

Felicidade e contemplação em Aristóteles: A primazia da sapiência

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

1. Introdução

O presente artigo versa acerca do tema da *eudaimonia* (felicidade), concebida como *theorein* (contemplação), na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. O texto não é um comentário literal sobre a obra do Filósofo, não tem a intenção, portanto, de exaurir sequer os temas que contempla. Na verdade, o trabalho deseja apenas destacar o que, segundo nos parece, sejam os principais movimentos lógicos do texto, privilegiando, neste enredo, os argumentos concernentes à felicidade, concebida como contemplação.

A nossa tese é clara: a ética aristotélica culmina na contemplação das coisas imutáveis e necessárias, na participação do homem na vida divina e no pensamento de Deus. Em outras palavras, há uma operação, a saber, o *theorein*, que começa pela *intuição* dos primeiros princípios, chamada *nous*, e se desenrola na *epistème* das causas altíssimas, que Aristóteles chama de *filosofia primeira*, mas que, posteriormente, foi denominada de *metà tà physiká*, que designa, especificamente, uma *epistème* que versa acerca do que vem depois da *physis*, que Aristóteles coloca o bem supremo do homem. Ora, esta operação, a saber, a contemplação (*theorein*), conquanto seja uma operação humana, isto é, realizável e adquirível pelo homem, transcende, ao mesmo tempo, a dimensão do humano, pois alcança, por assim dizer, o vértice da natureza do homem, fazendo com que ele entre no âmbito do divino, no bojo das coisas excelsas, que se encontram, pois, acima da sua natureza, já que o homem também se acha inserido na *physis*. Desta feita, queremos salientar que, já Aristóteles, prevê esta abertura do homem para o que o “transcende”, isto é, para as coisas divinas, e que é na realização desta operação que ele alcança a sua felicidade perfeita e, conseqüentemente, a atualização plena das potencialidades da sua natureza. Tanto é assim que, como veremos, acima das virtudes

éticas, Aristóteles coloca as virtudes dianoéticas, e, dentre estas, a mais elevada ele denomina sapiência (*sophia*), posto que se ocupa das coisas divinas.

Para dar inteligibilidade ao nosso tema, teremos que tratar de alguns outros tópicos da *Ética*. Começaremos por situar o aspecto *teleológico* de toda ação humana, já que, na concepção de Aristóteles, *toda ação tende para um fim*. Posteriormente, tentaremos mostrar como a felicidade consiste no fim último e no bem supremo concernentes à natureza humana. Veremos, pois, que num primeiro momento, Aristóteles coloca esta felicidade dentro de uma dimensão ética e política do homem. Em seguida, passaremos ao estudo das virtudes, procurando defini-las, distinguindo-as segundo a *tripartição* da alma que Aristóteles nos oferece. Estudaremos, sucintamente, o que sejam e quais sejam as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas. E será justamente no estudo da virtude dianoética da *sapiência*, que veremos o Estagirita, de certa forma, reavaliar a sua escala de valores e, na hierarquia dos bens, colocar a contemplação como o fim último e bem supremo de toda ação humana. Sem entrarmos nos meandros, e evitando, a todo custo, as aporias estabelecidas pelos intérpretes de Aristóteles, faremos uma análise das relações existentes entre felicidade e amizade e felicidade e prazer. Enfim, introduziremos algumas digressões no que se refere à estrutura e natureza do ato voluntário. Por fim, seguir-se-á a conclusão deste ensaio, que resultará de uma retomada dos principais resultados que constituíram esta pesquisa.

Para discorrermos sobre estes tópicos, além da *Ética a Nicômaco*, que, evidentemente, será o nosso texto básico, lançaremos mãos de uma bibliografia autorizada, a saber, *Storia della filosofia antica, in cinque volumi*, do historiador e estudioso da filosofia Giovanni Reale. Disporemos da edição brasileira – *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles* – lançada pelas *Edições Loyola* e trazida ao vernáculo por Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. A edição da qual faremos uso remonta ao ano de 1994.

Feito este preâmbulo passemos a discorrer sobre a concepção teleológica da ação humana que Aristóteles possuía, e de como ele chega ao conceito de felicidade como fim último e bem supremo do homem.

2. Desenvolvimento

2.1. A felicidade

2.1.1. O fim e bem supremo do homem: a eudaimonia ou felicidade

Todas as ações humanas tendem para um fim, que se configura como um bem. Não importa de que ordem seja a ação, ela sempre tende a um termo, pelo que podemos definir o bem como *aquilo a que tendem todas as coisas*. Assim se inicia a *Ética a Nicômaco*:

Toda arte e toda pesquisa e, do mesmo modo, toda ação e todo projeto parecem visar a algum bem: por isso, com razão, o bem é definido como *aquilo a que tendem todas as coisas*.¹

Neste processo de ações que tendem para um fim ou bem, temos que alguns fins e bens são buscados em razão de ulteriores fins e bens, pelo que se pode dizer que são apenas fins e bens relativos. Ora, não podemos retroceder *ad infinitum* na hierarquia de fins e bens que desejamos, pois isto aniquilaria as próprias noções de fim e bem, já que ambas implicam um termo. Logo, importa dizer que todas as nossas inclinações tendem para um fim ou bem supremo, isto é, um fim ou um bem que queremos por si mesmo e não em razão de algo ulterior, e pelo qual, ademais, queremos todos os outros fins e bens:

Se há um fim das nossas ações que queremos por ele mesmo, enquanto os outros queremos só em vista daquele, e não desejamos nada em vista de outra coisa particular (assim, iríamos ao infinito, de modo que a nossa tendência seria vazia e inútil, é claro que esse deve ser o bem e o *bem supremo*.²

¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia*. A, 2, 1094 a 28-b 2. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 406. (O grifo é nosso).

² ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 2, 1094 a 18-2. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 406 e 407.

Ora, qual é este fim ou bem supremo, ao qual todos tendem? Aristóteles não pestaneja em afirmar que tal bem é a *eudaimonia*, ou seja, a *felicidade*:

Quanto ao seu nome, a maioria está praticamente de acordo: *felicidade o chamam, tanto o vulgo como as pessoas cultas*, supondo que ser feliz consiste em viver bem e ter sucesso.³

2.1.2. O que é a felicidade?

Antes de determinarmos, positivamente, o que é a felicidade, cumpre que descartemos em que ela não pode consistir. Agora bem, a felicidade, ao contrário do que pensa o vulgo, não se encontra no prazer e no gozo. O tipo de vida daquele que se entrega aos prazeres e ao gozo assemelha-se ao modo de viver dos animais e dos escravos, e não do homem. Ademais, a felicidade não pode consistir na honra, pois esta não é buscada por si mesma, mas como prêmio para aquele que leva uma vida virtuosa:

(...) os homens buscam a honra não por ela mesma, mas como prova e reconhecimento público da sua bondade e virtude, as quais, portanto, demonstram ser mais importantes que a honra.⁴

Tampouco a felicidade pode estar no acúmulo de riquezas, pois a riqueza não é querida por si mesma; ela visa ao lucro que, por sua vez, está destinado à aquisição de outras coisas:

A vida (...) dedicada ao comércio é contra a natureza, e é evidente que a riqueza não é o bem que buscamos; com efeito, ela só existe em vista do lucro e é um meio para outra coisa.⁵

E' certo que a felicidade não é o "bem-em-si", ou a ideia de Bem, como queria Platão. Tal bem é transcendente e, como tal, encontrar-se-ia separado no mundo das ideias. Ora,

³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A, 4, 1095 a 17-20. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 407.

⁴ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 407.

⁵ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A, 5, 1096 a 5-7. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 407.

sendo a felicidade o bem supremo do homem, precisa consistir em algo que seja realizável pelo homem. Além disso, sendo ela algo que diz respeito à ação do homem, não pode ser algo já terminado e pronto, mas, sim, algo que possa ser sempre atualizável pela ação humana:

Se, de fato, o bem fosse uno e predicável em geral, e subsistisse separado, é evidente que não seria realizável nem adquirível pelo homem; mas é justamente isso que nós buscamos.⁶

Qual seria então este bem realizável e adquirível pelo homem? Em perfeita consonância com a concepção grega de *areté*, este bem só pode consistir naquela ação que é própria e peculiar ao homem. Destarte, tal ação não pode consistir no simples viver, visto que a vida é comum aos seres vegetativos; não se pode encontrar, ademais, no sentir, pois o sentir é comum aos homens e aos animais. Logo, parece que a ação conducente à felicidade humana é aquela que concerne à razão e à atividade da alma condizente à razão, pois estas só o homem pode realizá-las. E se são múltiplas as atividades da razão, é claro que a felicidade humana deverá ser buscada naquela atividade racional que se acha acima de todas as outras:

Se, pois, é assim, então o *bem próprio do homem é a atividade da alma segundo a virtude*, e se múltiplas são as virtudes, segundo a melhor e a mais perfeita.⁷

Segundo esta concepção, a essência do homem, isto é, aquilo que faz com que o homem seja homem, está na sua alma, mais precisamente na parte racional desta. Logo, o homem não deve aspirar às riquezas, porque estas se lhe configuram como bens exteriores, nem aos prazeres corporais, visto que estes dizem respeito àquela parte da sua alma que ele tem em comum com animais, mas sim aos bens racionais, pois estes são os bens formalmente humanos:

Tendo, pois, repartido os bens em três grupos: os assim chamados *exteriores*, os da *alma* e os do *corpo*, dizemos que os relativos à alma são os principais e mais perfeitos.⁸

⁶ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A, 6, 1096 b 32-35. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 408.

⁷ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A, 6, 1097 b 22-1098 a 20. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 409.

⁸ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 8, 1098 b 12-15. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 410.

Assim, para Aristóteles, os valores que devem ser preferidos a todos os outros são os do espírito. Quando fala em virtude, não quer referir-se à virtude do corpo e sim à virtude da alma racional, pois é a atualização da potência racional que realiza a felicidade do homem. Contudo, o Estagirita pondera que os bens do corpo, e mesmo bens exteriores como a riqueza, conquanto não tragam a felicidade ao homem, podem, por sua ausência, arruiná-la. Por isso mesmo, é necessário, para a consecução da felicidade, que o homem esteja suficientemente provido dos bens necessários ao corpo e também tenha uma boa *fortuna*. Tais bens, embora não constituam a essência da vida feliz, são *meios* indispensáveis à sua persecução, conforme assevera o próprio Filósofo:

Parece, todavia, que a felicidade precisa também dos bens exteriores, na medida em que é impossível, ou não é fácil, realizar as belas ações sem meios de ajuda. Com efeito, muitas coisas são realizadas através de meios de execução, através dos amigos, da riqueza e do poder político. E se somos privados de alguns desses meios, a felicidade se nos arruína, como quando carecemos de uma boa estirpe, de uma boa prole, da beleza física. De fato, não pode ser de todo feliz quem é totalmente feito de forma, ou de obscura estirpe, ou sozinho na vida e sem filhos; e menos ainda, talvez, se tem filhos e amigos celerados, ou se os tem bons e os vê morrer. Por isso, como dissemos, parece que a felicidade exige também tal bem-estar exterior.⁹

A nossa abordagem debruçar-se-á agora sobre a concepção de virtude, bem como sobre sua finalidade e divisões feitas a partir da tripartição da alma estabelecida por Aristóteles. Finalmente, trataremos do primado da virtude dianoética da sapiência.

