

Considerações sobre a Eudaimonía nos Livros I-III da Ética Nicomaquéia

Considerations about Eudaimonia in Books I-III of the Nicomachean Ethics

Elisa Campo Dall'Orto Corrêa

Universidade de Brasília, Brasil

Resumo: O presente trabalho visa discutir, de maneira não exaustiva, os principais problemas abordados por Aristóteles nos três primeiros livros da *Ética Nicomaquéia*. O objetivo deste artigo é mostrar por que o ser humano pode ser considerado responsável pela própria felicidade (*eudaimonía*). Assim, investiga-se, primeiramente, a relação entre o conceito de *eudaimonía* e o conceito de virtude ética (*areté*) a partir dos problemas expostos nos livros I e II, tais como o processo de aprendizagem das virtudes e o vínculo entre a sorte e a *eudaimonía*. Em seguida, propõe-se examinar os temas presentes no livro III, sobretudo, o vínculo entre o desenvolvimento da virtude moral e a responsabilidade moral.

Palavras chave: Aristóteles; felicidade; virtude ética; escolha deliberada; ação.

Abstract: This work aims to discuss, in a non-exhaustive manner, the main problems addressed by Aristotle in the first three books of *Nicomachean Ethics*. The purpose of this article is to show why the human being may be considered responsible for its own happiness (*eudaimonía*). Thus, the relation between the concept of *eudaimonía* and the concept of ethical virtue (*areté*) from the problems exposed in books I and II, such as the process of learning of virtues and the link between luck and *eudaimonía*, is primarily investigated. Lastly, this work proposes to examine the themes present in book III, mainly the connection between the development of moral virtue and moral responsibility is examined.

Keywords: Aristotle; happiness; ethical virtue; choice; action.

Introdução

O objetivo final da ética aristotélica é a *eudaimonía*¹. Na *Ética Nicomaquéia*, o conceito aristotélico de *eudaimonía* não é apresentado como uma resposta objetiva para a pergunta “o que devo fazer para ser feliz?”. Aristóteles apresenta a *eudaimonía* como ponto de orientação da vida humana. Tal orientação assume delineamentos diferentes dependendo das situações concretas de cada indivíduo (*EN*, I, 7, 1097a 25-35). Todavia, para alguém ser considerado *eudaímon*, deverá satisfazer alguns requisitos. Nos livros I-III da *EN*, Aristóteles expõe os requisitos para *eudaimonía* relacionados, sobretudo, às virtudes éticas.

Este artigo pretende, portanto, mostrar quais são os principais problemas relacionados à *eudaimonía* e às virtudes éticas. Na primeira seção, discute-se o método prático utilizado por Aristóteles; o conceito de *eudaimonía* enquanto vida conforme a virtude; o processo de aprendizado das virtudes éticas; e a relação entre *eudaimonía* e sorte. Por fim, na segunda seção, discute-se como o indivíduo pode ser responsabilizado pelas suas virtudes e vícios de caráter a partir dos conceitos de voluntário, involuntário, deliberação e escolha deliberada. Assim, espera-se mostrar como o ser humano pode ser considerado responsável pela própria *eudaimonía*.

Apresentação dos conceitos de eudaimonía e virtude (areté²)

Segundo Aristóteles, “toda arte (*tékhne*³) e toda indagação (*méthodos*), assim como toda ação (*práxis*) e toda decisão (*proaíresis*), visam a algum bem (*agathón*); por

¹ A etimologia literal de *eudaimonía* significa ser protegido por uma boa divindade. *Eu* expressa a noção de algo favorável, e *daímōn*, em linhas gerais, é uma divindade intermediária. Na tradição de tradução das obras aristotélicas, convencionou-se traduzir *eudaimonía* por felicidade. Todavia, Aristóteles atribui um significado especial ao termo que as línguas modernas não transmitem totalmente, por isso o termo foi mantido sem tradução neste artigo.

² *Areté* também pode significar “competência, capacidade”. Wolf (2010, p.37) ressalta que o termo designa “a disposição para um bom exercício de algo”. Zingano (2008, p.78) opta por traduzir como “virtude”, uma vez que esta palavra ainda mantém o sentido de virtude ética, apesar da conotação moralista dos últimos séculos. Para facilitar a compreensão do leitor, optou-se pela tradução de Zingano.

