

***Eudaimonia*, bem supremo alcançável pela práxis ética**

MARDEN MOURA LOPES *

RESUMO

A reflexão que se segue visa expor de modo coerente os principais eixos temáticos sobre os quais transitam a **Ética à Nicômaco** aristotélica, não obstante o caráter esparso das grandes linhas de elaboração teórica, pretendemos nos orientar pela seguinte hipótese interrogativa, a saber: ora, se o bem é aquilo à que todas as coisas tendem, como fim último, como então é possível resguardar a dimensão relativa do universo das coisas no âmbito da *práxis*, tendo em vista a determinação última de seu fim? A essa hipótese responderemos em dois momentos autoimplicáveis asseverando a distinção entre bens relativos e o Bem em si e solidificando a dimensão da *práxis*, terreno onde a *eudaimonia* vai se efetivando em vista de sua ultimidade.

PALAVRAS-CHAVE

Bem. Ética. *Eudaimonia*. Práxis.

* Mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE. E-mail: mardenmoura@hotmail.com.

***Eudaimonia*, supreme good attainable by ethical praxis**

ABSTRACT

The reflection that follows is to set out a coherent manner the main themes on which transiting to Aristotle Nicomachean Ethics, despite the sparse nature of the main lines of theoretical development, we intend to steer in the following interrogative hypothesis, namely: why, if good is that to which all things tend, as the ultimate, as then it is possible to protect the relative size of the universe of things within the practice, with a view to ultimate determination of its end? The answer this hypothesis in two are involved times asserting the distinction between relative goods and the well itself and solidifying the size of the practice, land where the *eudaimonia* will be making effective in view of its ultimacy.

KEYWORDS

Good; Ethic; *Eudaimonia*; Practice.

1 Bens relativos e Bem autônomo

Aristóteles (384 a.C-322 a.C.) inicia a **Ética à Nicômaco** com a seguinte frase: “considera-se que toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas”¹. Ora, aqui subjaz o caráter teleológico que o filósofo introduzirá na sua proposta ética. O *fim* é o fundamento da ordem que rege o movimento de todas as coisas, é a causa final, também considerado como cíclico, pois fim e princípio coincidem.

A explicação em termos de causas finais é a explicação em termos do “bem”, as causas finais são primordiais porque se identificam com a explicação da coisa. “Na ciência da *práxis* ou ciência prática, o fim é a perfeição do *agente* pelo conhecimento da natureza e das condições que tronam *melhor* ou excelente o seu agir (*práxis*)”². Tendo em vista que a prática se impõe como a natureza e as condições de um operar racional, ela se identifica imediatamente com o sujeito mesmo deste agir, portanto o agente que visa realizar sua conduta prática como operador racional, encontra sua realização plena de ser racional.

1 ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 3. ed., 2009. p. 37.

2 VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 6. ed., 2012. p. 116-117.

O *bem* para o qual todas as coisas tendem não pode ser alcançado senão pelo homem que estabelece sua prática num agir racional. Todavia caberá ao Estagirita estabelecer algumas considerações sobre o *bem*. Aristóteles mostra que a importância de tematizar o bem na ordem prática, à mercê das diferenças e divergências constatadas empiricamente, está justamente por ser este buscado como aquilo a que tendemos.

Retomando, digamos que posto que toda ação de conhecer e toda intenção deliberada estão dirigidas à consecução de algum bem, examinemos o que cumpre declararmos como sendo a meta política, ou seja, qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação.³

É evidente que nenhuma ação individual se efetiva procurando um mal, pois a prática, mesmo quando é má, visa um determinado tipo de bem. Porém, como se daria a articulação deste bem se ele não está direcionado para um determinado fim, que abarca a prática individual e coloca-a em marcha de uma práxis racional? Recapitulando toda a problemática ética tematizada pela tradição em torno de questões que retratam, com a interrogação acima enunciada, qual é o bem do homem.

