

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

DISSERTAÇÃO

**NATUREZA HUMANA, AÇÃO E CONTEMPLAÇÃO: O
CONCEITO DE *EUDAIMONÍA* EM ARISTÓTELES**

Isis Bruna da Costa Correia Meriguetti

2019



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

NATUREZA HUMANA, AÇÃO E CONTEMPLAÇÃO: O CONCEITO DE
EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES

Isis Bruna da Costa Correia Merigueti

Dr. Francisco José Dias de Moraes
Professor Orientador

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

Seropédica, RJ
Agosto de 2019

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

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

M552n Merigueti, Isis Bruna Da Costa Correia, 1992-
Natureza Humana, Ação E Contemplação: O Conceito De
Eudaimonia Em Aristóteles / Isis Bruna Da Costa Correia
Merigueti. - Seropédica, 2019.
64 f.

Orientador: Francisco José Dias De Moraes.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Curso de Pós-graduação em Filosofia,
2019.

1. natureza humana. 2. Aristóteles. 3. felicidade.
4. virtude. I. Moraes, Francisco José Dias De, 1969-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Curso de Pós-graduação em Filosofia III. Título.

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

ISIS BRUNA DA COSTA CORREIA MERIGUETI

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

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 06/08/2019.

Francisco José Dias de Moraes. (Dr.º) UFRRJ.
(Orientador)

Mario Motta De Almeida Maximo. (Dr.º) UFRRJ.

Juliana Ortigosa Aggio. (Dr.ª) UFBA.

Dedicatória

Dedico este trabalho a minha Vó Olga (in memoriam),
a qual sempre se orgulhou de mim.
Obrigada por tudo minha avó.

AGRADECIMENTOS

A Deus por toda oportunidade e força que me deu nessa minha caminhada até aqui.

A esta universidade (UFRRJ) por todo seu acolhimento e pelo ótimo ensino que me proporcionou.

Ao meu orientador Francisco José Dias de Moraes, que com toda paciência do mundo e amizade me auxiliou durante toda minha pesquisa, sempre me incentivando e acreditando no meu potencial.

Ao professor Mário Motta de Almeida Maximo por aceitar fazer parte da minha banca e por ter acompanhado meu trabalho desde a graduação, sempre contribuindo muito para a minha pesquisa.

Ao professor Marcelo da Costa Maciel que, juntamente com o professor Mário, participou da minha banca de qualificação, corroborando para a melhoria deste trabalho.

A professora Juliana Ortigosa Aggio, por aceitar, de bom grado, participar da minha banca de mestrado.

A todos os meus professores da UFRRJ que com muita competência sempre me proporcionaram as melhores aulas.

Aos meus pais (Sandra e Augusto) que sempre se esforçaram muito em prol da minha educação.

Ao meu marido Fernando Merigueti pelo incentivo e companheirismo e ao meu filho pet Salem que durante toda a escrita desta dissertação esteve, literalmente, ao meu lado.

Ao meu irmão Junior e aos demais familiares por todo apoio até aqui.

A todos os meus amigos e em especial ao meu amigo Guilherme Schuabb, por compartilhar comigo seu ótimo inglês.

A todos os colegas da DEST Rural, local onde trabalho, pela compreensão e apoio que foram fundamentais para que eu conseguisse conciliar trabalho e estudo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

RESUMO

MERIGUETI, Isis Bruna Da Costa Correia. **Natureza Humana, Ação E Contemplação: O Conceito De *Eudaimonia* Em Aristóteles**. 2019. 63p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto De Ciências Humanas E Sociais, Universidade Federal Rural Do Rio De Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Esta dissertação possui como objetivo investigar em que consiste a *eudaimonia* humana a partir da filosofia de Aristóteles, levando em consideração que o estagirita destacou, em sua *Ética Nicômaco*, dois tipos de *eudaimonia*: uma que se situa na vida ética/política e a outra que provém de uma vida dedicada à atividade contemplativa. Essa distinção gerou no interior do estudo do pensamento aristotélico uma dicotomia, à primeira vista, insuperável, que leva o homem a questionar se o melhor caminho para a felicidade estaria na vida do sábio, ou então em uma vida mais humana, como é o caso da vida do homem da *Pólis*. Devido a uma supervalorização do problema em questão, houve uma negligência de aspectos fundamentais da concepção aristotélica de *eudaimonia*, o que, por sua vez, causou confusões em interpretações da leitura da obra de Aristóteles, e, por conta disso, essa dissertação também visa a uma reformulação do problema, já que há ainda diversas lacunas interpretativas. Está muito evidente, em sua obra, a hierarquia promovida por Aristóteles entre a atividade prática e a contemplativa, e não há aqui o intuito de negar tal fato. Entretanto, é necessário questionar alguns limites dessa hierarquização, pois parece que ao atribuir exagerada importância a ela surgem não só contradições no pensamento aristotélico como também se perdem elementos fundamentais do viver humano, e está muito claro que é em torno deste viver que gira toda a preocupação das obras de Aristóteles.

Palavras chave: natureza humana; Aristóteles; felicidade; virtude.

ABSTRACT

MERIGUETI, Isis Bruna Da Costa Correia. **Human Nature, Action, and Contemplation: The Concept of *Eudaimonia* in Aristotle.** 2019. 63p. Dissertation (Master in Philosophy). Instituto De Ciências Humanas E Sociais, Universidade Federal Rural Do Rio De Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

This dissertation has as objective to search the concept of human *Eudaimonia* by the Aristotle philosophy, taking into account what the stagirita highlighted in your *Nicomachean Ethics* two types of *Eudaimonia*, one placed on your ethical/political life and another placed on the contemplative activity. This distinction made a dichotomy in the core of the Aristotelian thought studies, at first sight, insuperable that make the man to question if the best way to happiness would be in the life of the wise or in life more human, like the life of the man in the Polis. Due the overthink about the problem in point, there was a disregard about the fundamental aspects of the concept of the Aristotelian *Eudaimonia*, that in its turn, causes confusion in Aristotle literature interpretation, and b that this dissertation has the objective to reformulate the problem, as there are gaps in the interpretation. It is very evident that, in his work, the hierarchy between the practical activity and contemplative, and there's no denying of that. However, it is necessary to question some limits of this hierarchy, because it seems that to give exaggerated importance to this emerge some contradictions of the Aristotelian thoughts, also gets lost fundamentals elements of human live, and it is clear that around this live that all the concerns of the Aristotelian works.

Keywords: human nature; Aristotle; happiness; virtue.

LISTA DE ABREVIACOES

EN  tica a Nicômacos

F s. Física

Pol. Política

DA De Anima

Met. Metafísica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I. O HOMEM E SUA NATUREZA.....	14
CAPÍTULO II. VIRTUDES INTELECTUAIS: <i>SOPHÍA</i> E <i>PHRONESIS</i>	28
CAPÍTULO III. VIDA CONTEMPLATIVA E VIDA POLÍTICA: PLENITUDE DA VIDA HUMANA EM ARISTÓTELES.....	45
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	62
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	64

INTRODUÇÃO

A partir de uma análise do pensamento aristotélico como um todo, mas principalmente da obra *Ética a Nicômaco*, esta dissertação possui a pretensão de esclarecer pontos cruciais em torno da questão da *eudaimonia* humana, e apesar, desta última ser o problema central do nosso estudo, discorreremos e explicitamos, primeiramente, sobre alguns temas e conceitos fundamentais da Ética aristotélica, com o intuito de expor e contextualizar melhor isso que Aristóteles enxerga como vida humana. Dessa maneira, fez-se necessário um estudo sobre a natureza humana e toda sua complexidade, dado que é a partir desta que podemos refletir melhor sobre todas as dificuldades e fragilidades do homem, as quais possibilitam ou não uma vida plenamente feliz.

Aristóteles, em sua obra, destaca uma relação natural do homem com a ação, a qual aparenta ser de antemão complexa, já que para ele o homem só é à medida em que se constitui. É dentro desse âmbito de uma auto constituição do caráter que Aristóteles concebe o conceito de *héxis*, o qual se apresenta como crucial para a compreensão dessa aparente condição paradoxal na qual nos encontramos. Para melhor definir esse conceito, Aristóteles formula, a partir desse último, a sua doutrina do meio termo, detalhando com isso o papel da ação dentro do processo de constituição do caráter humano, e definindo a virtude como sendo ela mesma um tipo de *héxis*, e por isso também, condicionada a uma prática constante.

As implicações de tais conceitos e teorias são inúmeras, mas, primeiramente, cabe-nos pensar como relacionar a responsabilidade do homem na formação de seu caráter com a própria Natureza, pois se, de um lado, se afirma a constituição dos homens em virtude de suas ações, de outro, acredita-se que apesar, disso, algo parece ser anterior a essas ações, ou seja, há ainda a implicação de um elemento natural. De que forma podemos entender tais cenários, sem que estes se contradigam.

De acordo com o pensamento de Aristóteles, o homem é intimado, por sua própria natureza, a ser responsável por si próprio, não sendo somente um ser racional, mas um ser racional inteiramente voltado para o agir. É a partir do momento que o homem se identifica como sujeito da ação que ele vislumbra o que lhe é mais essencial e todas as suas possibilidades. Assim, será pelo hábito e por uma educação sentimental que o homem será capaz de desenvolver nele próprio um caráter virtuoso, com vista a uma vida plena e feliz.

Apesar da relação entre virtude e felicidade ser necessária e muito íntima no pensamento aristotélico, pois, de certa maneira, ela reforça a ideia de que a vida feliz é sim um projeto natural para o homem, torna-se, sem dúvida, muito simplório reduzirmos a felicidade a esta

relação, já que tudo que envolve a natureza humana é sempre muito mais complexo, e por isso também será necessário considerar muitos outros elementos, como, por exemplo, os limites estruturais da vida humana, pois mesmo o homem virtuoso ou bem-sucedido na vida não está livre e imune aos possíveis infortúnios que lhe podem acarretar o acaso, e é justamente isso que legitima e qualifica a busca da felicidade, pois esta fora desse plano de fundo, onde a presença do acaso lhe é indispensável, perde completamente o sentido de ser. A plenitude humana não está, em hipótese alguma, fora do que é natural. Por isso, é necessário que haja uma desenvoltura no viver, sem que seja preciso afastar os infortúnios e as dores, para se almejar uma vida feliz.

Agora, quanto a *eudaimonía* humana, a qual é o centro do nosso estudo, é importante destacar que Aristóteles distinguiu dois tipos: uma situada na vida ética/política e a outra provinda de uma vida dedicada à atividade contemplativa. O que, por sua vez, gerou mais impasses e questões, aparentemente, insolúveis, porque se antes era de comum acordo que o bem humano fosse, de fato, a felicidade, com essa divisão do viver humano realizada por Aristóteles, entre um âmbito ético/político e outro contemplativo, fundou-se uma dicotomia, à primeira vista, intransponível, a qual nos fez questionar se o melhor caminho para a felicidade estaria na vida do sábio, ou então em uma vida mais humana, como, por exemplo, a do cidadão no exercício de suas funções pública na Pólis.

Muitas brechas presentes na obra aristotélica geraram distintas interpretações sobre essa questão da *eudaimonia* humana. Apesar de muitos contrassensos, o pensamento aristotélico como um todo possibilita um bom diálogo visando saídas eficientes para pontos ainda muito polêmicos da questão e com isso uma reelaboração menos problemática disso que Aristóteles define como *eudaimonía* no viver humano.

O primeiro capítulo dessa dissertação trata da natureza humana, visando compreender como esta localiza o homem no lugar de sujeito da ação, responsabilizando-o pela constituição de seu caráter, por meio do agir. No decorrer do capítulo traçamos uma distinção de potência/ato para melhor identificar o conceito de *héxis* como um tipo de ativação de uma capacidade adquirida; tratamos também da importância de uma educação sentimental para o desenvolvimento do caráter humano e identificamos o caráter agradável da virtude e, a partir dele, discutimos a coragem como parte constitutiva da *eudaimonía*; por fim, apresentamos o *kalón* como uma espécie de reflexão fundamental para discernir em prol de um bem humano, em seu sentido pleno.

Já no segundo capítulo, a discussão acontece em torno das virtudes intelectuais, primordialmente, *sophía* e *phrónesis*. Traçamos inicialmente uma distinção entre virtudes intelectuais e virtudes morais, e depois distinguimos e caracterizamos a *sophía* e a *phrónesis*, juntamente com seus âmbitos de implicação; evidenciamos a importância de um homem modelo (*phrónimos*) para a compreensão da *phrónesis* e discorremos sobre um tipo de universalidade da prudência, traçando também, a partir de uma discussão fundamental entre Enrico Berti e Gadamer, uma diferenciação entre a *phrónesis* e a filosofia prática.

Quanto ao terceiro e último capítulo, este se concentra em sanar questões problemáticas em torno da questão da *eudaimonía* humana, visando relacionar os dois tipos de vida distinguidos por Aristóteles (vida política¹ e vida contemplativa). Dessa maneira, depois de analisarmos diferentes posições, propomos uma leitura inclusiva do problema, já que só assim justificamos melhor o pensamento aristotélico como um todo. Portanto, essa dissertação possui como objetivo principal superar a dicotomia criada em torno da *eudaimonía* aristotélica, fomentando com isso uma visão inclusiva do problema, sem que haja uma descaracterização da natureza humana ou dos âmbitos de cada tipo de vida mencionados por Aristóteles, e para tal finalidade apresentamos argumentos retirados da própria ética aristotélica, como é o caso do homem prudente, da amizade por virtude e da teoria aristotélica do prazer, argumentos que direcionam nossa interpretação para uma visão inclusiva dos tipos de vida destacados por Aristóteles.

¹ Aqui, entende-se vida política de acordo com o pensamento aristotélico, ou seja, possui uma significação ampla que abarca tanto o viver coletivo da *Pólis*, como também se refere ao viver ético. Portanto, difere-se do sentido contemporâneo das práticas relacionadas ao governo de um Estado ou uma sociedade.

CAPÍTULO I. O HOMEM E SUA NATUREZA

Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles introduz um conceito essencial para compreender a constituição do caráter no homem; refiro-me ao conceito de *héxis* (disposição adquirida). Para poder falar em virtudes ou vícios, é necessário também evidenciar a importância da prática de uma ação, pois será por meio desta que se transformará o que antes não passava de uma mera possibilidade em algo concreto, em algo que pode ser tanto uma virtude como também um vício. Aristóteles distingue dois tipos de virtude: as virtudes intelectuais e as morais. Essa distinção é traçada, a princípio, pela forma como tais virtudes podem ser adquiridas; enquanto as virtudes intelectuais são adquiridas pelo ensino, será o hábito que desenvolverá e implementará as virtudes de cunho ético/moral no ser humano. (EN 1103a 10 – 24)²

Sendo assim, ao se tratar de virtudes intelectuais como a prudência (*phrónesis*), o conhecimento científico (*epistéme*), o saber filosófico (*sophía*), a arte (*téchne*) e a inteligência, a medida correta está enraizada no próprio intelecto humano, ou seja, no *noûs*, por isso pode ser transmitida e captada através do ensino, coisa que não é viável dentro do âmbito das virtudes morais, já que não podemos ensinar alguém a ser corajoso ou generoso, da mesma forma que podemos ensinar a arte de tocar violão ou equações matemáticas para outrem. Apesar dessa diferenciação, esses dois tipos de virtude não só estão diretamente relacionados como são também, de certa maneira, dependentes um do outro, pois o movimento que fazemos para transformar uma disposição em sua respectiva virtude moral deve passar necessariamente por um âmbito reflexivo, e também o saber prático depende das virtudes morais, ou então estará limitado a fins vagos, pois não haverá o esclarecimento do bem humano. Essa relação necessária se evidencia muito bem pela ótica da prudência, pois apesar de tratar-se de uma virtude intelectual, sua atuação só é percebida a partir do âmbito ético/moral, por estar diretamente ligada a um saber prático. Assim, explicita Aristóteles, sobre a prudência (ou discernimento, de acordo com a tradução utilizada) em 1140 a 15 – 24 de sua *Ética a Nicômacos*.

Com referência ao discernimento (*phrónesis*), chegaremos à sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas desta forma de excelência. Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular – por exemplo, quando se quer saber quais as espécies de coisas que concorrem para a saúde e para o vigor físico -, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem

² Para todas citações da *Ética a Nicômaco* desta dissertação, utilizou-se a obra ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. M. Da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

de um modo geral. A evidência disto é o fato de dizermos que uma pessoa é dotada de discernimento em relação a algum aspecto particular quando ela calcula bem com vista a algum objetivo bom, diferente daqueles que são o objetivo de uma arte qualquer.

Para Aristóteles, o prudente é aquele que sabe agir da maneira certa no momento oportuno, pois possui uma habilidade de “prever”. Entretanto, quando digo “prever”; refiro-me a uma capacidade que faz com que seu possuidor, neste caso o homem prudente, seja aquele que consegue, diante das situações, contemplar suas possibilidades. É claro que não se trata aqui de nenhum tipo de vidência no sentido místico da palavra, mas sim de algo que atribui ao homem uma boa noção de inúmeras circunstâncias que podem ocorrer em sua vida, o que, por sua vez, abre espaço a uma visão de mundo muito mais completa e possibilita a boa deliberação.

Segundo Aristóteles, o homem se define por meio de suas ações, mas antes mesmo de qualquer ação já existe algo natural nele, determinando-o ao próprio agir, o que mostra que a constituição do caráter humano possui uma complexidade considerável, a qual nos força a atribuir maior atenção ao que no homem corresponde a sua natureza. Sendo assim, a natureza possui um papel importantíssimo na constituição humana. A natureza, entretanto, é apenas o princípio de tudo, o que significa que ela não conclui e não define nada, pois ela é aquela que possibilita ao homem ser homem, já que concede a ele o seu devido lugar, o lugar de sujeito do agir. Sem dúvida, Aristóteles dedica boa parte de seu estudo à natureza, e especificamente, à natureza humana, o que não significa que possamos resumir, ou limitar, com isso, o pensamento aristotélico a uma filosofia natural.