2.2. A virtude

2.2.1. A tripartição da alma e a conseqüente divisão das virtudes

Na concepção de Aristóteles a alma do homem apresenta uma tripartição: vegetativa, sensitiva e intelectual. A vegetativa e a sensitiva são as partes irracionais da alma. Como cada

⁹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A 8, 1099 a 31-b 7. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 411.

uma destas partes possui uma atividade que lhe é peculiar, cada uma delas possui uma virtude própria. Todavia, é a virtude da alma intelectual que é a virtude distintiva do homem. Porém, há outra diferença entre elas: enquanto a parte vegetativa não se submete à razão, a parte sensitiva, inobstante seja irracional, pode estar sujeita ao domínio da razão:

Portanto, a parte irracional mostra-se de duas espécies: uma, vegetativa, não participa em nada da razão; a outra, ao invés, concupiscível e, em geral, apetitiva, participa dela de certo modo, enquanto é obediente e dócil à razão.¹⁰

2.2.2. *As virtudes éticas*

Pelo que se disse, fica claro, ademais, que existe uma ordem de virtudes racionais que consiste em moderar e, por assim dizer, regular às paixões inerentes à parte sensitiva da alma, a fim de que obedeçam à razão. Ora, estas virtudes constituem o arcabouço das chamadas virtudes éticas. Somos, por natureza, potencialmente capazes de adquiri-las e, pelo exercício dos atos que lhes são próprios, transformamos esta potencialidade natural em atualidade. Além disso, pelo exercício reiterado destas ações virtuosas desenvolvemos o hábito de agir virtuosamente. Por exemplo, o homem que pratica atos justos, torna-se justo, e adquire o hábito da justiça, isto é, o descortino de agir com justiça nas mais diversas circunstâncias. Do mesmo modo, o homem que pratica repetidos atos de coragem, torna-se corajoso, e adquire o hábito da coragem, ou seja, certa facilidade de agir com coragem quando isto se fizer necessário:

Como, por exemplo, construindo casas tornamo-nos arquitetos, e tocando cítara tornamo-nos citaredos, assim realizando coisas justas tornamo-nos justos, realizando coisas moderadas tornamo-nos moderados, fazendo coisas corajosas, corajosos.¹¹

Ainda não chegamos ao cerne da questão, pois, embora tenhamos discriminado qual seja a finalidade das virtudes éticas e como são elas adquiridas, não discernimos ainda o que

¹⁰ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* A, 13, 1102 b 23-31. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 412.

¹¹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* B 1, 1103 a 33-b 2. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 413.

seja formalmente uma virtude ética. Aristóteles a chama de “justo meio” ou “justa medida” entre o excesso e a falta¹², entre o demais e o de menos que podem imiscuir-se em nossas paixões e ações:

A virtude, portanto, refere-se às paixões e às ações, nas quais encontra-se o erro do excesso e a desaprovação da falta, enquanto o meio é louvado e tem sucesso: e essas duas coisas são próprias da virtude. *Portanto, a virtude é uma certa mediania, que tem por escopo o justo meio.*¹³

Deve-se ter em conta, ademais, que o “justo meio” ou “medida” a que Aristóteles se refere, não é algo mediano, medíocre. Ao contrário, a “justa medida”, concebida como virtude, isto é, em relação ao bem e à perfeição, é o que confere excelência à ação. Portanto, a “justa medida” é uma eminência, isto é, uma dignidade que consiste em superar os excessos e as faltas, colocando-se acima tanto de um quanto de outro:

Por isso, segundo a sua essência e segundo a razão que estabelece a sua natureza, a virtude é uma mediania, *mas com relação ao bem e à perfeição, ela é o ponto mais elevado.*¹⁴

Dentre as virtudes éticas, o Estagirita destaca a da justiça. A princípio, a justiça consistiria na obediência às leis do Estado, e como, para o grego, a lei do Estado contempla toda a vida moral, a virtude da justiça, consistindo precisamente na obediência a esta lei, conteria, de certo modo, todas as demais virtudes:

E por isso, frequentemente, a justiça parece ser a mais importante das virtudes, e nem a estrela da tarde, nem a da manhã são tão admiráveis; e no provérbio dizemos: *na justiça estão todas as virtudes.*¹⁵

¹² ARISTÓTELES. *Op. Cit.* B 6, 1106 a 26-b 7. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 414: “Assim, pois, cada pessoa que tem ciência evita o excesso e a falta, enquanto busca o meio e prefere-o, e esse meio é estabelecido não em relação à coisa, mas em relação a nós.”

¹³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* B 6, 1106 b 18-28. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 414. (O itálico é nosso).