Por ser termo valorativo, o bem se aplica de modo plurívoco muito além do plano volitivo específico da ação moral. Daí que na compreensão teleológica aristotélica do Livro I da *Ética a Nicômaco*,

3 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 40.

compreendesse, como raiz subjacente de toda prática, nitidamente que um bem maior é a finalidade de bens ulteriores. Não obstante, exige-se um término, ou seja, um fim último, um bem desejado por si, a saber:

Se, portanto, entre as finalidades colimadas por nossas ações, houver uma que desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente por causa dessa, e se não elegemos tudo por causa de alguma coisa mais (o que, decerto, resultaria num processo *ad infinitum*, de sorte a tornar todo desejo fútil e vão), está claro de que essa finalidade última tem que ser o bem e o bem mais excelente. ⁴

Logo, percebemos que há uma hierarquia de bens, na qual ele divide em: bens relativos e bens intrínsecos ao homem ⁵. Os relativos são aqueles necessários para a vida cotidiana (bens materiais, prazeres vitais, etc.). Estes estão em constante devir, porque não se bastam como fim, mas sempre desejam outros maiores ⁶. Por outro lado, os bens intrínsecos, tomam direção antagônica, não visam outros bens porque eles são autossuficientes; os bens intrínsecos são bens supremos.

As pessoas ordinárias o identificam com algum bem obvio e visível, tais como o prazer, ou a riqueza ou a honra, umas dizendo uma coisa e outras algo diferente; na verdade, com muita frequência, o mesmo

4 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 38.

5 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 45.

6 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade**. Rio de Janeiro: Pós-moderno, 2012. p. 67.

indivíduo diz coisas diferentes em ocasiões diferentes: quando fica doente pensa, ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza a felicidade. Em outras oportunidades, sentindo-se conscientes de sua própria ignorância, os indivíduos [comuns] admiram aqueles que propõe algo grandioso que ultrapassa a compreensão deles e tem sido sustentado por alguns pensadores, que além de muitas coisas boas que mencionamos há um outro *bem*, que é bom em si mesmo, e se coloca em relação a todos aqueles bens como a causa de serem bons.⁷

São estes bens, dinheiro, prazeres, honrarias, saúde, etc, intitulados por Aristóteles de bens relativos. Eles são apenas pré-requisitos necessários para atingir a felicidade e, portanto, são meios para se chegar ao fim último (Bem Supremo), todavia o caráter mutável destes é característica indelével do movimento aristotélico aplicado também ao agente moral. Dessa forma, esses bens não são negados na sua teoria, mas entendidos como bens necessários para o homem obter a *Eudaimônica*. Em boa medida, poderíamos afirmar que o homem que possui amigos, família, casa, trabalho, estudo, saúde etc., possivelmente terá boas bases para viver feliz:

[...], isto porque muitas ações nobres requerem instrumentos para sua execução sob forma de amigos, ou riqueza ou poder político; há, ademais, certas vantagens externas cuja falta embota a bem-aventurança, tais como o bem nascimento, filhos satisfatórios e beleza pessoal, quer dizer, alguém muito disforme ou de nascimento vil, ou sem filhos e sozinho no mundo, não corresponde à nossa ideia de um ser humano feliz, e talvez o seja

7 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 40, 41.

menos ainda aquele que tem filhos ou amigos que são indignos, ou aquele que teve bons filhos ou amigos, mas os perdeu através da morte. Assim como dissemos, parece efetivamente que a felicidade exige o acréscimo da prosperidade externa, [...].⁸

Ao fazer o domínio da *práxis* um domínio específico e totalmente voltado à autonomia da racionalidade, que busca em última instância uma ação regulamentada e direcionada para um fim determinado e determinador, Aristóteles sistematiza a Ética como dimensões fundamentais do saber prático humano sobre si mesmo. Todavia, se os caracteres empregados nesta ação visam, paulatinamente, bens que, na ordem hierárquica, não são fim, toda esta ação moral deve ser orientada para um Bem último intrínseco a realidade humana e que a faz tender, como a todas as coisas, para si.⁹

Evidentemente que o filósofo mostrará que este Bem se relaciona por analogia a correspondência recíproca com o Ser, pois o termo Bem tem tantas acepções quanto o temo Ser e, como este, se diz de muitas maneiras, não podendo ser tematizado univocamente¹⁰. Daí a necessidade de tematizar o bem na ordem, já exposta, relativa e o Bem na ordem autônoma do Ser, para onde se caminha toda *práxis*, por conseguinte, inerente à *práxis*, pois como já demonstramos nenhuma ação visa senão um bem. “O fim em si mesmo é o *Bem*, ou o Bem é o fim, pois o Bem

8 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 54.