isto foi dito acertadamente que o bem (*agathón*) é aquilo a que todas as coisas visam” (*EN*, I, 1, 1094a1-3. Tradução Gama Kury ligeiramente modificada). Aristóteles pretende unir duas teses nesse famoso enunciado: (i) todas as coisas visam a um bem; (ii) o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Em um primeiro momento, (i) não parece implicar (ii). Todavia, posteriormente, Aristóteles afirma que o fim de um conhecimento pode ser designado seu bem, uma vez que o conhecimento é definido pelo seu fim (*EN*, I, 5, 1095a 14-17). Ou seja: os diferentes fins particulares de uma atividade humana são articulados tendo em vista o fim último da atividade em questão. Analogamente, apesar de haver múltiplas finalidades para múltiplas *tekhnai*, as finalidades de algumas *tekhnai* estão subordinadas a outras. Por exemplo, a *tékhnē* da selaria e de outros acessórios para montaria está subordinada à *tékhnē* da estratégia (*EN*, I, 1, 1094a 3-9).

A ciência responsável pelo estudo do bem supremo e das demais atividades humanas é a ciência política. A ciência política legisla sobre os demais estudos na cidade, pois ela abarca os fins das demais ciências⁴ (*EN*, I, 2, 1094a 27- 1094b 8). O estudo da ciência política pressupõe certa experiência e instrução por parte do ouvinte, visto que a boa educação permite julgar corretamente o que se estuda. Assim, o estudo da ciência política não é apropriado para jovens, uma vez que eles são inexperientes em relação aos temas éticos investigados e tendem a ser demasiadamente impulsivos (*EN*, I, 3, 1095a 4-11). O fim último da ciência política também é o fim último da vida humana, uma vez que, na ética aristotélica, indivíduo e cidadão se confundem. Deste modo, o bem supremo dos homens e da cidade é a *eudaimonía* (*EN*, I, 2, 1095a 14-30).

A *eudaimonía* é considerada o bem supremo da vida humana, porque os homens a escolhem sempre por si mesma e nunca por causa de algo mais (*EN*, I, 7, 1097a 36-37). A riqueza, o reconhecimento dos outros, a inteligência e os demais fins particulares não são desejáveis por causa deles mesmos, uma vez que sempre são desejados por

³ A tradução de *tékhnē* por “arte” não expressa exatamente o sentido do termo em grego. *Tékhnē* é uma habilidade prática para produzir resultados, que pressupõe um conhecimento sobre o resultado gerado. A arquitetura, por exemplo, é a *tékhnē* de construir casas (*EN*, VI, 4, 1140a 1-20). Wolf (2010, p.22) observa que a palavra “arte” transmite a noção de “saber-fazer-prático”, todavia, geralmente aparece associada às belas-artes. Assim, neste artigo, optou-se por manter o termo no original.

⁴ Aristóteles estabelece sua famosa classificação das ciências no sexto livro da *Metafísica*. A matemática, a física e a metafísica são denominadas ciências teoréticas, pois dizem respeito aos objetos necessários e imutáveis. A poética e a retórica são denominadas ciências poiéticas, ou produtivas, pois visam o conhecimento através da produção. Por fim, a ética e a política são denominadas ciências práticas, uma vez que seu campo de estudo são as ações humanas. Ver *Metafísica*, livro E, 1025b 1 – 1026a 30.

causa da *eudaimonía*. De acordo com esse raciocínio, as pessoas não querem ser ricas, porque querem apenas ter dinheiro, mas querem ser ricas, porque querem ser felizes. Esse raciocínio também pode ser aplicado aos demais fins particulares. Apenas a *eudaimonía* satisfaz todas as pretensões da vida humana. Por isso é considerada como o fim, ou bem, supremo.

A investigação ética conduzida por Aristóteles na *EN* diz respeito ao que é alcançável pelo homem (*EN*, I, 7, 1097a 27). Assim, a *eudaimonía* é um modo de vida que o ser humano pode concretizar. Aristóteles utiliza o método prático na investigação sobre a *eudaimonía*⁵. O método prático tenta determinar o mais exatamente possível o conteúdo da *eudaimonía* para que os homens possam se edificar (*EN*, I, 3, 1095a 5-6; II, 2, 1103b 26-31)⁶. A respeito do método prático, Aristóteles declara:

Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões. As ações boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural. Os bens parecem igualmente vagos, pois para muitas pessoas eles podem ser até prejudiciais; com efeito, algumas pessoas no passado foram levadas à perdição por sua riqueza, e outras por sua coragem. Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais, partindo de premissas do mesmo gênero, não devemos aspirar a conclusões mais precisas. Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceito dentro dos mesmos pressupostos; os

⁵ Aristóteles discute o método prático no Livro I da *EN* e em outras breves passagens do mesmo tratado. Todavia, essas passagens apresentam algumas divergências entre si e entre o restante da obra aristotélica. Tendo em vista os limites deste trabalho, a apresentação do método prático será concisa. Todavia, procurou-se abordar os aspectos principais do método prático tal como aparece, sobretudo, no primeiro livro na *EN*.