Para Aristóteles o ser se expressa, primeiramente, como natureza (*phýsis*) que, por sua vez, é, movimento (sendo este em qualquer dos seus diversos sentidos: movimento local, ou de crescimento, ou geração, ou como modificação quantitativa). Em (192b 8) sua *Física*, Aristóteles apresenta os seres naturais (englobando com isso todos os animais, plantas e outros corpos simples, como, por exemplo: a terra, o fogo, ar e água) como sendo imanente a eles a causa de seu próprio movimento e repouso. Por conta disso, Aristóteles vê o ser vivente como aquele que é naturalmente potente para mudança. E junto a esta sua compreensão de ser, ele também expressa a impossibilidade de se pensar o ser sem considerar, concomitantemente, sua contrariedade. Por isso, ele afirma em sua *Física* (190 b 23 – 191 a 2) que:

O subjacente é um em número, mas, pela forma, é dois (pois o homem, o ouro e, em geral, a matéria, são contáveis: são, de fato, *um certo isto*, e não é por concomitância que provém deles aquilo que vem a ser, mas a privação e a contrariedade são

concomitantes); a forma, por sua vez, é uma, por exemplo, a ordem, a musicalidade ou qualquer outra coisa que se denomina desse modo.

Por isso, de certo modo, deve-se dizer que os princípios são dois, mas, de outro modo, que são três e, de certo modo, deve-se dizer que são os contrários – por exemplo, se alguém mencionasse o musical e o amusical, o quente e o frio, o arranjado e o desarranjado; no entanto, de outro modo, não se deve dizer assim, pois é impossível que os contrários sofram a ação um do outro. Mas também isso se resolve por ser o subjacente uma coisa distinta: de fato, ele não é um contrário. Por conseguinte, os princípios não são, de certo modo, nem em maior número que os contrários (mas são dois em número, por assim dizer), nem dois, mas sim três, porque lhes pertence um ser distinto: de fato, são distintos o *ser para homem* e o *ser para amusical*, e o *ser para sem-figura* e o *ser para bronze*.

Com isso, Aristóteles quer expor a necessária oposição entre a determinação que ele denomina forma (*eídos*) e o que ele chama de privação (*stéresis*), que seria, no caso o oposto, uma ausência de certa determinação, uma falta. Entretanto, se por um lado essa privação é caracterizada como uma carência de algo, por outro lado, em certo sentido, ela é uma presença, mesmo que seja a presença de uma ausência, e é, principalmente, esse tipo específico de presença desse elemento ausente que Aristóteles caracteriza como potência.

Diferente dos homens, os demais seres vivos possuem a potência natural da espécie que aparece sempre que se realiza como ato, e nessa condição o ato é uma decorrência natural da potência da natureza, de maneira geral, a qual conduz as ações do animal num sentido determinado. Aristóteles, no *De Anima*, cita primeiramente uma potência genérica, aquela pertencente ao mundo físico ou biológico (como por exemplo, a criança que tem a potência para o conhecimento, já que é dotada da capacidade de conhecer) e depois descreve um outro tipo, o qual ele identifica ser uma potência específica da natureza humana, que seria aquela a que nos referimos quando alguém já possui uma técnica (como, por exemplo, aquele que sabe tocar violão). Enquanto a criança é potente, no sentido de que é natural de sua espécie a possibilidade da ciência, sendo possível para ela o aprender, aquele que já domina uma técnica pode exercê-la quando quiser e tiver a oportunidade para assim fazer, considerando que não haja algum fator externo que o impeça. Neste último caso, podemos dizer que a potência se identifica com uma *héxis*, a qual pode tanto passar ao ato como também não. Ou seja, a potência é marcada pela possibilidade da sua própria impotência. Por isso, a potência daquele que sabe tocar violão está no fato de que ele pode também não tocar o violão, denotando com isso a presença de um elemento privativo, a forma daquilo que é “não ser” em ato. E sobre esse tipo de privação característico da potência, afirma Aristóteles em sua *Física*: “*Mas a forma e a natureza se dizem de dois modos, pois até mesmo a privação é, de certa maneira, forma*” (193b 18-19).

Sendo assim, a *héxis* também se constitui, por assim dizer, como uma privação, porque essa possibilidade de não passar ao ato revela, ao mesmo tempo, uma impotência, que não se traduz por uma mera ausência de potência, mas sim uma possibilidade em aberto, daquilo que pode ou não passar ao ato. Como ilustra Aristóteles, no trecho abaixo:

É preciso ainda fazer distinções no que diz respeito à potência e à atualidade. Pois até agora falávamos disso de maneira simples. Por um lado, há aquele que conhece no sentido em que diríamos ser o homem conhecedor, por estar entre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, em outro sentido, aquele que dizemos ser conhecedor por já saber a gramática (e cada um deles é em potência, mas não da mesma maneira: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o outro, porque, se quiser, pode inquirir, nada externo o impedindo). E há, por fim, aquele que está inquirindo e em atualidade, conhecendo em sentido próprio este “A” determinado. Os dois primeiros são conhecedores em potência: um, por ter-se alterado via aprendizagem e por passar várias vezes de uma das disposições contrárias a outra; o outro, de outro modo, por passar do ter a percepção sensível ou a gramática sem exercitá-lo ao estar em exercício. (DA, 417 a 21)³

A peculiaridade humana pode ser percebida no seu “poder não” (que pode não ser) que consegue passar ao ato conservando integralmente sua potência de não ser ou fazer. Por conta disso, essa potência de não, proveniente de uma *héxis*, não é extinta ou mesmo modificada, pois o que ocorre é muito mais uma permanência que tende para um fortalecimento disso que ela já é. Assim, o corajoso se torna corajoso mediante a prática da ação corajosa, porém, ele nunca estará de posse da coragem, pois esta deve ser reconquistada conforme é requisitada pelas possíveis situações que demandam do homem uma ação corajosa, e isso acontece com todas as demais *héxeis*. Ou seja, a virtude da coragem e todas as outras *héxeis* se constituem como uma espécie de segunda natureza, mas apesar disso, não perdem a necessidade da prática, pois sua implementação na alma humana depende muito mais de um ‘exercitar’ a ação virtuosa sempre que possível, o que não só conserva a ação como também a renova, fortalecendo-a, ou seja, o corajoso não é aquele que possui uma compreensão teórica do que é a coragem, mas sim aquele que estando perante uma situação que lhe demanda agir de forma corajosa, justamente age.

Essa dinâmica presente na obtenção e manutenção das *héxeis* introduz a relação potência/ato no centro do modo de ser do humano, evidenciando não só a sua natureza ativa, mas também revelando-nos uma potencialidade característica da vida humana, pois se primeiramente temos uma potência que diz respeito à capacidade que nos qualifica para a aquisição do saber, de maneira geral, a qual nos permite adquirir qualquer tipo de conhecimento

³ “Alguns pensadores como, por exemplo, os megáricos, sustentam que só existe potência quando existe ato, e que quando não existe ato também não existe a potência.” (Met. 1046b, 29-30)

pela aprendizagem, há ainda uma outra maneira de se compreender a movimentação potência/ato, e esta é a mais interessante para nós aqui, pois implica a ativação de uma capacidade já adquirida. Em outras palavras, podemos afirmar que esse outro tipo de movimento se trata de uma espécie de manutenção da potencialidade pela atualidade, como por exemplo quando nos tornamos corajosos, ao praticar sempre que possível um ato corajoso.

É, justamente, esse tipo de prática que podemos identificar como sendo uma conservação da potência da coragem em nós. Apesar de não ser o caso de ficarmos em posse total da coragem como se fosse algo do qual lançássemos mão quando bem quiséssemos, conseguimos sim, por meio de seu exercício, obter uma espécie de estabilidade ou engendramento dela, tornando-a uma segunda natureza, e quanto mais constante seja a prática de uma *héxis*, menor é a probabilidade de perdê-la em nós. Como se fosse uma afinidade que conquistamos com o tempo, quanto mais cultivamos a sua prática, mais a disposição penetra e permanece em nosso caráter.

É a partir do conceito de *héxis* que Aristóteles situa o modo de ser do homem dentro do âmbito da potência, pois é o único animal que possui intrínseca a sua natureza a capacidade de pensar ou sentir algo, ainda que não esteja realizando isso em ato. Segundo Agamben, essa concepção de Aristóteles da potência humana remete também a uma experiência de ausência, ou melhor dizendo, nas palavras de Aristóteles: “*A héxis é a posse de uma privação*” (*Metafísica*, 1019 b 6). Trata-se de uma relação paradoxal, pois ao mesmo tempo que se possui a potência também se tem presente uma carência respectiva a ela. Dessa maneira, pode-se dizer que há uma diferença crucial entre potência/ato quando se trata da natureza, em sentido geral, e quando se trata da natureza humana, pois nesta última a potência não se esgota no ato, mas se preserva como potência e se fortalece na própria ação.

Mas nem o ser afetado é um termo simples: em um sentido, é uma certa corrupção pelo contrário e, em outro, é antes a conservação do ser em potência pelo ser em atualidade, e semelhante à maneira como a potência o é em face a atualidade; pois é inquirindo que se torna possuidor de conhecimento – o que, por certo, ou não é um alterar-se (pois o progresso é em sua própria direção e à atualidade), ou é um outro gênero de alteração. Por isso não é correto dizer que quem pensa, quando pensa, se altera. Assim como não é correto dizê-lo do construtor quando constrói. Por um lado, então, conduzir o que pensa e entende do ser em potência à atualidade, é justo que tenha uma outra denominação que não instrução. Por outro lado, sendo em potência, quem aprende e compreende uma ciência por parte de quem, tendo-a em atualidade, pode ensinar, ou não se deve dizer que é afetado (como foi mencionado), ou deve-se dizer que existem dois modos de alteração: a mudança quanto às condições privativas e a mudança quanto as disposições e à natureza. (DA, 417b2 – 16)

Em *De Anima*, 412a 25 - b10, Aristóteles expõe a alma como atualidade primeira, a qual, por sua vez, engloba um conjunto de aptidões e potencialidades, as quais podem ser ativadas ou não. Sendo assim, a vida se traduziria em constantes atualizações, e isso tanto em sentido mais primário que é, no caso, a posse da própria ciência, como também de maneira secundária, ao passo que se considera um devir, um exercício do saber, que denota e reafirma a atualidade primeira. Em meio a essas aptidões e potencialidades possibilitadas pela natureza, Aristóteles analisa não só as determinações de sua ativação, mas também considera a possibilidade do desenvolvimento de uma segunda natureza. E é por isso que podemos dizer que esse trabalho humano, o qual almeja uma realização, se encontra sempre no âmbito de um inacabamento, porque é caracterizado por uma constância e conservação do próprio agir.

No livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles indica bem essa necessidade do exercício contínuo da ação e suas consequências, ao afirmar que:

É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituido a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente. Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito. (EN, 1103 a 15-25)

Sendo assim, devido a esse movimento peculiar do desenvolvimento das *héxeis* no homem, cabe perguntar sobre o ato e a potência relacionados à ação, pois o homem só se torna virtuoso à medida que pratica ações virtuosas (EN 1103b 1-5). Porém, de fato, quando se trata do agir humano, a prática não só fixa um certo caráter no homem como também aperfeiçoa a própria ação, e justamente por isso torna-se impraticável a desvinculação entre a disposição e a ação, ou seja, entre potência e ato.

A natureza não conclui e nem finda nada para o ser humano, ela não entrega a ele nada pronto, pois somente dispõe a ele a possibilidade, ou melhor, o espaço necessário para que ele se insinue e aconteça para si mesmo e para o mundo. Sendo assim, ela não se responsabiliza pelo produto final. Porém, dizer que esse produto final não provém da natureza, não sendo assim algo natural, não é o mesmo que considerá-lo antinatural, pois não é correto deixar de lado que esse produto final, o homem, só veio a ser o que é por conta de possibilidades, ou melhor, espaços concedidos pela própria Natureza. Por isso, ao caracterizar a arte e analisar a

sua dimensão perante isso que é a natureza humana, Pierre Aubenque destaca um inacabamento natural como sendo este mesmo um espaço aberto ao homem.

A arte não é, como será para Bacon, o homem ajustado à natureza, mas o homem se insinuando nas lacunas da natureza, não para humanizá-la, mas para realizá-la nela mesma, naturalizá-la. Ora, a natureza do mundo sublunar sempre será separada de si mesma e suas lacunas jamais serão inteiramente abolidas. (AUBENQUE, 2008; pág. 115).

Essas lacunas (Pol. 1337a 1-3) são inerentes à natureza do homem; são elas a marca de tudo o que se encontra indeterminado na natureza, e considerando que o homem é fruto dessa indeterminação, pode-se dizer que essas lacunas são em si mesmas a própria natureza humana. Não significando, então, nenhum tipo de falha ou erro natural, pois sua existência é necessária para promover e justificar a ação e, conseqüentemente, o homem. Pode dizer-se, então, que apesar de a natureza não se responsabilizar por todo esse desenvolvimento das disposições morais no ser humano, ainda assim é ela que permite que este aconteça. Vendo por esse lado, o homem pode ser considerado um favor natural, mas não puramente um produto da Natureza. Contudo, se não é ele um produto natural e nem antinatural, a quem podemos culpar ser ele quem ele é? Essa questão nos convida a refletir sobre esta relação entre o homem e a sua natureza, levando-nos a olhar para aspectos e circunstâncias mais primárias em seu modo de ser. Afinal, por qual motivo a maioria dos homens (gregos) e a ampla maioria da humanidade, mesmo possuindo uma boa instrução, não consegue vislumbrar, segundo Aristóteles, o verdadeiro bem humano, mantendo-se distante de uma vida virtuosa? Parece que, de certa forma, a virtude não só é fruto do exercício de boas práticas, pois antes há a implicação de aspectos mais elementares ao homem, os quais, quando não são apreendidos corretamente pelo indivíduo, comprometem todo o processo de desenvolvimento de seu caráter. Assim, podemos perceber que Aristóteles enxerga antes de tudo a necessidade de uma educação sentimental, a qual ele esclarece em seu Livro II, dizendo o seguinte:

O prazer ou o sofrimento superveniente às nossas ações é um indício de nossas disposições morais; efetivamente, as pessoas que se absterem dos prazeres do corpo e se alegram com a abstenção, são moderadas exatamente por procederem assim, enquanto as pessoas que se irritam com isto são concupiscentes, e as que enfrentam as coisas temíveis e se comprazem com enfrentá-las, ou pelo menos não sofrem quando enfrentam as coisas temíveis são covardes. Com efeito, a excelência moral se relaciona com o prazer e o sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes. Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente desde

a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação. (EN, 1104b 3-13)

Desse modo, penso ser interessante entender a ligação entre a razão e o *páthos* por meio da relação que existe entre um pai que visa aconselhar seu filho inexperiente, pois a intenção aqui é mostrar que a razão não decide pelo *páthos*, impondo sua decisão sem lhe deixar escolhas ou brechas para que ele interaja. Na realidade, o que ocorre é um diálogo interno, onde a razão dispõe de suas recomendações ao *páthos*, não pelas vias de um autoritarismo, mas sempre deixando espaço para uma interação. Ou seja, é um tipo de relação que se compreende melhor por meio da esfera do aconselhamento, que propõe uma conciliação entre as partes.

Assim também interpreta Juliana Ortigosa e explica isso muito bem, em seu artigo *Razão e Desejo: Uma comunicação persuasiva em Aristóteles*. Segundo ela, uma analogia possível e esclarecedora para entender a relação entre a razão e o desejo seria pensarmos em um diálogo consigo mesmo, o qual fazemos constantemente em nosso cotidiano. Dessa maneira, seria mais fácil aceitar e entender a existência de uma comunicação entre razão e desejo, sabendo que não se trata de um diálogo, mas sim de um monólogo, já que nessa comunicação a razão fala e o desejo apenas ouve, podendo acatá-la ou não. Sendo assim, temos a razão como uma espécie de aconselhadora que visa orientar o desejo pelos melhores meios para se chegar aos melhores fins, e é esse desejo bem orientado pela razão que Aristóteles denomina, em (EN 1139 b 6-7) de “desejo deliberativo”, pois é conforme à deliberação, e por isso é também uma escolha deliberada (*proairesis*).

Apesar de Aristóteles, em (EN 1102 b 29-45) situar o desejo em uma parte não racional da alma humana, esta parte é dupla, sendo que uma é irracional e não participa em nada da razão (por exemplo a nutrição e o crescimento dos seres vivos), e a outra embora seja não racional é capaz de participar, de certa maneira, da razão, e seria nessa parte que estaria, segundo ele, engendrado o desejo, o qual também é dividido em três: querer (*boulêsis*), apetite (*epithumia*) e impulso (*thumos*) (DA, 433 b 13-20). E, por sua vez, cada um tem sua própria resistência à persuasão da razão. Assim, o querer parece mais voltado a ouvir e acatar a razão, por ser ele um desejo referente ao que pensamos ser bom. Afinal, de acordo com Aristóteles, “ninguém deseja o que não considera bom” (EN, 1136b 8). Quanto ao impulso, este é pouco menos rendido à razão, pois é de sua natureza a cólera, a impetuosidade e a imediatividade (EN, 1149 a 30 – b 4). Entretanto, o impulso ouve mais a razão do que o apetite, pois esse último se guia instantaneamente em direção àquilo que lhe é apresentado como prazeroso, sendo muito mais oposto à razão que o impulso (EN 1149 a 34 – b 6). Segundo Aristóteles, uma alma

virtuosa, resultado de uma boa educação desses desejos, que se resumiria em uma boa sintonia entre esses desejos e a razão, seria o cenário ideal, pois nesse caso a comunicação entre desejo e razão flui bem, a ponto de o desejo estar em total concordância com a reta razão, ou seja, ouvindo-a e acatando seus comandos.

Entretanto, se por um lado, se faz necessário ao *páthos* uma orientação, por outro, é preciso também haver uma preservação do mesmo, pois o homem não deve se tornar um ser insensível diante da vida; ele é *páthos*, e afastá-lo disso seria tão prejudicial quanto deixar que ele seja comandado pelas suas emoções. Por isso, a proposta aristotélica parte de uma adequação do *páthos* ao que o manifesta, ou seja, às situações, através do aconselhamento do sentido orientador, não incentivando qualquer tipo de exclusão disso que é tão fundamental e característico do homem: sua sensibilidade, exclusão essa que podemos observar, por exemplo, no pensamento kantiano.