9 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 67.

10 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 44.

é o fim a que todo ser aspira [...]. o Bem ou o fim deve ter os predicados que possam ser aceitos pela *razão*.”¹¹

O Estagirita se pergunta em toda *Ética a Nicômaco* pelo bem maior do homem; lembremo-nos que em Platão o conceito de bem é um conceito unívoco, olhar para o bem do mundo inteligível é reproduzi-lo aqui, no mundo sensível¹²; ao contrário, Aristóteles coloca-o na imanência, busca em toda sua estruturação ética a conformidade do bem na realidade empírica, logo, o bem não é uma ideia que se aplica no em si das coisas, mas na concretização deste bem nas coisas. Portanto, temos um conceito de bem plurívoco, pois se apresenta em várias circunstâncias. O Estagirita não aceita a tese da *República* de Platão onde só existe um único bem, em primeiro lugar ele diz que não existe um único bem igual para todos, mas são tantos como são as categorias do ser e cada qual é objeto de uma ciência diferente¹³; em segundo lugar ele diz que ainda que haja um único bem, predicado em comum, não pode ser um bem praticável, nem tal que o homem o possa fazê-lo seu, ao passo que, no agora, é desse tipo de Bem que se procura algo. (Cf. EN 4, 1096 b 31- 1097 a 1)

Como vemos Aristóteles rejeita a concepção platônica de Bem, pois o conceito de Bem possui significados diferentes nas mais diversas de suas aplicações, não sendo possível realizar uma ciência do

11 VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 118.

12 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 119.

13 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 41.

particular e do universal ao mesmo tempo ¹⁴. Tendo explicitado o bem na ordem relativa, perguntamo-nos como se pode tematizar este Bem, para o qual tende toda práxis racional? A emergência desta resposta é o pano de fundo de toda *Ética a Nicômaco*, pois o Estagirita identifica este bem supremo com a Eudaimonia, no caso específico do agir humano, ocorre a denominação de bem enquanto bem, na medida em que conduz à determinação de sua causa final, a vida eudaimônica.

2 Eudaimonia sumo bem da práxis racional virtuosa (*Arete*)

A *Eudaimonia* é o arcabouço sobre o qual se ergue toda *Ética a Nicômaco*, ao identificar o bem supremo do homem com a vida *feliz*, o filósofo atesta: “a felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final [completa] e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações” ¹⁵. A eudaimonia é a representação pela qual o homem tenta exprimir o que para ele significa a suprema realização do seu ser, por isso, o indivíduo em sua peregrinação verso eudaimonia depara-se com uma gama de práxis, enquanto ação ou agir do indivíduo, a ser executada, regulamentada pelas virtudes éticas e dianoéticas, as

14 “Mas o bem supremo do homem também não pode ser aquilo que Platão e os platônicos indicaram como tal, ou seja, a *Ideia* do Bem ou o *transcendente Bem-em-si*, pois, nesse caso, é evidente que não seria realizável ou alcançável pelo homem” REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 114.

15 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 49.

quais Aristóteles diz encontrarem-se no meio termo – *virtuos mediator*. Aqui emerge o ponto de partida para a tematização sobre a eudaimonia, a saber, o agir próprio do homem:

Se, então, a função do ser humano é o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional ou, aconteça o que acontecer, não dissociativamente do princípio racional, e se reconhecemos a função de um indivíduo e de um bom indivíduo pertencente à mesma classe (por exemplo, um harpista e um bom harpista e assim, em geral, relativamente a todas as classes) como genericamente a mesma, a qualificação da superioridade do último em excelência sendo acrescida a função em seu caso (quero dizer que se a função de um harpista é tocar a harpa, aquela de um bom harpista é tocar bem a harpa), se assim for e se declaramos que a função do ser humano é uma certa forma de vida e definimos essa forma de vida como o exercício das faculdades e atividades da alma em associação com o princípio racional e dizemos que a função de um ser humano bom é executar essas atividades bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando é executada quando é executada de acordo com sua própria excelência – a partir dessas premissas se conclui que o *bem* humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas.¹⁶

Esta prática excelente só pode ser alcançada pela mediação da *Arete* [virtude]¹⁷, “em suma, a ‘virtude’ é a

16 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 50.