⁶ Acerca do método prático na *EN* consultar: Broadie, 1991, pp.17-24; Kraut, 2006, pp.76-95; Wolf, 2010, pp.56-64. As considerações subsequentes estão em profundo débito para com esses estudos.

homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas (*EN*, I, 2, 1094b 11-26).

Tanto a matemática quanto a ética são ciências, todavia, possuem métodos diferentes. O grau de exatidão de um método está relacionado ao objeto ao qual está relacionado. A matemática diz respeito ao que é imutável e necessário, por isso é considerada um saber preciso. Assim, a verdade alcançada pela matemática é um fim para si mesma. A ética, por outro lado, é um saber inexato, pois diz respeito à mutabilidade e contingência das ações humanas. O método prático se ocupa das ações belas, boas, nobres e justas, que variam de acordo com as convenções humanas. O que é justo para uma pessoa pode não ser justo para outra. Por isso, não é possível fazer enunciados necessários sobre os bens humanos. Todavia, o método prático é exato na medida em que determina, em linhas gerais, o que é belo, bom, justo e nobre para as pessoas. O método prático envolve o procedimento dialético, que também é adotado na metafísica. Aristóteles o apresenta da seguinte maneira:

Devemos por diante de nós os fatos aparentes e, depois de discutir primeiro as dificuldades, prosseguiremos para por à prova, se possível, a veracidade de todas as opiniões (*éndoxa*) correntes acerca destas afecções do espírito ou, se isto não foi possível, do maior número de opiniões e das mais relevantes; com efeito, se resolvermos as dificuldades e ao mesmo tempo deixarmos intactas as opiniões correntes, os pontos de vista verdadeiros terão sido suficientemente comprovados (*EN*, VII, 1, 1145b 1-7).

As opiniões mais relevantes examinadas devem combinar com aquilo que é evidente para o indivíduo que segue o método prático (*EN*, I, 4, 1095a 30 – 1095b 3). Para valer-se do método prático, o indivíduo deve ser educado corretamente, uma vez

que será necessário que ele julgue corretamente quais opiniões serão verdadeiras ou não. A veracidade de uma opinião depende dos pressupostos exigidos pelo âmbito ao qual se refere e da comprovação dos seus efeitos. No método prático, busca-se garantir a veracidade do maior número possível de opiniões relevantes, todavia, as diferentes opiniões apresentam contradições entre si, por isso, nem todas serão mantidas.

Assim, inicialmente, Aristóteles identifica a *eudaimonía* com três modos de vida: (i) a vida dos prazeres; (ii) a vida política; e (iii) a vida contemplativa⁷. Aristóteles rapidamente rejeita a identificação da *eudaimonía* com a vida dos prazeres, pois considera que nela o foco recai excessivamente em prazeres frugais, por exemplo, comer e jogar demasiadamente (*EN*, I, 5, 1095b 12-22). Todavia, o prazer não é excluído da *eudaimonía*. Segundo Aristóteles, a *eudaimonía* é essencialmente prazerosa, uma vez que o prazer é a disposição da alma responsável pela apreciação das coisas agradáveis para o homem (*EN*, I, 8, 1099a 1-3). Destarte, o prazer, a beleza e a bondade estão superlativamente presentes na *eudaimonía*, uma vez que *eudaimonía* é o bem supremo da vida humana (*EN*, I, 8, 1099a 5-17). Quanto ao segundo caso, Aristóteles também não identifica a *eudaimonía* com a vida política, porque a honra e o reconhecimento característicos deste modo de vida estão nas outras pessoas, não no indivíduo *eudaímon*. Ademais, a justificação da honra não está nela mesma, mas no fato de o agente alcançar a honra, porque possui e exerce virtude (*EN*, I, 5, 1095b 23 – 1096a 4). Até então, Aristóteles identificara a *eudaimonía* com o bem-viver e o bem-agir (*eû zēn kai tò práttein*) (*EN*, I, 4, 1095a 20). Todavia, a partir de I 6, Aristóteles passa a caracterizar a *eudaimonía* como uma atividade conforme a virtude. Deste modo, o conteúdo da *eudaimonía* se torna mais bem definido.