Alasdair MacIntyre, no seu capítulo 4: *A cultura predecessora e o projeto iluminista de justificar a moralidade*, de seu livro *Depois da Virtude*, introduz uma discussão acerca da posição de Kant em excluir a inclinação como influência à nossas ações morais, justificando, com isso, a moralidade humana unicamente pelas vias racionais. Entretanto, segundo MacIntyre, esse projeto kantiano, que se apoia na razão para justificar a moralidade, fracassou, em geral, por conta de argumentos fracos e falhos. Pois, o seu critério de coerência para haver a universalização de uma máxima não é convincente o suficiente para assegurar sua posição quanto à essa moral fundada na razão, já que podemos descumprir certas máximas kantianas, sendo com isso imorais, mas mantendo facilmente a coerência. Logo, torna-se falho esse projeto que identifica diretamente a moral com a racionalidade, desconsiderando, com isso, qualquer tipo de implicação proveniente de inclinações humanas.

A preocupação de Aristóteles com esse poder que o *páthos* exerce sobre o homem é fundamental para se compreender o papel que as emoções possuem em relação às virtudes e aos vícios. Não que tudo se limite a isso, mas, de fato, não podemos considerar justa uma pessoa que se alegra com a injustiça, e nem generosa uma que não sente o menor prazer em compartilhar o que é seu. Nesses dois casos, os sentimentos estão, conseqüentemente, gerando vícios, e não virtudes, pois é uma tendência do homem perseguir aquilo que lhe dá prazer e evitar o que lhe causa dor ou sofrimento. Sendo assim, fica claro que praticar um ato virtuoso não se trata somente do ato em si, mas também depende de certas condições do agente. Segundo Aristóteles, toda virtude ou vício moral é proveniente de um prazer ou sofrimento. Assim, afirma ele:

Além disso, como dissemos há pouco, toda disposição da alma naturalmente susceptível de piorá-la ou melhorá-la, relaciona-se por sua própria natureza com o prazer e o sofrimento e tende a ser influenciada por estes sentimentos; mas é por causa do prazer e do sofrimento que os homens se tornam maus, perseguindo-os e evitando-os – perseguindo e evitando os prazeres e os sofrimentos que não devem, ou quando não devem, ou como não devem, ou agindo erradamente de qualquer outra maneira similar passível de classificação lógica. (EN, 1104 b 37 – 1105 a)

...

Os fatos seguintes também podem mostrar-nos que a excelência moral e a deficiência moral se relacionam com as mesmas coisas. Há três objetos de escolha e três de repulsa: o nobilitante, o vantajoso e o agradável, e seus contrários – o ignóbil, o nocivo e o penoso; em relação a todos eles as pessoas boas tendem a acertar, e as más tendem a errar, especialmente quanto ao prazer, pois esta é a tendência geral dos animais, e ela também acompanha todos os nossos atos praticados mediante escolha, já que mesmo o que é nobilitante nos parece agradável. (EN, 1105 a 8 – 15)

Na maneira que Aristóteles coloca a situação, parece mesmo que faz parte da nossa natureza essa tendência ao prazer e essa fuga do sofrimento. Certamente, é esse o princípio de todas as compulsões, pois a influência do *páthos* em nossas ações, pelo que foi apresentado até aqui, é constante e incisiva e por isso, ofusca nossa capacidade de ajustar nossas ações conforme esses prazeres ou sofrimentos, tornando esta uma missão extremamente difícil para o homem. Mas é a partir dessa dificuldade que podemos separar os homens virtuosos dos demais.

Assim como a virtude se traduz por uma boa educação do *páthos*, onde se tem uma harmonia perfeita na comunicação entre a razão e o desejo, a ação viciosa, por sua vez, é resultado da falta dessa educação sentimental, pois quando o desejo não foi educado corretamente ele se torna incapaz de ouvir e acatar qualquer orientação da razão, tornando-se ele o governante, e por carecer de razão, tende sempre às piores escolhas, às ações viciosas.

Juliana Ortigosa também cita um suposto conflito entre a razão e o desejo, que é, em Aristóteles, característico no controlado (*ekratês*) e no descontrolado (*akraticos*) (EN, 1147 aa – 1147b 12). As opiniões e as imaginações que são adversas à razão podem tornar o desejo impenetrável e inalterável, e isso é o que acontece no caso do descontrolado, pois denomina-se descontrolado, justamente, pelo fato de que lhe falta uma orientação racional, que persuade seu desejo, orientando-o ao melhor. Já no caso do controlado, apesar de haver alguma resistência do desejo, ainda há uma persuasão por parte da razão, ou seja, ela ainda consegue ser mais convincente que as opiniões contrárias à razão. Sendo assim, o conflito pode implicar tanto em um autocontrole como em um descontrole do homem, pois, ao passo que o desejo esteja rodeado de opiniões opostas à reta razão, ele passa a não dar ouvidos a ela, tomando a frente nas decisões.

Sendo assim, no Livro VI de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define a natureza humana como uma espécie de combinação, ou complementação, entre o desejo e o raciocínio, ou seja, trata-se, segundo ele, de um “desejo raciocinativo”, como conclui o trecho abaixo:

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter.

O pensamento por si mesmo, todavia, não move coisa alguma, mas somente o pensamento que se dirige a um fim e é prático; realmente, esta espécie de pensamento dirige também a atividade produtiva, já que qualquer pessoa que faz alguma coisa a faz com vistas a uma finalidade; o ato de fazer não é uma finalidade em si, mas somente uma finalidade em relação a outra coisa qualquer, e a finalidade de outra coisa qualquer, enquanto uma coisa feita é uma finalidade em si, pois uma boa ação é uma finalidade e o desejo tem esse objetivo. A escolha, portanto, é razão desiderativa ou desejo raciocinativo, e o homem é uma origem da ação deste tipo. (ARISTÓTELES, EN, 1139b 1-15)

Falar de ação, ou até mesmo de um caráter desenvolvido pelo exercício contínuo de uma postura específica, é, necessariamente, falar de desejo. Afinal, é ele que move toda ação ou decisão que tomamos, seja ela virtuosa ou viciosa. Entretanto, diferente dos outros animais, o homem é um desejo deliberado, pois é sempre acompanhado de um tipo de pensamento, e tal circunstância se dá considerando o fato de que o homem, além de ser *páthos*, é também racional, e sem que isso venha aparecer na vida humana como uma espécie de dualidade, mas sim uma relação fundamental, pois nenhuma ação humana é possível sem que haja essa combinação entre o desejo e o raciocínio.

Para Aristóteles, o fato de o homem ser parte razão e parte *páthos* fomenta muito mais uma harmonização do que uma possível fragmentação, já que possuímos de antemão aptidões naturais que se desenvolvem e são estabelecidas através de uma prática contínua de ações que são uma resposta nossa ao mundo exterior. Assim, toda virtude ética é fruto de reações que temos a diversos estados de coisas que nos são, constantemente, apresentadas, e por trás dessas reações encontramos sempre algum tipo de prazer ou desprazer, caracterizando assim um pano de fundo das nossas ações e motivações. Dessa maneira, o homem, para ser considerado justo, deve, primeiramente, sentir prazer em agir de maneira justa, pois é a partir da forma como o sujeito se sente no momento da ação que classificamos alguns homens como ‘bons’ e outros como ‘ruins’. Sendo assim, o justo não é apenas aquele que pratica atos justos, mas sim aquele que pratica tais atos sentindo certo contentamento no momento da ação, porque se o ato praticado não é agradável para quem o pratica, pode dizer-se que se trata de um ato vago,

realizado por qualquer outro motivo, nada tendo a ver com a índole ou caráter do sujeito que o praticou, como se ao invés de mentir com palavras ele estivesse mentindo com as suas ações. (EN 1105b 6-10).

A ação virtuosa se justifica em boa parte por esse seu caráter agradável e instigante, o qual leva o homem a experimentar um ‘gosto doce’ em cada ato praticado. Entretanto, cabe a nós questionarmos se o mesmo ocorre, por exemplo, no caso da coragem, digo, se por acaso não seria um tanto forçado, ou até mesmo incoerente, supor prazer em um ato corajoso, já que, quando Aristóteles fala em coragem, refere-se, primordialmente, à virtude típica do guerreiro, ou seja, a coragem perante a morte, que para ele seria o cenário ideal para um ato corajoso, e, de fato, parece um absurdo falar em uma sensação agradável sentida por aqueles que se encontram guerreando em um campo de batalha. Ursula Wolf explora bem esse impasse entre a coragem e a felicidade. Segundo ela, trata-se, realmente, de uma relação, à primeira vista, incoerente, pois considerando que é o medo a afecção relacionada à coragem, fica difícil aceitar que uma excelência que provém de algo tão desconfortável como o medo possa implicar algum prazer.

Já indicamos por que é difícil expor a coragem como parte desejável e constitutiva da *eudaimonia*: um grande temor é adequado diante de um perigo que ameaça a vida. Mas uma afecção negativa e forte vem ligada com desprazer, impede a realização da vida, significando assim uma diminuição da *eudaimonia*. Além disso, o medo provoca a aspiração de fugir, e onde o medo é adequado também essa aspiração deve ser adequada. Ao contrário, a coragem exige manter-se firme em seu posto. (WOLF, *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, pág.81)

A partir dessa problematização, explorada por Wolf, ela propõe uma solução muito interessante para esse embaraço. Faz isso por meio do *kalón*, (termo fundamental empregado por Aristóteles, e o qual podemos traduzir por: o nobre, ou, o bem ético). Segundo Wolf, é o *kalón* que faz com que a afecção do medo recue, podendo assim dar lugar a certa satisfação, ou seja, o medo não é, em momento algum, eliminado, mas devido ao *kalón* ele é afastado, dando lugar a um sentimento de contentamento, o qual justifica a coragem como sendo também parte constitutiva da felicidade. Assim, podemos pensar que a afecção do medo está se dando em dois níveis diferentes: no primeiro, o qual é mais imediato, o medo vem acompanhado puramente pelo desprazer que desgasta e gera amargura; e no segundo entra em cena o *kalón*, retraindo esse desprazer e abrindo espaço para uma reflexão em torno da situação, permitindo assim que o agente delibere (*logos*) o melhor sem que seja determinado ou controlado pelo seu medo (*páthos*).

Essa articulação, feita por Wolf, no momento em que aciona o *kalón* para trazer uma solução a esse problema da coragem como sendo ou não parte constitutiva da *eudaimonia*, foi, de fato, vantajosa e pertinente para a questão, e talvez até mesmo decisiva. Sendo assim, voltemos ao exemplo do guerreiro, citado mais acima, e pensemos em como este se descaracteriza quando se encontra fora de um campo de batalha, ou seja, como ele se sente perdido e até mesmo inútil quando não está guerreando. Acontece que um guerreiro só é um guerreiro porque está constantemente lutando em guerras, e ele sabe muito bem disso. Assim, a sensação que ele sente durante uma batalha vai além de qualquer medo, pois trata-se de uma identificação profunda com isso que é o âmbito da guerra.

Apesar desse exemplo dado, é claro que o argumento aqui não se resume apenas a esse domínio da guerra, mas sem dúvida talvez seja esse o exemplo mais forte, e que, conseqüentemente, melhor esclarece para nós esse sentimento de satisfação vivenciado pelo corajoso. Afinal, é possível perceber que essa mesma identificação e necessidade de agir corajosamente está presente no cotidiano do corajoso, pois este, no momento em que é impedido, por algum motivo, de expor sua postura corajosa, se sentiria completamente descaracterizado, como se ao agir de qualquer outro modo, que não seja de acordo com a sua coragem, a qual já faz parte dele, ele não se percebesse como ele mesmo.

Em resumo, muito pior do que o medo, é o descontentamento que o corajoso pode ter consigo próprio ao não expor o que ele mesmo é. Assim, todo esse desconforto causado pelo medo já não significa muita coisa, pois o que está em jogo aqui é o próprio caráter humano, e à medida que o homem vai, por meio da prática de suas ações, desenvolvendo em si mesmo essa *héxis*, ele sente uma extrema necessidade de ver-se em cada um de seus atos, assim como o artista que sente prazer e contentamento em evidenciar sua personalidade de artista em suas obras. Portanto, parece que tanto a coragem como as demais formas de excelência possuem uma estreita relação com isso que é a felicidade, muito devido a esse processo constitutivo humano, o qual requisita o homem de uma forma muito específica, pois para cada situação cobra uma determinada postura, e qualquer outra que seja distinta desta não trará satisfação para ele, já que estará faltando certa sintonia entre a ação realizada e a índole do sujeito.

Apesar de abordamos aqui o *kalón* como uma solução para esse impasse entre a *eudaimonia* e a virtude da coragem, a sua compreensão vai muito além disso, pois não só a coragem, como todas as demais virtudes, aspiram e são motivadas pelo *kalón*, sendo que, em algumas, essa relação é muito mais evidente, como é o caso, por exemplo, da liberalidade. A forma como Aristóteles descreve essa ação virtuosa, em seu livro IV de sua *Ética a Nicômaco*,

torna clara a natureza desinteressada da virtude, ao passo que o prazer reside na própria ação ativa de doar. Assim, afirma ele:

As ações conforme à excelência moral são nobilitantes e são praticadas por causa do que é nobilitante. As pessoas liberais, portanto, à semelhança das outras dotadas de excelência moral, darão porque dar é nobilitante, e darão acertadamente, pois darão os valores certos, às pessoas certas e no momento certo, com as demais qualificações concomitantes com o ato de dar acertadamente; elas agirão assim com o prazer ou sem sofrimento, porquanto o que é conforme à excelência moral é agradável e isento de sofrimento, e de forma alguma é penoso. Mas quem dá à pessoa errada, e dá não por ser nobilitante mas por outra razão qualquer, não será chamado liberal; receberá outro nome. Tampouco é liberal a pessoa que dá sofrendo, pois ela poria a sua riqueza acima de um ato nobilitante, e isto não é característico de uma pessoa liberal. (EN, 1120 a 24 – 34)

Assim como é no caso da coragem, a liberalidade não se refere a uma falta de afetividade com as posses, pois assim como o medo é uma afecção natural ao ser humano, esse apreço aos bens também é. A diferença nas atitudes consiste justamente no trato desse sentimento, pois sua presença não deve ser um empecilho para a realização do *kalón*, o qual se consolida em um nível reflexivo alcançado pelo *lógos* apropriado à referida situação.

Entendo, portanto, que no que diz respeito à liberalidade a *eudaimonia* está diretamente ligada ao ato de doar e não de receber, afinal, isso que é a felicidade para Aristóteles consiste na atividade que é de acordo com a virtude, e o receber é passivo. Por isso, Aristóteles valoriza muito mais o doar apropriado do que o receber adequado. (EN, 1120 a 10 – 15) Assim, Wolf destaca que, de acordo com a ética aristotélica, o liberal é aquele que doa com prazer, ou ao menos, sem experimentar sofrimento ao doar, pois é capaz de atribuir mais valor ao *kalón* do que aos seus bens. Por isso, assim como ocorre com o medo no caso da coragem, a afecção (*páthos*) do apreço aos bens está presente em um primeiro nível mais imediato experimentado pelo homem, mas existe um segundo momento que é orientado e motivado pelo *kalón*, o qual também podemos traduzir por uma espécie de priorização e reflexão daquilo que é o bem humano em seu sentido pleno.

CAPÍTULO II. VIRTUDES INTELLECTUAIS: *SOPHÍA* E *PHRONESIS*

Depois de discorrer e expor algumas condições primárias acerca da natureza humana no primeiro capítulo, nos dedicaremos a compreender melhor as virtudes intelectuais (*dianoéticas*). No Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles postula uma duplicidade da alma humana, a qual possui uma parte racional (puramente racional) e outra irracional. Sendo que esta parte irracional é subdividida entre a natureza vegetativa, a qual é comum a todas as espécies de seres vivos, (responsável pela nutrição, desenvolvimento, reprodução e perecimento dos seres vivos), e a parte que diz respeito ao apetite (*epitymetikón, orektikón*), que, embora seja irracional, não é como o caso da natureza vegetativa, pois essa parte sensível da alma participa da razão, já que é capaz de ouvi-la e obedecê-la. Portanto, há uma duplicidade da parte irracional da alma (EN 1102b 29 – 34).

Assim, essas intituladas virtudes éticas são possibilitadas por meio do domínio dessas tendências e impulsos da nossa parte apetitiva da alma. E quanto às virtudes intelectuais - prudência (*phrónesis*), conhecimento científico (*epistème*), saber filosófico (*sophía*), arte (*téchne*) e inteligência - são encontradas na parte puramente racional da alma. Por isso, as virtudes *dianoéticas* estão relacionadas com a aprendizagem, a experiência e o tempo. Enquanto as éticas, como já discutimos anteriormente no capítulo anterior, são produtos do hábito.

Entretanto, a duplicidade da alma para Aristóteles não se encerra aí, pois segundo ele a parte tida como racional também é dupla, pois há também duas partes que são: a científica (*epistemonikón*) e a “calculativa” (*logistikón*), e respectivamente, a sabedoria e a prudência são virtudes correspondentes a essas duas referidas partes da alma. A prudência (*phrónesis*) trata das coisas que podem ser de outra maneira, e a sabedoria (*sophía*) é aquela que diz respeito às coisas eternas, as quais não são e não podem ser de outra maneira. (EN 1139a 4-16). Sendo assim, a *sophía* não possui como objeto o mundo possível, pois está intimamente ligada a um conhecimento de cunho mais científico e não prático, como é o caso da *phrónesis*. Essas duas virtudes, em especial, são as mais valiosas e pertinentes para esse estudo da doutrina moral aristotélica, já que são elas que determinam o estudo da natureza das atividades práticas e das contemplativas, e é por meio dessas duas virtudes que Aristóteles promove assim uma hierarquização entre esses dois âmbitos da vida, e faz isso por meio do modo como as compreende, denotando também a implicação de cada uma delas na vida humana.