17 “Ao contrário do que à primeira vista se poderia julgar, não se poderia utilizar a história da palavra *paideia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, porque essa palavra só aparece no século V. Esse é, sem dúvida, um mero acaso

atualização da ‘tarefa’. Em si mesma a tarefa excelente, enquanto tal, não está realizada, mas é meramente uma possibilidade do homem, uma potência”¹⁸; ao ser nos remetida esta premissa ela já nos permite formular uma tese dependente de seu conteúdo, a saber, é certo tipo de virtude que encerrará em si o sentido pleno e último de eudaimonia. Para tanto, a definição de virtude se realiza como necessidade inerente a uma ação virtuosa, excelente, ele a realiza mostrando a contraposição de duas espécies de virtudes:

Algumas formas de virtude são chamadas de *virtudes intelectuais* e outras de *virtudes morais*. A sabedoria e o entendimento são virtudes intelectuais; a generosidade a temperança são virtudes morais. Ao descrevermos o caráter moral de alguém, não dizemos que se trata de alguém sábio ou capaz de entendimento, mas que é uma pessoa moderada e sóbria. Mas um homem sábio também é louvado por sua disposição e chamamos de virtudes as disposições dignas de louvor.¹⁹

da tradição, e talvez pudéssemos atestar usos mais antigos, se descobríssemos novas fontes. [...]. O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *Arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente a exato para esse termo; mas a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.” JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 6. ed., 2013. p. 23.

18 PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 61.

19 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco.* p. 65.

Obtemos as virtudes intelectuais a partir da própria natureza que nos dá a devida capacidade de recebê-las, e essa capacidade, segundo Aristóteles, aperfeiçoa-se com o hábito legitimando as virtudes morais. Interessa ainda saber que o que vem pela natureza nos vem aprioristicamente como potência e depois como atividade exterior, ou seja, efetivada na práxis. Aqui ele cita como exemplo a audição e a visão, que não foi por usá-las várias vezes que as adquirimos, mas já tínhamos antes de começar a usá-las, e não foi por usá-las que passamos a tê-las ²⁰. As virtudes morais, de modo contrário, adquirimos pela experiência, exercitando-as, assim como acontece com as artes.

As disposições morais de uma ação racional nascem das atividades semelhantes a esta ação, daí a distinção aristotélica entre virtudes *dianoéticas* (intelectuais) e virtudes de *caráter* (morais) acentuar a mútua necessidade de uma *práxis* intelectual e moral para lograr a vida eudaimônica, pois “há qualquer coisa de prático na felicidade, mas também qualquer coisa de teórico. Daí procede toda a possibilidade de se estabelecer uma relação entre duas possíveis compreensões da felicidade: uma ética e uma de outra ordem” ²¹.

As virtudes estão diretamente relacionadas com as ações e as paixões, e cada uma delas é acompanhada por prazer ou sofrimento e é, por isso, que muitos se tornam maus; uns buscando estes prazeres e outros se abdicando

20 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 67.

21 PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade**. p. 66.

destes. As virtudes e os vícios do homem se relacionam com as mesmas coisas, cada homem mensura suas ações pelo critério da munificência e da fruição.

A virtude é o meio pelo qual a eudaimonia se efetiva, e virtude aqui, significa ter o hábito de escolher o justo meio; clarificando a natureza da virtude, analisemos o que vem a ser o meio-termo. Com efeito, o Estagirita demonstra que a práxis de uma virtude efetuada na constância sempre desemboca numa hábito, este, por sua vez, será a gênese de uma ulterior inclinação ²².

Meio-termo vem a ser a correta identificação de uma práxis racional virtuosa ²³. Aristóteles define por meio termo aquilo que está distante entre os extremos (falta e excesso), algo que é único para todos os homens,

22 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 82.

