

EUDAIMONÍA: UM ESTUDO SOBRE O PAPEL DA FELICIDADE NA ÉTICA A NICÔMACO

Anderson Gomes de Paiva^{1*}

¹ Professor de Filosofia em Regime de Dedicção Exclusiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São

Paulo, *campus Avaré*

*E-mail: andersonpaiva@ifsp.edu.br

Resumo – O objetivo deste trabalho é analisar o lócus ocupado pelo conceito de felicidade, em grego, *eudaimonia*, no âmbito da constituição da teoria ética aristotélica, em especial, na definição deste conceito na obra *Ética a Nicômaco*. O Estagirita nos apresenta a felicidade como o sendo o fim último (*telos*), da ação e existência humanas, decorrente, sobretudo, de sua própria natureza racional. Essa felicidade não se configura num estado subjetivo, puramente contemplativo e/ou passageiro do agente, mas em uma disposição permanente do caráter (*êthos*), traduzindo-se como exercício da *práxis* no interior da *pólis*, personificando-se na figura do filósofo.

Palavras-chave – ética, felicidade, filosofia prática.

Abstract – The objective of this paper is to analyze the locus occupied by the concept of happiness (*eudaimonia*), under the theory Aristotelian ethics, in particular, the definition of this concept in the work *Ethica Nicomachea*. The Aristotle gives us happiness as being the ultimate aim (*telos*) of human existence and action, arising mainly from its own rational nature. This happiness is not configured in a subjective state, purely contemplative or transitional of the agent, but in a permanent disposition of character (*êthos*), translating into an exercise of *praxis* inside the polis, personifying in the figure of the philosopher.

Key-Words – ethical, happiness, practical philosophy..

I. INTRODUÇÃO

Nascido em Estagira, cidade de colonização, língua e costumes gregos, embora pertencente à Macedônia, Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.)¹ pode ser considerado, segundo Marcondes (2009), o pioneiro no emprego da

palavra “ética” na acepção que o ocidente costuma empregá-la até os dias de hoje, ou seja, como “estudo sistemático sobre as normas e os princípios que regem a ação humana e com base nos quais essa ação é avaliada em relação a seus fins” (MARCONDES, 2009, p. 38). Transferindo-se para Atenas ainda na juventude, Aristóteles ingressa na Academia de Platão, com a qual mantém vínculos estreitos até o momento da morte de Platão, seu mestre². A convite do rei Filipe da Macedônia, torna-se preceptor de seu filho Alexandre, função que exerce até o falecimento de Filipe e a ascensão do jovem Alexandre ao trono. Retornando a Atenas, nos belos terrenos ajardinados pertencentes ao templo do deus Apolo Lício, funda o Liceu, sua própria escola de filosofia, a qual dirige de 335 a 323 a.C.³. É deste período que data sua obra *Ética a Nicômaco*⁴, segundo Marcondes, o “primeiro tratado de ética da tradição filosófica ocidental” (MARCONDES, 2009, p. 37), que recebe este nome devido ao fato de ter sido organizada e/ou editada por seu filho Nicômaco⁵.

Quando evocamos, nas primeiras linhas deste trabalho, o pioneirismo de Aristóteles ao tratar de maneira específica a problemática da ética, faz-se necessário também que recuperemos o contexto no qual a temática da *práxis* era trabalhada na filosofia grega de então. Pode-se dizer que essa discussão aglutinava-se a partir de duas grandes referências/tendências, quase que diametralmente opostas, ao redor das figuras de Sócrates, de um lado, e Platão de outro⁶. O primeiro, seguindo a linha da sofística, lidava com a proposta de desenvolvimento, sobretudo nos jovens, da virtude política, a *areté*, entendida como a capacitação para tratar dos problemas e assuntos que diziam respeito à *polis*, de modo que o aprendente fosse capaz e adestrado na emissão de opiniões (*doxa*)

prováveis sobre coisas úteis, faculdade essa que poderia ser precípua para o exercício da política nos foros democráticos da cidade-Estado. O segundo, por sua vez, entendia que a base da ação, independentemente de sua natureza, consistiria na investigação científica, de cunho matemático, pois, de acordo com ele, a volubilidade e o relativismo dos valores, práticas e opiniões não permitiriam que os mesmos pudessem orientar a ação, fazendo-se necessário o estabelecimento de uma ciência (*episteme*) teórica para ocupar tal função.

Diante desses dois balizamentos é que a proposta de Aristóteles se firmará e é justamente contra o segundo posicionamento, o de Platão, que o filósofo concentrará boa parte de seus argumentos, e aos quais nos dedicaremos mais adiante.

E de que maneira o filósofo conseguem estabelecer seu lugar nessa discussão? Apresentando-se como o propagador de uma filosofia de cunho prático, uma filosofia prática, sendo também seu fundador⁷. Recebe essa alcunha por ter delimitado o escopo da ação humana, realizando uma distinção em seu interior, tanto pelo procedimento, quanto pelo objeto, do saber prático e da técnica, bem como do saber teórico e a prática, tal como podemos inferir da passagem abaixo:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem (ARISTÓTELES, Livro I, 1, 1094a, 1972)⁸.