O estudo das virtudes éticas evidenciou que tais virtudes podem ser desenvolvidas pelo homem concomitantemente, ou seja, é natural ver um mesmo homem ser corajoso, justo, generoso e gentil. E isso porque cada uma dessas virtudes se desenvolve em um âmbito

específico do viver; por exemplo, a coragem será a virtude que se desenvolverá no momento em que o homem se expõe ao perigo, e mesmo a certo tipo de perigo; já a generosidade estará ligada ao desprendimento em relação a bens, se relacionando, portanto, com o campo das riquezas. Esse tipo de simultaneidade encontrado no desenvolvimento das virtudes éticas não ocorre quando voltamos os olhos para as virtudes *dianoéticas* (virtudes intelectuais), porque parece que estas acontecem de maneira completamente separada, exigindo do agente certa dedicação, obrigando-o, por isso, conseqüentemente, a optar por uma delas, já que ao visar todas prejudicaria o indivíduo em sua tentativa de se dedicar. Pois, a partir do momento que ele tentasse abraçar todas as possíveis virtudes *dianoéticas*, ele não conseguiria dividir sua atenção de forma satisfatória para desenvolver bem tais disposições. Entretanto, isso não quer dizer que quando Aristóteles, em EN 1095b 14-19, menciona os três modos de vida (aprazível, política e contemplativa) signifique que a dedicação a uma dessas formas de vida leve à rejeição da outra. Ou seja, ao optar por um estilo de vida que se dedique, por exemplo, à sabedoria filosófica, o indivíduo não necessita ignorar e deixar de viver a vida política. Afinal, é importante esclarecer que deve haver também uma coexistência entre esses tipos de vida, pois é errôneo supor que tal decisão proponha qualquer tipo de negligência, pois isso implicaria na desconsideração de uma parte da alma.

Além disso, todas as virtudes desvelam algum tipo de verdade do mundo, e isso confere a cada uma delas certa legitimidade irreduzível. Mas a questão é entender o motivo que faz com que seja crucial ao homem uma decisão a respeito dessas virtudes, ao ponto de ter de identificar entre elas a mais excelente, e a razão dessa excelência. Certamente existem diferenças entre elas, e tais diferenças implicam também importâncias distintas.

Penso que quanto a essas questões cabe analisar como ocorre a prática de cada disposição *dianoética*, pois enquanto a prudência se desenvolve por meio das diversas situações que surgem no decorrer da vida, a *sophía* acontece em um âmbito mais autárquico, ou seja, um âmbito em que não são necessários elementos exteriores circunstanciais, o que dispensa a necessidade de aguardar oportunidades para a sua realização, como ocorre no caso da prudência. Sem dúvida, a *sophía* é valorizada por Aristóteles por conta dessa sua autarquia (1178b 15 – 21), pois isso lhe confere um caráter de maior liberdade, um caráter divino, como Aristóteles destaca bem no Livro X de sua *Ética à Nicômaco*, quando trata do aspecto sobre-humano da vida que se dedica à contemplação, a qual é atividade correspondente à virtude da *sophía*. Assim, afirma Aristóteles, em 1177b 27-32:

Mas uma vida como esta seria demasiadamente elevada para o homem, pois não seria como homem que ele viveria assim, mas como se algo divino estivesse presente nele; e esta atividade é superior às outras formas de excelência na mesma proporção em que este “algo divino” é superior à nossa natureza heterogênea. Então se o intelecto é divino em comparação com as outras partes do homem, a vida conforme ao intelecto é divina em comparação com a vida puramente humana.

Dentro do contexto em que vivia Aristóteles, denomina-se “sábio” todo aquele que pode ser tido como um “especialista” em algum tipo de atividade. É claro que essa compreensão de “especialista”, nada se parece com nossa compreensão atual, pois hoje quando falamos em alguém especializado em algo, na maior parte das vezes, nos referimos a um saber especializado puramente técnico tão fragmentado que escapa e se desvincula de qualquer instância que venha regulá-lo ou acompanhá-lo. Em oposição a essa compreensão, um tanto precária e alienante de um saber especializado, que encontramos atualmente, para o grego esse “especialista” ou “sábio”, nada mais é do que alguém com um tipo de conhecimento avançado e uma dedicação considerável em uma área específica, como, por exemplo, (um grande escultor, pintor, escritor) (EN 1141a 7-10). Mas além dessa significação mais popular de ‘sábio’, temos também uma outra, que não se resume a nenhum campo específico, mas é muito mais abrangente, mais geral, e é esse tipo de sabedoria que recebe o nome de *sophía*, pois ela detém em si mesma os primeiros princípios, ou seja, aqueles que funcionam como uma espécie de fundamento para todo o resto.

A sabedoria, portanto, é a mais perfeita das formas de conhecimento. Consequentemente, o sábio não deve apenas saber o que decorre dos primeiros princípios; ele deve também ter uma concepção verdadeira acerca dos próprios primeiros princípios. Logo, a sabedoria deve ser uma combinação da inteligência com o conhecimento – um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1141a 16-20).

Sendo assim, para Aristóteles, a *sophía* é uma espécie de conhecimento acabado, perfeito, que ultrapassa o viver prático do homem, pois, na realidade, ela é de natureza divina, por ser o conhecimento de tudo aquilo que não se altera, ou seja, de tudo o que é eterno no mundo. No livro I (982a 10 – 982b 5) de sua *Metafísica*, Aristóteles esclarece bem esse caráter elevado e imutável da *sophía*, localizando-a, com isso, em um plano sobre-humano, distante dos sentidos, e por isso, de difícil acesso para o homem. Mas apesar desse problema de acessibilidade, Aristóteles admite que o homem, em virtude de certa dedicação e esforço, pode

vir a tornar-se um sábio, ou seja, possuir um conhecimento verdadeiro dos primeiros princípios e, por sua vez, do que pode decorrer deles.

Aristóteles vai além, pois ele não só reconhece a possibilidade de o homem vir a ser sábio, como também incentiva essa transcendência humana ao recomendar, em seu livro X de sua *Ética a Nicômaco* (1177 b 32), que *devemos tanto quanto possível agir como se fossemos imortais*. Claro que esse é um conselho, onde teremos muito o que discutir mais adiante neste trabalho, pois a partir dele podemos tirar muitas conclusões equivocadas também, mas, até então, nos limitaremos a enxergar nele uma possibilidade aberta ao homem, para que este possa ser melhor do que é, devido ao seu intelecto, que, de acordo com Aristóteles, é a parte mais próxima que o homem possui do divino, e é por meio dele que existe a possibilidade de, ao menos em alguns momentos, transcender, conhecendo além das coisas propriamente humanas e se aproximando desse conhecimento mais alto e completo que é a *sophía*.

Quanto à prudência, Aristóteles, no livro VI de sua *Ética à Nicômaco*, conclui ser ela *uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos* (1140 b 20). Assim, o homem prudente é aquele capaz de bem deliberar (1142 b 31), e somente se delibera acerca daquilo que é contingente. Sendo assim, exclui-se a possibilidade da prudência ser ciência, pois a ciência se refere ao eterno e não ao contingente. Da mesma forma, a prudência também não é arte, pois vislumbra sempre a ação e não a produção, como é o caso da arte. Com isso só restou a Aristóteles identificar a prudência como sendo uma disposição prática, uma virtude acompanhada de uma justa regra. Entretanto, no caso da prudência, por esta lidar com o âmbito contingente da vida humana, já que se refere diretamente ao bem ou mal humano, a maneira mais eficaz e penso que única para compreendê-la é, de fato, através dos homens prudentes (ou dotados de discernimento, de acordo com a tradução utilizada). E, é, exatamente isso que afirma Aristóteles em EN, VI, 1140 a 24:

Com referência ao discernimento (prudência), chegaremos à sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas desta forma de excelência. Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular – por exemplo, quando se quer saber quais as espécies de coisas que concorrem para a saúde e para o vigor físico -, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral. A evidência disto é o fato de dizermos que uma pessoa é dotada de discernimento em relação a algum aspecto particular quando ela calcula bem com vistas a algum objetivo bom, diferente daqueles que são o objetivo de uma arte qualquer.

Em EN, VI, 5, 1140 b 8, Aristóteles identifica Péricles como sendo um homem prudente, e em EN, VI, 7, 1141b 4 cita Anaxágoras e Tales como exemplos de homens sábios, mas não prudentes. E isso porque esses últimos possuem um conhecimento de cunho científico e não prático, pois trata-se do saber específico da *sophía*, a qual se refere à ciência das coisas eternas, mais elevadas, aquelas que não são comprometidas pelo inacabamento da natureza humana, entretanto, inúteis quando se trata dos bens humanos (EN, VI, 7, 1141b 8). É situando a prudência dentro desse domínio da contingência que conseguimos finalmente distingui-la da *sophía*, pois a prudência julga as situações levando em conta diversas circunstâncias, focando assim no particular, e apesar de ser uma virtude *dianoética* é sempre no âmbito ético que ela irá aparecer. Afinal, a prudência está nas ações, e nas ações dos homens prudentes.

Portanto, a virtude da prudência sempre pressupõe o prudente, porque a prudência do agente se expressa na ação, ou seja, a qualidade do ato é totalmente dependente da qualidade da pessoa que o pratica. O que, aparentemente, nos remete a um problema de circularidade na prudência. Sobre esse suposto problema, Aubenque percebe em Aristóteles o resgate de um ideal antigo do herói grego, o *spoudaios* (homem bom), o qual se evidencia mais pelos seus feitos do que por algum saber. Entretanto, essa interiorização do *spoudaios*, por Aristóteles, será feita de forma oposta, pois ele levará mais em conta a capacidade de julgar do que a sua força.

O valor do *spoudaios* não é medido por qualquer valor transcendente, mas ele próprio é a medida do valor. Proporemos, assim, chama-lo o *valoroso*. A personagem aparece desempenhando o papel de critério e de fundamento da medida desde o primeiro livro da *Ética Nicomaquéia*. (AUBENQUE, 2008, p. 78)

Entretanto, apesar de ter o *spoudaios* como uma espécie de regra viva em diversas passagens da *Ética a Nicômaco* (como por exemplo, 1166a 12; 1176a 17), em outras passagens (ex: 1153a 27; 1153a 32) observamos que não mais o *spoudaios*, mas sim o *phronimos* (prudente) é evocado, por Aristóteles, como esse homem modelo. E, segundo Aubenque, é feita essa substituição de termos, pois o intuito de Aristóteles é denotar com o termo *phronimos* uma determinação intelectual, pois o exemplo desse homem-medida não está mais sendo requerido pela sua nobreza, mas sim por sua retidão ao julgar. Assim, evidencia Aubenque:

Diferentemente da palavra *spoudaios*, que se refere originalmente a uma qualidade física, a palavra *phronimos*, tomada em sentido seja popular, seja erudito, designa uma qualidade intelectual. Que Aristóteles faça da *phronesis*, além disso, uma virtude, não

impede que esta virtude não seja ética: ela é uma virtude da inteligência e não do *ethos*. O prudente serve de critério apenas porque é dotado de uma inteligência crítica. Ele não é somente aquele a partir de quem se julga, mas aquele que julga. Ora, Aristóteles lembra mais uma vez, só se julga bem aquilo que se conhece, e é nisso que se é bom juiz. (AUBENQUE, 2008, p. 85 – 86)

Portanto, de fato, a “justa regra” é individualizada, por Aristóteles, no homem prudente, mas isso só ocorre porque o prudente é o único que possui experiência ou “conhecimento” adequado para esse julgamento, mesmo que não seja o caso de um conhecimento que transcenda o âmbito da contingência. Por isso também, em 1140b 8 da *Ética à Nicômaco*, Aristóteles afirma que os homens prudentes (citando o exemplo de Péricles) *podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral*. Com isso, Aristóteles qualifica, de certa maneira, o prudente como sendo um detentor de uma compreensão verdadeira dos bens humanos, o que, por sua vez, lhe proporciona um excelente julgamento quanto a esses bens, fazendo do prudente um “homem medida”.

Pierre Aubenque elucida, em seu capítulo I de sua obra *A prudência em Aristóteles*, que ao fundamentar a sua regra ética, Aristóteles faz uma substituição da ‘intelecção dos inteligíveis’ pela ‘inteligência dos inteligentes’, e também substitui o saber exterior ao homem (ex: saber das ideias) pela prudência presente nos prudentes. Entretanto, ainda assim, conserva um fundamento intelectual, mesmo que reconfigurado.

Além disso, o fato de Aristóteles classificar a prudência como uma disposição intelectual já evidencia que apesar dela ser esse conhecimento voltado para o particular, para o contingente, ela também conserva em si mesma algo de universal e necessário, mesmo que não seja nos mesmos moldes das ciências teóricas. No entanto, é preciso ainda compreender melhor como pode a prudência dizer respeito ao contingente e ao particular e, mesmo assim, guardar consigo certa universalidade e certa necessidade, as quais, por sua vez, a credenciam (qualificam) como uma virtude intelectual. De fato, é a ação o objeto da prudência e, como as ações são sempre singulares, pois envolvem diferentes circunstâncias, elas são fruto das decisões humanas, e por isso também contingentes, já que dependem de escolhas para acontecerem (ou não acontecerem). E chegamos a essas escolhas por meio de um processo em parte emocional, mas também racional, pois o prudente percebe a coisa certa a ser feita por meio da deliberação, ou seja, graças a sua capacidade racional. Toda racionalidade contempla o universal e o necessário. Entretanto, isso é muito mais evidente no campo teórico. Podemos tomar como exemplo disso as demonstrações matemáticas, as quais são e sempre serão verdadeiras para todos. Da mesma maneira existe também verdade na racionalidade do

prudente, porém a universalidade da sua verdade é atrelada a esta ou àquela circunstância, ou seja, é uma universalidade que se encontra somente no singular, pois valerá para todo homem que esteja naquela específica situação, eis aí uma universalidade.

Quanto à necessidade, certamente, ela também é muito bem expressa e clara quando temos em mente as ciências teóricas, pois é necessário tudo aquilo que não há como ser de outra forma, seja por conta de uma necessidade lógica ou física. Entretanto, no caso da necessidade que podemos encontrar na razão do prudente, trata-se de uma necessidade normativa, pois a ação praticada com prudência é tida como necessidade, a partir do momento que ela é a própria expressão daquilo que é melhor para o homem que se encontra em uma determinada situação.

Em resumo, a ação do prudente é universal e necessária, ao passo que se considera que todos que estejam em uma determinada situação devem agir de certa maneira, pois a ação que é deliberada com prudência não pode ocorrer de outra forma. Entretanto, é possível vermos também a coisa de uma maneira gradual, pois por mais que exista a ação mais correta para determinada situação, podemos também estar mais próximos ou mais distantes dessa “justa regra” do prudente, coisa que Aristóteles já antecipa, em seu livro II da *Ética a Nicômaco*, quando fala sobre o meio-termo das disposições morais, pois segundo ele esse meio termo é como se fosse uma espécie de alvo, o qual é muito mais fácil errar do que acertar, assim como também é possível acertar mais ou menos próximo (1109 a 23-30). Apesar dessa dificuldade em acertar o alvo, uma vez que se consegue acertar, tem-se a ação correta para aquela situação em particular, e esta só acontece graças à capacidade intelectual e perceptiva do prudente que o qualifica em seu processo deliberativo, e que o faz alcançar verdades, dentro do campo da ação. E mesmo que essas estejam ligadas a inúmeras circunstâncias, ou seja, ao particular, ainda assim expressam universalidade e necessidade, pois valerão para todos que estejam na mesma situação, com as mesmas circunstâncias, mesmo que existam pessoas que desconheçam a validade e a qualidade dessa verdade do prudente.

Sendo assim, há uma universalidade e uma necessidade engendradas na ação do prudente, mas nem todos as reconhecem ou as enxergam, pois para haver esse reconhecimento é necessário também uma boa racionalidade, o que, por sua vez, não é nada raro, já que até nas verdades expressas pelas demonstrações matemáticas, por exemplo, para que haja uma compreensão e aceitação destas, também é necessário uma capacitação racional, a qual será possível por meio do ensino da matemática. E em se tratando das ações, esse reconhecimento deverá ser possível, também por meio da educação moral, que se dará basicamente por uma

orientação do *páthos* pela razão e pela experiência da ação virtuosa, como já foi explicitado no capítulo anterior.

É preciso também diferenciar essa universalidade da prudência de universais teóricos. Pois, a universalidade que podemos encontrar na prudência é de cunho prático, e, portanto, proveniente de uma percepção dos casos particulares. Ou seja, quando falamos em universais práticos estamos falando em nada menos do que normas gerais de conduta, que servem para diversas situações, e por isso são tidas como gerais. Podemos citar alguns exemplos como: “Devemos comer carne leve, pois é melhor para nossa saúde”, “Devemos ser corajosos”, “Devemos agir generosamente com as pessoas”, ... Todos esses conselhos podemos identificar como normas gerais. Entretanto, por se tratarem de normas que derivam da vida prática, elas são inúteis quando não são acompanhadas das circunstâncias em questão, e seguem sem a identificação com o particular que implica na situação. Sendo assim, de nada adianta sabermos que devemos ser corajosos, se não conhecemos as circunstâncias e os critérios que determinam o ato da coragem.

Por conta disso, de certa forma, podemos dizer que, tratando-se da prudência, há uma primazia do particular sobre o universal, pois mesmo que o recomendável seja o conhecimento de ambos (universal e particular), ainda assim, o conhecimento do particular se faz mais imediato e mais útil ao viver humano, e isso Aristóteles exemplifica muito bem em EN 1141b 14-22, quando diz que:

Tampouco o discernimento (prudência) se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares. É por isto que as pessoas ignorantes são às vezes mais práticas do que as outras que sabem, pois se uma pessoa soubesse que os alimentos leves são mais facilmente digestíveis e, portanto, saudáveis, mas não soubesse quais as espécies de alimentos mais leves, não seria provavelmente capaz de restaurar a saúde; por outro lado, é provável que uma pessoa ciente de que a galinha é um alimento mais leve restaure a saúde.

