhecer um fato como já ocorrido, ou seja, de sentir a familiaridade de um com o outro e por isso ser capaz de associar o que ocorreu com aquilo que irá ocorrer ou somente identificar que aquilo já ocorreu. Por exemplo, um animal que ao ouvir o barulho do saco de ração ser manuseado, se dirige ao local onde costuma receber o alimento, age “sabendo” que lá será servida a sua comida, pois, por repetidas vezes, ele ouviu o barulho do saco e depois da

ração caindo no prato, encontrando, assim, seu alimento. O animal aprendeu, pela lembrança de tantas outras vezes, que sempre que ele ouvir esse som, considerando que audição seja mais aguçada que o olfato, ele terá comida.

A questão que se impõe a partir dessa diferenciação é que, tanto os homens, quanto os animais, tenham acesso ao mundo por intermédio dos sentidos, cada um deles irá extrair aquilo que lhe for permitido, a partir de suas capacidades. Os animais são aptos a repetirem comportamentos, a partir da correlação de fatos, que havidos de forma repetida, fazem como que eles construam associações. O homem também aprende por associação, sendo a repetição um meio eficaz de conseguir fazer com que algo seja aprendido. O animal ao ouvir o barulho de um saco plástico ser manuseado é capaz de associá-lo à comida, e a isto se restringe o seu aprendizado. No entanto, pode ser que neste saco não haja mais ração, que o saco esteja vazio e passe a ser utilizado para guardar outra coisa. Mesmo assim, o cão iria até o mesmo local na expectativa de ver cumprir-se o que ocorre de forma repetida: quando há o barulho do saco de ração, significa que ele será alimentado. A isso se restringe o aprendizado do animal: a associação de fatos, que ocorreram repetidas vezes e que gerou para o animal determinada experiência.

Para Aristóteles estes animais que possuem a capacidade de serem ensinados são superiores aos outros que não a possuem (980b), pois tal capacidade se dá a partir daquilo que eles conseguem retirar da experiência. De certo modo, o processo de aprendizagem das crianças pequenas é semelhante a dos animais, pois ocorre a partir da repetição. A criança, mesmo sem ter entendimento sobre a importância dos hábitos que lhe são inculcados desde cedo, aprenderá aquilo que, repetidas vezes, foi levada a fazer. Por exemplo: uma criança que desde os seis meses de idade tem suas “mãozinhas” lavadas antes e depois de cada refeição apresentará um comportamento semelhante ao do cão, na medida em que criará uma expectativa com relação à comida, uma vez que ela é capaz de associar que toda a vez que suas mãos são lavadas ela comerá. Tanto no caso do cão, quanto da criança toda explicação referente à qualquer mudança de atitude face à expectativa delas de que ocorre o que “sempre” ocorre: ao ouvir o barulho do saco de ração e lavar as mãos, não terá qualquer serventia. Uma

vez que cada um deles, a partir da memória é capaz apenas de realizar associações, isto é, de ligar um determinado fato a outro, sem comportar qualquer raciocínio, qualquer ponderação ou juízo, deste modo, a experiência é restrita e simplificada a uma associação.

Diferente dos animais, nos homens a memória permite que ele retire mais da experiência, haja vista a possibilidade de ser a memória uma fonte de experiência. O que é possível elucidar a partir do seguinte exemplo: pode um homem sentar-se no banco de uma praça e recordar experiências havidas naquele lugar, a partir desse ato, de relembrar algo que já houve, ele pode retirar um aprendizado. Deste modo, seu aprendizado não se deu pela mera associação, tampouco a partir de uma experiência, mas sim de várias. É possível ilustrar também que o homem consegue a partir da experiência rever seus atos, ou seja, aprender com eles. Por exemplo, um pintor que já pintou diversas casas com uma determinada tinta, numa determinada época do ano, num dado lugar, verifica que sempre há problema na pintura, devido à umidade do local. Tal pintor aprende que dadas tais condições o melhor é não realizar a pintura, no entanto, num dado ano, na época em que comumente ele não realizava pinturas, por conta das condições e de sua experiência, as condições mudaram. O pintor será capaz de reavaliar o que está acontecendo, de ponderar e passar, assim a agir de outro modo. Tudo isto mostra que ele não foi “condicionado” a não realizar as pinturas, mas sim que ele aprendeu que em determinadas condições a pintura não deve ser feita.

É deste modo que o homem partindo da memória consegue não só aprender, como prever acontecimentos, face à observação e a repetição dos mesmos, com base nisso, Aristóteles afirma que “a ciência e a arte chegam até nós através da experiência” (981 a 4-5). Além disso, a experiência, por sua vez, tão importante quanto a arte, pois “no que se relaciona com a ação, a experiência não parece ser em nada inferior à arte, e os homens que possuem experiência tem até melhor êxito do que aqueles que possuem a teoria sem a experiência” (981 a 13-15). O exemplo elucidativo presente na Metafísica refere-se à cura promovida pela medicina, está certo que a medicina possui princípios que permitem a cura, de uma forma universal, no entanto, a cura em si, dirige-se a um indivíduo. A experiência é o que vai determinar se o médico

será um bom médico, na medida em que ele promoverá a cura do homem, no caso particular.