Há no trecho acima, que abre a *Ética a Nicômaco*, portanto, pelo menos dois elementos que são fundamentais ao desenvolvimento de nossa compreensão da proposta aristotélica. Primeiramente, a ideia de que a arte, a investigação e da mesma forma, as ações e as escolhas visam, *miram*, a um bem. Isso remete à

figura de um arqueiro que tem um alvo em vista e que necessita conhecer seu objetivo antes de praticar a ação, tal como dizem Pereira e Arruda (2011):

[...] Em uma alegoria indicativa do modelo teleológico que apresenta nessa obra, evoca a imagem da figura de um arqueiro que, para atingir o seu alvo, precisa antes visualizá-lo, assim como o agente moral necessita ter em mira o seu fim prático (o qual é um bem) para poder alcançá-lo (PEREIRA e ARRUDA, 2011, p. 16).

Em segundo lugar, temos nesta passagem a apresentação de um grupo de ciências que, embora sejam teóricas, pois podem possuir o *status* de ciência, não são teóricas, ou seja, seu objeto não é permanente, imutável ou simplesmente uma ideia sem aplicação no mundo sensível – mas são dependentes da vontade e a ação do homem: são as ciências da ação, da prática humana, e distintas, por sua vez, em *práxis* e *poíesis*:

[...] Aristóteles inicia a distinção clássica entre as duas grandes modalidades da ação humana: a ação que tem seu fim em si mesma e a ação que tem como fim a fabricação de uma obra. Trata-se da distinção entre a *práxis* e a *poíesis* (CHAUÍ, 2002, p. 332).

Assim sendo, a *poíesis* relaciona-se à arte e à técnica, ao passo que no campo da *práxis*, compreendem-se a ética e a política. Segundo Chauí (2002), se contrastarmos essa apresentação inicial da *Ética a Nicômaco* com a *Metafísica* de Aristóteles, temos uma espécie de hierarquização entre os saberes, baseada em sua liberdade – são livres, e mais excelentes, aqueles que não dependam de outros para existir e cuja finalidade resida em si mesmos. Destarte, entre as ciências da ação, vê-se que a *práxis* é mais excelente que a *poíesis* e, dentro dela, a política é mais excelente que a ética:

A *práxis*, sendo a ação que tem em si mesma seu fim, é, portanto superior à *poiesis*, na qual a ação é realizada em vista de outro ou em vista de outra coisa, tendo seu fim fora de si, ou seja, na obra. (...) E, na *práxis*, a política é superior à ética. Aliás, a política é superior a todas as outras formas de ação [...] (CHAUÍ, 2002, p. 332).

Mas, de que maneira as ciências práticas podem manter sua condição de ciência, apesar de seu objeto não ser algo permanente, tal como ocorre nas ciências contemplativas teóricas? Estabelecendo uma espécie de lugar comum entre essas ciências teóricas e as ciências da prática, particularmente, a ética, a saber, ambas agem possuindo uma finalidade, perseguindo seu *telos*, e procurando atualizar suas potências, objetivando a plena realização de sua forma. É justamente por conta dessa finalidade que as ciências práticas mantêm tal estatuto: “Embora a *práxis* seja objeto de um saber prático, seu pressuposto é a natureza humana tal como a metafísica, a física e a psicologia a conhecem” (CHAUÍ, 2002, p. 440). Ainda assim, o grande desafio desses saberes é conhecer a causalidade por trás das ações humanas, enxergando ali uma certa regularidade, que lhe é outorgada pela finalidade, já que há uma identificação intrínseca entre todos os elementos da ação: o agente, a ação e a finalidade, essa última identificada como o bem do próprio homem. Deste último componente, o bem, obtém-se uma espécie de “referência estável e geral, válida para todos e oferece regras constantes para o agente escolher entre várias ações possíveis” (CHAUÍ, 2002, p. 349). Ressalve-se aqui que, não obstante, o objeto das ciências práticas, a ação humana, permanece não necessário, mas possível e particular.

Dado o arcabouço básico para o estudo e a ciência das ações humanas é mister o aprofundamento na causalidade dessas ações e a localização do espaço onde as mesmas são realizadas.

O aprofundamento do primeiro elemento pode ser evidenciado pela questão: Por que

realizamos ações? A resposta a essa pergunta coaduna com praticamente a totalidade da teoria aristotélica: agimos ou realizamos movimentos com o intuito de atualizarmos toda a potência contida em nosso ser – da total privação da forma para a plena atualização da forma⁹, cumprindo assim a meta de alcançar nossa finalidade, nosso *telos*, uma vez que tanto a natureza quanto os seres humanos só se movem tendo em vista um *telos*. Os seres se movem porque almejam a perfeição, entendida aqui, como a plena realização de suas essências, a identificação total dos seres com eles mesmos. Segundo Chauí (2002), a causalidade desse movimento abarca tanto as ações dos homens, quanto os produtos da *poiesis* e, ainda, todos os seres naturais. O movimento de realização final se dá quando o ato realiza, contempla seu *telos*, quando se tem, então, a *entelékheia*, e o ser realiza perfeitamente sua finalidade e forma¹⁰. No caso dos seres vivos, a *entelékheia* do corpo é dada pela alma (*psiké*):

A alma, sendo forma ou a *entelékheia* do corpo, orienta e conduz a matéria dos seres vivos à realização de sua finalidade, isto é, à atualização de todas as suas potencialidades (CHAUÍ, 2002, p. 417).