Portanto, quando o assunto é ação e deliberação, conhecer os particulares é, para Aristóteles, algo mais importante do que o conhecimento de universais, pois se trata de um conhecimento mais básico, mais imediato para a vida humana, porém, devemos evidenciar que ele sozinho não conduz à *eudaimonia*, e por mais que os universais não tenham primazia nesse campo prático, eles também são necessários, e dizer que um é mais importante que o outro, não faz do outro algo descartável, mas apenas insuficiente.

Apesar da prudência ser esse conhecimento voltado para o particular, se orientando, com isso, sempre a partir de circunstâncias que lhes são apresentadas, seria muito absurdo pensar em uma possível teorização do saber prático, ou, do “saber fazer”?

Em seu livro, *Novos Estudos Aristotélicos III*, Enrico Berti se contrapõe à interpretação de alguns autores (em especial Gadamer) quanto à unificação entre a prudência e a filosofia prática. Segundo ele, esse tipo de união ocorre devido às diversas brechas dadas por algumas passagens de Aristóteles em sua *Ética à Nicômaco*. Contudo, em se opondo à tal interpretação, expõe inúmeras diferenciações entre a prudência e a filosofia prática, seguindo de uma tentativa de teorizar um pouco esse campo do “saber fazer”. Uma das principais diferenças expostas por ele é que enquanto a prudência se refere aos meios, calculando-os, a filosofia prática visa determinar os fins. Claro que ela não só se limita ao mero conhecimento de algum objeto, mas também a sua realização, por isso é auxiliada tanto pela virtude ética como também pela prudência, o que não significa dizer que é tudo a mesma coisa.

Em resumo, Berti assume que a filosofia prática possui muitas semelhanças com a prudência, por exemplo, tanto uma como a outra se situam em um domínio prático e necessitam da experiência, porém a primeira por ser mais ligada ao universal, permite um tipo de teorização, pois expressa o que podemos esperar e apreender das diversas situações possíveis, e com isso tecer definições, como por exemplo a definição do que seria ou não um ato corajoso. Já a última é totalmente particular, chegando, por vezes, a ser vista como intuitiva, o que impossibilita qualquer tipo de demonstração. Logo, por meio dessa diferenciação exposta por Berti, vemos a possibilidade da teorização, mesmo que complexa, do saber prático.

Apesar dessa diferenciação entre filosofia prática e prudência ser bastante evidente, e Berti ter muito bem observado e valorizado isso, por outro lado, sua posição é um tanto limitada, e até mesmo equivocada quanto a interpretação que faz de Gadamer, já que essa unificação entre filosofia prática e prudência, da qual é acusado por Berti, não faça parte de sua interpretação real da ética aristotélica. Muito pelo contrário, Gadamer é bem consciente da distinção entre as duas, e muito direto quanto a isso, quando, por exemplo, em sua obra *Verdade e Método II*, afirma que “Essa filosofia prática como tal não é a *phrónesis*” (GADAMER, p. 366). Sendo assim, é evidente a sua noção quanto à distinção entre filosofia prática e *phrónesis*. Além disso, Gadamer parece fazer uma leitura da *phrónesis* muito mais aristotélica, argumentando que ela é e deve ser vista como algo muito mais que um simples poder intuitivo, não se reduzindo a uma mera ferramenta de um cálculo utilitário dos meios, a qual a filosofia prática irá se utilizar para a obtenção de um fim, mas se trata de uma racionalidade prática que

é responsável por justificar o *ethos* humano, provando que este *ethos* não se qualifica como uma acomodação ou um adestramento humano qualquer, pois, necessariamente, se encontra em total sintonia com a própria *phrónesis*, pois provém de sua razão prática. Por isso, Gadamer afirma que:

A convenção constitui uma realidade melhor que a impressão produzida pela palavra em nossos ouvidos. Significa estar de acordo e dar validade a esse acordo. Não significa a exterioridade de um sistema de regras impostas de fora, mas a identidade entre a consciência individual e as crenças representadas na consciência dos outros. Significa ainda as ordenações vitais assim criadas. (GADAMER, *Verdade e Método II*, pág.377)

Sendo assim, apesar da *phrónesis* estar intimamente ligada à filosofia prática e fazer parte do mesmo âmbito de *práxis* humana, Gadamer trouxe em sua leitura uma *phrónesis* dona de si mesmo, autônoma, que se justifica a partir dela mesma e não através de uma esfera exterior. Dessa maneira, Gadamer faz uma interpretação promissora da *phrónesis*, e, sem dúvida, não deixa a desejar em sua distinção entre ela e a filosofia prática, quando discute sobre a diferenciação entre ciências teóricas e ciências não teóricas, ao afirmar que:

É importante observar que aqui Aristóteles não reflete sobre essa distinção. Para ele é óbvio que nesses âmbitos o saber em geral não exige nenhuma autonomia própria, mas supõe sempre sua realização na aplicação concreta. Mas nossa reflexão mostra que é necessário distinguir claramente entre as ciências filosóficas, que estudam a realização prática ou *poiética* do fazer ou do fabricar (com inclusão do poetizar e do “fazer” discursos), enquanto investigação dessas realizações, e a realização, ela mesma. A filosofia prática não é a virtude da racionalidade prática. (GADAMER, *Verdade e Método II*, pág. 352)

Portanto, Gadamer não parece pretender em momento algum igualar prudência e filosofia prática, até porque ele reconhece e delimita muito bem o espaço e o escopo de cada uma delas, mas, sempre valorizando a prudência como o cerne da filosofia prática aristotélica, o que, por sua vez, é algo real na ética de Aristóteles. E muito mais que isso, é importante destacar que Gadamer retoma esse conceito de prudência aristotélica visando uma articulação entre o universal e o particular, ou seja, o emprego de princípios e normas gerais em casos particulares. A partir do momento que o homem é tido como um ser que está inserido no mundo, seu comportamento ético/moral introduz a sua individualidade, a qual é caracteristicamente configurada por formas históricas de vida, com um *ethos* comum. Dessa maneira (muito em oposição a Ideia de bem platônica), o agir moralmente não está almejando nenhum bem externo,

transcendente, mas sim um bem que é comum e se realiza na ação típica da boa deliberação, ou seja, na ação virtuosa.

Vimos, então, que a prudência também se relaciona e se utiliza dos universais, que, no caso, aqui seriam as regras e normas morais, de certa maneira, gerais. Entretanto, não se trata, de forma alguma, de uma relação determinante para a ação, pois a prudência tira proveito dessas regras de conduta como se elas fossem algum tipo de guia prévio, mas sem que se limite a elas, pois sempre irá necessitar também de um processo deliberativo focado nas circunstâncias e nos diversos fatores específicos das situações que lhe são apresentadas, pois toda ação é de cunho singular e sempre será tarefa do prudente determinar o proceder correspondente para a realização da ação virtuosa no respectivo momento.

Com isso, podemos ver a universalidade presente nas normas e regras de conduta como espécies de sinalizadores do rumo a ser tomado pelo prudente, mas que será complementado ou definido somente ao passo que se compreende e se avalia as circunstâncias de cada situação. O que nos leva a concluir sobre a importância da instrução e da experiência nesse movimento deliberativo do prudente. Apenas com a instrução devida e a experiência o agente consegue avaliar, de forma correta, os particulares e, a partir daí, agir virtuosamente. É a experiência que aperfeiçoa as capacidades perceptivas do agente, para que este perceba e avalie corretamente todas as situações. Por isso, Aristóteles difere a capacidade cognitiva da prudência da cognição característica do conhecimento teórico, pois apesar da prudência ser uma virtude intelectual, ela não atua puramente com o racional, mas requer também uma percepção apurada dos particulares para realizar o juízo correto, como afirma Aristóteles:

É evidente que o discernimento (prudência) não é conhecimento científico, pois como já dissemos ele se relaciona com o fato particular fundamental, já que a ação a ser praticada é desta natureza. Ele difere, então, da inteligência, pois a inteligência apreende definições para as quais não há uma razão, enquanto o discernimento se relaciona com o fato particular fundamental, que é objeto não de conhecimento científico, mas de percepção, e não da percepção de qualidades pertinentes a um determinado sentido, mas da percepção pela qual apreendemos, por exemplo, que a figura fundamental da matemática é o triângulo; realmente, nesta direção também haverá um limite. Mas isto se aplica mais à percepção que ao discernimento, embora se trate de outra espécie de percepção, e não daquela que apreende as qualidades pertinentes a cada sentido. (ARISTÓTELES, EN, 1142 a 24-31)

A percepção a que se refere Aristóteles identifica-se com uma “razão perceptiva”, porém não significa que a virtude seja alcançada através de um dos nossos cinco sentidos, nem se trata de uma percepção no sentido de uma “intuição” mística, como se o prudente tivesse acesso a uma realidade distinta. O agir corretamente que o prudente alcança em cada situação não é algo

que o afeta sensível ou misticamente, mas sim uma razão acompanhada de uma percepção específica que apreende o particular. E dizer que o homem prudente é capaz de ver o que deve ser feito em cada situação, é o mesmo que dizer que ele apreende, percebendo onde se localiza a ação virtuosa em meio as circunstâncias que lhe são apresentadas. Como exemplifica Aristóteles no trecho acima citado, é o mesmo tipo de percepção que temos quando olhamos um triângulo e o identificamos. Gadamer em *Verdade e Método* explora bem essa comparação entre a “visão” típica da prudência e essa assimilação do triângulo como sendo a figura extrema da matemática. Assim ele afirma:

O saber-se, de que fala Aristóteles, se determina precisamente pelo fato de conter a aplicação completa e porque aciona seu saber na imediatez da situação dada. O único que pode completar o saber moral é, pois, um saber do que é em cada caso (*jeweiligen*) um saber que não é visão sensível. Pois ainda que tenhamos de ver em cada situação o que esta nos está pedindo, esse ver não significa que percebemos o que nessa situação é o visível como tal, mas que aprendemos a vê-la como situação da atuação e, portanto, à luz do que é correto. E tal como na análise geométrica de superfícies “vemos” que o triângulo é a figura plana mais simples e que nele já não se podem fazer mais divisões, pois obriga a nos determos nele como num último passo, na reflexão ética o “ver” o imediatamente exequível também não é um mero ver, mas “nous”. (GADAMER, *Verdade e Método*, pág. 478-479)

Essa apreensão do triângulo, a qual nos faz perceber-lo como sendo a figura geométrica mais simples da matemática, o que, por sua vez, significa a percepção daquilo que é irreduzível, se mostra como um processo semelhante a percepção da prudência, já que esta também envolve uma ação irreduzível, pois corresponde à visão de como se deve agir em dada circunstância, e a partir disso podemos afirmar que essa “visão” perceptiva do prudente situa o bem humano em cada situação que lhe é apresentada, mesmo que essas se diferenciem por inúmeras circunstâncias, ainda assim o prudente deliberará corretamente de acordo com cada uma de suas particularidades. Ou seja, a prudência não é visão sensível, mas sim a percepção da ação correta a ser executada em cada caso.

É importante destacar que cada situação possui suas particularidades, circunstâncias que devem ser apreendidas pela razão prática do prudente. É dessa razão prática que falamos quando dizemos que o prudente é capaz de perceber a ação correta nas diferentes situações. Se trata antes de uma apreensão e avaliação do fim a ser alcançado. É possuindo uma noção clara e verdadeira desse fim que o prudente irá refletir sobre a ação correta a ser tomada por ele, ou seja, é um movimento racional, mas não puramente racional, pois se trata de uma razão que também percebe. E por mais que relacionemos esse tipo de razão com o prudente, certamente, não é nenhum tipo de “dom especial” exclusivo de algumas pessoas. Todos são capazes dessa

razão prática, acontece que algumas pessoas desenvolvem melhor do que outras, pois ela é desenvolvida através da experiência, do exercício contínuo. Entretanto, apesar disso, Aristóteles fala sobre a existência de escravos “por natureza”, homens caracterizados por uma alma dócil e servil, que não conseguem alcançar essa razão prática e por isso são também sempre dependentes de um outro alguém, que os guie e tome decisões por eles.

Segundo Bodéüs, em sua obra *Aristóteles: a justiça e a cidade*, essa escravidão, de que trata Aristóteles, não é nenhuma deficiência natural, muito pelo contrário. Segundo ele, todos possuem a mesma possibilidade dada pela natureza de amadurecerem racionalmente, mas para que essas possibilidades se concretizem em algo real, o crescimento racional deve ser permitido, e no caso do escravo natural houve uma falta ou falha no processo educativo, ou então, como destaca bem Bodéüs, a educação não teve poder sobre ele, e isso devido à sua alma dócil e servil, a qual não contribui para que ele se desenvolva como um homem livre. Portanto, Bodéüs destaca esse caráter manso e submisso do escravo natural como sendo decisivo para que ele se mantenha ao natural e não alcance a autonomia do homem livre. Assim, Richard Bodéüs explica bem esse fenômeno do escravo “por natureza”, quando afirma que:

O escravo natural, na verdade, longe de ser privado do que a natureza oferece aos outros homens, quando adultos, é aquele que permanece, quando se torna adulto, ao natural e em quem a educação do homem livre falta ou não tem poder. Acompanhado por um caráter dócil, ele é feito para obedecer. (BODÉÜS, *Aristóteles: a justiça e a cidade*. 2007, p. 45)

Nota-se, portanto, que estamos falando de um algo a mais que não é, de forma alguma, dado pela natureza. E devido a isso, faz sentido ver esta alma servil do homem como algo tão natural, ao ponto deste não se sentir desconfortável com esta situação. Muito pelo contrário, ele se põe na posição de escravo, sem que haja necessidade de qualquer tipo de violência ou coação para isso, diferente, por exemplo, daquele que é escravo por lei. Sendo assim, apesar do escravo “por natureza” ter tido previamente a mesma possibilidade racional que o homem livre também teve, não é a natureza que concretiza tais possibilidades em nós, mas esta é uma tarefa do próprio homem, que precisa ter antes de tudo coragem para assumir, eis aí o que impossibilita o escravo natural de Aristóteles de um dia vir a ser um homem prudente, pois para o homem concretizar em sua vida essa razão prática característica da prudência ele deve, necessariamente, possuir certa responsabilidade com o viver e, conseqüentemente, coragem para deliberar. Entretanto, apesar dessa distinção entre o homem livre capaz da deliberação e o escravo natural, ainda assim existe outra subdivisão referente ao ato de deliberar. Afinal, não é porque o homem

se encontre em condições para a deliberação que ele irá alcançar a excelência na deliberação, algo que é característico do homem prudente. Sendo assim, o fato do homem não se enquadrar na posição de um escravo “por natureza” e ter o poder de deliberar, ainda não significa que este delibere bem ao ponto de vir a ser prudente, mas o que seria este “bem deliberar” do homem prudente? Cabe-nos aqui investigar um pouco melhor essa questão.

No Livro VI da *Ética à Nicômaco*, Aristóteles trata da natureza da excelência da deliberação e com isso faz algumas observações necessárias para a compreensão desse “bem deliberar”, o qual ele identifica como sendo *uma forma de correção na deliberação*, pois o ato de deliberar implica raciocínio e, portanto, deliberar bem nada mais é do que o ato de deliberar alinhado com um bom raciocínio, um pensamento correto (EN, 1142b 7-18). Quando falamos em deliberar e raciocinar, estamos falando também de cálculos, pois a pessoa que delibera faz isso por meio de cálculos e investigação sobre o objeto da sua deliberação. Entretanto, Aristóteles atenta para o caso das pessoas de más intenções, as quais também por meio de cálculos e de investigações deliberam corretamente ao ponto de alcançarem o objetivo desejado, mas isso ainda não significa alcançar a excelência na deliberação, pois trata-se de cálculos mal intencionados que chegam a algum fim de natureza ruim, e tal excelência deliberativa implica também na obtenção daquilo que é bom e benéfico (EN, 1142b 19-26). Sendo assim, o bem deliberar não se trata apenas de cálculos bem feitos pelo raciocínio, mas também precisa estar visando o que é bom, ou seja, precisa ter boas intenções. De forma inversa, também não é o caso de excelência na deliberação se chegarmos ao bem por meio de investigações e cálculos incorretos, ou seja, alcançar o fim correto pelos meios errados também desqualifica a deliberação do homem. Portanto, o “bem deliberar” é a correção no ato de deliberar que visa, por meios corretos, o bom fim (EN, 1142b 36-40).

O prudente, sem dúvida, possui uma concepção verdadeira da *eudaimonia*, e é visando-a que ele também a realiza, por meio da boa deliberação. Essa concepção correta da *eudaimonia* é conquistada e reconquistada constantemente pelo prudente através da virtude moral, à medida que ele apreende e pratica continuamente ações virtuosas. Sendo assim, não há como questionar essa relação de dependência mútua entre as virtudes morais e a prudência; apesar de não terem uma identificação direta, o virtuoso moral não existe sem a prudência, e isso Aristóteles esclarece muito bem em (EN, 1144b 30-33) quando afirma que “*sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem a excelência moral*”, ou seja, todas as virtudes necessitam da prudência para se concretizarem. Aristóteles, vai além, ao afirmar em (EN, 1145 a 1-2) que “*juntamente com uma qualidade – o*

discernimento – a pessoa terá todas as formas de excelência moral”. Pois se um homem possui a única virtude da prudência ele possuirá simultaneamente todas as virtudes morais, o que, por sua vez, mostra que Aristóteles acredita e defende uma unidade entre as virtudes, pois a prudência (ou o discernimento como na tradução utilizada) é a responsável por unificar e também significar cada virtude, pois sem ela poderíamos dizer, no máximo, que a virtude é natural e não moral, pois o que qualifica a ação como virtuosa moralmente é o exercício deliberativo feito pelo prudente.

Entretanto, devemos considerar também que existem outras condições necessárias para o desenvolvimento das virtudes morais, por exemplo, quando pensamos na liberalidade, entendemos que, para tal virtude ser praticada, deve-se possuir bens para doar. Não nos estenderemos mais na discussão, apenas deixemos claro que muitas são as condições que implicam no desenvolvimento das virtudes, por isso, não cabe deixá-las todas sob a responsabilidade da prudência.