Está certo que com a experiência, por meio dos sentidos, que temos o conhecimento do particular, ainda que não seja por meio deles que possamos conhecer as primeiras causas. Para esclarecer, olhemos para o exemplo da Metafísica: são os sentidos que nos permitem constatar que o fogo é quente, no entanto não somos capazes, por intermédios dos sentidos, de saber porque o fogo é quente (981b12-14). Já analisamos na seção anterior que conhecer para Aristóteles é conhecer a partir das causas que levam as coisas a serem como são e não de outra forma, tal conhecimento é caracterizado como teorético.

De forma breve, podemos tornar claro que na filosofia aristotélica as ciências são divididas em: teoréticas, práticas e produtivas, as quais relacionam ao saber o próprio saber, o agir e o fazer, respectivamente. A questão que se impõe agora é o estudo da sabedoria filosófica, como ciência teorética, que tem por objeto o conhecimento daquilo que é eterno, necessário e imutável. Na sabedoria filosófica a investigação é descritiva, o que se busca é *conhecer* as coisas como elas realmente são, *conhecer* a ordem do universo para, então contemplá-lo⁸⁷.

Para demonstrar que a sabedoria é a ciência das primeiras causas e princípios (981 b 27-30), Aristóteles parte do esclarecimento das capacidades do homem sábio (982 a 5-9), definindo o homem sábio como aquele que conhece todas as coisas na medida do possível, embora não tenha a ciência de cada uma delas em particular. Além disso, o sábio é aquele capaz de aprender as coisas mais difíceis, as quais não estão acessíveis a todos os homens (os sentidos estão acessíveis a todos os homens), em todos os ramos da ciência o mais sábio é aquele que possui o conhecimento mais exato das coisas e que é capaz de ensiná-las. O sábio é aquele que conhece todos os casos particulares que se incluem no universal (982 a 21-24), assim como o conhecimento do sábio reporta-se ao universal, nas ciências, a melhor delas

⁸⁷ BERTI, E. As razões de Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 116-117.

será aquela capaz de tratar dos primeiros princípios, dos princípios mais gerais e de suas causas.

Esta ciência deve ser aquela que se apresenta como desejável por si mesma e por amor ao conhecimento participa mais da natureza da sabedoria do que aquelas que estão ligadas a um resultado. A ciência superior é aquela que não se subordina às demais, assim como o homem sábio é aquele a quem não cabe subordinação, mas a quem os demais devem se subordinar (982a10-19). Logo, conclui ele que, esta ciência, a Filosofia Primeira, deve então ser teórica e não prática.

Aristóteles julga os teóricos mais sábios que os práticos, pois os sábios conhecem a causa (o porquê) das coisas e os empíricos não (981b5/9), está claro que o sábio, na busca pelo conhecimento das coisas, só pode ter acesso a ele por intermédio da razão. No livro VI da EN há análise das virtudes intelectuais ou dianoéticas, é por meio da função racional da alma que o homem atinge a excelência, pois é da essência humana o uso da razão. Sendo que existem duas faculdades racionais no homem: uma que permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, denominada razão teórica ou científica, e outra que permite contemplar as coisas passíveis de variações, denominada razão prática ou calculativa (1139 a 10-12).

Para tanto é oportuno o exame da função própria do homem, considerando, inicialmente, que para tudo há uma função ou uma atividade que correspondem ao bem e a perfeição, aplicando-se isso aos homens. O objetivo do argumento da função própria é esclarecer o que é o bem supremo, na medida em que ele é desenvolvido a partir da teleologia aristotélica, isto é, considerando que para as coisas que possuem uma função, o seu bem e o seu sucesso estão relacionados ao bom exercício desta função⁸⁸. Os homens possuem, em suas partes separadas, funções determinadas, qual seja a função do olho, do pé, mas deve haver uma função que pertença ao homem como um todo. Essa função, própria do homem, é a atividade racional, a qual pode ser dividida em dois: uma parte corresponde a capacidade de obedecer e a

⁸⁸ LAWRENCE, p. 54; In: KRAUT, 2009.

outra de possuir a razão e pensar. Está certo que Aristóteles exclui dessa análise as atividades do crescimento, da nutrição, da sensação, pois elas não ocorrem somente nos homens, aparecem nos animais também.

Segundo este argumento a função que é própria do homem é a atividade racional, a qual merece destaque neste argumento na medida em que delimita diferentes interpretações a respeito do bem supremo, a saber a felicidade. A discussão pode ser esclarecida da seguinte forma:

Assim, o bem para um flautista ou o seu sucesso é uma questão de tocar bem. E fazer algo bem é equivalente a fazer isso de acordo com a virtude ou excelência própria à atividade. Assim, se a função particular ou peculiar do homem é viver de uma certa maneira, então nosso bem ou sucesso estará relacionado com o exercício dessa espécie de vida ativa humana, e isso deverá ser bem feito, ou seja de acordo com a (s) própria (s) excelência (s)⁸⁹.