A grande diferença entre as “ações”, ou melhor, os movimentos da natureza e as ações humanas é que, ao contrário das ações da natureza, que são oriundas *sine qua non* da necessidade, e, por isso mesmo, não podem ser de outra forma, ou ainda, nem sequer podem não ser, as ações humanas são atos racionais, oriundos, sobretudo, da vontade, transfigurando-se como deliberações voluntárias: “A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista” (ARISTÓTELES, Livro VI, 2, 1139a 30, 1972); ou, dito de outra forma, são “escolhas entre possíveis contrários e seus efeitos são múltiplos, variáveis de indivíduo para indivíduo ou num mesmo indivíduo, conforme as circunstâncias” (CHAUÍ, 2002, p. 402).

Em respeito ao segundo elemento, isto é, o local onde as ações humanas se realizam,

temos que é componente da *entelékheia* de cada corpo a busca por seu lugar natural, pois é somente neste lugar que o ser realizará plenamente sua forma e, no caso dos humanos, seu lugar natural é a *pólis*, uma vez que “o homem nasceu para a cidadania” (ARISTÓTELES, Livro I, 7, 1097 b 10, 1972), da mesma forma que já nasce para a ética¹¹; e é nela que ele encontra todas as condições necessárias para o seu aperfeiçoamento:

E isto, como é de ver, concorda com o que dissemos no princípio, isto é, que o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor dos seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações (ARISTÓTELES, Livro I, 9, 1099b 30, 1972).

Definidos esses dois elementos da ação humana, isto é, a causalidade das ações, que é a busca pela plena realização de sua forma e sua finalidade; e o *lócus* dessas ações, que é o interior da *pólis*; cumpre saber, dentro da esfera do saber prático:

Em que condições podemos agir da melhor forma possível tendo em vista o nosso objetivo primordial (nosso *telos* ou finalidade, parênteses nossos) que é a felicidade ou a realização pessoal (MARCONDES, 2009, p. 37).

A ética, cujo um dos principais objetos de estudo é a ação humana no âmbito da *pólis*, procurará estabelecer os princípios racionais da ação virtuosa, que se configura numa “ação que tem por finalidade o bem do indivíduo enquanto ser sociável que vive em relação com outros” (CHAUÍ, 2002, p. 350).

Um dos elementos fundamentais para a ação ética será a prudência, *phronesis*, que segundo Marcondes¹², pode ainda ser traduzido também como razão prática ou capacidade de discernimento. É nessa trilha que o Estagirita seguirá quando definirá que o campo de ação da

prudência ou sabedoria prática, é o das coisas humanas, aquelas que podem ser objeto de deliberação, sendo esta a principal função do homem prudente: saber deliberar¹³, haja vista que essa deliberação dirá respeito, sobretudo, à ação¹⁴. É importante destacar que essas deliberações auxiliadas pela prudência, sabedoria prática, não visam apenas o bem e a conveniência do indivíduo que as realiza, particularmente, porém possuem um alcance mais amplo, contribuindo para “a vida boa em geral” (ARISTÓTELES, Livro VI, 5, 1140a 25, 1972), uma vez que é na cidade, na sociedade, o lugar de realização dessas ações.

A sabedoria prática conecta-se intimamente ao caráter virtuoso e este a ela, pois seus princípios, diz Aristóteles, encontram-se em concordância com as virtudes e retidão morais¹⁵, definindo-se como a capacidade raciocinada de agir em relação ao que é bom ou mau para o homem¹⁶.

O tempo para a ação é o futuro, ou seja, as coisas que ainda não aconteceram, ou, melhor que estão prestar a acontecer, passíveis de mudança, pois “Ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma” (ARISTÓTELES, Livro VI, 1, 1139b 5, 1972), encontrando-se, portanto, dentro do esfera de possibilidades do homem, já que só deliberamos “sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas [...]” (ARISTÓTELES, Livro III, 3, 1112a 30, 1972).