⁷ Este artigo não discute a vida contemplativa, visto que Aristóteles aborda o tema somente no livro X da *EN*. A relação entre a vida contemplativa e o restante da *EN* é complexa. Apesar de identificar a *eudaimonía* com a vida contemplativa no livro X (*EN*, X, 7, 1177a 11-27), Aristóteles não explica como se dá a relação entre a vida contemplativa e a vida conforme as virtudes éticas – objeto de estudo até o livro IX da *EN*. Os comentadores contemplados no presente trabalho oferecem interpretações díspares sobre o tema. Hadot (2011, p.121) considera que a *eudaimonía* aristotélica é exclusivamente a vida teórica. A vida teórica é o modo de vida totalmente consagrado à atividade do espírito, ao conhecimento por ele mesmo, ao Intelecto divino. Nesta perspectiva, a ética aristotélica é considerada uma ética do desinteresse e da objetividade (Hadot, 2011, p.125). Broadie, por sua vez, considera que há dois tipos de *eudaimonía*: a vida contemplativa e a vida do bem agir ético, que se diferencia da vida contemplativa por dedicar menos tempo ao lazer (Broadie, 1999, pp.429-430). Wolf também admite a existência de dois tipos de *eudaimonía*, mas entende a vida do bem agir ético essencialmente como a vida política. Segundo Wolf, o melhor modo de resolver as diferenças entre os dois tipos de *eudaimonía* é admitir que nos livros II-VI, Aristóteles elaborou a *eudaimonía* para o político, e no livro X, examinou a *eudaimonía* do filósofo (Wolf, 2010, pp.262-263).

Com efeito, existem dois tipos de virtude: as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas⁸. As virtudes éticas, que interessam o presente trabalho, tais como a coragem e a temperança, são as virtudes da faculdade desiderativa da alma⁹. A faculdade desiderativa é responsável por todos os impulsos da alma, também está presente nos animais e pode submeter-se à faculdade racional da alma¹⁰. As virtudes éticas resultam da prática habitual de atividades virtuosas (*EN*, II, 1, 1103a 16-18). Para explicar o desenvolvimento das virtudes éticas Aristóteles recorre a analogias com a aprendizagem de *tekhnai*. Por exemplo, assim como o aprendiz de piano busca a virtuosidade no instrumento pelos estudos habituais, o indivíduo deve constantemente praticar a virtude para se tornar virtuoso (*EN* II, 1, 1103b 1-2). Do mesmo modo que o aprendiz de piano só é considerado pianista a partir do momento em que é capaz de tocar significativamente sozinho o instrumento, o indivíduo é considerado virtuoso somente quando pratica autonomamente ações virtuosas (*EN*, II, 4, 1105a 17 -25). A respeito da virtude ética, Aristóteles declara:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação (*héxis proairetikḗ*), consistindo em uma mediedade (*mesótes*) relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de

⁸ As virtudes dianoéticas são a sabedoria (*sophía*) e a prudência (*phronēsis*). Elas surgem pela educação (*EN*, II, 1, 1103a 14-16). A sabedoria e prudência diferenciam-se, sobretudo, pelos seus domínios: a primeira abrange os princípios supremos e as coisas permanentes (*EN* VI, 7, 1141b 2-4); a segunda diz respeito às coisas humanas e passíveis de deliberação, como os objetos particulares e a ação (*EN*, VI, 7, 1141b 8-20). A prudência é relativa ao que é justo, nobre e bom para as pessoas, por isso, pressupõe experiência (*EN*, VI, 12, 1143b 22-27; VI, 8, 1142a 17-18). O fundamento da prudência é a deliberação. A prudência não domina a sabedoria, da mesma forma que a arte da medicina não tem o primado sobre a saúde, pois a arte da medicina não usa a saúde, mas se esforça para que ela exista; ou seja, a medicina emite ordens no interesse da saúde, mas não dá ordens à saúde (*EN*, VI, 1145a 6-10). Aristóteles afirma que tanto a prudência quanto a sabedoria são dignas de serem escolhidas, uma vez que ambas são virtudes, e por isso, contribuem para alcançar a *eudaimonía* (*EN*, VI, 5, 1144a 1-3).

⁹ Aristóteles lista as principais virtudes éticas em *EN*, II, 7, 1107b 1 – 1108b 10. São elas: coragem (*andreia*), moderação (*sophrosyne*), liberalidade (*eleutheriotes*), magnificência (*megaloprepeia*), magnanimidade (*megalopsykhia*), calma (*praotes*), honestidade (*aletheia*), destreza social (*eutrapelia*), amabilidade (*philia*), vergonha (*aidos*), indignação justa (*nemesis*), justiça (*dikaiosyne*). Todavia, Aristóteles adverte que nem todas as virtudes éticas possuem um nome específico, por exemplo, a virtude da honra.