O argumento da função própria encerra em si alguns pontos controversos, sendo que a interpretação dada a ele implicará na adoção de uma das concepções de felicidade que serão analisadas no último capítulo deste trabalho. Deste modo, iremos apresentar o ponto da controvérsia que irá atender à reflexão que nos propomos neste momento, para, na conclusão retomarmos a discussão.

Deste modo, partimos para a análise de uma das propriedades formais atribuídas à felicidade, a saber, a perfeição. Aristóteles faz uso da noção de perfeição dando uma definição de felicidade depois de desenvolver o argumento da função do homem: o bem para o homem transforma-se na atividade da alma segundo a virtude perfeita e se existirem diversas virtudes, de acordo com a melhor e mais perfeita. A controvérsia se instala a partir da aceitação da existência de uma virtude ou de diversas virtudes, as quais corresponderiam, respectivamente, as teses: dominante e compreensiva, segundo as denominações expostas por Kenny⁹⁰. As três traduções possíveis para o termo “perfeita” seriam: “completa” ou “final” ou “suprema”, sendo que

⁸⁹ Lawrence, idem p. 54.

⁹⁰ KENNY, 1992, p. 16-17

“final” ou *teilon* é o que parece ser a mais adequada para esta passagem, na medida em que no argumento da função própria a atividade racional é caracterizada pela função melhor que há no homem, não que, se falar em completude ou falta, e sim em superioridade. Segundo Kenny⁹¹, Heinaman argumenta fortemente por esta interpretação, concluindo que nesta passagem, na qual qualifica a felicidade como perfeita, é possível traduzir perfeita como final ou suprema não somente face ao argumento da função, mas também da noção da finalidade.

O que se pode concluir a partir do argumento da função própria é que o que há de melhor no homem é a atividade racional, tendo como base a leitura do livro X da EN (1177 a 30-32) é possível “definir” a felicidade como uma atividade conforme à excelência. É razoável que ela seja conforme a melhor de todas as formas de excelência, então deve corresponder a melhor parte que há em nós: o intelecto, que é capaz de atingir sabedoria (*sophia*) ou o conhecimento, sendo a atividade correspondente a esta virtude é a *theoria* ou contemplação, a qual passamos a analisar.

De acordo com a leitura do livro X da EN a contemplação é o bem supremo, que pode ser caracterizada a partir dos seguintes elementos:

- 1) o objeto da contemplação é o melhor que pode haver, ele é perfeito e desejado por si mesmo;
- 2) é a atividade sobre a qual nós podemos nos dedicar de forma mais contínua;
- 3) é uma atividade que nós dá prazer;
- 4) é uma atividade auto-suficiente;
- 5) é uma atividade que se identifica com a razão teórica;
- 6) a parte da alma do homem que contempla é a que pode aproximar o homem dos deuses⁹².

Passamos, assim, a análise de alguns pontos. Quando alguma coisa que é perseguida por sua própria causa, nós podemos chamar de mais perfeita do que aquela que é buscada em função de qualquer outra coisa, e alguma

⁹¹ Ibidem, p. 17.

⁹² KRAUT, 1981, p. 28.

coisa que nunca é escolhida em razão de outra coisa, nós chamamos de mais perfeita do que as coisas que são escolhidas tanto por sua própria causa quanto por causa de outra coisa, e o que nós chamamos de perfeição inqualificada são as coisas que sempre são escolhidas por si mesmas e nunca por causa de outras coisas.

Conforme já referimos existe muita discussão sobre a palavra grega que é traduzida como “perfeito”. A palavra literalmente significa “final”. Em alguns contextos a versão inglesa mais apropriada pode ser “completo”. Aqui a tradução mais apropriada é “suprema”, e o sentido pode ser melhor explicado por Heinaman⁹³:

Tome-se 1097a 30b6 como sendo

x é mais *teleion* do que y se:

- i) x é escolhido por si mesmo e y é sempre escolhido por causa de outra coisa mais. Ou
- ii) x é escolhido por si mesmo e nunca escolhido por qualquer outra coisa e y é escolhido por si mesmo e por causa de alguma coisa mais.

Aristóteles toma a saúde como exemplo de um fim que é escolhido por algo a mais e a honra como exemplo de algo escolhido por si mesmo. Então a honra é mais *teleion* do que a saúde no critério de Aristóteles. A felicidade é a mais perfeita das coisas: ela é escolhida por si mesma e nunca por causa de outra coisa. Ela nunca é escolhida por causa da honra, prazer, entendimento ou virtude. Ela é mais perfeita do que coisas como a saúde que são sempre escolhidas por causa de algo a mais, e é mais perfeita do que coisas como a honra que é escolhida por sua causa própria, mas também por causa de outra coisa mais⁹⁴.