¹⁴ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* B 6, 1107, a 6-8. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 415.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* E 1, 1129 b 27-30. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 416. (O grifo é nosso).

No entanto, Aristóteles dá uma definição formal à virtude da justiça, segundo a qual a justiça seria o “justo meio” pelo qual distribuimos nossos bens, vantagens e ganhos – ou os seus contrários – a outrem.

2.2.3. As virtudes “dianoéticas”

Acima das virtudes éticas, as quais cuidam regular as nossas paixões e ações, importa ressaltar a existência de duas outras virtudes ligadas à atividade mais elevada da alma racional. O Estagirita as chama de *virtudes dianoéticas*, distinguindo-as, desta feita, a partir da diversidade que se encontra na própria atividade da razão, segundo ela esteja ligada à consideração das coisas variáveis e contingentes – as ações humanas – ou segundo esteja ligada à consideração das coisas necessárias e imutáveis.

2.2.3.1. A sabedoria (*phrónesis*)

Aristóteles chama sabedoria (*phrónesis*) àquela virtude à qual cumpre discernir os meios idôneos segundo os quais podemos alcançar fins verdadeiros no que tange às nossas ações. Ora, segundo o Filósofo, esta virtude não se confunde com as virtudes éticas, pois, se a estas últimas cabe a consideração dos fins verdadeiros, à sabedoria cumpre discernir os meios conducentes para se alcançar estes fins: “A obra humana cumpre-se através da *sabedoria* e da *virtude ética*: de fato, a *virtude torna reto o fim*, enquanto a *sabedoria torna retos os meios*”¹⁶.

Por conta disso, Aristóteles avalia que, nem a sabedoria pode existir sem as virtudes éticas, uma vez que não poderia indicar os meios sem o conhecimento do fim fornecido por elas, nem as virtudes éticas poderiam existir sem a sabedoria, visto que o fim à qual aderissem não seria alcançável, nem executável pela ação sem o devido conhecimento dos meios, o qual

¹⁶ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Z 12, 1144 a 6-9. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 418.

procede da sabedoria: “Não é possível ser virtuosos sem a sabedoria, nem ser sábios sem a virtude ética”¹⁷.

2.2.3.2. A sapiência (*sophia*)

A segunda virtude diaonética que Aristóteles destaca é a sapiência (*sophia*). Diferentemente da sabedoria, a ela cuida a intuição dos primeiros princípios (*nous*) e fazer as deduções daqueles conhecimentos que derivam qual consequência deles (*epistéme*). Neste último sentido, sapiência identifica-se com aquela virtude que direciona as ciências teóricas, máxime a metafísica, enquanto a sabedoria conduz as ciências práticas. Ademais, enquanto a sabedoria versa sobre as ações humanas, que são variáveis e contingentes, a sapiência versa – como já dissemos – acerca das coisas imutáveis e necessárias, que estão além das coisas humanas, pertencendo ao mundo do que é divino e excelso:

Existem outras coisas muito mais divinas que o homem por natureza, como, para permanecer nas mais visíveis, os astros que compõem o universo. Do que se disse, é claro que a sapiência é ao mesmo tempo ciência e inteligência das coisas mais excelsas por natureza.¹⁸

Passaremos a falar da felicidade entendida como contemplação, como também das relações estabelecidas por Aristóteles entre a felicidade e a amizade e a felicidade e o prazer.

¹⁷ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Z 13, 1144 b 31-33. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 418.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Z 7, 1141 a 34-b 2. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 419.

2.4. A felicidade

2.4.1. A perfeita felicidade: a contemplação

Dizíamos no princípio deste artigo que o bem supremo do homem consiste num bem que é querido por si mesmo e que não pode ser meio para um fim ulterior. Ora, a operação da parte racional da alma que dirige os meios para que as ações humanas atinjam fins verdadeiros, não pode ser este bem supremo, pois tal bem é querido, de certa forma, exatamente como meio para se alcançar um fim ulterior, a saber, a reta conduta ética. Por conseguinte, não é na *sabedoria*, que preside esta operação, que consistirá a felicidade última do homem. Esta felicidade residirá, antes, naquela operação da alma racional que é querida por si mesma, a saber, aquela que intui os primeiros princípios e conhece as suas consequências. Ora, a orientação desta atividade compete à *sapiência*. Logo, é no exercício da virtude da sapiência que residirá a felicidade do homem. Porém, é mister ponderar ainda que, embora esta atividade seja realizável pelo homem, ela, de algum modo, ultrapassa-lhe a natureza. Com efeito, enquanto as coisas concernentes à vida dos homens são variáveis e contingentes, o objeto da contemplação – e da virtude da sapiência – é o imutável e o necessário, atributos que estão além do homem, pois pertencem à esfera do divino. Portanto, na contemplação o homem supera a si próprio, e alcança, desta sorte, a sua felicidade última, que é uma espécie de especulação que o “diviniza”, melhor: faz com que ele viva de acordo com o intelecto, que é algo de divino nele:

Se (...) a atividade do intelecto, sendo contemplativa, parece exceder em dignidade, não visando a nenhum outro fim fora de si mesma e tendo o próprio prazer perfeito (que engrandece a atividade), sendo auto-suficiente, ágil, ininterrupta quanto possível ao homem, parece que em tal atividade encontram-se todas as qualidades atribuídas ao homem feliz. Então, esta será a felicidade perfeita do homem, se durar por toda a vida. De fato, no que diz respeito à felicidade, não pode haver nada de incompleto. Mas tal vida será superior à natureza; com efeito, não enquanto homem ele viverá de tal modo, mas enquanto nele há algo de divino; e na mesma medida em que este excede a estrutura composta do homem, excede também a sua atividade sobre aquela segundo as outras virtudes. Se, pois, relativamente à natureza do homem, o intelecto é algo divino, também a vida conforme com ele será divina relativamente à vida humana. Portanto, não se deve seguir

os que aconselham a, sendo homens, ater-se às coisas e, sendo mortais, às coisas mortais; antes, enquanto é possível, é preciso fazer-se imortal e fazer tudo para viver segundo a parte mais elevada dentre as que estão em nós; se, de fato, esta é pequena em extensão, todavia excede de muito toas as outras em poder e valor.¹⁹

E' interessante ressaltar, ademais, que, para Aristóteles, acima das *virtudes éticas* estão as *virtudes dianoéticas*, e é a virtude dianoética da *sapiência* que confere ao homem a sua felicidade última, que está na contemplação especulativa. Agora bem, atingindo esta contemplação o homem atinge, por sua vez, o vértice da sua natureza, e torna-se, de algum modo, “partícipe” da vida de Deus. Desligando-se o quanto pode da parte irracional da sua alma, ele se aproxima daquele que é *pensamento de pensamento, imutável e necessário*. Assim, a felicidade última do homem, transcende, de certa forma, a sua própria natureza e vida, tornando-o semelhante aos deuses, cuja beatitude também consiste na contemplação:

De modo que a atividade do deus, que excede em beatitude, será contemplativa. Portanto, também entre as atividades humanas, a que é mais congênere a esta será a mais capaz de tornar feliz. Prova disso é também o fato de os outros seres não participarem da felicidade, por serem completamente privados dessa atividade. Ao invés, para os deuses, toda a vida é beata, e para os homens o é enquanto há neles uma atividade semelhante àquela; mas nenhum dos outros seres vivos é feliz, porque não participa em nada da especulação. Portanto, tanto mais se estende a especulação, igualmente se estende a felicidade, e naqueles em que se encontra mais especulação, há também maior felicidade: e isso não acontece por acaso, mas pela especulação: essa, de fato, tem valor por si mesma. Assim, a felicidade é uma espécie de especulação.²⁰

2.4.2. A amizade e a felicidade

O homem ama três coisas: o útil, o aprazível e o bem. E' de acordo com estas três coisas que ele estabelece amizade com os outros homens. Por vezes, a amizade surge por uma reciprocidade que consiste em um amar o outro pelo que ele é em si mesmo. Esta, diz

¹⁹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* K 7, 1177 b 19-1178 a 2. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 420.

²⁰ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* K 8, 1178 b 21-32. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 420 e 421.

Aristóteles, é a amizade verdadeira e durável. As demais são acidentais. Por exemplo, há amizade cuja reciprocidade se estabelece no fato de o outro nos proporcionar algo aprazível ou útil, pelo que neste tipo de amizade não amamos o homem por ele mesmo, mas somente pelo que ele nos pode dar de útil ou aprazível. E como o útil e aprazível são passageiros, pois a pessoa não permanece sempre como é, este tipo de amizade acaba sendo facilmente desfeita, bastando apenas que a pessoa deixe de ser agradável ou útil para a outra para que o amor se arrefeça:

Três, portanto, são as espécies de amizade, como três são as espécies de qualidades suscetíveis de amizade: e cada uma delas corresponde uma amizade recíproca e não ignorada pelos que a experimentam. E os que se amam reciprocamente querem-se reciprocamente o bem, sob o aspecto preciso pelo qual se amam. Os que se amam reciprocamente por causa do útil, não se amam por si mesmos, mas enquanto lhes deriva reciprocamente algum bem; do mesmo modo também os que se amam por causa do prazer. Com efeito, estes amam as pessoas, não porque elas tenham determinadas qualidades, mas porque são agradáveis. Assim, os que amam por causa do útil, amam pelo bem que lhes advém e os que amam por causa do prazer, amam pelo que de aprazível lhes advém e não enquanto a pessoa amada é a que é, mas enquanto ela é útil ou aprazível. Por isso tais amizades são acidentais. De fato, o que é amado, não o é em si mesmo, mas enquanto oferece um bem ou um prazer. Portanto, tais amizades são facilmente desfeitas, uma vez que as pessoas não permanecem sempre iguais: se, de fato, elas deixam de ser agradáveis ou úteis, cessa a amizade.²¹

A amizade verdadeira ocorre apenas entre os virtuosos, e consiste numa reciprocidade que se resume em um amar o outro pelo que ele é em si mesmo, isto é, bom e virtuoso. De fato, como a virtude é a atualização das potencialidades da natureza humana, na verdadeira amizade ama-se a pessoa por ela, e não pelo que ela tem. A amizade verdadeira é, ademais, duradoura, porque, diferentemente da riqueza ou do que é aprazível, a virtude é estável:

A amizade perfeita é a dos bons e dos semelhantes na virtude. Estes, de fato, querem-se bem reciprocamente enquanto são bons, e são bons em si mesmos; e os que querem bem aos amigos por eles mesmos são os autênticos amigos, portanto, a sua amizade dura enquanto são bons, e a virtude é algo estável.²²

²¹ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Q 3, 1156 a 6-21. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 422.

²² ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Q 3, 1156 b 7-12. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 422-423.

Estamos longe, no entanto, de um amor altruísta e abnegado. Há, segundo Aristóteles, duas formas de o homem amar: ele pode amar a si mesmo, amando a parte inferior da sua alma, isto é, a parte concupiscível, suscetível aos prazeres e deleites, e pode amar também a si próprio, amando aquela parte superior da sua alma, e assim amar os bens espirituais que lhe são peculiares. Entretanto, ambas as formas de amar, são formas de amar egoisticamente. O que as diferencia, é que a primeira forma apresenta-se como um egoísmo negativo, contrário ao que é virtuoso e propriamente humano, e a segunda se nos revela como um egoísmo positivo, ou seja, de acordo com a virtude e com o verdadeiro bem do homem:

Fica claro, portanto, que a maioria costuma chamar de egoísta aqueles que atribuem a si próprios as coisas acima mencionadas [riquezas e bens materiais], se de fato, alguém se empenhasse mais do que todos em realizar ações justas, ou moderadas, ou ações em todos os sentidos segundo a virtude e, em suma, buscasse sempre o decoro, ninguém diria que tal homem é egoísta, nem o lastimaria. *Contudo, tal poderia parecer particularmente egoísta; e goza da parte mais elevada de si e a ela obedece em tudo; como, de fato, o Estado e qualquer outro sistema organizado parecem ser constituídos sobretudo pela sua parte mais elevada, assim se passa também como o homem: e é sobretudo egoísta quem ama a sua parte mais elevada e goza dela. (...) Portanto, fica claro que cada um é, acima de tudo, intelecto e que a pessoa moralmente conveniente ama sobretudo o intelecto. Assim, tal homem seria egoísta, mais de uma espécie diferente daquela que é lastimada, e tão diferente desta quanto o viver segundo a razão é diferente do viver segundo a paixão, o aspirar ao decoro é diferente de aspirar ao que parece ser útil.*²³

De fato, amando o amigo, o homem, sob certo aspecto, está amando a si próprio, pois a pessoa amada, enquanto é amada pelo amigo por ser boa, passa a ser um bem para ele, já que nenhum homem, sozinho, pode realizar todas as virtualidades da sua natureza. De fato, todo homem precisa de amigos que completem o que lhe falta. Por conseguinte, amando o amigo, o homem está amando o bem que este amigo é, mas está esperando não só dar, senão também receber dele, e – ainda que em um nível puramente espiritual – este dar e receber, precisam, de alguma forma, ser proporcionais, congruentes de ambas as partes:

E, amando o amigo, ama-se o próprio bem, de fato, a pessoa boa, quando se torna amiga, torna-se um bem para aquele de quem é amiga.

²³ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* I 8, 1168 b 23-1169 a 6. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles.** Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 424-425.

Cada um dos dois, portanto, ama o próprio bem e oferece em troca o equivalente na boa vontade e no prazer: de fato, diz-se que equidade é um espírito amigável. E isso acontece sobretudo na amizade dos bons.²⁴

E' certo, contudo, que o homem bom deseja mais fazer o bem do que recebê-lo. Ora bem, como o amigo é aquele que pensa antes em fazer o bem do que em recebê-lo, e como é preferível fazer o bem a amigos que a estranhos, é claro, então, que o homem bom e virtuoso necessita de amigos, antes de tudo, para poder dispensar-lhes os benefícios da sua vida virtuosa. De fato, um homem solitário jamais conseguiria ser absolutamente virtuoso, pois nunca poderia receber ou fazer o bem a quem quer que fosse. Além disso, como o homem é um ser político e naturalmente destinado a viver em sociedade, e como, além disso, é muito mais ameno conviver com pessoas amigas do que com estranhos, é claro, enfim, que o homem virtuoso, que vive em sociedade, precisa de amigos:

Há ainda uma questão sobre o homem feliz: se ele tem necessidades de amigos ou não. Dizem, com efeito, que não tem necessidade de amigos os homens felizes e autárquicos: estes, de fato, possuem o que é bem, portanto, sendo autárquicos, não têm necessidade de ninguém, enquanto o amigo, sendo um outro eu, deveria oferecer aquilo que por si só não pode obter. Daí o dito: “Se Deus ajuda, para que serve o amigo”? Mas, parece estranho que os que atribuem todo bem ao homem feliz não lhes concedam amigos, coisa que parece ser o maior dos bens externos. Se, na verdade, *é próprio do amigo antes fazer o bem do que recebê-lo*, e se *é próprio do homem bom e da virtude beneficiar*, e *é mais belo fazer o bem aos amigos do que aos estranhos*, então o homem virtuoso terá necessidade de pessoas que recebam os benefícios. Por isso busca-se amigos, embora se tenha mais necessidade deles na fortuna ou no infortúnio, enquanto o desafortunado precisa de que se o beneficie, *o fortunado precisa de pessoas a quem beneficiar*. E é absurdo fazer do homem feliz um solitário; ninguém, de fato, escolheria todos os bens para si só; com efeito, *o homem é um ser político e naturalmente levado à vida em sociedade*. E esta característica também existe no homem feliz; pois ele possui os bens naturais. E *é claro que é melhor passar o dia com pessoas amigas e convenientes do que com pessoas estranhas e quaisquer; por isso o homem feliz tem necessidade de amigos*.²⁵

²⁴ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* Q 5, 1157 b 33-1158 a 1. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 423-424.

²⁵ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* I 9, 1169 b 3-22. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 425.

2.4.3. O prazer e a felicidade

O prazer, segundo Aristóteles, é sucedâneo à atualização de alguma potencialidade da nossa natureza. Assim, há prazeres sensíveis e prazeres espirituais, segundo atuamos alguma potência da parte concupiscível ou da parte intelectiva. O prazer não é, por conseguinte, uma disposição adquirida, mas a consequência natural de uma perfeição – relativa a alguma parte da nossa alma – que atualizamos pela ação. Portanto, o prazer é uma perfeição que se acrescenta à ação:

O prazer aperfeiçoa a atividade, não como uma disposição conseguida, mas como uma perfeição que se lhe acrescenta, como, por exemplo, a beleza para aqueles que estão na flor da idade; haverá, pois, prazer na atividade enquanto forem como devem ser, tanto o objeto pensável ou sensível como o que discerne ou contempla (...).²⁶

Entretanto, como há ações convenientes e boas e ações inconvenientes e más, há também prazeres convenientes e bons e prazeres inconvenientes e maus. Assim sendo, os prazeres que seguem às ações virtuosas relativas à parte racional da alma – mormente os que derivam da contemplação – são considerados prazeres superiores, convenientes e bons, porquanto estão conexos com a nossa felicidade. Já os prazeres relativos à parte inferior da alma, isto é, à parte vegetativa, são considerados prazeres inferiores. Com efeito, no caso da parte sensitiva, enquanto esta última se encontrar ainda sob o domínio da razão, os prazeres são considerados simplesmente inferiores. No entanto, quando as ações procedentes da parte sensível não estiverem sob o domínio regulador e moderador da razão, os prazeres oriundos destas ações são considerados inconvenientes e maus. De uma forma geral, todos estes prazeres são considerados prazeres inferiores e/ou inconvenientes e maus, porque não estão ligados à nossa felicidade:

Toda atividade tem o seu prazer; assim todo prazer, no seu gênero, é verdadeiro prazer. Todavia, como existem *atividades convenientes* e boas, e *atividades inconvenientes* e más, assim também existem *prazeres convenientes* e bons, e *prazeres inconvenientes* e maus. (...). De fato, existe um critério ontológico para discriminar os prazeres

²⁶ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* K 4, 1174 b 31-1175 a 1. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 426.

superiores dos inferiores: os primeiros: os primeiros são os ligados às atividades teórico-contemplativas do homem, os segundos são, ao invés, os ligados à vida vegetativo-sensível do homem. E, em todo caso, dado que a felicidade está ligada, como vimos, à atividade teórico-contemplativa, serão considerados verdadeiramente preciosos somente os prazeres ligados a essa atividade.²⁷

Passemos a fazer concisas considerações acerca da psicologia do ato moral, sua estrutura e natureza.

2.5. A psicologia do ato moral

Talvez seja a parte da ética aristotélica mais sujeita a aporias. Iremos ater-nos ao que nos parece mais claro no texto do Estagirita. Aristóteles distingue atos voluntários e atos involuntários. Os atos involuntários são aqueles que procedem ou por coação ou por ignorância das circunstâncias. Os atos voluntários são aqueles que procedem do agente que conhece as circunstâncias e age de acordo com elas. Estes atos voluntários são determinados pela “escolha” (*phoáiresis*), que, por sua vez, procede da deliberação. A deliberação arrazoada acerca dos meios concernentes à ação. A escolha, agindo sobre estes meios deliberados, descarta aqueles que julga não realizáveis, e realiza aqueles que se afiguram como mais adequados à determinada circunstância. Portanto, a ação voluntária é um apanágio dos seres racionais, uma vez que exige uma atividade reflexiva acerca das circunstâncias particulares da ação e dos meios mais adequados para realizá-la.

Enfim, Aristóteles distingue a “escolha” da “vontade” (*boúlesis*), visto que a escolha versa sobre os meios, e a vontade se refere ao fim e ao bem. Mas como se dá essa volição para o fim? A vontade tende para ele necessariamente, como para o seu bem próprio? Em assim sendo, a má-escolha só poderá proceder por ignorância do fim, e então não haverá ato voluntário, visto que o que procede por ignorância não age voluntariamente. Se a vontade tende para o fim que apenas lhe parece ser o seu verdadeiro bem, a escolha do bem não será algo objetivo, mas ocorrerá segundo a concepção que cada um tem do que seja o bem, e a moral tornar-se-á, por assim dizer, “subjativa”, para usar um termo cunhado na modernidade. Aristóteles tenta sair do dilema, da seguinte forma:

²⁷ REALE. *Op. Cit.* p. 427.

É preciso, então, dizer que, absolutamente e segundo a verdade, o objeto da vontade é o bem, porém a cada um de nós, objeto da vontade é o que parece bem: *para quem é virtuoso, o que é verdadeiramente bem*, para quem é vicioso, qualquer coisa. (...) *Quem é virtuoso, com efeito, julga retamente todas as coisas e em cada uma se lhe mostra o verdadeiro*. Na verdade, as coisas aptas a cada uma das disposições são belas e aprazíveis, e *o homem virtuoso difere dos outros sobretudo porque vê a verdade em todas as coisas, sendo ele o cânon e a medida delas*. Na maioria dos homens, ao invés, parece surgir o engano através do prazer, que parece bem, mesmo não o sendo. Por isso eles escolhem como bem o que é aprazível, e fogem como mal do que é doloroso.²⁸

Atribuindo a boa-escolha ao virtuoso, que vê a verdade e o verdadeiro bem, e a má-escolha ao vicioso, que se deixa levar pelos prazeres, Aristóteles nos coloca num círculo. Sem embargo, como posso querer fins bons, se, para querer fins bons, preciso antes ser bom para poder reconhecê-los? E' como conclui Reale: "Mas, se é assim, movemo-nos num círculo (...): para tornar-me e ser bom devo querer os fins bons, mas só os reconheço se sou bom"²⁹.

Seguem às considerações finais a este trabalho, tentando retomar os principais resultados da nossa pesquisa.

3. Conclusão

Toda ação humana tende para um fim, que é o seu bem. Não é possível retrocedermos, *ad infinitum*, na escala dos fins, pois aniquilaríamos a própria noção de fim e bem, que exigem um termo. Logo, deve haver um fim último e um bem supremo à vida humana. Qual seria, pois, este bem supremo da vida humana? Aristóteles não pestaneja em dizer que é a felicidade. Mas o que é a felicidade? A felicidade ou o bem supremo do homem é aquilo que é querido por si mesmo e não em razão de qualquer outro fim. A felicidade não pode estar nas riquezas, pois elas são bens exteriores; nem nas honras, pois queremos as honras para sermos reconhecidos por nossa probidade. Enfim, a felicidade não está nos prazeres concupiscíveis, pois por estes nos igualamos aos animais. Na verdade, a felicidade está naquela ação que toca

²⁸ ARISTÓTELES. *Op. Cit.* G 4, 1113 a 20-21. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 430.

²⁹ REALE. *Op. Cit.* p. 430.

à alma racional enquanto tal. Para ser mais preciso, naquela atividade querida e direcionada para si mesma, a saber, o *theorein*, isto é, a contemplação.

Todos tendemos à contemplação como ao nosso fim último e bem supremo. Temos em nós essa inclinação, e é atuando-a que conseguimos alcançar a perfeição própria da nossa natureza. Ora, à medida que nos exercitamos a fazer o que é condizente à nossa natureza, adquirimos o hábito de agir de acordo com ela. E esta disposição estável de agir conforme a nossa natureza é justamente o que Aristóteles chama de virtude. Ela consiste numa “justa-medida”, isto é, num “meio-termo”, entre o excesso e a falta. Não se trata de algo “mediano” ou “medíocre”, mas de uma eminência, ou seja, pela ação virtuosa superamos o demais e o de menos, colocando-nos acima destes dois “excessos”.

Ora, já sabemos que o agir virtuoso é um agir segundo a nossa natureza. Mas qual é a natureza do homem? Decerto a essência do homem não está na sua alma vegetativa, pois quanto a ela nos igualamos às plantas. Não é a parte sensitiva, pois nós a temos em comum com os animais. Na verdade, o que nos torna homens, isto é, o que nos distingue dos outros seres é a nossa razão. A essência do homem está na sua alma intelectual. Por conseguinte, a nossa *areté*, isto é, a excelência da nossa ação, reside no agir segundo a razão. Ora, a razão, além das virtudes éticas que regulam os fins das nossas ações, a fim de que elas não se deixem subjugar pelas solicitações da sensibilidade, possui duas atividades especificamente suas: uma consiste em escolher os meios idôneos a fim de que consigamos atingir os fins e bens verdadeiros estabelecidos pelas virtudes éticas, é a sabedoria (*phrónesis*); a outra consiste numa atividade exclusivamente relacionada com ela, a saber, a sapiência (*sophia*), que diz respeito tanto à intuição dos primeiros princípios (*nous*), quanto à ciência discursiva (*epistéme*) que procede desta intuição.

Portanto, acima das virtudes éticas, que moderam a nossa sensibilidade, e da sabedoria, que auxilia as virtudes éticas, proporcionando-lhes os meios idôneos para que possa moderar o apetite concupiscível, está a sapiência, a qual direciona a contemplação das causas altíssimas. Pela sapiência alcançamos o vértice da nossa natureza, e ela consiste, em suma, no *habitus* de contemplarmos as causas elevadíssimas a partir de uma participação na mente divina:

Mas em Aristóteles há, ademais, a tematização da tangência da vida contemplativa com a vida de Deus, que faltava em Platão, a quem faltava, como vimos, o conceito de Deus como *Mente absoluta* e *Pensamento de pensamento*. Assim, o preceito platônico de que o homem deve, quanto possível, “assimilar-se a Deus”, adquire um

significado mais preciso: assimilar-se a Deus *significa contemplar o verdadeiro tal como Deus o contempla*, ou, (...), *contemplar o próprio Deus, que é a suprema racionalidade*.³⁰

Por conseguinte, se no exercício das virtudes éticas o homem encontra a felicidade (*eudáimon*), no exercício das virtudes dianoéticas – máxime na sapiência – ele se torna felicíssimo (*eudaimonéstatos*). De modo que, a falar com exatidão, “Aristóteles considera o exercício das virtudes morais como um meio que facilita o exercício das virtudes especulativas. *A essência da felicidade consiste na contemplação*”³¹.

³⁰ REALE. *Op. Cit.* p. 421.

³¹ MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**. v 1. 10ª. ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. p. 103.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**. v 1. 10ª. ed. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 405 a 431.