¹⁰ Aristóteles atribui dois aspectos à faculdade racional da alma: o aspecto pensante e o aspecto deliberativo – quando a faculdade desiderativa está subordinada à racional (*EN*, I, 13, 1102b 13-30). O aspecto pensante envolve a ciência (*epistḗnē*) e o intelecto (*noús*) (*EN*, VI, 1, 1139a 1-15). O aspecto deliberativo, por sua vez, envolve a arte (*poiēsis*) e a ação.

as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice (*EN*, II, 6, 1106b 36- 1107a 6).

Aristóteles entende por mediedade relativa a nós como “aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos” (*EN*, II, 6, 1106a 31-32). Assim, o conhecedor sobre determinado assunto evitará o excesso e a falta, sempre buscando o meio termo relativo a nós (*EN*, II, 7, 1106b 5-8). Por exemplo, o nutricionista receita diversos tipos de dietas para pessoas diferentes, uma relativa para cada tipo de pessoa. A definição dada por Aristóteles ressalta que o indivíduo virtuoso lida corretamente com as ações e emoções (*páthos*¹¹), porque sabe escolher e deliberar corretamente.

Segundo Aristóteles, toda ação e toda emoção são acompanhadas de prazer e sofrimento. O prazer e o sofrimento atuam como impulsionadores das ações e das emoções (*EN*, II, 3, 1105a 5-10). Por isso, o prazer e o sofrimento são indícios das disposições morais de uma pessoa. Assim, para se tornar virtuoso, o indivíduo deve aprender a gostar e a desgostar das coisas certas desde a infância, pois deste modo ele se habituará a se afligir e apreciar o que é correto (*EN*, II, 3, 1104b 11-12). Desta maneira, Aristóteles ressalta o papel da experiência no processo de aprendizagem das virtudes, uma vez que a virtude é o modo correto do indivíduo se posicionar em relação ao que lhe afeta em determinadas situações. Assim, em um contexto mais amplo, as leis criadas pelos legisladores também funcionam como meios de ensinamento sobre aquilo com o que é correto se afligir ou não, uma vez que as leis regulam os comportamentos dos homens (Perine, 2006, pp.104-106).

Ademais, Aristóteles considera que a virtude é uma mediedade que tem em mira o meio termo (*EN*, II, 5, 1106b 15-28). Deste modo, Aristóteles retoma um tema

¹¹ *Páthos* é, originalmente, “aquilo que se sofre”. Perine (2006, pp.95-96) observa que a tradução de *páthos* por “emoção” é legítima, visto que Aristóteles utiliza exemplos identificáveis com o que se compreende hodiernamente por emoção, por exemplo, piedade, amizade e alegria. Todavia, Perine prefere traduzir *páthos* por “paixão/emoção”, para preservar o sentido de sofrer algo e sentir algo. Zingano (2008, p.120) traduz *páthos* por emoção, mas ressalta que o termo possui um significado mais amplo em alguns casos, podendo significar “afecção”. Neste artigo, optou-se traduzir *páthos* por emoção para facilitar a compreensão do leitor.

abordado anteriormente no primeiro livro: a relação entre a *eudaimonía* e a sorte (*týkhē*). Aristóteles considera que a *eudaimonía* requer alguns bens exteriores, por exemplo, boa estirpe e participação na cidade para desenvolver a *eudaimonía* (*EN*, I, 8, 1099b 1-10)¹². Todavia, a *eudaimonía* não é considerada fruto do acaso. Para Aristóteles,

muitos eventos são frutos do acaso, e diferem por sua grandeza ou insignificância; embora a boa sorte ou o infortúnio em pequena escala não mudem evidentemente o curso completo da vida, grandes e frequentes sucessos tornam a vida mais feliz, pois eles, por sua própria natureza, realçam a beleza da vida e também podem ser usados nobremente e de conformidade com a excelência; grandes e frequentes reveses, ao contrário, aniquilam e frustram a felicidade, seja pelos sofrimentos que causam, seja por constituírem empecilhos a muitas atividades (*EN*, I, 10, 1100b 22-30).