Sabemos que é na *polis* que o indivíduo encontra seu lugar natural, o espaço apropriado para a realização das ações, que visam, têm como alvo ou finalidade, o bem, devendo haver uma identificação entre o fim almejado para o indivíduo e o fim para a cidade, com precedência para este último, pois “parece ser o maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar” (ARISTÓTELES, Livro I, 2, 1094b 5, 1972). É somente na cidade que os homens podem alcançar o mais alto, *akrotaton*¹⁷, de todos os bens que se podem alcançar pela ação: a felicidade, identificando “o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (ARISTÓTELES, Livro I, 4, 1095a 15-20, 1972). Tiburtino (2009) dirá que o Estagirita se dá ao trabalho de demonstrar que todos os bens que podem ser praticados são passíveis de serem reduzidos a um só, ao fim

último do homem¹⁸. Segundo Chih (2009), a própria terminologia utilizada por Aristóteles nos deixa entrever com determinada precisão esse esforço para ação para se atingir o bem desejado, pois o termo grego *agathon*, empregada pelo filósofo e traduzida como bem, designa justamente:

Agathon significa o bem a ser atingido pela ação humana, tendo em vista o aspecto moral e excelente de toda atividade. [...] No pensamento grego em geral, *agathon*, como adjetivo, pode qualificar um conjunto de ações ou de obras que são realizadas com a máxima excelência (CHIH, 2009, p. 8).

Ora, será justamente na tentativa de definição desse bem mais alto, fim último de nossas ações, a felicidade, que Aristóteles despenderá boa parte de seus argumentos contra Platão, devido ao fato de que esse conceito de bem pudesse ser confundido com uma certa ideia “metafísica” de bem, quiçá o Bem universal¹⁹, próprio da Teoria das Ideias de Platão; porque, de acordo com Tiburtino: “Aristóteles não está negando na *Ética nicomaqueia* uma ciência do predicado bom, mas apenas uma ciência da Ideia de bom, coisas bastantes diferentes” (TIBURTINO, 2009, p. 74). É a esses argumentos que vamos nos dirigir a partir de então.

II. CONTRA PLATÃO: DESCONSTRUINDO A IDEIA DE BEM UNO

O mesmo se poderia dizer no que se refere à Ideia: mesmo ainda que exista algum bem único que seja universalmente predicável dos bens ou capaz de existência separada e independente, é claro que ele não poderia ser realizado nem alcançado pelo homem; mas o que nós buscamos aqui é algo de atingível (ARISTÓTELES, Livro I, 6, 1096b 30-35, 1972).

Como podemos observar do excerto acima, Aristóteles direciona sua crítica diretamente à doutrina platônica das Ideias, demasiadamente abstrata e distante da experiência humana²⁰, sobrepondo à mesma seu objetivo notadamente prático: o que se pretende é realizar algo plenamente alcançável, atingível – não se espera aqui apenas conhecer o que é o bem, mas estabelecer as condições pelas quais podemos nos tornar bons, até porque o conhecimento do bem não implica necessariamente na execução de ações boas, justas ou virtuosas: “Nada impede que um homem aja contrariando o seu próprio conhecimento [...]” (ARISTÓTELES, Livro VII, 3, 1147a 1, 1972).

Segundo Chih (2009), Aristóteles realizará uma distinção do conceito de bem em duas linhas, sendo representado em determinadas ocasiões pelas atividades, pelas ações, e em outras pelos produtos, de acordo o fim desejado, sendo a primeira linha própria dos fins práticos, isto é, aqueles que são desejados por *causa sui*, não subordinando-se a qualquer outro; ao passo que na segunda linha esse fim é produzido para outro e/ou subordinado a outro, consistindo assim numa espécie de “fim poietico” (CHIH, 2009, p. 9).

De acordo com a mesma autora²¹, o bem de que nos fala Aristóteles exerce essa função na medida em que carrega pelo menos três pré-requisitos fundamentais: i) é desejado por si mesmo; ii) é um bem em virtude do qual todas as outras coisas passam a ser desejadas; iii) é em virtude dele que realizamos nossas escolhas e deliberações a respeito das demais coisas, sendo ele um fim escolhido por seu caráter elevado e excelente. Decorre daí que esse bem é passível de ser alcançado através de escolhas e ações, que correspondam, por seu turno, “às ações belas e às ações justas investigadas pela ciência política” (CHIH, 2009, p. 11).

O próprio *modus operandi* das ações não comportaria o pressuposto da ideia platônica de bem único, porque tanto as ciências produtivas (*poiesis*) quanto as práticas (*praxis*), interferem no mundo, realizando mudanças e situações não vistas anteriormente, não permitindo um estudo geral, teórico, sobre o bem, atuando sobre o contingente e o possível: “são coisas contingentes, verdades mutáveis:

‘sou corajoso’, ‘devo salvar a criança’ etc.” (TIBURTINO, 2009, p. 11). Diz Aristóteles²², embatendo-se diretamente contra Platão, que apesar dessa região notadamente contingente da existência do homem, não obstante, a mesma não seria totalmente desprovida de racionalidade. Outrossim, não é possível alocá-la sob a égide de uma ideia universal do Bem, já que sua atuação depende de escolhas e deliberações da vontade racional. É nesta direção que Chauí (2002) afirma que: “Será pelo conhecimento de ações boas e justas que definiremos o Bem e a Justiça como valores ou regras gerais de conduta, e não o contrário” (CHAUI, 2002, p. 356).