23 Esclarecendo Reale afirma: “A doutrina da virtude ética como “justo meio” entre dois extremos é ilustrada por uma análise das principais virtudes éticas (ou melhor, daquelas que o grego de então considerava essenciais), naturalmente não deduzidas segundo um fio condutor preciso, mas empíricas e quase rapsodicamente elencadas. A virtude da coragem é o “justo meio” entre os excessos de temeridade e de covardia; a coragem, é a justa medida imposta ao sentimento de medo que, quando desprovido de controle racional, pode degenerar, na escassez, em covardia e, no excesso, em temeridade. A temperança é o “justo meio” entre os excessos de intemperança ou devassidão ou de insensibilidade; a temperança, portanto, é o comportamento justo que a razão impõe diante de determinados prazeres. A liberdade, assim, é o comportamento justo que a razão impõe em relação ao uso do dinheiro – e assim por diante. Entre as virtudes éticas, o Estagirita não hesita em apontar a justiça como a mais importante (e dedica todo o quinto livro a análise desse ponto).” REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles.** p. 119,120.

o que não é demais nem muito pouco; esta tricotomia conceitual evidencia as possibilidades desta práxis²⁴. Esse meio-termo é em relação ao homem e não à realidade objetiva. O meio-termo aristotélico define a virtude como uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consiste numa mediania, isto é, uma media relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática²⁵.

A Felicidade verdadeira é conquistada pela virtude [...] O ser do homem é uma substância composta: corpo material e alma espiritual. Como o corpo é sujeito às paixões, a alma deve desenvolver hábitos bons, uma vez que a virtude é sempre uma força adquirida, um hábito, que não brota espontaneamente da natureza.²⁶

Esta afirmação de Valls reforça a dimensão constitutiva das virtudes éticas, as quais representam de modo mais insigne este tratado. Com efeito, Aristóteles demonstra a lista ordenadamente lógica das doze virtudes éticas, a saber, coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, equanimidade, placidez, amabilidade, veracidade, jovialidade, pudor e a justiça, *virtus Magnus*²⁷; todavia, não é nosso intento

24 PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 93.

25 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco.* p. 87, 87.

26 VALLS, A. L. M. **O que é Ética.** São Paulo: Brasiliense, 9ed., 1994. p. 32, 33.

27 BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás.** Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro, 2007. p. 56.

fazer uma abordagem destas, mas apenas demonstrar sua mediação ao homem que visa a eudaimonia.

Identificar o agir propriamente humano consiste em suplantar o uso da alma racional em contraposição às ações mediadas pelas faculdades sensitivas e vegetativas. A eudaimonia não consistirá em executar uma ação, mas executá-la de maneira excelente, esta excelência não é senão esta *virtude*, por isso, a eudaimonia é definida para Aristóteles como “uma certa atividade da alma segundo a virtude perfeita”²⁸. A eudaimonia só pode ser algo desejado como fim em si mesmo e nunca como algo mediado. Os demais bens são dependentes deste bem supremo, que é sempre fim e nunca meio.

Tendo em vista que a eudaimonia é o ato da alma segundo a virtude e, a virtude que aqui se investiga é a virtude humana, é claro que há uma simetria estrutural entre as atividades da alma que são essencialmente distintas e as virtudes em cujo exercício se fazem presentes essas atividades. Conforme a sua teoria hilemórfica, alma é a matéria corporal e não tem nada de causal, ou seja, uma união efêmera de entidades separadas e muito menos a preexistência ou a transmigração; contudo, sendo a parte do composto humano mais elevada, una e simples, ela tem diversas potencialidades. A eudaimonia passando a ser tematizada na práxis existencial da vida humana não pode ser pensada fora desta teoria da alma aristotélica²⁹; daí Reale afirmar:

28 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 62.

29 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 122.