Assim, a sorte participa da *eudaimonía* na medida em que possibilita condições externas favoráveis para o exercício das virtudes éticas e dianoéticas. Por exemplo, a paz política permite que os cidadãos desenvolvam o caráter corretamente (*EN*, I, 9, 1099b 30-35). A história de Príamo exemplifica bem a tese aristotélica: Príamo era membro de uma boa família, de uma boa cidade, tinha bons amigos e era um bom rei. Todavia, por causa da guerra contra os gregos a roda da fortuna girou para Príamo, tornando-o desgraçado (*EN*, I, 9, 1100a, 5-10; 1100b 8-10). O exemplo de Príamo mostra que

¹² Esses bens podem ser divididos em dois grupos: um composto pelos instrumentos que nos permitem atuar de acordo com a virtude ética e outro constituído por bens que, não são da natureza da alma, apesar de pertencerem ao indivíduo. No primeiro grupo estão bens como influência política e posse. No segundo grupo estão bens como beleza física, bons filhos e boa estirpe (Wolf, 2010, p.45).

o homem feliz (*eudaímon*) nunca poderá tornar-se desgraçado, embora nunca possa vir a ser feliz (*makários*¹³) o homem que enfrentar os infortúnios de um Príamo. Tampouco sua sorte será inconstante e contrastante, pois nem ele será deslocado de sua felicidade facilmente ou por infortúnios corriqueiros, mas somente por grandes e frequentes desventuras, nem se recuperará de tais infortúnios e se tornará novamente feliz em pouco tempo, mas somente –se isto acontecer – após um longo lapso de tempo, durante o qual ele tiver tido oportunidade de obter muitos e belos sucessos (*EN*, I, 10, 1101a 5-14).

A *eudaimonía* é, então, algo que seu possuidor dificilmente poderá perder, exigindo uma existência completa (*EN*, I, 5, 1095b 26; I, 9, 1100a 4-6). Aristóteles vincula a *eudaimonía* a uma vida completa, apesar de a *eudaimonía* ser vivenciada durante uma vida inacabada. Seria possível atingir a *eudaimonía* durante a vida ou somente após a morte? Aristóteles responde que será considerado *eudaímon* quem satisfizer os requisitos da *eudaimonía* dentro dos limites da existência humana (*EN*, I, 11, 1101a 15-20). Quais seriam esses limites? Aquilo que diferencia os homens dos deuses: a ignorância e a mortalidade. Os homens não conhecem todas as ramificações das suas ações, e conseqüentemente, também não conhecem o futuro antes dele ser concretizado. Na ética aristotélica, os homens devem agir como arqueiros e tentar atingir o alvo da vida humana precisamente (*EN*, I, 1, 1094a 24-25)¹⁴. Ao mirar o alvo, o arqueiro consegue calcular, após muito treino, sua jogada para que consiga acertar do modo mais preciso possível o centro do alvo. No seu cálculo, o arqueiro reconhece que há uma zona que foge ao seu domínio e influencia o seu êxito ou fracasso, mas não determina exclusivamente a sua jogada. Analogamente, na ética aristotélica, o arqueiro representa o homem que, por causa da sua experiência, consegue se aprazer e se afligir de maneira adequada em relação aos objetos adequados, e também consegue perceber

¹³ Nessa passagem Aristóteles utiliza dois termos diferentes como sinônimos. O termo *eudaímon* remete à noção ética de viver bem conforme a excelência. *Makários*, por sua vez, remete à mesma noção acrescida das benesses da fortuna (Nussbaum, 2009, p.287).

¹⁴ Acerca do exemplo do arqueiro consultar: Wolf, 2010, p.27; e Zingano, 2008, pp.125-126. As afirmações subseqüentes estão em profundo débito para com esses estudos.

sobre o que ele pode deliberar e escolher. Deste modo, ele será capaz de alcançar a *eudaimonía* da maneira mais precisa possível.

A responsabilização pelos vícios e virtudes no livro III da EN

Aristóteles considera que o caráter humano é desenvolvido através da prática reiterada de ações que produzem determinada disposição ética. Assim, Aristóteles busca mostrar porque o homem pode ser responsabilizado pelas suas virtudes e pelos seus vícios. Em linhas gerais, a tese aristotélica é que se as ações particulares que um indivíduo realiza são voluntárias, a disposição ética resultante delas também o será. Deste modo, o indivíduo também poderá ser responsável pela sua *eudaimonía*.

Segundo Aristóteles, a ação pode ser voluntária (*hekoúision*¹⁵), involuntária (*akoúision*) ou mista. Tais termos referem-se ao momento em que se pratica a ação (*EN*, III, 1, 1110a 13-14). A ação é considerada voluntária quando sua origem está no agente e ele conhece as circunstâncias em que age (*EN*, III, 3, 1111a 21-23). A ação é considerada involuntária, por sua vez, quando o agente sofre coerção ou quando ele ignora as circunstâncias em que age (*EN*, III, 1, 1109b 35). Atos involuntários provocam aflição e arrependimento (*EN*, III, 1, 1110b 19), enquanto os atos voluntários são objeto de louvor e censura (*EN*, III, 1, 1109b 30). A aflição e o arrependimento causados pelos atos involuntários não são condições do ato em si, mas critérios para o reconhecimento do caráter moral do agente envolvido, uma vez que o não arrependimento pode revelar perversidade moral (Zingano, 2008, pp.152-153). As ações mistas, por sua vez, são caracterizadas como aquelas em que o agente toma decisões voluntariamente apesar de estar envolvido em uma situação não escolhida por ele. Por exemplo, o marinheiro que diante de uma situação inesperada de risco, tal como uma tempestade, se desfaz de toda a sua carga para evitar a perda do barco e da vida. As ações mistas estão mais próximas das ações voluntárias, porque o agente não sofre

¹⁵ Wolf (2010, p.119) também considera possível traduzir *hekoúision* como “de boa vontade”, pois evidenciaria que alguém faz algo com intenção ou com prazer porque a ação provém de seu próprio querer. Zingano, Gama Kury, Rackham e Ross traduzem por voluntário. Neste artigo, optou-se pela tradução do termo por “voluntário”, devido às semelhanças entre o termo hodierno e o conceito aristotélico.

coerção física ou psicológica para escolher como agir, uma vez que até em situações indesejáveis ele optou por agir de determinado modo (*EN*, III, 1, 1110a 4-35). Ademais, as ações mistas admitem perdão. Neste contexto, o perdão aplica-se a casos específicos, como ações involuntárias e mistas que excedem a natureza humana e que ninguém suportaria (*EN*, III, 1, 1110a 25)¹⁶.

A responsabilização moral pressupõe ações voluntárias, deliberação (*boúleusis*) e escolha deliberada (*proaíresis*¹⁷) (*EN*, III, 4, 1111b 26). A deliberação envolve muito tempo e raciocínio, pois é através dela que se investiga e se calcula (*EN*, VI, 9, 1142b 1-15). A deliberação nasce do querer (*boúlēsis*¹⁸), e refere-se ao que acontece via de regra e ao que conduz ao fim (*EN*, III, 5, 1112b 8- 1113a 2). Na ética aristotélica, este fim é a *eudaimonía*. Assim, a deliberação é referente ao processo, ainda não concluído, de ponderar sobre as ações que conduzem à *eudaimonía*. A escolha deliberada concluirá este processo iniciado pelo querer e desenvolvido pela deliberação. Aristóteles define a escolha deliberada como o desejo deliberativo do que está em poder do homem (*EN*, III, 5, 1113a 12). Entretanto, esse desejo não exclui os demais necessariamente. Assim, nesse processo as emoções atuam como as causadoras dos desejos que principiam as ações, uma vez que o agir humano busca o prazer ao invés do sofrimento. Todavia, para concretizar uma ação é preciso escolher deliberadamente por ela. Ou seja: a escolha deliberada é manifestamente voluntária (*EN*, III, 4, 1111b 6). Pode-se, deste modo, dizer que a deliberação fundamenta a escolha deliberada.

Segundo a perspectiva aristotélica, as disposições éticas são atualizadas pelos atos singulares imputados a alguém quando são deliberadamente escolhidos voluntariamente praticados. Assim, o homem injusto, por exemplo, é responsável pelo seu caráter injusto, uma vez que o princípio de ser injusto ou justo estava nele em determinado momento, mas ele agiu de maneira injusta voluntariamente. A rigidez psicológica das disposições éticas não admite, então, deixar de ser injusto quando já se possui esta disposição ética (*EN*, III, 7, 1114a 13-20). Wolf (2010, p.140) observa que apesar de Aristóteles não admitir explicitamente a possibilidade de o homem alterar o

¹⁶ O objetivo do perdão aristotélico não é absolver pecados, uma vez que “pecado” é uma noção cristã (Zingano, 2008, p.142).

¹⁷ O termo *proaíresis* é composto pelo verbo *haireísthai*, “escolher”, e, *pro*, que pode expressar preferência ou a prioridade temporal da decisão sobre a ação (Wolf, 2010, p.120; Zingano, 2008, p.171).

¹⁸ Diferentemente da deliberação, o objeto do querer é o impossível e as ações nas quais o princípio está fora do indivíduo que quer, por exemplo, querer que um atleta vença determinada competição (*EN*, III, 4, 111b 20-30).

seu caráter - sobretudo os seus vícios -, através da prática de hábitos virtuosos, tal hipótese poderia ser válida dentro da ética aristotélica caso o homem vicioso se habituasse a praticar atos virtuosos após querer, deliberar e escolher deliberadamente a favor da mudança de caráter.

Com efeito, Aristóteles justifica que o homem é responsável tanto pelos seus vícios quanto por suas virtudes argumentando que os homens são responsáveis pelo modo como o bem lhes aparece. Aristóteles defende a tese de que o bem aparente (*phainómenon agathón*) integra o bem verdadeiro porque independentemente do indivíduo ao qual se refere, seja o homem prudente ou o homem comum, ele refletirá a busca pelo prazer ao invés do sofrimento. O indivíduo age tendo em vista um bem que pelo seu ponto de vista é correto e apropriado. O homem virtuoso, por sua vez, reconhece o verdadeiro bem, uma vez que “julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição” (*EN*, III, 6, 1113a 30-31). O homem virtuoso percebe as razões de seu agir, e assim, se torna prudente. O reconhecimento de algo como bom pelo o homem virtuoso não constitui o ser bom das coisas, uma vez que, o bem possui uma dimensão objetiva (a *eudaimonía*) e um contexto particular (o bem em cada situação que conduz à *eudaimonía*). O que depende dos homens é como agir em relação a este bem: os homens virtuosos agirão corretamente; os homens viciosos agirão de maneira errada. Nas palavras de Aristóteles:

Ao homem bom e ao mau, o fim aparece e se estabelece naturalmente ou de qualquer modo, mas o que quer que façam, referem o resto a este fim. Então, ou bem um fim qualquer aparece a cada um não por natureza, mas depende em algum sentido dele, ou bem o fim é natural; mas, pelo fato de o homem virtuoso fazer o que resta voluntariamente, a virtude é voluntária, e não menos voluntário será o vício. Com efeito, está presente do mesmo modo no homem mau o agir por si próprio nas ações, ainda que não no fim. (*EN*, III, 7, 1114b 14-21.).

O argumento aristotélico é que independentemente de qual seja a natureza do fim – seja ele natural ou posto pelo homem –, escolhe-se os meios para realizá-lo. A voluntariedade do processo de escolher deliberadamente permite a responsabilização moral pelas ações. Toda ação está aberta ao sim ou ao não. As disposições éticas decorrem diretamente das ações praticadas pelo agente. Consequentemente, se está em poder do agente praticar determinado ato ou não, do qual surgirá certa disposição ética, o agente é responsável pelos seus vícios ou virtudes morais. Assim, ser bom é agir bem, analogamente, ser injusto é agir injustamente, uma vez que na ética aristotélica o agente possui algum grau de liberdade porque a ação tem precedência e prevalece sobre as disposições éticas (Zingano, 2008, pp. 27-32). Deste modo, conclui-se que a responsabilidade pelas disposições éticas é mais uma condição para a conquista da *eudaimonía*.

Considerações finais

A partir da exposição do conceito de *eudaimonía* nos três primeiros livros da *Ética Nicomaquéia*, conclui-se que, para Aristóteles, o homem pode ser considerado responsável pela sua *eudaimonía*, uma vez que, sendo educado corretamente, aja de maneira virtuosa e voluntária após deliberadamente escolher por suas ações. Ademais, o homem *eudaímon* não pode sofrer grandes infortúnios, visto que as virtudes éticas dependem de situações externas favoráveis para serem praticadas. Deste modo, observa-se que a *eudaimonía* aristotélica certamente não é alcançada por qualquer pessoa – ponto que afasta Aristóteles do leitor moderno, mas é compatível com o contexto histórico no qual Aristóteles está inserido. Por fim, conclui-se que a ênfase aristotélica no caráter ativo de *eudaimonía* é uma tentativa de tornar o homem o principal tomador de decisões da sua própria vida a fim de garantir o seu desejo do bem viver pleno – tema presente na cultura grega clássica.

Referências Bibliográficas

I) Edições das obras de Aristóteles

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. 3ª edição. Brasília: UnB, 2001.

_____. *Metafísica*. Vol 2. Tradução Grego-Italiano por Giovanni Reale. Tradução Italiano-Português por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tradução por H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Tradução por David Ross. Revisão, Introdução e Notas por Lesley Brown. Nova York: Oxford University Press, 2009.

II) Estudos sobre Filosofia Antiga

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Tradução por Dion Davi Macedo. 5ª edição. São Paulo: Loyola, 2011.

NUSSBAUM, Martha C., *A fragilidade da bondade – Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução por Ana Aguiar Cotrim. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

III) Estudos sobre a *Ética Nicomaquéia*

BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Nova York: Oxford University Press, 1991.

KRAUT, Richard. “How to Justify Ethical Propositions: Aristotle’s Method”. In: KRAUT, R (Org). *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. 1ª edição. Oxford: Blackwell Publishers, 2006.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômacos*. Tradução por Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ZINGANO, Marco. *Ethica Nicomachea I 13- III 8: tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.