No que tange à auto-suficiência e ao fato de a contemplação ser desejada por si mesma, Aristóteles refere: “O filósofo, todavia, mesmo quando está só pode contemplar, ainda que ele possa contemplar melhor na companhia de outros, mas ainda assim ele é auto-suficiente. A auto-suficiência

⁹³ KENNY, 1992, p. 16.

⁹⁴ KENNY, 1992, p. 17.

pode ser definida como aquilo que torna a vida desejável por si mesma, que não requer nada além da felicidade por si só, na medida em que a felicidade é algo que se deseja não em correlação a outra coisa, não em vista de algo que nos falta, a felicidade não admite a adição de bens, porque é desejada nela mesma, sem haver a necessidade de complementação ou graduação em níveis, o que a tornaria comparável com outros bens.

Quando Aristóteles esclarece que existem três tipos de vida segundo as quais a opinião dos homens comuns identifica-se com a felicidade, a vida dos prazeres está entre elas e é, rapidamente, descartada como fim último da vida humana (1152 b 10-13). No entanto o prazer possui um papel importante na filosofia aristotélica, na medida em que tanto nas ações virtuosas, quanto na atividade contemplativa o prazer está presente. Quanto ao prazer, Aristóteles relata que existem tipos diferentes de prazer, dos quais podemos apontar o prazer de ordem sexual, o qual é rechaçado pelo filósofo tendo em vista que ele, por suas características, nos aproxima dos animais, logo, não pode ser considerado como algo elevado.

O prazer, *hedone*, integra um valor intrínseco e não se refere a um fenômeno simples, mas sim a um complexo emaranhado de percepções, sentimentos e atitudes que se registram na forma de experiência transformada em memória. No que tange às virtudes morais, o caráter apropriado das ações prazerosas complementam a sensação de prazer pelas ações moralmente corretas, que dependendo da natureza de tais ações, nos permite inferir que o prazer seja julgado como algo bom ou, até mesmo, vicioso. Está certo que nas ações virtuosas, o prazer está em agir virtuosamente, ou seja, “se ajudo alguém, segundo a explicação de Aristóteles, não o faço para obter, para mim, prazer pelo fato de estar ajudando, mas sim porque é a ação correta naquelas circunstâncias”⁹⁵. Na satisfação do desejo de conhecer está presente um prazer “especial”, na medida em existe um “alívio” e uma sensação de contentamento, quando o homem atinge as explicações de ordem teórica que deve buscar, e, mais ainda, na medida em que ele se aproxima do que há de divino em si. Ponto este, sobre o qual passamos a analisar.

⁹⁵ FREDE, D. Prazer e dor na ética aristotélica.; In: Richard Kraut, Aristóteles e a Ética a Nicômaco, Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 241.

Aquilo que se deve conhecer: as primeiras causas e princípios é de caráter divino, Aristóteles tinha uma razão mais obstinada para considerar esse conhecimento como divino, na medida em Deus é o pensamento em si mesmo para estar entre as causas de todas as coisas e no princípio primeiro. Portanto, sabendo-se os primeiros princípios, chegamos a um entendimento de Deus e para Deus este entendimento é autoconhecimento. Está claro que, os mortais, não podem ter uma compreensão clara da natureza de Deus, na medida em que é mais razoável supor que estamos participando de algo divino⁹⁶. Na filosofia aristotélica Deus é o primeiro princípio de todas as coisas, e é constituído pelo autoconhecimento, sendo que este conhecimento é, por si mesmo, a causa ou o princípio de todas as coisas, ou seja, o conhecimento é em si uma força no mundo. Quando o homem adquire este conhecimento, ele não está adquirindo o conhecimento de um objeto distinto que é divino: o conhecimento é, em si, divino. Assim na atividade filosófica o homem transcende parcialmente a sua própria natureza. Todo o homem tem por natureza o desejo que o leva a transcender sua própria natureza. Paradoxalmente, é nesta divina transcendência de sua própria natureza que o homem se realiza totalmente⁹⁷, conforme o texto do livro X da EN:

Então, se o intelecto é divino em comparação à vida puramente humana, não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam a, sendo humanas, pensar em coisas humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal; ao contrário, devemos tanto quanto possível agir como se fossemos imortais, e esforçarmos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós, pois embora esta parte melhor seja pequena em tamanho, em poder e importância ela ultrapassa todo resto (1178 a).

O homem tem o desejo de conhecer o que, quando atendido, o faz ascender da vida humana para a existência divina. Assim, o homem só se sente plenamente realizado quando realiza a contemplação.

⁹⁶ LEAR, 1988 p. 8.

⁹⁷ LEAR, 1988, p. 10.