Fica claro, então, que qualquer aprofundamento do conceito de “virtude” depende de um aprofundamento do conceito de alma. Ora, como vimos, segundo Aristóteles, a alma se divide em três partes: duas irracionais (a alma vegetativa e a alma sensitiva) e uma racional (a alma intelectual). Como cada uma dessas partes tem uma atividade que lhe é peculiar, cada qual tem também sua virtude peculiar, ou excelência. Contudo, a virtude humana é *apenas aquela em que intervém a atividade da razão*.³⁰

Na divisão das três classes de bens³¹, os bens pertinentes à alma racional são os mais altos e verdadeiros bens³², por conseguinte, é na função intelectual que ele encontra fundamentação para radicar a atividade mais elevada, compreendida como o bem supremo, perfeição do ser humano.

Claramente é nesta função condicional que se determinada a eudaimonia, pois ela não pode ser concebida como um estado da alma e muito menos do corpo em termos de disposição³³. A eudaimonia jamais pode ser analisada como uma disposição moral inata, livre das vicissitudes próprias da vida humana e muito menos em ser um estado subjetivo ou psicológico. Pelo contrário, ela é vista por um viés em que a alma atinge seu grau superlativo, seu ato final e perfeito, realização plena de suas potências³⁴.

30 REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. p. 116.

31 Seguimos segundo Reale que atribui virtude tanto a alma vegetativa quanto a alma sensitiva. Cf. REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. p. 116, 117.

32 Cf. ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. p. 52.

33 VALLS, A. L. M. **O que é Ética**. p. 29.

34 REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. p. 123.

Esta atividade abarca tanto os bens da alma (aqui entendidos como as virtudes) como os bens do corpo e os bens exteriores que complementam o ideal inicial a que se visava chegar, a eudaimonia.

Porém, qual é esta atividade específica da alma humana? A existência humana é o viver, isto é, a sua primeira e principal perfeição, todavia esta atividade de existir não é exclusiva ao homem; por isso, resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotado de razão, no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar; esta especificidade da vida humana apenas é a atividade racional no exercício ativo do elemento racional, no sentido de ato e não de potência³⁵. O que em última análise representa dizer que, nas ciências práticas, não há lugar para uma evidenciação indutiva ou por meio de algum silogismo científico³⁶, mas sendo o objeto das ciências práticas sujeito a transitoriedade, ato e potência, a gama incalculável de atividades práticas que acontecem no cosmo (ou melhor, na *Pólis*) permitem a apreensão (o hábito) da atividade prática racional³⁷.

35 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 91.

36 “Pois bem, embora que seja verdade que Aristóteles fez uma delimitação muito precisa do silogismo científico, e que em razão da aplicação estrita desse esquema à práxis humana não é possível uma categorização epistemológica da ética e da política, também é verdade que há em Aristóteles elementos suficientes para pensar num possível estatuto científico desses dois saberes.” BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás.** p. 28.

37 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1.** p. 115.

Aquele que consegue suportar todas as eventualidades existenciais com certa dignidade, quer dizer, agindo de maneira volitivamente racional, é considerado por Aristóteles um homem verdadeiramente bom e sábio, conseqüentemente, um homem eudaimônico que tira o máximo proveito das atividades realizadas. Esta autossuficiência da eudaimonia resulta de modo intransponível uma relação com a atividade contemplativa. Logo, toda a atividade conforme a virtude necessariamente só pode ser efetivada na práxis humana interligada com a atividade contemplativa:

Que a felicidade consiste na especulação é aceitável em consonância com as conclusões às quais chegamos anteriormente em consonância com a verdade, pois a especulação é ao mesmo tempo a forma mais elevada de atividade (uma vez que o intelecto é o que há de mais superior em nós e os objetos com os quais o intelecto se ocupa são as coisas mais elevadas cognoscíveis) e também é a mais contínua, pois somos capazes de pensar com mais continuidade do que somos capazes de executar qualquer ação.³⁸

Esta afirmação desvela além da definição da função última e, portanto, do Bem supremo humano, isto é, a atividade teórica ou contemplativa da alma conforme a virtude mais perfeita, por isso a eudaimonia não deve ser posta entre as potencialidades já que a virtude é um caractere constantemente em atividade, deve-se entendê-la como um processo, uma forma de viver bem e conduzir-se bem, “uma vez que a atividade

38 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 306, 307.

da *theoria* é a mais perfeita, desde que dirigida ao mais perfeito dos objetos: o divino (*to theion*), dela procedendo, portanto, a mais perfeita *eudaimonia*”³⁹.