Prosseguindo na empreitada da ética aristotélica contra o platonismo, há ainda o argumento que denominaremos de “diversidade categorial”, utilizado pelo filósofo para minar a possibilidade da ideia de um Bem uno e imutável, Ideia Perfeita: utiliza-se o conceito de “bem” em diversas categorias, impedindo sua identificação com a unidade - “Ora, o termo ‘bem’ é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação (...) de modo que não pode haver uma Ideia comum por cima de todos esses bens” (ARISTÓTELES, Livro I, 6, 1096a 20-25, 1972).

Essa argumentação é oriunda da acepção aristotélica de que o ser não é único e nem se diz de uma só maneira, pois não existe uma única ciência do ser, muito menos do bom, é por isso que o filósofo dirá, logo após a passagem supracitada da *Ética a Nicômaco*:

Além disso, como a palavra “bem” tem tantos sentidos quanto “ser” (...), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente uma (ARISTÓTELES, Livro I, 6, 1096a 25, 1972).

Dentro desta argumentação anti-platônica, Aristóteles realiza um importante liame entre a virtude (*areté*) e o hábito (*éthos*) em sua construção ética, contrariando diretamente seu antigo mestre, que defendia, no *Mênon*²³, a ideia de que a virtude seria inata ao ser humano: é o hábito que engendra e fortalece

a virtude, sendo esta, portanto, passível de ser ensinada e aprendida. Chauí (2002) faz uma importante etimologia do conceito de *areté* na filosofia aristotélica, traduzindo-o como uma espécie de mérito ou qualidade nos quais uma pessoa demonstra ser mais excelente. Essa excelência se evidencia no corpo; na alma e na inteligência. Mormente utiliza-se virtude para traduzir a *areté* grega pelo fato de que a conhecemos, sobretudo, através da terminologia latina *virtus*, que denota, em um primeiro momento, força e coragem, passando depois a designar também a excelência moral:

A *areté* indica um conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais, éticos, políticos) que forma um ideal de excelência e de valor humano para os membros da sociedade, orientando o modo como devem ser educados e as instituições sociais nas quais esses valores se realizam. A *areté* se refere à formação do *áristos*: o melhor, o mais nobre, o homem excelente (CHAUI, 2002, p. 495).

Quanto ao conceito de *éthos*, a complexidade aumenta relativamente, pois em seu estudo etimológico, Chauí nos mostra²⁴ que há uma bifurcação em sua raiz, proveniente da possibilidade de duas diferentes vocalizações: quando vocalizamos o verbete *éthos* de forma breve e fechada, designamos: costume, uso, hábito; que pode se relacionar harmoniosamente com o verbo *eíotha*: traduzido como ter o costume, ter o hábito. Já quando vocalizamos *éthos*, de forma longa e aberta, queremos denotar o caráter, a maneira de ser de um indivíduo, pressupondo assim seu temperamento, suas disposições naturais. Por conta dessa distinção, a autora elucida que:

Éthos se refere ao costumeiro; *éthos* se refere ao que se faz ou se é por características naturais, próprias de alguém ou de alguma coisa, o caráter de alguém ou de uma coisa. O *éthos* é tratado pela ética, que estuda as ações e paixões humanas segundo o

caráter ou a índole natural dos seres humanos (CHAUI, 2002, p. 500).

Aristóteles não apenas relacionará o hábito e a virtude, como também realizará uma identificação entre os dois termos: “E aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes” (ARISTÓTELES, Livro I, 13, 1103a 10, 1972). No entanto, o filósofo conceberá a virtude de duas maneiras distintas²⁵, mas que não deixam de possuir intersecções: uma intelectual e outra moral. A virtude intelectual é impetrada a partir do processo educacional, demandando tempo e experiência; ao passo que a virtude moral se desenvolve através do hábito: “Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-la pelo exercício, como também sucede com as artes” (ARISTÓTELES, Livro II, 1, 1103a 30, 1972).

A prática da virtude será, de acordo com AMARAL *et alii* (2012) um dos temas centrais da ética aristotélica, pois teria o poder de moldar o caráter humano, orientando seus costumes, e causando a elevação dos sentimentos e a educação dos instintos: “A virtude pertence à atividade virtuosa, ou seja, agir bem de acordo com o que é justo e correto” (AMARAL; SILVA; GOMES, 2012, p. 18). Para Aristóteles, o hábito (*éthos*) é originado a partir da prática constante, que por sua vez desemboca na virtude, terminando “por fazer-se natureza” (ARISTÓTELES, Livro VII, 10, 1151a 30, 1972), de acordo com o poema de Eveno.

É somente através da prática de ações boas e corretas que nos tornamos virtuosos²⁶. Esse raciocínio é válido tanto para as deliberações e escolhas positivas, isto é, que desencadeiam ações, quanto para a deliberação negativa, isto é, para a decisão de não agir desta ou daquela maneira, pois o hábito da negação também corrobora para o fortalecimento do caráter virtuoso:

O mesmo ocorre com as virtudes: tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção (ARISTÓTELES, Livro II, 2, 1103b 35, 1972).

