

Sobre o que é propriamente humano na *Ética nicomaqueia*

On what is properly human in the *Nicomachean ethics*

Juliana Santana

<https://orcid.org/0000-0001-8192-1255> – E-mail: jusantanaa@uft.edu.br

RESUMO

Neste artigo propomos a pesquisa acerca do que é propriamente humano a partir do que a *Ética nicomaqueia* indica sobre a razão e seus diferentes usos. Para tanto, iniciamos com a observação dos primeiros Livros do tratado, especialmente do Livro I, porque ali lemos que o homem é naturalmente político, e vemos iniciar a discussão sobre a razão humana. Seguimos com a pesquisa do Livro VI e o que este apresenta sobre as relações e dissensões dos dois tipos de razão, bem como de suas virtudes. Depois, estudamos o Livro X, em sua segunda metade, que ora enfatiza o uso teórico da razão e a vida de contemplação, ora indica as impossibilidades de se viver plenamente deste modo, reforçando a importância da pesquisa proposta e trazendo elementos cruciais para a resposta que procuramos.

Palavras-chave: Propriamente humano. Razão prática. Razão teórica.

ABSTRACT

In this paper we propose the research concerning what is properly human from what the *Nicomachean ethics* indicates regarding reason. Therefore, we begin with observations of the first Books, but especially Book I, because there we read that man is naturally political, and we also see the beginning of the discussion about human reason. We continue with the research of Book VI and what it presents regarding the relations and dissensions of the two types of reason, as well as their virtues. Afterwards, we study Book X, in its second half, that sometimes emphasizes the theoretical use and the life of contemplation, and sometimes indicates the impossibilities of living fully in this way, reinforcing the importance of the proposed research and bringing us crucial elements to the answer we are looking for.

Keywords: Properly human. Practical reason. Theoretical reason.

[...] é evidente que a cidade existe por natureza, também que o homem é por natureza um animal político, e o homem sem cidade por natureza, não por acaso, ou é insignificante ou está acima do homem.

(Aristóteles, *Política* I 1253a2-3)

Introdução

Neste artigo temos a intenção de averiguar o que a *Ética nicomaqueia*¹ propõe como sendo propriamente humano. A pergunta surgiu a partir da observação de que o tratado às vezes descreve o homem como animal político e às vezes destaca seu aspecto racional, sem, no entanto, associar ou dissociar abertamente essas duas características. Constatamos uma dupla especificação não relacionada no tratado, mas fortemente atrelada à capacidade da alma racional e seus usos, prático e teórico. No entanto, restam algumas questões: quando Aristóteles afirma que a razão é o homem, está a tratar da razão prática ou da teórica, ou ainda de ambas? Pensar o homem como racional excluiria que também fosse político? O estudo não tem o objetivo de dissecar por completo a capacidade da razão e seus usos, nem de explorar as propostas aristotélicas acerca das diferenças entre aqueles seres que, hoje, entendemos que são humanos. Pretende-se apenas compreender se um dos usos de tal capacidade, ou se ambos, podem ser entendidos como o que é mais propriamente humano. Por isso, somente abordaremos aspectos gerais da razão prática e da razão teórica, do que temos de racional e de político, pensando como poderiam relacionar-se.

Sendo assim, propõe-se uma pesquisa acerca do que é propriamente humano a partir do que a *EN* indica sobre a razão. Para tanto, com base nos primeiros Livros do tratado, especialmente no Livro I, observamos o que foi sinalizado sobre a questão. Isso porque verificamos nesses escritos o destaque acerca de que o homem é político por natureza, mas também é possível perceber neste Livro o início da teoria sobre a razão.

Seguimos com a pesquisa do Livro VI e o que este apresenta sobre as relações e discussões dos dois tipos de razão, bem como de suas virtudes. Assim, percebemos uma discussão mais fortemente voltada para a capacidade de razão, conforme seus objetos de conhecimento e suas implicações na vida humana. Notamos, também, a proposição mais explícita de usos diferentes da alma racional. Com a leitura de *EN VI*, vemos Aristóteles afirmar que uma das duas formas de virtude da razão deveria ser superior à outra: a sabedoria (*sophía*), virtude dianoética da capacidade científica ou teórica da alma. Entretanto, ainda notamos o grande destaque que, até aquele momento do tratado, vinha sendo dado à outra virtude dianoética, a prudência (*phrónēsis*). Esta parece ter um papel grande, ou mesmo maior que aquele da sabedoria junto à vida humana, reforçando a pergunta sobre qual dos usos seria mais humano.

Para responder à pergunta, visitamos as linhas do Livro X, em sua segunda metade. Livro que ora enfatiza o uso teórico da razão e a vida de contemplação, ora indica as impossibilidades de se viver plenamente deste modo, salientando a importância da pesquisa proposta e trazendo-nos elementos cruciais para a resposta que procuramos. Porém, o Livro X renova as nossas dúvidas, por suas idas e vindas pelo tipo de vida e racionalidade que considera as mais próprias ou apropriadas ao homem, especialmente porque parece destacar a vida de razão teórica.

¹ Todas as demais referências ao tratado serão abreviadas por *EN*.

As questões levantadas e as diferentes respostas que encontramos para elas em comentaristas diversos são os motivos de esta investigação buscar entender melhor qual dos usos da capacidade de razão poderia configurar-se como aquilo que é propriamente humano. O homem é ser do gênero animal. Quanto a isso, não há problemas, o texto afirma-o. No entanto, para defini-lo especificamente, a nosso ver, é preciso primeiro delimitar o tipo de racionalidade mais presente na vida boa humana, para então determinar o homem como político ou racional.

O que é propriamente humano? Primeiros contornos de uma questão

No Livro I da *EN* há uma discussão sobre o bem ou o fim humano, identificado por todos, inclusive pelo próprio Aristóteles, como a felicidade (*eudaimonía*). Embora haja divergências quanto ao que ela seja, se prazer, riquezas ou honrarias, é entendida como o melhor fim ou o maior dos bens alcançado pela melhor forma de vida. Para a maioria, a melhor existência é aquela dedicada aos gozos. Entretanto, as pessoas mais refinadas e ativas identificam tal bem com a honra e a vida voltada à busca de honrarias, sendo estas, conforme as opiniões analisadas, o fim da vida política. Acrescenta-se que honras não garantem por si mesmas o título de boa vida, já que são variáveis extremamente e, às vezes, dependem mais de quem as concede do que dos feitos do homem que as recebe. Por isso, cogita-se a virtude como fim a ser buscado em uma vida política, mas esta também não é indicada como a felicidade, por ser algo necessário à felicidade. Portanto, nenhum desses bens e suas respectivas vidas podem ser desejáveis por si mesmos, mas a exposição salienta que existem três tipos de bens ou fins: o melhor e mais final, fins em si mesmos e aqueles em vista de algum outro. Estes últimos são úteis à consecução dos fins em si mesmos e os em si mesmos existem em vista ainda do fim mais final. Então, sendo os tipos de vida definidos conforme os fins ou bens, há ainda um fim e uma vida à qual Aristóteles chama contemplativa e dos quais indica que falará depois. Assim, está em curso uma pesquisa pela felicidade, pelo bem ou pelo fim mais final, sendo necessário, também, saber do tipo de vida a que corresponde. Embora não possamos aqui buscar uma definição para tal fim, tem-se definido nesse momento do tratado que é *humano* e descrito como algo alcançável pelo homem.

Portanto, se existir apenas um fim deste tipo, ele é aquele que o homem pode realizar por meio de suas ações. O filósofo aponta-o como a felicidade, como algo escolhido por si mesmo, buscado sem que se tenha mais alguma coisa em vista, e autossuficiente (*autarchos*). “Ora, por auto-suficiente (sic) não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania²” (*EN* I 7 1097b8-11). Embora esse esboço do que se entende por autossuficiência tenda a levar para o âmbito das coisas compartilhadas com outros homens na cidade (*pólis*), a questão da autossuficiência não é esgotada nesse começo de tratado e será retomada posteriormente, no Livro X. Por ora, o filósofo apenas a define como o que torna a vida sem carências.

Assim, diante de toda a discussão sobre a felicidade e a pesquisa sobre os tipos de vida e os fins, percebemos que no Livro I 7 também está em jogo o que é específico do homem, ali abordado como uma vida humana determinada pela capacidade que a permite e pelo tipo de fim ao qual se dedica. O que leva à determinação, ainda, de uma atividade ou de atividades que

² Consideramos mais adequado traduzir *epeidê fýsei politokòn ho ánthropos* (*EN* I 7 1097b11) por “visto que o homem é político por natureza”.

a constituam, e Aristóteles indica tudo isso a princípio como o que o homem é capaz por sua natureza política. No entanto, a discussão prossegue para a definição do que é tipicamente humano, e o filósofo procede por exclusão:

Excluamos, portanto, a vida de nutrição e de crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como “a vida do elemento racional” também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a aceção mais própria do termo (1097b35-1098a7).

Este passo poderia levar a entender um destaque da capacidade de razão, e não, como havia sido feito pouco antes, da capacidade de viver em comunidade humana. Leitura que poderia ser reforçada pelo que surge a seguir, a proposição do chamado argumento da função, a fim de identificar o que é próprio (*tò ídion*) do homem e, então, buscar definir melhor o que é a felicidade. Argumento que especifica a melhor vida como “uma vida prática da parte que possui razão” (EN I 7 1098a3-4), sendo ela “atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa” (EN I 7 1098a13-15). Tal proposta destoaria da afirmação anterior sobre a vida política? O que seria mais propriamente humano e tipificador do homem conforme os passos citados? Para entender isso, devemos ressaltar que, como Korsgaard (2017), Boyle (2012) e Lawrence (2009), interpretamos a função humana como um jeito específico que o homem tem de fazer as coisas todas que é capaz de fazer, isto é, de viver: racionalmente. Entendemos que isso é propiciado pela estrutura das capacidades anímicas, que permite ao homem desempenhar com seu corpo suas atividades, tornando-o um tipo específico de animal, essencialmente. Desse modo, viver para o gozo, para as honras ou para manter-se simplesmente vivo não parece enquadrar-se entre o que poderíamos considerar propriamente humano. Assim, o tipo de vida procurado no momento e aquilo apontado como função humana parecem indicar os bens e a vida ativa da razão como caminho mais adequado para nós. No entanto, devemos atentar para o fato de que EN 1097b35-1098a7 distingue dois modos de se falar da razão. Destes, qual seria o nosso jeito especial de fazer o que fazemos, e qual sua relação com os aspectos político ou racional que especificariam o homem? Em I 7 pudemos ler a interessante afirmação de que “o homem nasceu para a cidadania” (EN I 7 1097b11), proposta que parece ganhar reforço em grande parte da discussão da EN.

Porém, há, ainda, outros passos que reforçam a nossa dúvida. Por exemplo, no Livro I 9, Aristóteles aponta que o objeto da vida política é o melhor dentre os fins ou bens. Isso porque a política é aquela ciência empenhada em tornar os cidadãos bons, bem como capazes de boas ações e atividades. Além disso, o filósofo não considera possível que os animais não humanos sejam felizes, porque eles não participam da vida de atividades políticas; o mesmo sendo válido para os meninos. Para considerar um homem feliz, seria preciso observar uma vida plena e uma virtude perfeita ou completa, e ninguém que tenha um desfecho miserável é considerado feliz, o que dá carga de importância às circunstâncias frente à qualidade da vida humana.

Assim, seria possível que Aristóteles, ao identificar a felicidade com um tipo de atividade componente de uma vida e dar destaque, em certas partes do Livro I, à vida de atividade política, estivesse apontando tal tipo de vida e de atividade como aquela propriamente humana? É de se questionar, porque, na sequência do mesmo Livro, ele propõe como melhores atividades, como as atividades virtuosas, aquelas que são as mais estáveis, menos sujeitas a grandes alterações e infortúnios. Estas são relacionadas à contemplação, sem abrir nem fechar ali a possibilidade de correlação entre atividades políticas e de reflexão.

Após tais considerações, ao fim do livro I, passa-se ao estudo da virtude humana, pois a virtude e a felicidade buscadas são humanas e procura-se uma vida ativa conforme a mais perfeita ou completa virtude, embora ela não seja explicitamente definida. Portanto, Aristóteles prossegue considerando indicações feitas pelos tratados exotéricos sobre o assunto da alma: “Do elemento irracional, uma subdivisão parece estar largamente difundida e ser de natureza vegetativa. Refiro-me à que é causa da nutrição e do crescimento” (EN I 13 1102a32-33). Tal capacidade seria comum a todos os seres vivos, embriões ou adultos, e sua excelência parece não ser exclusiva da espécie humana. Logo, a faculdade nutritiva ou vegetativa não terá lugar na investigação empreendida.

Ainda sobre o que é não racional na alma, Aristóteles considera a existência de algo outro. No entanto, este parece participar, de certo modo, da razão. Seria aquela capacidade que, nos continentes e nos incontinentes, permitiria tanto que agissem de maneira adequada, de acordo com a razão, mas igualmente que agissem em sentido contrário a ela; sendo que, nos incontinentes, conflitaria, mas nos continentes aquela tendência ao que fosse contrário à razão seria contida. Portanto, existiria na alma humana algo que seria contrário à razão, mas é salientado que não seria isso o que é propriamente humano, parecendo novamente destacar-se a *parte* racional.

Assim, o não racional mencionado por Aristóteles é indicado como ambíguo. Seu lado nutritivo não participa da razão, mas o apetitivo e o desiderativo, em geral, participam de certo modo. Esse certo modo é dado ao fato de que pode escutar, obedecer e ser persuadido por ela, como um filho que escuta e obedece a seu pai, ou como um amigo que ouve e acata o conselho dos amigos. “Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como as censuras e exortações” (EN I 13 1102b34-1103a1). Assim, é conveniente perceber a afirmação que o que tem razão também terá natureza dupla: uma *parte* possuindo-a em si mesma, outra com a tendência de obedecê-la, distinção que observamos já ter sido feita em I 7.

Frente a tudo isso, a partir do Livro I, destacamos algumas das informações mais interessantes para nossa pesquisa. Nesse primeiro Livro, há a proposição de capacidades psíquicas que levam a diferentes tipos de atividades focadas em diferentes tipos de fins. E ainda, que constituem diferentes tipos de vida que podem concorrer ao que é propriamente humano. Além disso, percebemos o fato de Aristóteles propor que é natural ao homem ser político, mas ressaltar a excelência da atividade de razão. Devemos destacar, igualmente, o fato de não haver, ao menos no Livro I, qualificativos para este termo (*lógos*) ou para outros a ele correlacionados, embora tenham sido sinalizadas as suas ambiguidades³. Nesta proposta e nas linhas menos salientes, ao longo do Livro, notamos, também, uma diferenciação entre as formas de usar a capacidade racional. Observamos, ainda, que, de tudo quanto foi cogitado como sendo específico do homem, descartou-se aquilo que era comum aos demais seres vivos e outros animais, mas restava a dita razão, sem qualificativos. Não obstante, em I 13, são salientadas as *partes* da alma, que não são apartadas, algumas participando umas das outras.

Desse modo, do início do tratado interessa-nos destacar as propostas de ligação entre razão e não racional; ligação indicada ao abordar também a virtude ética desde o Livro I 13 e ao

³ Pelos passos que estudamos e pelo vocabulário empregado neles, percebemos com mais nitidez a diferenciação entre os dois usos da capacidade em questão. Todavia, na EN, somente notamos a qualificação especificadora de cada uso quando o Livro VI aborda a relação da *diánoia* com o desejo (EN VI 2 1139 a32-34), porém percebemos o movimento distintivo por toda a exposição do tratado. Especialmente quando o filósofo propõe que há uma *parte* da alma racional que *tem* razão e outra que é capaz de ouvi-la, ou quando se refere ao intelecto (*noús*) no Livro VI. Quanto a este termo, em especial, por exemplo, vemos-lo ser explicitamente indicado como teorético ou prático no Livro III do DA (10 433 a14-19).

longo do Livro II, especificamente quando se salienta a relação entre virtude ética e reta razão (*ho orthòs lógos*). Interessa-nos, igualmente, ler no Livro III que desejar é humano, mas, como já fora apontado, não exclusivamente humano. A escolha, todavia, é proposta como especialmente humana, envolvendo razão e pensamento; antes da escolha, porém, vem a deliberação, o cálculo pelas opções que poderão levar ao bem buscado por um homem. Então, ao pensar nas afirmações do Livro I sobre a relação das *partes* da alma e nas subseqüentes teorias da virtude ética, começa a aparecer algo mais propriamente humano: “associar”, de algum modo, desejos à razão. Assim, se o objeto de escolha é uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejado após deliberação, a escolha é descrita como um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, passamos a desejar de acordo com o que deliberamos. Portanto, é na escolha que Aristóteles associa ambos os polos da alma humana: ela é um raciocínio desiderativo (*oretikòs noûs*) ou um desejo racional (*órexix dianoētiké*), estando diretamente relacionada à *parte* não racional desiderativa. E se a escolha é tarefa de quem é capaz de deliberar, como veremos mais adiante, percebemos sua ligação com a razão, do mesmo modo que a razão está associada aos desejos. Por isso, suspeitamos que a associação do desejo a algo de razão seja parte do que é tipicamente humano, suspeita que ainda precisa ser confirmada.

Não obstante, desse primeiro momento do nosso estudo, entendemos que as propostas acerca das *partes* da alma, assim como a proposta de uma função especificamente humana, concedem lugar à questão da virtude na discussão aristotélica, que indaga pela felicidade. Desde a distinção de tipos de virtude e de algo propriamente humano, ao salientar uma função específica, temos a distinção de virtudes relacionadas às formas de viver e estas formas a diferentes fins. Tudo isso ligado às diferentes *partes* da alma, entretanto, com afirmações que dão destaque ao que é relativo à razão, àquilo que I 13 afirma ter natureza dupla e que I 7 afirma poder ser dito de dois modos. Assim, o tratado estabelece o elo entre uma forma de razão e o lado desiderativo da alma capaz de ouvi-la, resultando em virtudes éticas ou virtudes da vida política. Com isso, percebemos que haveria um uso responsável pela retidão das coisas práticas. No entanto, quando I 13 afirma que há uma racionalidade mais propriamente dita, entendemos que seja relacionada às atividades contemplativas mencionadas em I 7 e a certas virtudes dianoéticas. Assim, percebemos a proposição de uma outra forma de razão. Portanto, entendemos que existem na *EN* duas formas, ou como chamaremos, dois usos da razão: um prático e outro teórico.

Após tais considerações acerca do que poderemos definir como propriamente humano, pautadas nas primeiras páginas da *EN*, percebemos a ênfase que ali é dada à capacidade de razão. Por isso, buscaremos agora nos concentrar na parte do tratado que aborda as capacidades racionais. Referimo-nos às linhas do Livro VI e do que ele nos apresenta.

Considerações sobre o que é propriamente humano a partir do Livro VI

Devemos agora dar atenção ao que o filósofo propõe sobre a alma racional e esboçar brevemente suas virtudes. Passo este necessário porque em uma pesquisa que se volta para a procura da compreensão do que Aristóteles entendia como sendo propriamente humano, vamos vê-lo considerar que o intelecto é o homem (*EN IX 4 1166a21-22; 9 1168b34-1169a1-6; X 7 1178a1-8*). Dito isso, podemos indicar que o Livro VI retoma a proposta do Livro III sobre o funcionamento da razão prática e reforça a afirmação feita em I 13 de que na alma existem virtudes éticas e dianoéticas. Especificamente neste Livro, são tratadas as virtudes dianoéticas, e

tal tratamento interessa-nos porque insere novidades sobre as possíveis diferenças da capacidade racional. Reforça, também, o que se entende por virtude: o melhor estado de ação para cada uma das capacidades anímicas e seus usos; bem como relembra que a virtude é o melhor jeito que o homem encontra de fazer aquilo que é capaz de fazer, remetendo à questão da função propriamente humana. O texto afirma que: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado”, e segue com a análise das capacidades da alma, direcionando a conversa sobre as questões relativas à razão: “Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo” (ENVI 1 1139a18-19). A sensação é descartada como princípio de ação, pois animais inferiores a têm e não participam da ação. Afirmar e negar no raciocínio (*diánoia*) são equivalentes a buscar e fugir no desejo, e se a virtude ética é disposição relativa à escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto o desejo deve ser reto, quanto o raciocínio deve ser verdadeiro. Assim, haverá uma escolha acertada, sendo que o desejo buscará aquilo que o raciocínio afirmar. Eis uma asserção que aponta novamente para o que havia sinalizado desde I 13: a participação do desiderativo na razão (prática, ao menos) e vice-versa. Desse modo, das capacidades ali indicadas, uma é relacionada à razão, outras ao que é chamado de não racional, como salientamos. No entanto, são também distinguidas devido aos objetos com os quais lidam e com o que capacitam o corpo humano realizar a partir de tal relação. Isso indica que há uma certa sucessão (DA II 3 415a1-13)⁴ entre as *partes* e as suas capacidades, que vem fundamentada agora pelo tipo de objeto ao qual cada uma dedica sua atenção.

A exposição segue afirmando que o bom ou mau estado do raciocínio contemplativo (*thoretikès diánoias*) – não prático nem produtivo – são a verdade e a falsidade. Quanto à relação da parte prática com a de razão, assevera que o bom resultado é a concordância do desejo reto com a verdade, sendo esta uma espécie de verdade prática. Então, quando a questão é a relação da razão com as ações:

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. Eis aí por que a escolha não pode existir sem razão e intelecto (*noû kai dianoía*), nem sem uma disposição moral (*ethikês*), pois a boa ação e seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto (*diánoias*) e de caráter (*éthous*) (ENVI 2 1139a31-35).

No entanto, Aristóteles afirma que sozinho o raciocínio não move. O que move é o raciocínio prático que objetiva um fim e quando está associado ao desiderativo, sendo que algo semelhante é válido quando se trata do raciocínio produtivo, do qual não nos ocuparemos neste estudo. Portanto, reforça o que já lemos no Livro III:

[...] a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinado, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem. [...] porque ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido (ENVI 2 1139b4-9).

Assim, o filósofo explica que a obra (*tò érgon*) das *partes* racionais é a verdade. Então, suas virtudes serão as disposições pelas quais elas alcançarão as verdades maiores possíveis e Aristóteles lista, em suma, duas virtudes dianoéticas: sabedoria e prudência. Desse modo, entendemos que a discussão sobre tais virtudes destaca novamente os dois usos da razão: temos uma virtude racional prática, que se relaciona com o desiderativo e as virtudes éticas, e uma virtude da razão teórica. “Portanto, o que Aristóteles chamou de “estritamente falando” a

⁴ Daqui em diante o título do tratado será abreviado por DA. Para as citações utilizamos a tradução de Maria Cecília dos Reis, publicada em 2006 pela Editora 34.

parte racional da alma tem dois aspectos: um, o lado raciocinativo ainda mais estritamente racional, enquanto o outro, o avaliativo, mostra parentesco com o que foi denominado a parte não racional, mas que responde à razão” (BROADIE, p. 68, tradução nossa). Isso leva à necessidade de refletir melhor sobre o papel dos dois usos junto às questões propriamente humanas. Começaremos observando brevemente a razão prática pela via da prudência ou sabedoria prática. A virtude mencionada e a figura do prudente sempre se referem a ou descrevem as atividades bem executadas pelo homem dotado de razão prática. Os maiores apontamentos sobre este uso da razão são feitos pela via da prudência, descrita como “capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (EN VI 5 1140b1-5). Assim, ela é o raciocínio verdadeiro sobre os bens que o homem é capaz de praticar ou dos males que pode deixar de praticar. Apresenta-se como a excelência da chamada *parte opinativa* da alma humana, porque é a opinião que lida com coisas variáveis como as ações. Ela é, então, o poder de prever as coisas que cabem à vida de cada um, nas circunstâncias que aparecem a cada um, neste mundo onde tudo varia. Resumidamente, trata de coisas humanas, contingentes e passíveis de deliberação, sendo prudente aquele que delibera bem sobre coisas que o homem pode alcançar pela ação e que não são fixas. O prudente, após deliberação, é capaz de escolher o melhor a ser feito para obtenção do fim que deseja, mas sua virtude se caracteriza como uma das melhores formas de funcionar do uso prático da razão. Ele se ocupa de universais por ser detentor da excelência da capacidade humana de dar razões para a ação, sendo tais razões válidas de modo universal e necessário; mas também se ocupa de particulares, já que a ação é relativa ao que é peculiar, ao que acontece circunstancialmente a cada agente. Ademais, o prudente traça seus planos de ação rumo à felicidade, da qual ele tem um tipo especial de conhecimento: o saber prático. Isto é um saber, porque a razão prática é o que leva à correção do cálculo que conduz ao fim do qual ela é “apreensão verdadeira” (EN VI 9 1142b33). Aristóteles explica, ainda, que a prudência é a disposição da alma racional que lida com coisas justas, nobres e boas, e parece tomar papel crucial ao menos junto aos assuntos relativos à ética e à política.

Diante dessa caracterização, precisamos destacar novamente que, ao mesmo tempo em que a prudência é a virtude da capacidade de bem deliberar, apontando para a escolha do melhor dos meios para se alcançar um determinado fim, ela igualmente está associada com a alma não racional. A proposta é reforçada porque Aristóteles informa que ela não determina os fins a serem perseguidos ou evitados. Isso é apontado como tarefa da virtude ética, dos desejos conformes ao *orthòs lógos* conferido pela prudência. Assim, a capacidade aperfeiçoada pelo prudente é totalmente ligada às virtudes éticas e, portanto, à capacidade desiderativa da alma humana, que, em seu melhor estado, mostra-se como tais virtudes, sendo a prudência, conforme Zingano (2017), a virtude dianoética que opera no interior da virtude ética. No entanto, a despeito das tarefas da prudência, o Livro VI questiona de que modo ela estaria implicada com a felicidade. E, se em outro momento já vimos Aristóteles definir a vida feliz como aquela na qual o homem executa de forma excelente a sua função própria, a associação das capacidades psíquicas de forma virtuosa, que, agora, delinea-se na figura do prudente, parece responder, ao menos em parte, tal questão. A perfeição da associação das duas capacidades da alma mencionadas facilita – caso não seja essencial para – a vida humana propriamente dita e feliz.

O próprio Aristóteles, por exemplo, ao questionar se virtudes são disposições naturais, responde que todos as têm, mas “quando desacompanhadas de razão, elas são evidentemente nocivas”. E, ao abordar a virtude ética, afirma que “depois de ter adquirido razão (*noûn*), haverá uma diferença no seu modo de agir e na sua disposição: embora continuando semelhante ao

que era, passará a ser virtude no sentido estrito da palavra” (EN VI 12 1144b9-14). Assim, explica que: se na alma racional há habilidade e prudência, sendo esta última a virtude propriamente dita, na parte não racional, também, existem virtude natural e virtude em sentido próprio. Esta envolve prudência, sendo que a virtude ética “não é apenas disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão, que é virtude: a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos” (EN VI 131144b26-28). Por esses motivos, o homem só é considerado bom se tem prudência, e não é considerado prudente quem não tem virtude ética. Além disso, o filósofo afirma que, com a prudência, vêm todas as virtudes (éticas), o que nos leva, novamente, a questionar a primazia da sabedoria. Elas se associam à prudência porque é a virtude da parte opinativa da alma que endireita a escolha e favorece a virtude ética, sendo que esta determina o fim e a prudência direciona os meios para alcançá-lo, como já vimos. Portanto, se a virtude ética é disposição relacionada com ações e paixões que devem ter um meio-termo sinalizado pela reta razão, não pode haver nenhuma virtude ética sem aquilo que é responsável pelo uso reto da razão prática. E, saliente-se, já vimos que não pode haver vida feliz para o homem sem virtude que endireite as suas atividades. Ademais, a vida feliz foi caracterizada como aquela vida ativa conforme a virtude completa ou perfeita, sendo a prudência necessária, portanto, a uma vida feliz, ainda que a uma vida politicamente feliz. Afirmamos isso porque não entendemos que possa haver uma virtude perfeita sem uma parte dela, que seria a prudência e as demais virtudes que a acompanham. Assim sendo, se a prudência está relacionada às ações e às atividades da vida na *pólis*, bem como às relações com outros homens, da forma como devem e podem ser feitas, não abarcaria uma parte muito maior das coisas que implicam uma vida humana? E não seria, conseqüentemente, mais propriamente humana que a sabedoria?

Com todas as considerações acima, entende-se que na *EN* a prudência é distinta da sabedoria, especialmente pelo seu uso em relação aos seus objetos, sendo dedicada ao que é humano, associação que não acontece em outros tratados, como na *Metafísica*. Isso é significativo para o tipo de discussão em curso e pode ser reforçado pelas palavras de Aubenque (2008, p. 23-24):

[...] a *phronêsis* da *Ética Nicomaquéia* (sic) somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos “bens humanos” (ἀνθρώπινα ἀγαθὰ), e por isso sabem reconhecer “o que lhes é vantajoso” (τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς). Enfim, a *phronêsis*, que era assimilada à *sophía*, aqui lhe é contraposta; a sabedoria diz respeito ao necessário, ignora o que nasce e perece, portanto, é imutável como o seu objeto; a *phronêsis* diz respeito ao contingente, é variável segundo os indivíduos e as circunstâncias. Enquanto a sabedoria é apresentada, em outro lugar, como uma forma de saber que ultrapassa a condição humana, a *phronêsis*, graças ao seu caráter humano, demasiado humano, agora desce do primeiro nível [...].

Apesar de diferenciadas as duas virtudes dianoéticas, Aristóteles igualmente questiona a tarefa da sabedoria junto à felicidade. Tal virtude é descrita na *EN* como a mais perfeita forma de conhecimento, da mais alta forma de uso da razão, a teorética. Mas nem a sabedoria nem a razão teorética recebem longo tratamento, a não ser por intermédio do breve estudo no Livro VI, e por certas considerações em outros passos, como no Livro X. No Livro VI Aristóteles indica somente que o sábio conhece o que acontece com os primeiros princípios e conhece a verdade de tais princípios, sendo a sabedoria uma combinação do intelecto com a ciência. No entanto, afirma que ela não lida com o homem porque ele não é a melhor coisa do mundo. Seu objeto, portanto, são as coisas mais elevadas que existem, por isso, também, não nos parece ser a virtude mais trabalhada nas considerações do tratado ético-político, embora lhe seja dada grande importância quando se observa a melhor forma de vida e a atividade humana em X 7-8. Afinal,

para viver uma vida contemplativa, como veremos, é preciso ter a razão teórica no melhor funcionamento possível neste mundo, embora voltada para seus objetos específicos, isto é, é preciso ter a virtude da sabedoria.

Nessa relação de capacidades em sucessão, percebida com a descrição das virtudes da razão, surge a proposta de que a sabedoria é considerada superior àquela virtude do uso prático. Todavia, Aristóteles escreve na *EN* que está interessado nas virtudes humanas, aquelas que levam à consecução da felicidade humana. Parece ser por este motivo que no tratado é dada maior atenção às questões referentes à razão prática, apesar de haver uma espécie de exaltação da razão teórica, mas precisamos verificar se isso se confirma.

Apesar da reiterada primazia da sabedoria, e, conseqüentemente, da razão teórica e da vida contemplativa, pensamos que, para ser feliz em uma vida comunitária, a prudência parece ser posta como indispensável. O que não impede Aristóteles de afirmar que a sabedoria deveria estar em primeiro plano. Portanto, a partir do Livro VI, fica a dúvida sobre a tarefa da sabedoria junto à vida feliz. Por isso, resta-nos pensar na relação das duas capacidades da razão para tentar dirimir tal dúvida e encaminhar a discussão para o papel que elas detêm na vida propriamente humana. As questões vêm de certos passos como, por exemplo, das linhas do Livro VI 12, nas quais a sabedoria é indicada como uma parte da virtude completa ou perfeita (*méros gar oûsa tês aretês ólês*; *EN* VI 12 1144a5). Isso leva intérpretes como Nussbaum (2009, p. 328 s.) a considerá-la parte da felicidade, mas não a felicidade inteira. Então, como aceitar a afirmação acerca da primazia da sabedoria? Ela não precisaria estar de algum modo relacionada à prudência para cumprir a exigência de uma virtude completa ou perfeita que concorresse à felicidade?

Por um lado, talvez, a resposta que buscamos neste momento, sobre a relação das virtudes dianoéticas e de sua contribuição para a felicidade, passe por entendimento como o de Broadie de que a virtude relativa à contemplação sobrevém e, de algum modo, completa aquela vida de virtude prática:

A theōria pode restituir a boa *praxis* ao seu devido lugar em nossas afecções, não apenas fornecendo uma nova saída para as aspirações, mas lembrando-nos, por sua própria inutilidade, que mesmo no nível prático o exercício de nossa natureza racional pode e deve ser sua própria recompensa. Portanto, longe de recomendar um afastamento da vida no nível prático e ordinário, Aristóteles pede que ela seja vivida com uma ênfase diferente. Assim, as continuidades entre a *theōria* e a existência cotidiana contam a favor de seu empreendimento: como, por exemplo, o fato de que a *theōria* já é uma atividade humana natural, e nela nos engajamos quase o tempo todo sem decisão e provavelmente sem sermos capazes de evitá-la (BROADIE, 1991, p. 424, tradução nossa).

Por outro, talvez esteja na interpretação de Reeve (2013, p. 18), que escreve, ao tratar da felicidade, que esta seria a vida indicada desde o argumento da função como aquela de acordo com a virtude maior e mais completa, sendo esta a virtude da razão teórica e não a prudência. Assim, o entendimento conforme a razão teórica seria nossa função e levaria ao melhor tipo de felicidade, se se estendesse ao longo de toda a vida. Desse modo, o autor indica que a sabedoria prática teria como seu papel na felicidade promover o tempo livre necessário à contemplação, quando as circunstâncias permitem. Isso incluiria educar os cidadãos nas virtudes éticas e dianoéticas, mas também quanto aos bens externos, como a saúde, para que fosse possível desempenhar a atividade entendida pelo comentador como a mais virtuosa. O autor pensa que a razão prática permitiria isso tendo em vista que, na *Política* (VII 13 1323b1-2), lê-se, em eco ao Livro X 8 1178b29-30, que o homem mais engajado nas atividades contemplativas é também o mais feliz; que os humanos que possuem a felicidade são, mais frequentemente, aqueles que

elevam seu caráter e pensamento a um grau superior, por isso, almejam tempo livre para contemplar. Conforme essa postura interpretativa, estaria aí a conjugação dos dois usos da alma racional e a importância da razão teórica junto à vida feliz: a razão prática manteria com a teórica uma relação como a de um filho com um pai, sendo-lhe útil e obediente. No entanto, pensar que a razão prática serve apenas para “limpar o campo” para a atividade teórica seria o melhor entendimento da questão?

Concordamos com Reeve até o ponto que nossa leitura da *EN* permite. Ela não permite e, ainda, distancia-nos do estudioso quando ele afirma que a razão prática existe para permitir uma vida de contemplação. O tom da discussão do autor parece indicar que é para isso que ela serve e, *faute de mieux*, suas atividades e as virtudes que existem com ela tornam-se, então, a vida mais feliz em segundo plano. Aristóteles realmente afirma no Livro X (8 1178a9-10) que a vida política é a segunda melhor, porém, não identificamos em parte alguma da *EN* afirmação apontando que o papel legado à razão prática é somente proporcionar o exercício da razão teórica. Insistimos nisso visto que Reeve completa sua exposição sobre a vida feliz, a mais feliz, afirmando que a vida conforme a razão prática é a melhor quando se trata de uma vida complexa, em parte teórica, em parte prática, sendo o melhor tipo de vida que tal razão pode proporcionar. Talvez seja o caso de entender (NUSSBAUM, 2009, p. 327) que o Livro VI afirma as atividades do intelecto como as mais elevadas dentre as atividades componentes da vida feliz humana. No entanto, que devemos observar em que essa proposta e aquelas do Livro X 6-8 podem destoar do que há no restante do tratado, quando se questiona o bem para o ser humano, não para um deus ou outro tipo de ser racional que pudesse haver. Isso parece-nos mais plausível, pois consideramos a complexidade peculiar do ser humano, desde sua compleição psíquica, não sendo possível que o homem seja contemplativo, e, somente na falta de coisa melhor, político. Entendemos, ao contrário, pela proposta das almas em sucessão, que não pode haver vida de contemplação sem a razão prática, porém precisamos confirmar este entendimento.

Vida política e vida contemplativa, entre razão prática e razão teórica no Livro X

Por ter sido tantas vezes evocado, resta-nos investigar o Livro X. Nele retoma-se a questão do prazer. Vamos admitir a teoria proposta por Zingano para tal retomada, que parece colaborar com nossa argumentação. A discussão é, conforme o estudioso, estrategicamente posicionada em um segundo tratado sobre o assunto, porque abriria espaço para a coerência entre o que é proposto acerca da felicidade no Livro I e o que virá sobre ela agora, no Livro X. Zingano propõe que o segundo tratado sobre o prazer aparece a fim de excluir uma vida de gozo como candidata possível a uma vida eticamente aceitável e feliz. Isso porque o prazer não é ali delimitado como uma atividade, e já havíamos lido e tornaremos a ler que a felicidade é *atividade* conforme a virtude maior e mais perfeita ou completa. Sendo assim, restaram duas formas de vida ativa que, parece, serão ali hierarquizadas: a vida política e a vida de contemplação.

Portanto, em X 6, Aristóteles deixa as questões acerca do prazer como bem que culmina em um tipo de vida considerável eticamente, mas continua a discutir a felicidade. Começa propondo-a como fim da natureza humana e torna a afirmar que é uma atividade desejável em si mesma, que não é buscada em vista de outras coisas. Depois, descreve-a novamente como um fim em si mesmo e como a atividade mais virtuosa.

Além do que, uma pessoa qualquer – até mesmo um escravo – pode fruir os prazeres do corpo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém considera o escravo partícipe

da felicidade – a não ser que também o considere partícipe da vida humana. Com efeito, a felicidade não reside em tais ocupações, mas, como já dissemos, nas atividades virtuosas [...]. Se a felicidade é atividade conforme a 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 (*noûs*), quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e que seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme a virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já dissemos anteriormente (EN X 6 1177a6-11; X 7 1177a12-18).

Desse modo, ganha reforço o que já havíamos lido no Livro I, mas agora surgem certos diferenciais ou acréscimos à teoria. Difere ao apontar uma atividade de tipo divino como felicidade, no entanto reforça a indicação já feita de que a atividade do intelecto (*noûs*) é a melhor. Elenca motivos para tal afirmação: o intelecto é a melhor coisa no homem e os seus objetos são os melhores dentre os objetos cognoscíveis. Além disso, a atividade intelectual é a mais contínua. Também, a atividade sábia ou filosófica é a mais aprazível de todas as atividades aprazíveis e virtuosas. É pura e durável, tendo em vista que quem sabe gasta seu tempo de forma mais aprazível em relação aos que não sabem. Afirmações que nos levam a entender que se trata da razão teórica, visto que o uso do termo *noûs* a distingue no passo em questão. Termo este que entendemos ser empregado no Livro X como o fora no Livro VI, neste caso, “supremo âmbito da razão teórica, que se ocupa com os conceitos e princípios derradeiros de cada ciência” (WOLF, 2010, p. 255-256). Razão esta que tem a sabedoria por excelência, bem como a contemplação por atividade.

Aristóteles reforça, também, o caráter autossuficiente da atividade contemplativa, mas agora no sentido de ser fornida o quanto baste de bens externos.

Porque, embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso; mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto mais sábio for. Talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores, mas ainda assim ele é o mais autossuficiente de todos (EN X 8 1177a28-1177b1).

Diante disso, o problema é que parece haver uma discrepância na argumentação a favor da razão como o que há de mais propriamente humano, fazendo do homem racional no sentido teórico em detrimento de seu já mencionado aspecto naturalmente político (cf. EN I 1097b11 – IX 1169b16-22; *Política* 1253 a2; 1278b20). Ou a discrepância está nas formas de interpretar tal atividade e tal capacidade em sua relação com a vida política. Isso porque dizer que o sábio (*sophós*) ou filósofo (*philosophós*)⁵ seja autossuficiente para sua atividade não significa que ele não necessite de outros homens ou de bens que, por exemplo, supram suas necessidades mais elementares. Aristóteles escreve o contrário, como lemos no Livro VI e na *Política*, que destaca a necessidade do ócio para a atividade contemplativa. Além disso, seria estranho para a pessoa mais feliz dentre todas viver sozinha devido à consideração de insignificância associada às outras atividades mais triviais. Ainda, é válido lembrar o passo 1144a5 do Livro VI, que propõe a sabedoria como parte da virtude inteira, e seria provável inferir, também, que esta

⁵ Conforme Kraut (1991, p. 16), “desde que *philosophía* é outro nome que Aristóteles dá à atividade de contemplação (1177a25), nós também podemos dizer que a pessoa que leva o melhor tipo de vida é um filósofo”, porém, como nos passos examinados, na maioria das vezes, Aristóteles usa *sophós*, manteremos também a tradução e referência àquele que é dotado de *sophía* e de *noûs* como sábio.

é parte do que é humano e concorre, como bem em si que é, para a felicidade, não sendo ela e suas atividades, tão somente, a felicidade.

No entanto, Aristóteles segue com a proposta de que a única atividade que parece amada por si mesma é a contemplativa, já que chega exatamente ao fim ao qual se propõe: contemplar. Das atividades práticas, escreve, sempre vem um outro proveito, maior ou menor. Já a contemplação é uma atividade séria e não procura outro fim além de si mesma, e ainda possui um prazer próprio que a intensifica. Essa atividade, então, é descrita como “a felicidade completa do homem se ele tiver uma existência completa quanto à duração (pois nenhum dos atributos da felicidade é incompleto)” (EN X 7 1177b24-28).

Assim, o que segue na exposição do Livro X parece confirmar nossas suspeitas. Em X 7 1177b27s. afirma-se que tal tipo de vida somente seria alcançado pelo homem se ele tivesse algo de divino em si. Afirma-se que há uma espécie de elemento superior à natureza composta humana, ao outro tipo de virtude e ao outro tipo de atividade, mas nesse ponto Aristóteles lembra que o homem é ser complexo e não puramente racional. O homem, por mais racional e mais divino que possa ser, graças ao intelecto que o destaca de tudo mais que tenha vida e alma, compartilha com outros seres vivos a capacidade de nutrição, a desiderativa, e tem uma parte racional prática, por isso não é um deus. Talvez ele seja realmente o único ser vivo mortal que goza da razão em todos os seus usos. No entanto, se a razão teórica é a única indicada ali como pertencente às divindades e aos seres humanos, devido à natureza das almas pensadas pelo filósofo, parece restar como diferencial humano a razão prática. Todavia, Aristóteles segue em seu elogio da razão teórica. “Se, portanto, a razão (*noûs*) é divina em comparação com o homem, a vida conforme a razão é divina em comparação com a vida humana” (X 7 1177b30-32). Isto, porém, parece-nos mais um reforço para nosso argumento, porque segue ponderando que o homem deve ser, o mais possível e não absolutamente (cf. EN X 8 1178a3-18; *Metafísica* Λ 1072b14 s.), imortal; deve viver conforme o que há de melhor em si. No entanto, considera a opinião de que o elemento racional teórico, o *noûs*, é o próprio homem, sendo sua parte dominante e melhor, mas não afirma que seja a coisa mais humana ou a única coisa propriamente humana em nós. E escreve: “o que é próprio a cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e mais aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme à razão (*ho katà tòn noûn bíos*) é a melhor e mais aprazível, já que (*eíper*)⁶ a razão, mais que outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (EN X 7 1178a5-8). Passos como este parecem indicar, pelo emprego dado a *noûs*, que se trata do uso teórico da razão. Entretanto, nada no desfecho da explanação afirma que somente isso é humano e que baste ao homem. Mesmo para uma existência sábia, o jejum reflexivo em isolamento não parece ser recomendado: para viver de *noûs* ou conforme a razão teórica é preciso mais que este tipo de razão. Assim, concordamos com Sorabji quando ele afirma pensar que a defesa exacerbada da vida contemplativa não é a palavra final de Aristóteles.

Aristóteles [...] aborda a questão: será que é errado, uma vez que somos humanos, aspirar a vida mais divina de contemplação intelectual? Ele responde (embora eu não ache que esta seja sua última palavra) que, pelo contrário, o nosso intelecto é o nosso verdadeiro eu. [...] Embora dividido, ele reconhece que uma vida de nada mais que contemplação não é possível para nós. Até mesmo os filósofos devem comer e viver em sociedade, e a vida mais feliz envolverá também o exercício das virtudes em sociedade (SORABJI, 2000, p. 190-191, tradução nossa).

⁶ Lido, conforme o dicionário *Liddell & Scott*, no ático, como “se isso quer dizer que”; ou conforme o dicionário *Perseidas online*, com indicativo, como “se entretanto, se verdadeiro, se é verdade que”, *eíper* seria mais conveniente à interpretação que fazemos que traduzi-lo por “já que”, como foi feito na citação acima.

A sequência do tratado confirma esta leitura e abre espaço para pensarmos, talvez, em outro tipo de vida aceitável e em um outro tipo de alegria de viver que não aquele somente contemplativo. Trata-se de uma vida conforme as virtudes éticas, aquelas da parte não racional da alma humana, mas que se alinha com o *orthòs lógos* conferido pela razão prática. Isso porque não vemos como um filósofo possa escapar das atividades humanas, dos seus benefícios e ônus, do benefício das coisas dessa vida, que resultam da parte não racional desiderativa em associação com a prudência, que parecem humanas e aprazíveis. Nussbaum (2009, p. 300-301), que afirma coisa semelhante, ressalta que há bens necessários e mesmo essenciais para a felicidade humana, como a amizade. Esta acontece em comunidade por sermos políticos, como aponta o Livro IX; bens desse tipo seriam necessários e mesmo componentes da felicidade, ela explica, aludindo ao Livro I, 1097b7-11, já referido aqui. Seguindo nessa linha de leitura, pensamos que haja uma grande distância entre apontar para o que se considera o que é melhor, o que de melhor o ser humano pode alcançar, e restringir a “humanidade” a isso.

A proposta é válida, a nosso ver, porque o Livro X segue indicando que do lado racional da alma humana a prudência é relacionada às virtudes éticas, ao caráter virtuoso. A discussão seguinte, acerca de que as paixões também são ligadas à virtude ética, devendo pertencer à nossa natureza composta, é ponto favorável à nossa proposta da complexidade propriamente humana indicada nas diferentes capacidades da alma, especialmente naquela de razão. Então, virtudes éticas são virtudes humanas, assim como também o são a prudência e a sabedoria. Por isso, apesar de afirmar que a virtude do intelecto seja separada, Aristóteles segue a escrita com um, *mas*: “ela também parece necessitar de bens exteriores, porém pouco, ou, em todo caso, menos que necessitam as virtudes morais” (EN X 8 1178a23-25). A afirmação parece sinalizar que não há defesa exclusiva da razão teórica, porque o filósofo não a isola de tudo o mais que componha uma vida humana, embora realmente tenha se esforçado para destacá-la.

Além disso, o tratado prossegue indicando que a perfeição da escolha envolve tanto escolha quanto ações. As ações, por sua via, envolvem muitas coisas, mais quanto mais nobres forem. Entretanto, nesse ponto a discussão parece dar um passo atrás, porque aparece outro *mas*. Agora afirma-se que quem contempla não precisa de bens externos para exercer sua atividade, pois seriam mesmo um obstáculo para o sábio ou filósofo. Todavia, este apreço excessivo pela vida contemplativa não vai muito longe. Aristóteles logo escreve que o filósofo, “enquanto homem que vive no meio dos outros homens, ele escolhe a prática de atos, virtuosos: por conseguinte, necessita também das coisas que facilitam a vida humana” (EN X 8 1178b5-8). O que reforça que não há como viver apenas da atividade da razão teórica, muito menos no âmbito da *pólis*. Isso extrapolaria – e muito – aquilo que o filósofo vem desenhando como vida humana, o que ele mesmo admite.

A essa altura já estamos um tanto fatigados das aparentes idas e vindas nas teorias acerca do propriamente humano no Livro X, mas vale lembrar que: “A filosofia aristotélica, pois, tal qual (e como uma parte de) nossa natureza humana, existe em contínua oscilação entre a ordem demasiada e a desordem, a ambição e a resignação, o excesso e a deficiência, o super-homem e o meramente animal” (NUSSBAUM, 2009, p. 230). Pensamos que seja por isso que o filósofo torna a afirmar que a felicidade perfeita é atividade de tipo contemplativo e que a vida contemplativa é a mais divina. As atividades que são dos homens, com os homens, e que envolvem ação, paixão e virtude ética não são cogitadas no passo para caberem nesse tipo de vida. Assim, a atividade humana mais próxima à divina é indicada como a que deve participar da felicidade. Prova isso o fato de os animais não participarem da atividade que se identifica agora com a felicidade. Eles não participam da contemplação, sendo que só quem o faz é feliz em sentido mais verdadeiro, proposta diferente do que se havia afirmado em I 9, sobre não ser feliz quem não participa na política.

Em seguida, há nova volta nas considerações ao se adversar que “Mas, o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo precisa gozar de saúde, de ser alimentado e cuidado” (EN X 8 1178b33-35). Novamente, afirma que, embora o sábio não precise de nada em excesso para ser feliz, não é possível ser feliz sem bens externos. Aqui, a nosso ver, qualquer dúvida que restasse e que pudesse levar a pensar que o que é propriamente humano é puramente intelectual se desfaz. No entanto, não negamos as passagens que afirmam a superioridade do *noûs* frente às demais capacidades racionais humanas. Porém, entendemos que não é possível, lendo as linhas acima, interpretar que o homem seja mais *racional* no sentido teórico ou que o intelecto é mais propriamente humano por ser o uso da razão teórica o mais divino. A questão é a medida: o excesso de bens externos é dispensável, mas, mesmo para se manter vivo em sentido estritamente biológico, é preciso ter acesso a certas coisas a mais que o intelecto ou a razão. Ou é preciso ser capaz de conjugar bem a complexidade da alma humana e a vida contingente humana à razão, especialmente à razão prática, como vimos desde o Livro I 13.

Nisto estamos em acordo com a leitura feita por Nussbaum, quando considera o papel da teoria ética e da racionalidade na vida ética atual e em Aristóteles. A estudiosa não rejeita a razão como guia humano, mas explica: “Afirmar somente duas coisas que podem parecer limitar seu papel: que a contemplação intelectual por si só não é suficiente para uma vida humana florescente, e que as emoções também desempenham um papel no raciocínio ético”. Assim, a razão ganha destaque “no planejamento e na organização de uma vida, e mesmo com o fato de insistir (como faço) que é a razão prática que torna todas as nossas atividades plenamente humanas” (NUSSBAUM, 2009, p. XXVI). Além disso, defende que as paixões são conjugadas à racionalidade, sem dicotomia, embora nem todas sejam bons guias. Entendemos que isso favorece nossa teoria a respeito do papel da razão prática na vida propriamente humana, especialmente por ligá-la à *parte* não racional, que também compõe o homem.

Estas reflexões nos levam de volta à questão da função propriamente humana. Nussbaum (2009, p. 329) afirma que devemos escolher uma vida possível para nós, humanos. Uma vida cuja deliberação leve a escolhê-la por nós mesmos como sendo humana e que inclua tudo o que caracteriza um ser humano, sendo a razão prática a organizadora disso tudo. No caso, da boa vida que inclui elementos contemplativos tanto quanto éticos. Proposta esta que não podemos aceitar sem refletir sobre o fato de termos alguma função diferencial que nos especifique por permitir que façamos o que só nós humanos podemos fazer do modo como fazemos, como parece ser o caso da razão prática. Nussbaum pensa que Aristóteles inicia a discussão sobre a felicidade com a teoria da função porque parece apontar a razão prática na concepção da função humana, mais que a teórica, pois uma vida sem aquela razão não seria uma escolha aceitável.

Começamos um tratado ético pela observação do funcionamento característico dos humanos – tanto seus elementos compartilhados como diferenciados – porque almejamos uma vida que inclua o que quer que faça de nós, nós mesmos. [...] No entanto, se formos levados a perceber a importância central da razão prática em nossa concepção do funcionamento humano característico, percebemos, pensa Aristóteles, que nenhuma vida desprovida desse elemento seria para nós, uma escolha aceitável. [...] não se poderia verificar, logicamente, que a melhor vida para o ser humano fosse o bem viver de uma vida característica das formigas; essa vida conteria certos traços que a vida humana não contém, e lhe faltariam certos traços que julgamos essenciais à vida propriamente humana. [...] Não posso escolher para *mim* a boa vida de uma formiga, de um leão, de um deus (NUSSBAUM, 2009, p. 256).

Por isso, as atividades ou funções de uma vida humana são, explica a filósofa, buscadas como aspectos essenciais para tal vida. Por esse motivo, também, Aristóteles reflete não tautologicamente sobre a função humana, sobre a vida humana em suas atividades, desempenhadas de um jeito humano. Assim, por ser isto um diferenciador da espécie, o filósofo não procura pela felicidade em geral, mas pela felicidade humana. O que é próprio para tal? Caso tomemos a pergunta como aquela por algum traço único, tipificador, temos a nossa resposta pela razão prática, suas atividades, seu melhor estado possível e, talvez, a vida que ela proporciona. No entanto, temos a possibilidade de ler e entender, como fez Nussbaum, a conjugação de tal razão com os demais aspectos que fazem somente de certos seres humanos. Pois pensamos que não há como separar a razão prática e o poder de escolher e deliberar sobre todas as atividades das quais o homem – e somente o homem – é capaz de fazer ao seguir o *orthòs lógos*. Desse modo, pautamos nossas respostas às questões levantadas a partir das capacidades da alma, em especial da capacidade de razão e seus usos.

Diante de tudo isso, entendemos que não vivemos somente de contemplar as coisas mais divinas. O próprio homem é objeto de investigação filosófica e é preciso agir, agir bem em comunidade, mas para isso é preciso uma alma na qual as capacidades de desejar e de razão prática estejam em harmonia. Entendemos que seja este o motivo, também, para o desfecho da *EN*, o Livro X 9, com a reflexão sobre a educação para os cidadãos, que se dá de forma especial no seio da cidade. Ela ressalta, como na leitura de Nussbaum (2009, p. 302), o “valor humano do político”, ou então seria possível para os homens escolher viver apartados da comunidade política e sem uma concepção una de bem; além disso, não se precisaria ensinar tudo isso às crianças e reforçá-lo ao longo da vida. Assim, salientar-se-ia a proposta do animal político e sua dependência da razão evocada para as práticas comunitárias, a razão prática?

Parece ser isso que Aristóteles tem em mente, especialmente quando visitamos as páginas da *Política*, visto que abordam o *status* dos que são escravizados. O filósofo indica que as atividades na *pólis* são necessárias para o desenvolvimento e para a manutenção da virtude e, por conseguinte, da felicidade, porque garantem atividades conforme a excelência. Estas são escolhidas com o uso prático da razão, e por isso Aristóteles explica que um escravo não participa nem da felicidade humana, nem daquele tipo de amizade que é pautado nas relações recíprocas de virtude: ele não é capaz de escolher atividades excelentes por sua razão prática. Por esse motivo, também, o filósofo parece propor que ninguém que é dotado de tal razão deva permanecer escravizado, embora considere a existência de um tipo de escravidão natural.

Sendo assim, o que podemos inferir dessa filosofia dos assuntos humanos (*EN* X 9 1181b15-16; *tà anthrópeia philosophía*) é que os homens são complexos e diferentes desde suas almas, sendo aquela capacidade da razão, em especial seu uso prático, o principal distintivo para o homem, levando-o a ser classificado conjuntamente como animal racional e político, pois mesmo as boas vivências em comunidade são intermediadas de alguma forma pelo uso prático da alma racional humana. Então, somos políticos por sermos racionais, praticamente. Ademais, isto é o que permite que as capacidades não racionais sejam bem conduzidas, sendo também excelentes e concedendo a melhor vida possível, seja ela contemplativa ou política. Diante disso, ficamos com a possibilidade de um filósofo humano que, talvez, tenha realmente optado mais pelas atividades teóricas do que pelas práticas, mas que não é incapaz destas e que tem, humanamente, a possibilidade de exercê-las, conforme as circunstâncias. Agora, se formos pensar o que é traço somente do homem, novamente voltamos à razão prática e ao jeito como ela organiza tudo o mais, pois o tratado nos leva a concluir que só isso é específico do homem; tudo o mais partilhamos com os outros seres vivos ou com os deuses.

Referências

- ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Éthique à Nichomaque*. Tradução de Julien Tricot. Paris: Vrin, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Vol. 2 (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Edição bilíngue. Tradução de María Araújo e Julián Marias. Madrid: Centro de estudios filosóficos y constitucionales, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue. Tradução de Marcelo Perini da versão italiana de G. Reali. São Paulo: Loyola, 2005. Vol. 2.
- ARISTÓTELES. *Nichomaquen ethics*. Edição bilíngue. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Havard University Press, s/d.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Tradução de J. Tricot. Paris: Vrin, 2005.
- ARISTÓTELES. *The Complete Works*. Princenton: Princenton University Press, 1995. Vol. 1 e 2.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KORSGAARD, C. Aristotle's function argument. Disponível em: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/AristotleFunction.pdf>. Acesso em: 04.abr.2017.
- KRAUT, R. Two Lives. In: *Aristotle on the human good*. Princenton: Princenton University Press, 1991.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R. et. al. (Orgs.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIDDELL; SCOTT. *Greeck-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, s/d.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PERSEIDAS. Dicionário digital grego-português. Disponível em: <http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/>. Acesso em: 25.fev.2022.
- REEVE, C. D. C. *Aristotle on practical wisdom*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2013.
- SORABJI, R. *Emotions and peace of mind: from stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ZINGANO, M. A. *Eudaimonia, razão e contemplação na ética de Aristóteles*. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2017, p. 9-44, 2017.
- WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.

Sobre a autora

Juliana Santana

Graduada em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2004). Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (2008). Doutora em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é professora adjunta da Fundação Universidade Federal do Tocantins, atuando no curso de Filosofia, na Pós-graduação em Ética e Ensino de Filosofia e no Mestrado em Letras, campus de Porto Nacional.

Recebido em: 07.03.2022.
Aprovado em: 29.03.2022.

Received: 07.03.2022.
Approved: 29.03.2022.