Compreende-se, assim, que o problema da *eudaimonia* passe a constituir o centro da reflexão sobre o homem, entendida como a completa satisfação das carências e anseios do indivíduo que se mostrem como carências e desejos propriamente humanos ou, segundo a orientação fundamental da antropologia grega, de acordo com a razão evidenciando uma *bios theoretikós*.

Aristóteles afirma a primazia da vida contemplativa sobre a vida ativa, o que é reflexo de sua concepção de que as virtudes dianoéticas são superiores às virtudes éticas. Esse coroamento da reflexão deve ter parecido bastante paradoxal à opinião comum, ao *ethos* de seu tempo, na medida em que para um grego a plenitude da vida devia passar por uma plenitude política, isto é, da *vita activa*. [...]. Essa orientação da *vita activa*, que alcança sua perfeição na medida em que se orienta, como a seu fim, para a *vita contemplativa*, contém por sua vez um pressuposto de ordem teológica, na medida em que a orientação da *theoria* alcança sua perfeição na contemplação do ente mais perfeito de todos, ou seja, Deus.⁴⁰

Sabe-se que a vida contemplativa é indissociável da vida política, onde duas categorizações se estruturam como realidade constatada na vida eudaimônica, a saber, a amizade e o hábito, pois é com a emergência

39 VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 125.

40 BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás**. p. 36, 37.

destas duas categorias que o homem eudaimônico da ética nicomaqueia faz possível a *bios theoretikós* ⁴¹.

3 À guisa de conclusão

Portanto, seguindo as inferências que a obra aristotélica engendra nessas reflexões, a necessidade de aplicar a eudaimonia a uma região de saber na qual, submetida às condições formais do substrato ético, poderíamos chamar, metaética, concretiza-se mediante àquelas duas categorizações; pois o homem eudaimônico vive necessariamente fundamentado nestas duas categorias.

Com efeito, estas duas categorias são reflexo do *ethos* grego e surgem como fenômenos histórico-culturais dotadas de evidência imediata que se impõe à experiência da tradição ⁴² e, com a qual a tão logo se alcança o uso da razão [mediante as duas categorias, pois o homem iniciado nas *vita activa*, logo se vê necessitado da política e da amizade].

Sendo a eudaimonia o eixo motriz de todo fundamento ético; política e amizade não são senão eixos conceituais constantemente movidos à primeira observação do fenômeno ético, colocando-se, assim, como substrato empírico fundamental de uma ética

41 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 125.

42 Cf. JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira**. p. 29. [Jaeger enfatiza a formação grega como um tomar consciência do indivíduo, todavia, este tomar consciência não é um tomar consciência de sua individualidade senão de sua condição social, situando-se no solo da *ethos* grego]

voltada para a atividade contemplativa ⁴³, ou seja, na imediata constatação empírica de política e amizade, que a vida contemplativa, ou vida eudaimônica, se é comprovada; numa palavra, é a via de acesso da elucidação racional do *ethos*.

Esta ideia é transferida para o interior do indivíduo ético que torna responsável pela realização do *ethos* – o conhecimento da própria *eticidade*, acompanhando o desvelamento objetivo deste *ethos* opera-se a sua cognição no sujeito, levando-o a agir de acordo com o *ethos*, por sua vez, fazendo determinados sujeitos instaurarem-se no campo da eudaimonia ⁴⁴. Mas como se dá e quem pode viver segundo este *ethos* grego para Aristóteles? Um problema que certamente emerge dessas pequenas considerações, entretanto não há como ser abordado na proposta inicial de nossa reflexão.



43 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 31, 32.

44 JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira.** p. 34.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 3ª ed., 2009.

BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro, 2007.

JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 6. ed., 2013.

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade**. Rio de Janeiro: Pós-moderno, 2012.

REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

VALLS, A. L. M. **O que é Ética**. São Paulo: Brasiliense, 9. ed., 1994.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 6. ed, 2012.