A virtude, portanto, não é uma inclinação²⁷, como o desejo, mas advém do hábito, configurando-se como uma disposição (*héxis*) constante do caráter, permanente, acionada racionalmente, cuja determinação é conferida pelo homem prudente, relacionada com a escolha e determinada pelo princípio de racionalidade próprio do homem que dispõe de sabedoria prática²⁸. Desta feita, a finalidade própria da ação deverá corresponder diretamente à disposição de caráter.

CONCLUSÃO: A FINALIDADE DE TODA AÇÃO: A FELICIDADE COMO BEM ÚLTIMO

Qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. (...) Dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz (ARISTÓTELES, Livro I, 4, 1095a 15-20, 1972).

Pode-se afirmar que o conceito de felicidade (*eudaimonía*) ocupa uma função de protagonismo no contexto da ética aristotélica: o bem, a que todas as coisas tendem, o *telos*, finalidade de todas as ações, é identificado como a felicidade²⁹. Daí o fato de a ética aristotélica também ser cognominada de “ética eudaimônica” (MARCONDES, 2009, p. 38), alcunha que também se estende a outras teorias éticas que receberam influência direta ou indireta da obra do Estagirita.

Chauí (2002) realiza uma análise etimológica do termo *eudaimonía*, que normalmente é traduzido como felicidade, prosperidade, abundância de bens; e é derivação do verbo *eudaimonéo*, que tem seu significado relacionado às ações para se obter algo ou alguma coisa, como por exemplo: ter êxito, conseguir algo, ser feliz.

No entanto, a palavra é composta por processo de justaposição de radicais, onde o prefixo *eu-* indica: nobreza de origem, algo bom ou justo, boa causa, a bondade, a perfeição. Ou seja, esse prefixo confere, às palavras que se seguem a ele uma denotação positiva. Ao passo que o outro radical, *daímonia* associa-se às formas com que a divindade se relaciona com o

que é humano, como presságios, oráculos, etc., possuindo também, portanto, uma característica negativa quando não é acompanhada do prefixo *eu*. Em um segundo momento, passa a designar a atividade do homem em relação ao divino:

A seguir, a palavra passa a referir-se apenas aos próprios homens como capazes de felicidade e capazes de uma relação ativa e positiva com o divino. *Eudaimonia* é a felicidade como perfeição ética, como resultado da vida virtuosa. Relaciona-se com *eupraxia*: a ação boa, bela e justa; a ação virtuosa (CHAUI, 2002, p. 500).

Chih (2009) dará uma interpretação distinta para o termo felicidade, pois segundo ela: “A palavra *eudaimonia* literalmente quer dizer boa divindade, e remete ao fato de um indivíduo ter sua existência agraciada pelas divindades” (CHIH, 2009, p. 12). Essa interpretação remete à crença comum da Grécia de Aristóteles de que a felicidade estava associada *sine qua non* com a benesse divina, mediante a qual o indivíduo receberia riquezas, saúde e boa fama. Aristóteles direcionará seus argumentos contra essa concepção através da exclusão de quaisquer fatores externos ao homem, humanizando o conceito de felicidade, estabelecendo-a definitivamente dentro da esfera da ação humana, fazendo dela “o propósito da conduta humana, a partir da natureza racional do homem” (ABBAGNANO, 2007, p. 443), e procurando determinar as virtudes necessárias para sua realização.

O debate em torno da real significação do conceito de felicidade na ética de Aristóteles tem sido acirrado ao longo dos séculos, dividindo-se, segundo Chih (2009) em pelos menos dois grandes grupos³⁰: em uma extremidade os “exclusivistas”, segundo os quais a felicidade está essencialmente associada à vida contemplativa e, apenas de em um segundo momento, à existência ético-política. Esse grupo usa como principal argumento a afirmação de Aristóteles no Livro X, da *Ética a Nicômaco*, de que a felicidade é uma atividade contemplativa:

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão (...) essa atividade é contemplativa (ARISTÓTELES, Livro X, 7, 1177a 11-15, 1972).

Na outra extremidade, temos os “inclusivistas”, de acordo com os quais a felicidade não é definida apenas como atividade contemplativa, mas acrescida da realidade ético-política, que se faz acompanhar por outros bens que também são importantes para a vida virtuosa:

Segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens (ARISTÓTELES, Livro VIII, 1, 1155a 1-5, 1972).