Essa distinção entre a virtude natural e a virtude moral é análoga a diferenciação, feita por Aristóteles em 1144b, entre a “boa deliberação” (*euboulía*) e uma certa habilidade natural de atingir o objetivo visado (*eustochía*). Segundo ele, (apesar da relação e semelhança) há uma importante diferença entre a “boa deliberação” e esta outra qualidade que podemos denominar talento (*eustochía*). Enquanto a *euboulía* alcança uma boa decisão, um bom fim, exercendo um equilíbrio emocional e um bom raciocínio, a *eustochía* também chega ao fim desejado, mas ao contrário da *euboulía* não necessita de muito esforço para isso, pode-se dizer até que não necessita de nenhum esforço, pois se trataria de uma qualidade puramente natural, uma primeira natureza por assim dizer. Seria essa, por exemplo, o caso do homem que acerta o alvo sem a necessidade de cálculos ou prática para isso, mas também não que seja por mero acidente, e sim porque ele possui uma habilidade inata para acertar o alvo almejado, um tipo de tendência. Entretanto, a disposição natural sem a fundamentação da razão pode ser prejudicial, pois também pode conduzir a erros (EN, 1144b 1-3). Por conta disso, essa primeira natureza deve se enraizar no homem, por meio do exercício da razão prática, se solidificando em uma segunda natureza, que no caso seria a própria excelência deliberativa do prudente. Pois ter a virtude da prudência nada mais é do que ter desenvolvido bem as capacidades tanto emocionais como também a própria razão prática. Assim, o que antes era um “talento” natural torna-se uma virtude em sentido estrito. Apesar disso, como acabamos de expor, é inteiramente possível ter a ação correta sem que o agente aja, de fato, segundo alguma virtude.

Alasdair MacIntyre em seu capítulo *A teoria aristotélica da virtude*, de sua obra *Depois da Virtude*, discorre sobre essa possibilidade, explicitada pelo próprio Aristóteles, do homem agir corretamente, mas não necessariamente este esteja, de fato, agindo virtuosamente. Afinal, em (*Ética à Nicômaco*, III, 7, 1114B5-20) Aristóteles afirma existir pessoas com talentos ou dons naturais, e por isso essas pessoas teriam tendências naturais, as quais fazem com que, em certas situações, elas ajam corretamente, como agiria o virtuoso de fato. Entretanto, MacIntyre evidencia que apesar disso é necessário diferenciarmos essas tendências naturais (as quais são promissoras para a virtude, mas não suficientes para garantir sua posse) da verdadeira ação virtuosa, pois esta não se trata de sorte ou mero acaso, mas é desenvolvida, como já explicamos antes, através de uma “educação sentimental” a qual visa promover a boa deliberação. Sendo assim, o homem pode até possuir alguns dons naturais que o façam realizar, por vezes, boas ações, mas, ainda assim, sem que haja uma instrução que promova e desenvolva melhor essas suas tendências naturais, dando a ele consciência e justificação a sua ação virtuosa, ele estará à mercê de seus desejos e emoções. Por isso, afirma MacIntyre:

O agente moral instruído deve, naturalmente, saber o que sucede quando julga ou age virtuosamente. Assim, ele faz o que é virtuoso *porque* é virtuoso. É esse fato que distingue o exercício das virtudes do exercício de certas qualidades que não são virtudes, mas, pelo contrário, simulacros de virtudes. O soldado bem treinado, por exemplo pode fazer o que a coragem exigiria em determinada situação, mas não por ser corajoso, e sim porque foi bem treinado, talvez – para ir além do exemplo de Aristóteles e recordar a máxima de Frederico, o Grande – porque tem mais medo dos próprios superiores do que do inimigo. O agente genuinamente virtuoso, porém, age com base num juízo verdadeiro e racional. (MACINTYRE, *Depois da Virtude*, pág. 255)

Portanto, existe no virtuoso uma espécie de consciência que fundamenta toda a ação, e a escolha da ação virtuosa para o verdadeiramente virtuoso se baseia basicamente no fato da ação ter por característica a virtude. Assim, fica ainda mais evidente que é por meio da prudência que as virtudes morais se situam no âmbito moral e não no plano puramente natural. De fato, podem ser facilitadas ou dificultadas por esse âmbito inato do homem, mas é a razão prática presente na prudência que constitui as virtudes morais.

Mesmo considerando toda essa importância e evidência que Aristóteles atribui à *phrónesis*, principalmente em seu livro VI de sua *Ética à Nicômaco*, ele afirma em (EN, 1145 a 2-3) que “apesar disso o discernimento não tem o primado sobre a sabedoria filosófica”, o que nos leva a uma hierarquização (a qual menciona-se logo no início deste capítulo), realizada

por Aristóteles, entre a *phrónesis* e a *sophía*, que nos leva direto a questionar em qual dessas excelências encontramos a genuína *eudaimonía*.

Em diversas passagens da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles possibilita algumas brechas interpretativas sobre essa diferenciação dos tipos de vida (ético e contemplativo), as quais geraram não só muitos questionamentos, como também distintos pontos de vista. Apesar disso, penso que é possível chegar a uma interpretação mais sólida de seu pensamento, e isso através de uma reflexão e de uma abordagem mais atenta da sua obra como um todo, considerando não só a obra aristotélica, mas dando lugar também as diversas interpretações realizadas da mesma. Dessa maneira, o próximo capítulo se dedicará em especial a essa polêmica em torno da *eudaimonía* aristotélica, e sua implicação em um suposto projeto natural humano.

CAPÍTULO III. VIDA CONTEMPLATIVA E VIDA POLÍTICA: PLENITUDE DA VIDA HUMANA EM ARISTÓTELES

A partir da distinção, feita por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, de dois tipos de vida: a vida política (ética), que é, no caso aquela que se realiza por meio da interação entre os homens, e a vida dedicada à atividade contemplativa, a qual podemos nomear também de vida teórica (contemplativa), podemos identificar também em cada uma delas uma *eudaimonia* diferente, ou seja, uma *eudaimonia* correspondente ao viver político e outra proveniente da atividade contemplativa característica da vida teórica. Além disso, Aristóteles não apenas expõe uma distinção entre a vida política e a vida teórica (a qual explicitamos no capítulo anterior), mas vai além, promovendo certa hierarquização entre essas formas de vida, e, conseqüentemente, também entre as suas respectivas *eudaimoniai*.

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos que essa atividade é contemplativa. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1177a 7-18).

A passagem acima evidencia uma superioridade presente na vida teórica, e um dos aspectos decisivos para Aristóteles considerar esta como sendo a melhor, ou seja, superior à vida política, está intimamente ligado à sua autossuficiência, pois ela necessita de muito menos elementos para ser vivida se comparada à vida política/ética. Afinal, esta última não só necessita de condições prévias (saúde, alimentação, bens exteriores, amigos...), as quais também são necessárias para a atividade contemplativa, mas depende também de outros tipos de condições mais específicas (EN 1178b 15-20); um exemplo que podemos dar a esse respeito é a posse necessária de certa riqueza para colocarmos em prática a virtude da generosidade. Sendo assim, a atividade contemplativa possui, sem dúvida alguma, um caráter mais autárquico, mais livre, ao passo que se considera que a quantidade de elementos e circunstâncias dos quais ela depende é muito mais reduzida. Além disso, a vida política sempre irá perseguir um fim externo a ela, enquanto a atividade contemplativa, característica da vida teórica, encontra seu fim nela própria, o que acaba por lhe atribuir um lugar mais nobre, pois a partir daí podemos afirmar que

a contemplação é um tipo de atividade que se satisfaz em si mesma (EN 1177b 3-7), sendo, por isso, tida como a mais perfeita, mais acabada frente ao viver político.

Entretanto, há diversas passagens por toda obra aristotélica que afirmam e enfatizam a natureza política do homem, a qual, por sua vez, soa como contraditória a toda essa argumentação em torno da autossuficiência do viver teórico. Em sua obra *Política* (1253a 1-3), por exemplo, Aristóteles nos fornece sua famosa definição de homem, quando afirma que: “o homem é por natureza um animal político”. Partindo dessa definição, isso que é a *pólis* identifica-se diretamente com a essência humana, pois, por natureza, ser um animal político significa que o ser humano tende espontaneamente à vida política, ou seja, à vida na *pólis*. Afinal, somente nesta ele pode sentir-se pleno, realizado, e isso porque é por meio da interação social que o homem consegue desenvolver virtudes e com isso abre a possibilidade de uma vida feliz.

Sem dúvida alguma que ao ser definido como “animal político” o homem assume um lugar intermediário, pois sua racionalidade não permite que ele se assemelhe aos demais animais, entretanto, sua animalidade também o difere dos deuses, pois estes não necessitam de qualquer associação com vista a alguma plenitude, pois já são plenos/autárquicos e não possuem qualquer tipo de carência ou desejo, ou seja, são perfeitos. Mas é justamente por estarem entre os demais animais e os deuses que os homens podem ser o que são, seres tão complexos e interessantes, marcados pelo *páthos*, porém dotados de *lógos*. Por conta disso também, em sua *Ética a Nicômaco*, 1170 a 1-12, Aristóteles condena a figura do “sábio antissocial”, afirmando que a vida de quem convive e interage com outras pessoas, construindo laços de amizade e parcerias se torna muito mais agradável e até mesmo mais fácil, já que, segundo Aristóteles, é muito mais difícil se manter em atividade quando se vive solitariamente. Ademais, Aristóteles afirma a necessidade da amizade para o homem feliz, e evidencia os amigos como o maior bem exterior. Assim ele afirma:

É sem dúvida estranho, também, fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém desejaria todo o mundo com a condição de estar só, já que o homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural. Logo, mesmo o homem feliz tem de conviver, pois ele deve ter tudo que é naturalmente bom. É obviamente melhor passar os dias com amigos e boas pessoas do que com estranhos e companheiros casuais. Consequentemente, o homem feliz necessita de amigos. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1169b 19-24)

Sendo assim, certamente a solidão não implica felicidade quando se trata do homem, muito pelo contrário; em essência ele necessita das interações sociais e, mais especificamente,

de amizades. Portanto, é crucial que pensemos essa autossuficiência da vida teórica dentro desse âmbito da convivência, pois este é um âmbito que não poderá de forma alguma ser retirado do homem sem que o mesmo se descaracterize.

Mas seria possível postular de alguma forma um tipo de convivência superior que esteja vinculada à vida teórica? Me parece que tal possibilidade é encontrada a partir do momento que nos atentamos para o tipo de amizade referida por Aristóteles como imprescindível ao homem, pois este não necessita de qualquer tipo de amigos, mas sim de um específico: no caso, o que é nomeado de amigo por virtude. Aristóteles, partindo do princípio de felicidade como sendo também uma atividade contínua e de que conseguimos enxergar melhor o próximo do que a nós mesmos, afirma que as pessoas que agem conforme a excelência moral são em si mesmas boas e agradáveis, e por isso, o homem feliz deve tê-las como amigas, abrindo com isso a possibilidade de contemplar atos virtuosos que se assemelham com seus próprios atos, como se as boas ações dos amigos fossem um tipo de reflexo de nossas ações, e até mais que isso, um tipo de inspiração também, que incentiva o homem feliz a se manter em atividade, buscando sempre a excelência na virtude.

Em 1170b 6-7, Aristóteles afirma que o *amigo é um outro “eu”*, e que, por esse motivo, a existência do amigo será tão agradável para o homem como a sua própria, pois a partir dela contemplaremos também a nossa existência, nossas próprias ações e nossos feitos. Por isso, o homem feliz necessita, precisamente, dos amigos virtuosos, para que estes o façam perceber a si mesmo como homem virtuoso em cada ação boa por ele (ou eles) praticada, e mais do que isso, para que a bondade do amigo seja também um estímulo, como bem diz Aristóteles (em 1170 16-17 da EN) ao citar, brevemente, o poeta lírico grego Téognis: “*A companhia das pessoas boas também nos exercita de certo modo na excelência moral.*”

Portanto, a amizade virtuosa é uma espécie de atividade contemplativa derivada da vida política, ou seja, da interação social do homem, o que, por sua vez, a distingue, de certa maneira, da contemplação que envolve os objetos necessários e eternos (contemplação teórica), pois, apesar de seu exercício contemplativo, a finalidade da atividade provinda da amizade virtuosa é prática e nitidamente mediada pela relação humana, e talvez por isso seja de fato menos divina, mas não por completo, pois ainda que se dê somente dentro do convívio social, o que se alcança e se revela através dela parece sim expressar algo para além das limitações humanas.

E mesmo com essa sua peculiaridade de ser uma atividade contemplativa que parte de algo tão simples e tão mortal quanto a amizade - consideramos que os deuses não necessitam de amigos, como é o caso dos homens - mesmo assim ela parece ter um poder contemplativo

que manifesta também algo divino em si, ou em nós. Sendo assim, trata-se de uma contemplação limitada à relação da amizade humana, mas que também expressa algo maior e mais nobre em nós, não da mesma maneira que a contemplação puramente teórica o faz. Sendo assim, por meio da amizade virtuosa o homem não só alimenta sua natureza social, estabelecendo o bom convívio, como também o seu próprio viver teórico, pois exercita a contemplação ao observar e se aprazer das boas ações dos amigos (seu outro eu) ao mesmo tempo que estimula a prática contínua das virtudes morais.

Por outro lado, Aristóteles atribui sim uma primazia e uma autarquia própria da vida teórica frente a vida política, e apesar da natureza social do homem requerer que ao exercermos a contemplação consideremos as limitações humanas, pois ao mesmo tempo que a atividade contemplativa é autárquica, o homem, por sua vez, é um ser de natureza dependente, que necessita tanto de inúmeras condições como também de uma socialização para viver plenamente. Assim, Aristóteles afirma em EN 1177 b 1-2:

...o filósofo, todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais sábio ele for; ele talvez possa fazê-lo melhor se tiver companheiros de atividade, mas ainda assim ele é o mais autossuficiente dos homens.

Por conta disso, é claro que a atividade contemplativa é privilegiada com uma autossuficiência, a qual é estranha às virtudes morais, pois sempre estão dependentes das situações e dos inúmeros fatores circunstanciais. Porém, mesmo Aristóteles definindo a contemplação como sendo essa atividade puramente autárquica, ele não ignora o valor que se pode agregar à atividade quando é exercida com bons companheiros. Ou seja, apesar da atividade contemplativa sugerir, por conta de seu caráter autárquico, certa solidão e independência, isso não quer dizer que deva ser realizada dessa maneira se tratando do homem; muito pelo contrário, será muito mais proveitoso e agradável se for realizada em companheirismo, sem que isso lhe tire a sua autossuficiência.

O filósofo é visto por Aristóteles como um ser mais independente que os demais homens, porque ele desenvolve tão bem a atividade contemplativa, que consegue até mesmo contemplar solitariamente, mas isso de maneira alguma deve ser interpretado como um cenário ideal para o homem, mas apenas algo possível, considerando a natureza autônoma da própria atividade.

Talvez seja mais eficaz pensarmos a natureza humana separadamente da natureza dessa atividade contemplativa, pois enquanto o homem é essencialmente um ser dependente de uma natureza marcada pela precariedade, a contemplação é uma atividade distinguida por sua completude e autossuficiência. Ainda assim, o homem, esse ser precário, consegue, mesmo que de maneira limitada, acessar esse âmbito contemplativo, e não se trata de um acesso acidental, mas algo superior, divino, que faz parte dele também. Entretanto, isso não altera a condição humana, e nem descaracteriza a atividade contemplativa, mas evidencia que há sim, nisso que é o homem, uma brecha para uma plena realização.

Aristóteles não define a atividade contemplativa como sendo algo de natureza divina arbitrariamente, mas é ao considerar a existência e a constante atividade dos deuses que ele conclui que a contemplação é a única atividade que possui uma natureza digna de deuses (EN 1178 22 – 39). É a partir do momento que consideramos o intelecto a parte mais divina em nós, que podemos, conseqüentemente, compreender a primazia da vida teórica. De fato, essa vida teórica, como é colocada por Aristóteles, se trata, em certo sentido, de um “algo sobre-humano”, e por mais que não sejamos toda ela, como no caso dos deuses, é ela que nos fornece a possibilidade de superar nossa humanidade e acessar âmbitos que vão para além da nossa mortalidade, ainda que continuemos homens e mortais, é buscando as coisas divinas, exercendo a atividade contemplativa que conseguimos, dentro do possível para nós, alcançar coisas grandes, divinas, pois isso também faz parte de ser homem (EN, 1177b 30 – 1178a).

Considerando tudo isso que foi explicitado até aqui, nos deparamos com duas possibilidades quanto a essa hierarquia que paira sobre essa questão da *eudaimonia* no pensamento aristotélico, pois da maneira como Aristóteles expõe seu pensamento ético, podemos interpretá-la como um ideal inalcançável para o homem, ao passo que consideramos sua natureza limitada, e com isso, restando para ele a *eudaimonia* concernente à vida política como sua única opção em felicidade, mesmo sendo secundária; ou, ao invés disso, podemos também valorizar todo o pensamento ético de Aristóteles, levando em conta cada uma de suas afirmações, e então, considerar possível ao homem também a *eudaimonia* presente na vida teórica, mas para isso será necessário traçarmos um caminho que se articule com o viver político e, conseqüentemente, com as virtudes éticas, visando respeitar a condição humana e igualmente a natureza autônoma da atividade contemplativa. Sem dúvida, a primeira opção se apresenta de maneira muito mais prática, mas a segunda penso ser uma postura mais séria, pois levaremos em conta o pensamento aristotélico como um todo.

A questão que talvez seja de difícil compreensão é que apesar de Aristóteles reconhecer uma primazia na natureza do viver teórico, é inconcebível, para ele, supor vida ou felicidade humana se atendo apenas a esse viés e por isso ele versa sobre dois âmbitos. Por um lado, ele considera a natureza política do homem e por isso recomenda, de forma bem clara, a *eudaimonia* política, a qual se fundamenta na prática das virtudes morais, e, por outro lado, ele exhibe a possibilidade também de uma *eudaimonia* teórica, sem que essa seja um caminho obrigatório para o homem, mas um tipo de possibilidade, uma ‘porta aberta’ que em nada anula a sua recomendação anterior de uma *eudaimonia* política, pois o intuito não é de limitar a natureza humana, e sim evidenciar toda sua potencialidade rumo à uma vida plena.

Dessa maneira, Aristóteles conserva a natureza política do homem, mas também a natureza autárquica da *eudaimonia* teórica e o possível anseio humano por ela. Sendo assim, compreenderemos a atividade teórica/contemplativa como algo recomendado em si mesmo, mas que não deve ser imposto como uma meta ao homem, pois se trata muito mais de apresentá-la como algo possível, acessível para ele.

À primeira vista, a hierarquização feita por Aristóteles entre a vida teórica e a política pode aparentar ser bem definida e nada problemática. De fato, Aristóteles expõe uma primazia da atividade teórica perante tudo o que é de cunho político/ético. Entretanto, ele também expõe em vários momentos de sua obra ética que em se tratando da realidade humana existe uma complexidade significativa em torno dessa hierarquização, a qual nos leva até mesmo a questionar a forma como ela deve ser compreendida, ou até que ponto ela será relevante, considerando a realidade do homem como sujeito da ação. Dessa forma, por vezes, a vida política é mantida em um local secundário e, outras vezes, Aristóteles parece atribuir-lhe tanto valor, que acaba tornando-se questionável e até mesmo incoerente a suposta superioridade presente na vida teórica.

No decorrer do capítulo VI da *Ética a Nicômaco*, a prudência, por ser ligada diretamente ao âmbito prático, passa a ter um papel muito grande no viver humano, pois é ela a virtude principal que orienta as interações sociais entre os homens, e isso por conta de implicar diretamente no domínio da ação, ou melhor, da deliberação. Sendo assim, não há dúvidas de que, quando se trata da *pólis*, é ela que sobressai como virtude determinante.

Mas apesar disto a prudência não tem o primado sobre a *sophia*, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto, da mesma forma que a arte da medicina não tem o primado sobre a saúde, pois a arte da medicina não usa a saúde, mas se esforça para que ela exista; ela emite ordens, então, no interesse da saúde, mas não dá ordens à saúde. Mais ainda: sustentar o primado da prudência equivaleria a dizer que a ciência

política comanda até os deuses, porque ela emite ordens acerca de todos os assuntos da cidade. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1145a 6-9).

Isso não significa uma inversão nos papéis de importância da *sophía* e da *phrónesis*, mas parece que pelo fato de cada uma ser a excelência de um âmbito distinto da vida humana, conseqüentemente, ao mudarmos o foco, mudaria também o nível de atuação de cada uma delas. Pois, quando se trata do âmbito prático, a *phrónesis* exerce um papel de comando, e isso à medida que considerarmos que é o uso que orienta a produção, e não vice-versa, pois é o ato de tocar a flauta que justifica a existência e a produção da flauta (*Política*, 1277b 29-30). Por isso, faz sentido enxergar a *phrónesis* como aquela que governa em prol da *sophía*, de modo a preservá-la e significá-la também no âmbito prático.

Pensar a relação entre a vida intelectual e a vida política, certamente, não é um trabalho muito simples dentro do pensamento aristotélico, e isso por conta de Aristóteles parecer expor dois momentos muito distintos em sua obra ética: pois se, por um lado, Aristóteles se dedica a construir a importância e o papel fundamental das virtudes morais na *eudaimonia* da vida humana, por outro lado, ele estabelece uma primazia da *sophía* sobre a prudência, admitindo com isso que a *eudaimonia* pertinente à atividade contemplativa seria, conseqüentemente, a mais genuína. Por culpa dessa suposta hierarquização (entre a contemplação e a atividade política), ou melhor, da forma como muitos tendem a compreendê-la, gerou-se uma enorme polêmica em torno da questão da *eudaimonia* no pensamento aristotélico, e a partir daí surgiram interpretações divergentes. No Artigo “Sobre a eudaimonia em Aristóteles”, republicado na coletânea *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, de Marco Zingano, J.L.Ackrill delimita muito bem esta questão, afirmando o seguinte:

“Como a maioria das grandes obras filosóficas, a *Ethica Nicomachea* de Aristóteles suscita mais questões do que as responde. Dois problemas centrais a respeito dos quais não é completamente evidente qual é a concepção de Aristóteles são, primeiro, qual é o critério da ação correta e da virtude moral e, segundo, qual é a melhor vida para o homem. (...) A dificuldade da segunda questão não reside no fato de que Aristóteles não a discuta – ela é, afinal, seu objeto central de investigação – ou não lhe responda, mas no fato de que ele parece dar duas respostas. A maior parte da *Ética* implica que a boa ação é a melhor vida para o homem, ou o principal elemento desta, mas, no livro X, Aristóteles afirma que a atividade puramente contemplativa é a perfeita eudaimonia, e não nos diz como combinar ou relacionar estas duas ideias.” (ACKRILL, *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*, 2017, p. 103) ZINGANO (org.)

Dessa maneira, Ackrill resume muito bem a problemática que suscita essa questão da *eudaimonia* no pensamento aristotélico, e classifica as duas linhas interpretativas comumente

derivadas dela, as quais podemos resumir em dois pontos de vista distintos, que são: aqueles que enxergam essa primazia da *sophía* como algo absoluto, que faz com que a verdadeira *eudaimonia* consista puramente na dedicação à contemplação, deixando a prudência e o viver político/ético em segundo plano, como uma espécie de *eudaimonia* secundária, ou até mesmo ilusória (doutrina dominante da *eudaimonia*); e aqueles que não veem essa primazia da *sophía*, como algo que exclui a prudência e as virtudes morais do status de *eudaimonia*, pois pensam essa *eudaimonia* como algo mais abrangente e valorizam o homem como um ser naturalmente voltado para o agir (doutrina inclusiva da *eudaimonia*).

Segundo Acrkrill, apesar de Aristóteles expor a vida teórica como uma vida superior, ao passo que ela é de natureza divina, ela isoladamente não se apresenta como um viver totalmente possível ao homem, pois o homem é por natureza um composto, e coexiste nele sua natureza animal e uma outra, a qual compartilha com os deuses, e a qual o capacita e o torna esse ser complexo e misto, que, ao mesmo tempo que é mortal, se dedica a atividades que o levam para além dessa sua mortalidade, ou seja, para a contemplação do eterno. Por isso, para ele, a vida humana deve, necessariamente, conter o agir humano, e a melhor vida deve ser esta que inclui tanto as virtudes éticas e a sabedoria prática, que constituem o âmbito ético, como também a contemplação presente no âmbito teórico.

Para Ackrill, tanto a atividade virtuosa como a contemplação são valorosas para a melhor forma de vida, mesmo que a natureza de uma seja mais digna que a outra, e, sendo assim, não caberia questionar qual seria, isoladamente, a melhor para o homem, mas sim como as combinar de tal forma que cheguemos a essa vida perfeita e plena exposta por Aristóteles. Apesar dessa leitura inclusiva de Ackrill, a argumentação dominante do problema em questão ainda é muito forte e sustentada por muitos através de diversas passagens presentes na obra aristotélica e Ackrill responsabiliza em parte o próprio Aristóteles por tal confusão interpretativa:

O fracasso de Aristóteles pode se dever em parte ao fato de que ele muitas vezes considera a vida do filósofo e a vida do homem de Estado como alternativas, seguindo aqui o modelo tradicional de “comparação entre vidas”. Elas serão, de fato, alternativas se (como é presumivelmente o caso) a concentração na *theôria* for incompatível com a concentração nas grandes questões públicas. Mas a vida do filósofo aqui em questão como uma alternativa não é uma vida simplesmente de *theôria*, assim como a vida do homem de Estado não é uma vida de contínua ação pública. Contrastar o filósofo e o homem de Estado é deixar de lado as inúmeras atividades comuns a ambos. Mas é precisamente a relação, na melhor vida, entre a *theôria* e tais atividades – as ações comuns da vida cotidiana – que exige elucidção. Portanto, na medida em que ele distingue a vida do filósofo e a vida do homem de Estado como os ideais mais dignos de valor e situa aquela acima desta, Aristóteles

não está obrigado a indagar como, na vida do filósofo, a atividade distintiva da *theôria* se combina com as atividades práticas mais humildes – não mais do que a indagar como na vida do homem de Estado as exigências da vida doméstica pesam contra as exigências da vida pública. (ACKRILL, *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*, 2017, p. 123) ZINGANO (org.)

Desse modo, Ackrill encara essa contraposição entre a vida do filósofo e a vida do homem político (ou público) como uma falha por parte de Aristóteles, pois se por um lado podemos compreender que com isso Aristóteles queria exemplificar a natureza suprema da atividade teórica, por outro lado expor uma comparação como essa restringe a própria natureza humana, ignorando, com isso, as diversas atividades comuns entre o filósofo e o homem político. Afinal, o viver do filósofo, de forma alguma, é unicamente *theôria*, assim como o homem político não vive apenas de atos públicos. Logo, seria essa relação entre a *theôria* e as demais atividades corriqueiras da *pólis* que exige um pouco mais de esclarecimento por parte de Aristóteles. Entretanto, devemos considerar que a maneira como ele aborda o problema deve ter sua razão de ser.

Certamente, essa questão em torno da *eudaimonia* humana não pode ser solucionada de forma sucinta. Aristóteles não valoriza as ações à medida em que estas sejam capazes de promoverem o âmbito teórico, e entender seu pensamento dessa maneira é, sem dúvida, uma interpretação perigosa para o viver humano, pois a partir do momento que colocamos como objetivo absoluto a produção da *theôria*, compreendendo que todas as nossas ações devem estar em prol dela, abrimos espaço, por exemplo, para diversas ações inescrupulosas, já que o mais importante é a fomentação da vida teórica.

Por isso, o ideal para Ackrill é que haja mesmo um diálogo entre esses dois âmbitos (teórico/político), mantendo também a delimitação de cada um. É claro que supor um diálogo entre uma atividade de natureza tão perfeita e divina como a *theôria* e outra puramente humana, e por isso inferior, como a política, não é uma tarefa simples, assim como a natureza humana também não o é, por isso qualquer tipo de investigação acerca de tais questões sempre se apresentará de maneira complexa e até mesmo, aparentemente, de maneira paradoxal. Além dessa interpretação inclusiva da *eudaimonia* aristotélica, feita por Ackrill, podemos exemplificar essas duas posturas (dominante e inclusiva) por meio também de outros dois comentadores, no caso, Ursula Wolff e Pierre Hadot. Penso que a partir de suas leituras é possível explorar outros aspectos importantes, tendo com isso uma visão mais ampla e clara do problema em questão.

Segundo Wolff (em sua obra *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*) a partir do pensamento ético aristotélico, só é possível avistar duas posturas, no que concerne à *eudaimonia* aristotélica: na primeira postura, Aristóteles identifica que a verdadeira *eudaimonia* está na atividade contemplativa (*theoria*), e por isso lhe concede a preferência. Entretanto, em respeito à sua natureza humana, não cessa de buscar e pôr em exercício também a *areté* ética. Já na segunda postura a ser considerada, ele pensa que a *areté* ética deve ser exercitada somente quando isso for inevitável, pois, sendo a *theoria* superior, é ela que deve ser praticada o maior tempo possível. Logo, por meio dessa leitura feita por Wolf, teremos dois tipos de vida distintas que não possuem, em si mesmas, relação uma com a outra, havendo também uma forte hierarquia entre elas e suas respectivas *eudaimoniai*.

Cabe mencionar também que ao fim de seu livro, Wolf considera proveitoso ao homem a *eudaimonia* política (ainda que, segundo ela, esta não seja a postura de Aristóteles), vinculada com as virtudes éticas, pois para ela, apesar de ser um viver, por um lado, limitado, por outro consegue atingir um amplo e importante campo da vida humana.

Em contraposição, Pierre Hadot (em sua obra *O que é a filosofia antiga?*, precisamente, no capítulo 6: *Aristóteles e a sua escola*) afirma que Aristóteles expõe, de fato, uma hierarquia entre a vida política e a vida contemplativa, pois esta segunda se encontra na excelência e na virtude mais elevada do homem e na parte mais elevada do homem, não possuindo também diversas limitações típicas da vida ética. E por tais razões, a felicidade característica da vida política acaba sendo uma felicidade secundária se posta diante da felicidade presente na vida contemplativa. Além disso, Hadot faz questão de caracterizar essa vida teórica/contemplativa como uma vida sobre-humana, pois, de alguma forma, a vida voltada para a contemplação está ligada a uma parte do homem que possui algo de divino. Portanto, tratar-se-ia, por assim dizer, de um tipo de superação, no caso, o homem superando sua humanidade. Contudo, Hadot pontua, muito bem, que essa superação não é um estado que pode ser mantido constantemente, pois somente quem se encontra constantemente nessa felicidade da vida contemplativa são os deuses. Sendo assim, o homem só aproveitará desse tipo de felicidade momentaneamente, ou seja, de maneira episódica.

Quanto à relação indispensável dessas vidas, Hadot a demonstra quando explica que o discurso filosófico não pode ser compreendido e nem transmitido se não houver uma assimilação do discurso com o objeto estudado, sendo, portanto, indispensável uma experiência, que obviamente só é possível adquirir dentro do âmbito da vida ética. Para exemplificar, Hadot vai além, e expõe também que os discursos filosóficos não bastam para que o homem seja

virtuoso, pois é necessário anteriormente um exercício, ou seja, precisa-se primeiro adquirir os bons hábitos para ser possível tornar-se um virtuoso, e ao passo que esses bons hábitos são adquiridos por meio da vida ética, o discurso filosófico irá transformar as virtudes em virtudes conscientes e seguidas de prudência. Sendo assim, parece que Hadot acaba por inverter a relação entre *phrónesis* e *sophía*, a qual é estabelecida por Aristóteles em seu livro VI de sua *Ética a Nicômaco*. Pois, da maneira como Hadot estabelece a relação entre as duas, seria a *sophía* que estaria subordinada à *phrónesis*.

De minha parte, contraponho a leitura de Pierre Hadot à feita por Ursula Wollf, à medida que Hadot admite haver a necessidade de uma relação entre a vida teórica e a vida política. Entretanto, apesar dele admitir que exista uma primazia quanto a natureza da *eudaimonia* contemplativa, a qual ele descreve como sendo uma vida mais autárquica e sobre-humana, e que, por conta desse aspecto, deve ser considerada superior à *eudaimonia* possível na vida política, a qual, por sua vez, é uma vida repleta de limitações, ele, ao tentar relacionar os dois tipos de vida, acaba por valorizar tanto a *eudaimonia* política que chega ao ponto de insinuar uma subordinação da *sophía* à *phrónesis*, o que, certamente, não é a proposta aristotélica.

Penso que Hadot focou tanto no caráter divino da *sophía*, que esta se tornou para ele algo quase que fora do horizonte humano. Não quero negar aqui esse caráter divino, o qual é muito bem exposto pelo próprio Aristóteles, mas a maneira como Hadot o expõe parece implicar quase em uma impossibilidade para o homem, e penso que seria mais aristotélico pensar nesse caráter divino menos como um empecilho, ou uma tarefa muito árdua, e mais com um convite a uma superação, a algo que mesmo sendo de natureza divina está dentro da possibilidade humana. Apesar disso, vejo essa relação, estabelecida por Hadot, entre os dois tipos de vida, como um passo muito importante para a melhor compreensão da ética aristotélica, e me parece ser também uma interpretação menos problemática que a feita por Wollf, pois amenizou consideravelmente o grande abismo que afastava muito o viver ético/político da atividade contemplativa, facilitando, por conta disso, a compreensão do pensamento aristotélico, mas ainda assim esta não me parece uma solução satisfatória.

Considero fundamental para o problema evidenciar que essa distinção hierárquica entre a vida política e a vida teórica, exposta por Aristóteles em sua obra, não garante que tal distinção deva ser defendida dicotomicamente, ao passo que ela não revela muito da realidade humana. Ao contrário, penso ser mais proveitoso para nossa compreensão do pensamento aristotélico referente ao bem para o homem encarar essa suposta hierarquia como sendo talvez restrita a um plano conceitual, e não prático. O que, por sua vez, não significa que ela não exista fora desse

âmbito conceitual, mas sim que sua presença é suavizada pela própria filosofia prática, à medida que esta captura todo o conteúdo teórico/contemplativo e o põe em prática no contexto ético/político. Ou seja, não se trata aqui de um desaparecimento dessa diferenciação entre a vida política e a teórica. Porém, a *teoria* se encontraria tão impregnada no viver humana que se tornaria questionável a relevância de uma caracterização hierárquica dessas duas formas de vida (política e teórica), ao menos no que tange uma plenitude do viver humano.

A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação, pois têm o fim em si próprias e exercitam-se em si próprias. O êxito é um fim, e por isso mesmo é atividade. Daí o dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam as atividades, ainda que exteriores, pela inteligência. (ARISTÓTELES, *Política*, 1325b 14 – 23)

Apesar da vida política ser fundamentada no agir humano, a vida teórica, de certa forma, também é uma forma de ação, obviamente não esse agir que opera mudanças visíveis e imediatas como na vida prática, mas uma antecipação incessante daquilo que identificamos concretamente, e por isso também é mais profundamente ação. Em *Metafísica I* 981 b 1 – 5, Aristóteles se expressa muito bem ao expor que quem detém a arte (*archetekton*) é mais conhecedor do que quem faz o trabalho manual (*tekton*), pois o primeiro vai além da capacidade de execução, ele detém o conhecimento das causas do que será feito. Dessa mesma maneira, a *sophía*, interpretada também como uma forma de ação, possui mais domínio da vida como um todo do que a *phrónesis*, e por isso dizer que a *phrónesis*, assim como a medicina, não dá ordens à saúde, mas dá ordens visando a saúde.

Portanto, se por um lado a ação está no domínio do campo prático da vida, podemos perceber que a atividade teórica/contemplativa também pode ser entendida como ela mesma uma forma de ação, e é bom que seja assim, pois pensar de antemão a atividade contemplativa como sendo uma atividade prática pode já ser um indicativo de que a vida política, apesar de se dar em um âmbito distinto da vida teórica/contemplativa, abre espaço para esse tipo de atividade mais autárquica e livre. Além disso, é necessário para o homem que ela conceda esse espaço, porque se, por um lado, a atividade contemplativa possui um âmbito próprio, por outro, existe também uma simultaneidade. Afinal, à medida que o homem precisa deliberar, o pensamento prático torna-se de extrema necessidade para haver uma boa deliberação. Sendo assim, não queremos negar aqui a existência de uma hierarquia entre a vida política e a vida teórica, mas

queremos sim impor certos limites à essa hierarquização, visando uma preservação da vida humana como um todo.

Um outro bom argumento para compreender essa interação entre esses dois tipos de vida é a relação que se estabelece em uma amizade virtuosa (a qual comentamos anteriormente neste capítulo). Tal tipo de amizade é um excelente exemplo para percebermos quão entrelaçado está o âmbito ético/político com o teórico/contemplativo, pois neste tipo de amizade podemos observar e nos inspirar no amigo (o outro eu), experimentando um tipo de autocontemplação, ao enxergar na postura virtuosa do amigo também a nossa postura. Sendo assim, de fato, a amizade virtuosa é essa que desdobra tanto a interação social da vida humana como também a própria atividade contemplativa (mesmo que seja uma contemplação de finalidade prática), ou seja, é também uma das provas da possibilidade de um viver humano pleno.

A partir disso, podemos até mesmo dizer que é graças a esse entrelace entre o âmbito político e o contemplativo que temos acesso a esse tipo mais genuíno de amizade. Seria muito absurdo supor, então, que isso que é a atividade contemplativa quando relacionada ao viver humano é capaz também de um aprimoramento de distintas atividades humanas? Bom, é claro que a contemplação, por ser uma atividade mais elevada, e de natureza divina, como já explicitamos, não pode ser subordinada, nem limitada, e muito menos buscada por alguma outra, porém também estaríamos limitando-a se não considerarmos a sua possível força e relevância para o viver humano. Creio que a teoria aristotélica do prazer, a qual é muito bem explorada por Aristóteles, no livro X de sua *Ética a Nicômaco*, nos sirva bem para essa reflexão e nos forneça um ótimo contexto em favor dessa correlação entre o viver ético e o contemplativo.

Aristóteles trata do prazer, inicialmente, trazendo duas interpretações opostas sobre a sua natureza: uma que coloca o prazer como um tipo de “bem” e outra que o interpreta sendo totalmente mal e vicioso para o ser humano (EN, 1172 a 24 – 25). Apesar dessas duas visões distintas sobre a natureza do prazer, Aristóteles segue um caminho muito menos radical e cauteloso quanto a certas generalizações como essas. Para ele, o prazer é algo inerente às atividades, e é ele também que torna uma atividade perfeita (EN, 1175 a 16-17) sendo por conta dessa inerência do prazer à atividade que eles diferem uns dos outros. Afinal, da mesma forma que temos diferentes atividades temos diferentes prazeres, e isso tanto em espécie como também em qualidade: há prazeres mais elevados que outros, assim como ocorre também com as atividades, pois cada prazer é conforme à sua respectiva atividade. Por isso, podemos afirmar que o que intensifica uma atividade é o prazer que lhe é inerente, o que explica algumas pessoas

se interessarem mais por certas atividades do que por outras, pois nos interessamos por aquilo que nos é mais aprazível, e é comum até mesmo uma atividade causar prazer em uma pessoa e em outra ter um efeito completamente oposto, assemelhando-se ao próprio sofrimento; de fato, se alguém acha árdua a leitura, certamente esse alguém irá evitar ao máximo ler qualquer coisa. Sobre isso, afirma Aristóteles:

E dissemos que os prazeres estranhos a uma atividade lhe causam o mesmo efeito que os sofrimentos; eles são um óbice à atividade, embora não o sejam de maneira idêntica. E já que as atividades diferem quanto à sua bondade ou maldade, e algumas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras são neutras, o mesmo acontece com os prazeres, pois para cada atividade há um prazer que lhe é inerente. O prazer inerente a uma atividade digna é bom, e o inerente a uma atividade indigna é mau, da mesma forma que desejar objetos nobilitantes é louvável, mas desejar objetos ignóbeis é condenável. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1175 b 18-25)

Aristóteles classifica os prazeres com base nas atividades que eles representam, assim teremos prazeres de natureza mais sensível, pois são inerentes às atividades sensíveis, e teremos também aqueles prazeres de natureza mais nobre, pois são inerentes às atividades igualmente mais nobres, como é o caso da atividade contemplativa, assim quanto mais elevada a atividade pode ser considerada, mais nobre e relevante ao homem será o prazer inerente a ela.

Dessa maneira, assim como Aristóteles expõe uma hierarquia entre as atividades humanas, ele também faz a mesma coisa com os prazeres intrínsecos a essas atividades (EN, 1175 a 23-28). Entretanto, se por um lado ele apresenta o prazer como inerente a certa atividade, por outro ele apresenta o prazer como uma atividade que é capaz de aprimorar outra atividade, ao passo que se considera que somente nos dedicamos àquilo que nos dá prazer, e mesmo quando estamos nos dividindo entre mais de uma atividade, é comum nos doarmos mais para a atividade mais aprazível para nós. Por isso ele afirma:

De fato, as pessoas que gostam muito de tocar flauta são incapazes de prestar atenção a uma discussão filosófica se entreouvem alguém tocando flauta, já que elas gostam mais do som da flauta do que da atividade a que se dedicam no momento; então o prazer inerente à atividade de tocar flauta é um óbice à atividade relacionada com a discussão filosófica. Isto acontece igualmente em todos os outros casos, quando uma pessoa se dedica simultaneamente a duas atividades; a atividade mais agradável à pessoa se sobrepõe à outra, e quanto mais agradável ela é, mais isto acontece, de tal forma que a outra atividade cessa inteiramente. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1175 a 40 – 1175 b 4)

Essa visão aristotélica do prazer deixa uma brecha clara para um tipo de relatividade quanto ao que é prazeroso ou não, a partir do momento que se compreende que cada um tem seu prazer característico, ou seja, o que pode ser prazeroso para um pode ser um verdadeiro sofrimento para outro. Como o exemplo do flautista (EN 1175 a 39 - 43) que bem ilustra esse fenômeno, pois alguém que gosta mais de ouvir flauta do que de uma discussão filosófica, por exemplo, certamente, não irá dar atenção a tal discussão se ouvir pelo ambiente o som de uma flauta, e nesse caso, de fato a relatividade impera, pois é pura questão de ‘gosto’, ou seja, uma afinidade maior com certas atividades e uma menor (ou nenhuma afinidade) com outras, ou seja, pessoas distintas com interesses distintos. Entretanto, há muitos casos nos quais não se trata mais de um mero ‘gosto’ por algo, mas sim de um ‘mau gosto’ mesmo, um tipo de corrupção no próprio sujeito, como uma pessoa enferma que não se encontra em suas melhores condições e tem seu paladar comprometido pela doença. E é dessa maneira, por exemplo, que uma pessoa vil não percebe o prazer que há em uma ação virtuosa. Por isso, Aristóteles afirma, em EN 1176 a 23-26, que:

Ocorre o mesmo em outros casos, mas em todos estes casos considera-se que as coisas são realmente como parecem a uma pessoa boa. Se este raciocínio é correto, como aparenta ser, e a excelência moral e as pessoas boas enquanto boas são a medida de todas as coisas, as coisas que lhes parecem constituir prazeres são prazeres, e as que elas apreciam são agradáveis.

Sendo assim, somente sentirá prazer em atividades vis e inadequadas as pessoas com o caráter igualmente vil e inadequado. E sempre que questionarmos quais prazeres então devemos ter como bons e apropriados ao bem viver humano, devemos ter em mente o modelo de pessoa boa e virtuosa, pois são suas atividades e os prazeres inerentes a elas que são os ‘bons’ prazeres, e já que os prazeres são inerentes às atividades, serão as atividades virtuosas as únicas aprazíveis verdadeiramente, e quanto aos demais prazeres podem ser no máximo chamados assim de forma acessória e de maneira muito limitada.

Agora, se o prazer também é algo capaz de aperfeiçoar uma outra atividade, e isso que é a vida feliz é caracterizada, por Aristóteles, também como atividade, então é completamente razoável postular que ela mesma permita algum tipo de aperfeiçoamento. Nesse sentido, podemos dizer que a felicidade perfeita não exclui, de forma alguma, o prazer, muito pelo contrário, pois a nossa mais elevada atividade deve significar também a mais elevada felicidade e a melhor forma de prazer, e a medida que é na atividade contemplativa que reside a nossa mais alta excelência (EN, 1177 a 19-27), é ela também a mais aprazível, e por ser de natureza

puramente autossuficiente, ela é em si mesma prazerosa (EN, 1177 b 20-32) e por isso, completamente capaz de não somente trazer um aprimoramento às demais atividades humanas como uma plenificação disso que é o viver do homem.

Portanto, quando Aristóteles pensa a vida feliz em sua maior plenitude, ele está visando um viver que prova do melhor e mais nobre prazer, o qual é conforme à mais nobre atividade, no caso, a contemplação, por isso também ele enxerga tal tipo de vida feliz no filósofo, o qual é o modelo de homem que pratica e busca a mais elevada parte do homem, ou seja, a razão. Entretanto, é bom evidenciar que apesar da atividade contemplativa possuir certa capacidade de trazer um aperfeiçoamento das nossas demais atividades, e por assim dizer, das virtudes éticas, não quer dizer que ela esteja a serviço disso, afinal, são âmbitos distintos e sem dúvida a natureza autárquica da atividade contemplativa não permite que a mesma seja limitada a tal função.

As considerações que acabamos de tecer não implicam em um incentivo ou em uma recomendação a uma vida solitária, afinal isso que é a plenitude de vida, de forma alguma, pode excluir ou ignorar a natureza social do homem, mas sim deve almejar um tipo de harmonia entre a vida filosófica e a vida política do ser humano, e não se trata aqui de algo forçado, mas sim de um movimento natural da própria natureza humana, quando essa é desenvolvida corretamente.

Ou seja, essa relação entre isso que é a vida teórica e a vida política do homem não constitui nenhum tipo de disputa, mas uma coexistência natural, a qual podemos enxergar mais claramente no homem prudente; ou na amizade por virtude, que se relaciona de forma desinteressada com o outro enquanto o contempla (contemplando ao mesmo tempo a si mesmo), sem eliminar a utilidade e o prazer da relação, pois apesar de ser uma relação desinteressada, no sentido de não ser com vista a algum tipo de proveito ou ganho, cultiva em si mesma uma utilidade ao viver, apresentando-se como sendo extremamente aprazível ao homem; ou então, na própria teoria aristotélica do prazer, que mostra que além de compreender o prazer como algo inerente à atividade também o interpreta como sendo ele mesmo uma atividade, ao passo que só nos dedicamos às coisas que nos são aprazíveis, o que por sua vez, denota que a atividade contemplativa, que é aprazível em si mesma, apesar de possuir seu próprio âmbito e ser dona de uma natureza autárquica, é capaz de auxiliar no desenvolvimento das demais atividades pertinentes à vida ética/política.

Desse modo, pensar esses dois âmbitos distintos da vida humana (teórico/político) de maneira dicotômica, superestimando uma hierarquia, não contribui para a compreensão do que

seria viver plenamente dentro das possibilidades humanas. Por isso, caracterizar cada âmbito da vida e entender que existe uma primazia da natureza da vida teórica sobre a natureza da vida política, sem dúvida, é fundamental para o estudo do pensamento aristotélico concernente a *eudaimonia* humana, porém tratar essa primazia natural como algo absoluto dentro da questão, não só compromete o pensamento aristotélico como um todo, mas evidencia um grande desconhecimento dos próprios limites da atividade contemplativa, pois diferente do que pode aparentar para muitos, ao supormos uma impregnação da contemplação na vida ética, não estamos, com isso, fomentando um enfraquecimento do valor e do poder da atividade contemplativa, muito pelo contrário, isso acentua ainda mais o poder e a relevância que ela pode ter na vida humana, afinal ela é pura fonte de plenificação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do momento que Aristóteles caracteriza o homem como um ser de ação, ele não só o responsabiliza pela sua própria construção como também escancara o que seria, por assim dizer, uma particularidade da natureza humana, a saber: uma ausência, um inacabamento, que apesar de soar como algo negativo, é, na verdade, o que possibilita e dá lugar para isso que é o homem, pois é dentro desse âmbito carente que o ser humano encontra sua função, seu papel. É em um mundo contingente que o homem se depara com as inúmeras possibilidades de ser, e toma ciência de suas potencialidades e limitações, ou seja, somente envolto nessa incompletude natural o homem pode ser plenamente homem e se voltar inteiramente para o agir.

Sendo assim, se por um lado a natureza garante ao homem um cenário onde ele encontra brechas e espaços para se insinuar, e exibir o que lhe é mais próprio: a ação, está claro, por outro lado, que nada será entregue pronto para ele, e sua responsabilidade é consigo mesmo. Será por meio do agir que o homem desenvolverá seu caráter, mas não será qualquer agir, pois para que o homem se desenvolva bem moralmente, são necessárias ações bem deliberadas que fixem nele bons hábitos. Sem dúvida, o bem agir e as boas escolhas exigem do homem um bom desenvolvimento racional. Só que o homem não é só razão, ele também é *pathos*, e talvez seja por conta dessa combinação que ele é um ser tão complexo e interessante.

Aristóteles ao definir o homem como parte razão e parte *pathos*, expõe como necessário para esse desenvolvimento moral um tipo de educação sentimental, a qual irá promover uma adequação entre as emoções humanas e as circunstâncias que as suscitam. Segundo, Aristóteles é a partir dessa educação sentimental, orientada pela própria razão humana, que o homem consegue alcançar um tipo de equilíbrio, um meio termo, o qual acarreta sempre em uma virtude.

Apesar do meio termo ser um método eficaz para desenvolver bons hábitos e com isso alcançar a virtude, esta última nunca será posse do homem, mas deve ser reconquistada, ou reativada, a cada decisão tomada, por isso podemos dizer que o trabalho humano é perpétuo, e a postura virtuosa de alguém deverá sempre ser reafirmada nas situações que surgirem, e por isso o homem virtuoso de Aristóteles é esse que sempre está em atividade, buscando e renovando a virtude em cada ação praticada.

A virtude, para Aristóteles, é o caminho para a felicidade humana. Entretanto, ele deixa claro que há muitos fatores que impedem que isso seja algo determinante, afinal a partir do momento que a natureza humana está imersa na contingência, a força do acaso sempre se fará presente, e é inevitável que ela tenha implicações na vida e na felicidade humana, mas mesmo

considerando essa fragilidade do mundo humano, Aristóteles evidencia bem a relação essencial entre virtude e felicidade, e mesmo considerando o empecilho que um infortúnio pode causar à ação humana, ele aposta muito na virtude, porque apesar do acaso ter forte implicação, ele enxerga nela até mesmo a possibilidade de auxiliar o homem a suportar possíveis reveses. Por isso, podemos perceber na filosofia aristotélica uma recomendação clara de conservação do melhor para o homem, porque se, por um lado, existem muitos fatores para se considerar, como, por exemplo, o acaso e as compulsões humanas, por outro lado, há aquilo que de melhor podemos esperar do ser humano, e quando isso é buscado e conservado, a possibilidade do homem ter seu fim bem realizado dentro desse plano natural e alcançar vida feliz e virtuosa é muito maior.

Quanto à dicotomia criada, a partir dos escritos aristotélicos, entre vida política e vida contemplativa, seria errôneo negar entre elas a presença de uma hierarquia, já que o próprio Aristóteles é claro quanto a natureza superior da atividade contemplativa, mas ele também esclarece bem a complexidade da natureza humana e isso também precisa ser levado em conta, afinal ele não está tratando de qualquer tipo de vida, mas sim de vida humana, felicidade humana.

Sendo assim, ao invés de superestimarmos essa primazia da atividade contemplativa, deixando que ela reprima outros elementos importantes e valorosos, que também fazem parte disso que é e deve ser o homem, propomos que ela conserve seu âmbito, mas permitindo um diálogo com o viver político, sem que isso a desvalorize ou a inferiorize, muito pelo contrário. Entendo que a possibilidade de uma interpretação inclusiva do problema esclarece melhor o conceito de vida plena em Aristóteles, pois tanto o viver político como a atividade contemplativa estão no horizonte humano, e apesar da atividade contemplativa não ser uma obrigação ao homem, Aristóteles a evidencia como uma ótima recomendação, pois ele visa sempre o melhor do potencial humano, o melhor que se pode esperar de cada um enquanto homem, e pode até parecer pouco, mas não é.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGGIO, Juliana Ortegosa. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Prefácio: Marcos Zingano. Salvador, Edufba, 2017.
- _____. *Razão e Desejo: Uma comunicação persuasiva em Aristóteles*. Anais de Filosofia Clássica, vol. 9 nº 18, 2015.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª edição).
- _____. *Ética a Nicômacos*. Trad. M. da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.
- _____. *Ethica Nicomachea I 13- III 8: tratado das virtudes*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. – São Paulo: Atlas, 2009.
- _____. *Ethique de Nicomaque*. Tradução Richard Bodeüs. Editora: Flammarion-France, 2004.
- _____. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol.II 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Política* (ed. bilingüe). Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- _____. *Política*. Trad. de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF-Quadriège, 2002.
- _____. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014.
- BODEÜS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3ª ed. Editora Vozes, Petrópolis, 1999.
- _____. *Verdade e Método II: Complementos e Índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. Editora Vozes, Petrópolis, 2002.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* – capítulo 6, *Aristóteles e a sua escola*/Pierre Hadot; Editora: Loyola, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SPINELLI, P. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Porto Alegre, UFRGS, 2005.
- WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*/ Ursula Wolf. Tradução: Enio Paulo Giachini; Editora: Loyola, São Paulo, 2010.
- WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*; tradução Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Unesp, 2012.
- ZINGANO, M. *Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica*. Analytica, RJ, vol 21 nº 1, 2017, p. 9-46.
- _____. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.