CONCLUSÃO

O que é a *eudaimonia*? Para responder a esta pergunta Aristóteles, na EN, parte do consenso entre os homens de que a felicidade é o bem supremo da vida humana, que consiste em viver bem, no entanto quanto ao que seja realmente a felicidade a opinião da maioria dos homens diverge da dos sábios (1095 a). Algumas pessoas identificam a felicidade com as circunstâncias da vida, quando estão doentes acreditam que a felicidade consiste na saúde, quando empobrecem, acreditam que a felicidade consiste na riqueza. Enquanto outras pessoas identificam o bem supremo com os prazeres da vida ou com as honrarias da vida política ou com a vida contemplativa. Aristóteles refere, ainda, que alguns dedicam a vida a ganhar dinheiro de forma compulsiva, o que ele não o caracteriza propriamente como um tipo de vida, mas apresenta que muitos valorizam a busca pelas riquezas.

Está certo que os bens exteriores são importantes para a felicidade, na medida em que eles proporcionam a manutenção da vida, no entanto não se pode aceitar que a felicidade consista na busca pela riqueza, a qual possua como finalidade a acumulação de bens materiais. Quanto aos três tipos de vida, Aristóteles afasta de plano, a possibilidade de a vida que busca o prazer ser a melhor vida, pois aqueles que identificam a felicidade com o prazer assemelham a humanidade a uma massa de escravos, inferindo uma vida comparável a dos animais.

Quanto à vida política o filósofo trata sobre ela no livro I da EN, adotando a tese de que ela é o bem supremo, sendo que, ainda no livro I, ele apresentará a vida contemplativa, fazendo referência de que tratará sobre ela depois. O que acontecerá no livro X da EN, quando ele retoma suas considerações sobre a vida contemplativa, adotando a tese de que ela é o bem supremo. A partir desta controvérsia é que esta dissertação foi estruturada, sendo que os títulos dos dois primeiros capítulos dedicaram-se à construção de elementos para caracterizar estes dois tipos de vida.

Retornamos, então à pergunta inicial, já que a EN é uma investigação a respeito da felicidade, o que se pode, então, extrair a respeito dela? Aristóteles

apresenta a relação existente entre os "tipos de vida" (1095b 16-18) que ele atribui como sendo aptos a serem considerados como o de uma vida feliz. Estes "tipos de vida" não são precisamente definidos, descritos, analisados, assim, a partir deles é possível apresentar entendimentos diversos. No entanto, nos parece plausível que compreender o que é *eudaimonia* é uma tarefa que deve ser feita com base nos tipos de vida apresentados por Aristóteles, na medida em que Aristóteles, ao trazer o questionamento sobre o que é a felicidade, traz como possíveis respostas os tipos de vida por ele enunciados. Alguns comentadores de Aristóteles que se empenharam em responder o que é a felicidade compreendem que há uma relação de superioridade da vida contemplativa à vida política, outros aceitam que uma complementa a outra, não havendo, portanto relação de superioridade. Há, também, alguns comentadores que estabelecem sua análise não com relação aos tipos de vida, mas sim com base na existência de dois âmbitos sobre os quais a ciência se ocupa: um prático e o outro teórico. Assim, dentre os de ordem prática a política seria a ciência superior, enquanto segundo a ordem teórica a filosofia seria superior. Outros estabelecem a discussão a partir das virtudes sendo elas intelectuais e morais, conforme a distinção apontada no livro VI da EN, nesse caso, alguns autores procuram definir a felicidade segundo a melhor de todas as virtudes, tendo em vista que a definição de felicidade requer uma resposta que esclareça qual é a atividade conforme uma ou mais de uma virtude intelectual ou moral.

A questão que se impõe agora é apresentar algumas denominações que esclarecem tal impasse. Ao estabelecer uma argumentação em busca da resposta que inicia este capítulo os comentadores de Aristóteles, atentos à complexidade desta questão, adotaram teses sobre o tema, sobre as quais passamos a apresentar algumas denominações. Hardie, no artigo intitulado "*The Final Good in Aristotle's Ethics*", inaugurou esta discussão, adotando as denominações "dominante" e "inclusivo" na busca a uma resposta para a concepção de felicidade na EN. Sendo que a tese dominante, consiste em aceitar que a felicidade suprema consiste no exercício de uma única virtude. E a tese inclusiva consiste em entender que a felicidade se dá a partir do exercício de várias virtudes.

Na EN a questão sobre a felicidade como bem supremo é colocada a partir da análise de duas propriedades a ele atribuídas, quais sejam: de ser final, *teleion*, ou perfeito e de ser auto-suficiente. Para Kenny o ponto central na distinção entre a adoção das teses dominante e inclusiva nas duas obras de Aristóteles está baseado na comparação entre duas passagens da EN: 1097b22 – 1098 a18 e da EE 1219 a35-9: “a felicidade deve ser a atividade da vida completa de acordo com a excelência”. As denominações “compreensiva” e “dominante”⁹⁸ aceitam que a felicidade consiste no bem supremo da vida humana, e fixa suas divergências a partir da interpretação dada ao termo “perfeita” constante em 1097a30-4, os quais podem significar respectivamente: completa, sendo a felicidade composta pelas virtudes morais e intelectuais, e suprema, sendo que a felicidade que consiste no exercício da virtude intelectual da sabedoria. Segundo Kenny⁹⁹, Heinaman que argumenta fortemente por esta interpretação, sendo adepto da tese dominante, conclui que a felicidade perfeita é a contemplação, não somente como felicidade, e então ele vai um passo a mais, derivando não somente do argumento da função, mas também da noção da finalidade.

Assim, oportuna se faz a elucidação sobre os termos inclusivo e dominante. O termo ‘inclusivo’ sugere o contraste entre um objetivo simples ou ‘bem’ e a pluralidade, enquanto o termo ‘dominante’ sugere o contraste entre um grupo cujos membros são grosseiramente iguais e um grupo cujos membros são superiores aos demais. Como estes termos serão entendidos, quando usados em pares de termos contrastantes? Por ‘um fim inclusivo’ pode ser entendido qualquer fim combinando ou incluindo dois ou mais valores ou atividades ou bens; ou pode significar um fim cujos diferentes componentes têm grosso modo igual valor (ou, no mínimo, será tal que nenhum dos componentes será incomensuravelmente mais valioso do que outro). Por ‘um fim dominante’ pode tratar-se de um fim *monolítico*, e um fim consistindo em apenas uma atividade valorizada ou bem; ou pode significar que um elemento

⁹⁸ KENNY, 1992, *passim*.

⁹⁹ KENNY, 1992, p. 18.

ou um fim combine dois ou mais bens valorizados independentemente que tenham uma importância dominante ou preponderante ou suprema¹⁰⁰.

Com base nas denominações “inclusivo” ou “compreensivo” e “dominante”, podemos compreender que os comentadores se ocuparam em delimitar a discussão sobre o bem supremo que é a felicidade a partir da admissão ou não de uma pluralidade de virtudes que compõem aquilo que nos empenhamos para definir como felicidade. Há quem fale em felicidade perfeita ou imperfeita, ou em primeira ou segunda, para estes, dedicar-se à vida contemplativa seria uma tarefa sobre humana.

Feita esta breve apresentação, o que se pode concluir é que as teses que aceitam a pluralidade de bens no que toca à concepção de felicidade, parecem interpretar de forma ampla a concepção de bem supremo, ou, dito de outra forma, parecem não aceitar que há um bem supremo, na medida em que colocam lado a lado o saber prático do teórico, o que não deve ser feito, pois Aristóteles reconhece a superioridade do saber teórico, sobre a qual passamos a nos dedicar.

Nos resta esclarecer como podemos compreender o bem supremo, segundo Lawrence ele pode ser caracterizado de três formas:

1. O bem humano – razão prática. A melhor coisa que podemos obter, o bem humano ou bem a ser praticado, é o objeto (formal) ou alvo da razão prática: tanto a sua determinação quanto a sua obtenção.
2. O bem humano – melhor vida. A melhor coisa que podemos alcançar é a melhor vida ou a mais bem-sucedida.
3. A melhor vida – viver como seres humanos e fazer isso bem. Uma vida bem-sucedida consiste em viver de maneira como um ser humano deve viver e fazer isso bem ou de maneira bem-sucedida¹⁰¹.

Podemos estabelecer uma relação entre a delimitação do bem supremo e os diferentes trechos da EN a partir dos quais podemos visualizar as

¹⁰⁰ ACKRILL, J. L. *Essays on Platô and Aristotle*. 1997, p. 181; no mesmo sentido: ACKRILL, J. L. *Aristotle on Eudaimonia*. In: *Essays on Aristotle's Ehtics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

¹⁰¹ LAWRENCE, G. p.43; In: KRAUT, 2009.

diferentes teses, que nos permitem concluir ora pela superioridade da vida política ora pela superioridade da vida contemplativa, o que pode ser demonstrado a partir da seleção das seguintes passagens:

1) uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. (1094 b 1-10)

2) afirmamos que a finalidade da ciência política é suprema, e o principal empenho desta atividade é infundir um certo caráter nos cidadãos – por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações. (1099 b 29-b2).

3) A felicidade é uma atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja conforme a melhor de todas as formas de excelência, então deve corresponder a melhor parte que há em nós, e esta parte é o intelecto (1177^a 30)

4) Nossa definição é condizente com a opinião dos que identificam a felicidade com a excelência ou com alguma forma de excelência, pois a felicidade é a atividade da alma conforme a excelência, se houver mais de uma, de acordo com a melhor e mais completa. (1098b15-18)

Os dois primeiros trechos nos permitem aceitar a tese da superioridade da vida política, no entanto, nos parece que existem argumentos que podem colocar em dúvida esta tese, sobre os quais passamos a nos debruçar. O primeiro deles refere-se a um único momento no livro I da EN, ao tratar da vida política, há uma referência que enfraquece a tese de superioridade da vida política, com o argumento de que a finalidade da política são as honrarias da vida pública e que ela depende dos outros para ser concedida e, por se tratar a felicidade o bem supremo, esse bem, supremo, não pode ser algo facilmente retirado de quem o pertence. Está certo que as honrarias são extrínsecas e superficiais, a felicidade deve ser algo ótimo, último, algo que não se busca por

outra coisa. Os homens buscam as honrarias com a finalidade de obter uma sólida opinião sobre si mesmos, uma afirmação de que são bons, segundo o reconhecimento dos outros¹⁰², deste modo, estão afastadas as finalidades atribuídas à vida política nos trechos que destacamos.

E quanto ao segundo podemos destacar o argumento de Aristóteles segundo o qual: para a grande maioria das pessoas, não é a internalização voluntária das normas que faz com que elas se comportem de acordo com a lei, mas o medo das punições, consequência aplicada aqueles que as desobedecem (1179b10-16 e 1180a4-5). A partir disso é possível questionar se a lei é realmente um meio de educar os cidadãos ou, tão somente, um meio de coagir os cidadãos a obedecer à lei. Está certo que para o bom funcionamento de uma cidade, a obediência às normas já seria suficiente para manter a vida em sociedade organizada, no entanto, há de se ressaltar que a obediência à lei – temendo a punição face ao seu descumprimento, possui natureza diversa do que a obediência à lei – a partir do reconhecimento do valor da norma para o próprio cidadão e para a coletividade. No caso de o cidadão reconhecer a norma como um valor aí sim se estaria promovendo a educação pela norma, o que nos parece ser a tarefa do político.

A tese da superioridade da vida contemplativa pode ser fundamentada com base nos últimos trechos, a partir dos quais podemos dar força a eles se completarmos com o argumento da função da própria. A melhor parte do ser humano é o intelecto, pois é por sua causa que somos aptos a conhecer, e, conforme já explicamos, o homem possui um desejo natural que o impele à conhecer. Está claro que este desejo deve ser satisfeito, podemos imaginar o quanto seria frustrante nascer com o desejo de conhecer em um mundo que não cooperasse! Aristóteles, dada sua concepção de mundo, acreditava que a filosofia tenta devolver o mundo às criaturas que desejam entendê-lo¹⁰³. O projeto de conhecer o mundo está na base de quem somos. Ainda que tenhamos perseguido este projeto de todas as maneiras, isso não nos assegura que vamos entender totalmente o que é o desejo de conhecer é o desejo de (para que), nós realmente ainda não sabemos quem somos

¹⁰² AQUINAS, 1993, p. 120.

¹⁰³ LEAR, 1988, p. 18.

realmente. Isto é, nós ainda não entendemos totalmente como podemos conhecer o mundo. Portanto, não podemos nos conhecer apenas dirigindo nosso olhar para nós mesmos, porque nós desejamos conhecer, porque possuímos este desejo inato, e a filosofia é um meio para isso.

Digamos primeiro que a sabedoria filosófica e o discernimento devem ser dignos de escolha porque são a excelência das duas partes respectivas da alma, ainda que nenhuma delas produza qualquer efeito. Ademais, elas produzem algum efeito, não com a arte da medicina produz a saúde, mas como as condições saudáveis são a causa da saúde; é assim que a sabedoria filosófica produz a felicidade, pois sendo uma parte da excelência como um todo, por ser possuída, ou melhor, por ser usada a sabedoria filosófica faz o homem feliz. (1144a1-35)

Quando Aristóteles escreve sobre a felicidade seus argumentos são consequência da teoria geral da alma, forma e essência, a partir da qual o desejo de conhecer prepondera. Num sentido amplo, precisamos alcançar a própria tentativa de Aristóteles de conhecer e entender o mundo, para depois de compreendermos o mundo de acordo com a sua concepção concluir que, o desejo de conhecer é o desejo pelo conhecimento.

Pode o conhecimento filosófico ou a vida contemplativa serem próprias dos Deuses, dada a sua magnitude, se assim for, como sustentam alguns, podemos resolver este conflito com as palavras do próprio Aristóteles

Então, se o intelecto é divino em comparação à vida puramente humana, não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam a, sendo humanas, pensar em coisas humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal; ao contrário, devemos tanto quanto possível agir como se fossemos imortais, e esforçarmos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós, pois embora esta parte melhor seja pequena em tamanho em poder e importância ela ultrapassa todo resto (1178 a).

No entanto, se houver qualquer chance de o homem se apresentar a si mesmo de acordo com a aquilo que não só diz respeito ao melhor modo de

conduzir sua vida, mas sim ao melhor modo de se aproximar do que há de mais importante: de si mesmo, como ser humano, a partir da característica que determina a sua superioridade face às demais criaturas: a razão, é a filosofia quem permite esse caminho, de investigação e pergunta mais do que de respostas propriamente ditas, uma vez que aquele que se debruça a entender algo o faz em busca do aproveitar o meio e não de chegar ao fim.

BIBLIOGRAFIA

ACKRILL, J. L. Aristotle on *Eudaimonia*. In: Essays on Aristotle's Ethics. Berkeley: University of California Press, 1980.

_____. Essays on Plato and Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 1997.

AQUINAS, St. Thomas. Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics. Trad. C. I. Litzinger, O.P. Notre Dame (IN): Dumb Ox Books Aristotelian Commentaries, 1993.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007

BARNES, J. (ed). The Cambridge Companion to Aristotle. Cambridge: University Press, 1995.

_____. Aristóteles. Edições Loyola, 2001.

BERTI, Enrico. Aristóteles no século XX. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. As razões de Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BESNIER, Bernard. A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles. In: Analytica Revista de Filosofia. v.1, n. 3, p.128, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*. Petrópolis: Ed. Loyola, 1991.

COOPER, J. M. Reason and Human Good in Aristotle. Indianápolis: Hackett, 1986.

DEUFURNY, P. Contemplation in Aristotle's Ethics. In: Articles on Aristotle: Ethics and Politics. Vol. 2. London: Duckworth, 1977, pp. 104-112.

DOIG J. C. Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht/ Boston/ London, 2001.

FREDE, D. "Citizenship in Aristotle's Politics". In: *Aristotle's Politics: Critical essays*. Kraut, R. & Skultety, S. (eds.). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 2005.

HARDIE, W. F. R. Aristotle's Ethics Theory. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: Aristotle. New York: Anchor Books, 1967.

_____. Aristotle on the Best Life for a Man. In: *Philosophy*, 54, 1979, pp. 35-50.

HOBBUS, João Francisco Nascimento. *Eudaimonia* e auto-suficiência em Aristóteles. Pelotas: EGUFpel, 2002. 159p.

IRWIN, T. H. "Aristotle's Method of Ethics". In: *Studies in Aristotle*. O'Meara, Dominic, J. (ed.). Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1981.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986. 966p
KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

KENNY, A. *Aristotle on Happiness*. In: *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. Vol 2. London: Duckworth, 1977.

_____. The Nicomachean Conception of Happiness. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume), 1991.

KRAUT, R. Two Conceptions of Happiness. In: Irwin, T. H. [ed.], *Classical Philosophy*, 5: Aristotle's Ethics. New York, Garland, 1995.

_____. *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press, 1981.

_____. (ed) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

_____. (ed). *Aristóteles: a ética a Nicômaco/ Richard Kraut ... [et al.]; tradução de Alfredo Storck ... [et al.]*. – Porto Alegre: Artmed, 2009.

KRETZMANN, N. & STUMP, E. (ed). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: University Press, 1994.

LEAR, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988;

MACDOWEL, J. The role of *Eudaimonia* in Aristotle Ethics. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 121-143.

MARTINEZ BARRERA, Jorge, [1992] *Sur la finalité en politique, La question du bien commun selon saint Thomas*. Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Paris, Vrin, Leuven, Peeters, 1992 .

NATALI, C. *The wisdom of Aristotle*. New York: State University of New York Press, 2001.

PEREIRA, O. Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2000.

RORTY, A. O. The place of Contemplation in Aristotle Nichomachean Ethics. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

SEGUNDOS ANALÍTICOS I, 2, 71b 9-12. In: PEREIRA, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001

SCHOFIELD, Malcolm. A ética política de Aristóteles, In: Richard Kraut, *Aristóteles e a Ética a Nicômaco*, Porto Alegre: Artmed, 2009.

SPINELLI, P. T. A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles. Coleção Prêmio ANPOF. São Leopoldo: Editora Unisinos/ANPOF, 2007.

TOMÁS, de Aquino, Santo. Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles. 2 ed. Ver. Corr. Pamplona: ENUSA, c 2001. 594 p.

_____. Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics. Dumb ox books: Notre Dame, Indiana, 1993. 686 p.

URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. Paulus.

WILKES, K. V. The Good Man and the Good for a Man in Aristotle's Ethics. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 341-357.

ZINGANO, M. A. "Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles". In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 73-110.

_____. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*. In: *Analytica*, 1 (3), 1996, pp. 11-40.

_____. Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica. In: *Analytica*, 1 (3), 1996, pp. 75-100.

Tradução das obras de Aristóteles

ANGIONI, L. Física I e II / Aristóteles; prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

BARNES, J. (ed) *The complete works of Aristotle: the revised oxford translation*. Princeton/ Bollingen series LXXI, 2. 1995.

ECHANDÍA, G. R. *Aristóteles Física: introducción, traducción y notas* de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995.

ROSS, W. D. *Aristotle's Physics: a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1979. pp. 1- 117.

TREDENNICK, H. *Aristotle Metaphysics: books I – IX*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003.

ZINGANO, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8* / Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.