Não obstante o acalorado debate, a discussão ao redor do conceito de felicidade já é antevista pelo próprio Aristóteles que identificará, segundo Pereira e Arruda (2011) pelos menos quatro grandes linhas interpretativas entre a historiografia filosófica de sua época. Na primeira, a felicidade, de cunho caracteristicamente hedonista, é entendida como uma vida de prazeres; na segunda é identificada com a vida das honras; na terceira, há uma identificação entre a felicidade e a vida virtuosa; e na quarta, a felicidade deve ser entendida como a vida contemplativa. Escapando a esses rótulos reducionistas, a felicidade da ética aristotélica parece navegar por entre eles, utilizando, em determinados momentos, elementos extraídos de todos eles. Ademais, temos que a proposta aristotélica situa-se entre os pontos mais extremos, conferindo às duas últimas um estatuto mais privilegiado de que trataremos mais adiante:

Por mais que Aristóteles pareça estar buscando um modelo ético distinto de um modelo intelectualista socrático, onde a vida feliz poderia ser alcançada mediante boa orientação da razão, ele não propõe um modelo ético hedonista em que o fim a ser buscado seria dado pelo prazer (PEREIRA; ARRUDA, 2011, p. 16).

Em relação à concepção hedonista de felicidade, Aristóteles, apesar de não descartar a presença dos prazeres na vida do homem feliz, em nenhum momento dará a eles o *status* de objetivo norteador da ação. Sua influência será minimizada pela ação da virtude moderadora:

Demos por assentado, pois, que a virtude tem que ver com prazeres e dores; que, pelos mesmos atos de que ela se origina, tanto é acrescida como, se tais atos são praticados de modo diferente, destruída [...] (ARISTÓTELES, Livro II, 3, 1105a 15, 1972).

Quanto à segunda linha interpretativa, a que identifica a felicidade com a vida de honrarias, assim entendida normalmente por “pessoas de grande refinamento e índole ativa (...), pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política” (ARISTÓTELES, Livro I, 5, 1095a 20-25, 1972), o também a excluirá, pois a honra não favorece a autarquia e autonomia do indivíduo, pelo contrário, coloca-o em relação de dependência com aquele que lhe conferiu a honraria.

Em relação às duas últimas linhas de interpretação da felicidade, isto é, aquelas que identificam a vida feliz como virtuosa e como vida contemplativa, podemos dizer que a ética aristotélica coabita com elas, uma vez que o indivíduo feliz é virtuoso, mas essa virtude não lhe é inata, porém fruto de suas escolhas racionais, visto que é disposição prática, atividade, no seio de sua vida na *pólis*. A contemplação é parte também da vida do homem feliz, posto que é racional, que está em posse total de suas faculdades intelectivas, mas não é

apenas ela, já que o lugar natural do homem é no convívio com seus semelhantes e não no isolamento das elucubrações abstratas, no pensamento puro, próprio dos seres divinos. Dirá Aristóteles que a felicidade é um bem excelente porque é desejada por si mesma:

Ora, esse é o conceito que preeminente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes (ARISTÓTELES, Livro I, 7, 1097b 1-5, 1972).

Essa felicidade não se traduz numa percepção subjetiva de um determinado estado de espírito, mas é uma atividade da alma consonante à virtude. Aristóteles evoca aqui a imagem proverbial da andorinha solitária incapaz de “fazer verão”, afirmando que a vida feliz é uma completa e não um momento de boa felicidade ou alegria³¹. O homem feliz vive bem e age bem³². Dizendo de outra maneira, ele aprendeu a ser feliz, já que a felicidade, sendo atividade virtuosa da alma, se origina a partir da *práxis* correta³³. Essa virtude, que é reconhecida também na felicidade, procura em todas as ações encontrar o meio-termo (*mésos*), nas palavras de Chauí: “a medida entre os extremos contrários, a moderação entre os dois extremos, o justo meio, nem excesso, nem falta” (CHAUI, 2002, p. 446), estabelecendo a ética de Aristóteles como a ciência prática da moderação.

Uma vez que é na *pólis* que o homem conseguirá atualizar plenamente sua essência, sendo feliz, Aristóteles dará grande importância para a amizade em sua teoria, pois, de acordo com ele, “na companhia de amigos – dois que andam juntos – os homens são mais capazes tanto de agir quanto de pensar” (ARISTÓTELES, Livro VIII, 1, 1155a 15,

1972). Essa amizade corrobora para a felicidade, pois os amigos desejam igualmente o bem um ao outro, contribuindo para sua perfeição.

A atividade contemplativa, embora seja inteiramente desejável, por ser superior, pois que não visa outro fim além de si mesma, não corresponde totalmente à vida do homem feliz, pois a ninguém é permitido tal desfrute no âmbito da *pólis*: somente os deuses podem se dedicar exclusivamente à contemplação, já que nada lhes falta:

Mas uma tal vida (puramente contemplativa, parênteses nossos) é inacessível ao homem, pois não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino [...] (ARISTÓTELES, Livro X, 7, 1177b 27, 1972).

Aristóteles visava estabelecer as condições para que pudéssemos alcançar uma vida ética, racional e virtuosa, epítetos da vida feliz, mas com o excerto acima parece apresentar uma dificuldade para a plena realização da mesma. O próprio filósofo procura dirimir essa aporia, utilizando o exemplo dado por Sólon de homem feliz:

Sólon nos deu, talvez, um esboço fiel do homem feliz quando o descreveu como moderadamente provido de bens exteriores, mas como tendo praticado (na opinião de Sólon) as mais nobres ações, e vivido conforme os ditames da temperança (ARISTÓTELES, Livro X, 8, 1179a 10, 1972).

Todavia, o melhor exemplo de homem feliz encontrado por Aristóteles não é dado por Sólon. Curiosamente, aquele a quem o Estagirita dirigiu grande parte de sua crítica e argumentos, é também, segundo ele, o modelo que dificilmente pode ser alcançado, a saber, aquele que fora seu mestre por quase duas décadas, o próprio Platão:

O homem que os maus não têm sequer permissão para louvar, que, sozinho, ou o primeiro entre os mortais, demonstrou claramente com o exemplo de sua vida e com o rigor de seus argumentos que o homem se torna bom e feliz ao mesmo tempo. A ninguém, até agora, foi permitido tanto alcançar (CHAUI, 2002, pp. 334-335).

Ao que parece, a amizade é, de fato, um dos principais elementos da vida feliz.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Lúcio L. Prado da UNESP de Marília e Profª. Renata Cristina Lopes Andrade, pelas preciosas orientações.

REFERÊNCIAS

- ¹ AMARAL; SILVA; GOMES, 2012, p. 2.
- ² Idem, 2012, p. 3.
- ³ Idem, ibidem, p. 3.
- ⁴ Há pelo menos três grandes obras sobre ética inseridas no *corpus aristotelicum*, logo após os tratados teóricos: a *Ética a Eudemo*, a *Ética a Nicômaco*, sua principal obra nesta temática e o que se convencionou chamar de *Grande Ética*, cuja autoria aristotélica tem sido questionada e atribuída a algum filósofo estóico (CHAUI, 2002, P. 338)
- ⁵ NOVA CULTURAL (Editora Ltda.), 1999, p. 11.
- ⁶ Idem, 1999, p. 5.
- ⁷ CHAUI, 2002, p. 440.
- ⁸ Todas as citações de Aristóteles que aparecem neste trabalho são da tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da *Ética a Nicômaco* contida in: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. *Aristóteles*. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).
- ⁹ “O movimento é a passagem, em atos sucessivos, do todo da potência ao todo da forma, do estado inicial não-A (ou privação da forma A) ao estado final A (ou plena atualização da forma A)” (CHAUI, 2002, p. 410).
- ¹⁰ Idem, 2002, p. 412.
- ¹¹ AMARAL; SILVA; GOMES, 2012, p. 13.
- ¹² MARCONDES, 2009, p. 37.
- ¹³ ARISTÓTELES, Livro VI, 7, 1141b 10, 1972.
- ¹⁴ ARISTÓTELES, Livro VI, 7, 1141b 20, 1972.
- ¹⁵ ARISTÓTELES, Livro X, 8, 1178b 15, 1972.
- ¹⁶ ARISTÓTELES, Livro VI, 5, 1140b 1-5, 1972.

-
- ¹⁷ CHIH, 2009, p. 12.
¹⁸ TIBURTINO, 2009, p. 72.
¹⁹ ARISTÓTELES, Livro I, 5, 1096a 10, 1972.
²⁰ MARCONDES, 2009, p. 38.
²¹ CHIH, 2009, p. 11.
²² CHAUI, 2002, p. 356.
²³ MARCONDES, 2009, p. 40.
²⁴ CHAUI, 2002, p. 500.
²⁵ ARISTÓTELES, Livro II, 1, 1103a 15, 1972.
²⁶ ARISTÓTELES, Livro II, 2, 1103b 35, 1972.
²⁷ CHAUI, 2002, p. 446.
²⁸ ARISTÓTELES, Livro II, 6, 1107a 1, 1972.
²⁹ ARISTÓTELES, Livro X, 6, 1176a 30, 1972.
³⁰ CHIH, 2009, pp. 4-5.
³¹ ARISTÓTELES, Livro I, 7, 1098a 15-20, 1972.
³² ARISTÓTELES, Livro I, 8, 1098b 20, 1972.
³³ ARISTÓTELES, Livro I, 9, 1099b 10, 1972.

Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AMARAL, R. A. P. do; SILVA, D. A. e GOMES, L. I. *A eudaimonia aristotélica: a felicidade como fim ético*. In: *Revista Vozes dos Vales da UFVJM*. Número 1, Ano 1, 05/2012. Diamantina: Publicações Acadêmicas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, maio/2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- CHAUI, M. *Introdução à História da Filosofia – dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHIH, C. Y. *A eudaimonia na pólis excelente de Aristóteles*. 256p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- MARCONDES, D. *Textos Básicos de Ética de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.
- NOVA CULTURAL (Editora Ltda.). *Aristóteles – vida e obra*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.
- PEREIRA, R. S.; ARRUDA, A. T. M. *Ética*. Apostila de Formação de Docentes. São Paulo: UNESP/Redefor, 2011.
- TIBURTINO, H. B. *O Problema do Bom em Geral para Aristóteles*. 90p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia,