



**UnB**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**ANA LUÍSA BATISTA PEREIRA**

**SUMO BEM EM ARISTÓTELES: A VIDA CONTEMPLATIVA, A VIDA POLÍTICA E A  
DICOTOMIA DA FELICIDADE**

**BRASÍLIA  
2024**

ANA LUÍSA BATISTA PEREIRA

**SUMO BEM EM ARISTÓTELES: A VIDA CONTEMPLATIVA, A VIDA POLÍTICA E A  
DICOTOMIA DA FELICIDADE**

O presente projeto detém como finalidade aprovação no curso de bacharel em filosofia na Universidade de Brasília, sob orientação do Prof.º Dr. Eduardo Wolf.

**BRASÍLIA  
2024**

**SUMO BEM EM ARISTÓTELES: A VIDA CONTEMPLATIVA, A VIDA POLÍTICA E A  
DICOTOMIA DA FELICIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à  
Universidade de Brasília como exigência  
parcial para a obtenção do grau de Bacharel em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Wolf.

Aprovado em: 20/09/2024

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

## RESUMO

O cerne do projeto é investigar as relações entre o sentido de felicidade (*eudaimonia*) para o indivíduo e para a comunidade política (*polis*). A dicotomia, que é desencadeada sobretudo pelas tensões entre os livros I e X da *Ética Nicomaqueia*, permite indagar se há um fim coletivo de tipo inclusivo ou dominante. Isso porque a natureza humana coaduna com o desenvolvimento da vida política-comunitária, mas, ao mesmo tempo, conflita com a atividade contemplativa, dado que afasta os homens do âmago da coletividade. Revela-se, em um primeiro momento, uma tensão entre o livro I (fim inclusivo) e o X (fim dominante). Sendo assim, busca-se traçar um paralelo entre a *Ética Nicomaqueia* e o tratado sobre a *Política*, a fim de demonstrar que o sentido de felicidade primeira e segunda são interdependentes e emergem na coletividade, e não na singularidade, considerando que as ideias de cidadão, cidade (*polis*) e *eudaimonia* estão imbrincadas, uma vez que o sujeito depende do meio político para edificar a verdadeira felicidade.

**Palavras-chaves:** Felicidade. Ética. Política. Finalidade humana.

## ABSTRACT

The core of the project is to investigate the degree of proximity between the concept of happiness (*eudaimonia*) and that of political community (*polis*). The evident dichotomy, triggered by books I and X of the *Nicomachean Ethics*, fosters discussion and raises the question of whether there is an inclusive or dominant collective end. This is because human nature aligns with the development of political-community life, but at the same time conflicts with contemplative praxis, as it distances men from the heart of the collective. Initially, a tension is revealed between Book I (inclusive good) and Book X (dominant good). Therefore, the aim is to draw a parallel between the *Nicomachean Ethics* and the treatise on *Politics* to demonstrate that the concepts of primary and secondary happiness are interdependent and emerge within the collective, not in singularity. Given that the ideas of citizen, city (*polis*), and *eudaimonia* are intertwined, the individual depends on the political environment to build true happiness.

**KEYWORDS:** Happiness. Ethics. Policy. Human purpose.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>6</b>
<b>A IDEIA DE BEM E FIM.....</b>	<b>7</b>
<b>PRIMAZIA ENTRE OS TRATADOS .....</b>	<b>9</b>
<b>SENTIDO DE FELICIDADE NA ÉTICA NICOMAQUÉIA.....</b>	<b>11</b>
<b>A IDEIA DE CIDADE E A NECESSIDADE HUMANA .....</b>	<b>20</b>
<b>CONTEXTUALIZAÇÃO DAS CIDADES.....</b>	<b>22</b>
<b>O ENSINO E HABITUALIDADE NO CONTEXTO POLÍTICO.....</b>	<b>23</b>
<b>DAS FORMAS DE GOVERNO.....</b>	<b>26</b>
<b>DESDOBRAMENTOS DAS FORMAS DE GOVERNO .....</b>	<b>26</b>
<b>A COMUNIDADE POLÍTICA E OS SENTIDOS DE FELICIDADE .....</b>	<b>28</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>38</b>

## INTRODUÇÃO

O projeto pretende investigar a compatibilidade entre felicidade e bem comum colecionados no tratado da *Política* e na *Ética Nicomaqueia*, com intuito de traçar se o fim no seio social é inclusivo ou dominante. A aparente dicotomia promove a discussão se a felicidade se manifesta na coletividade ou individualmente. Isto porque na tensão entre as teses expostas nos livros I e X da *Ética Nicomaqueia* encontramos tanto o fim último como sendo a contemplação e o exercício filosófico, denominado de felicidade primeira, quanto o fim atinente à vida ativa na comunidade política, qualificado como felicidade segunda. A visível distinção define que somente alguns indivíduos são capazes de operarem com o trabalho intelectual, que é o ápice da condição humana, ao passo que aqueles, que não possuem aptidão para contemplar, detêm disposição para alcançar outra espécie de fim último. Embora a felicidade segunda seja inferior, por não envolver a atividade contemplativa, exige-se a apreensão e compreensão das virtudes cívicas. Segue-se que o tratado sobre a *Política* é responsável, conforme sublinhado ao final da *Ética Nicomaqueia*, por analisar e investigar a felicidade segunda, visto que depende do contexto social e político. Tenta-se, por essas razões, unir ambas as obras com propósito de demonstrar que existe dependência entre a felicidade primeira e segunda, haja vista que o contexto social é o meio condutor de aprimorar as aptidões humanas.

Segundo Aristóteles, todos os seres humanos visam a um fim comum, denominado de felicidade (*eudaimonia*), que apenas é alcançado através do exercício das ações virtuosas, como lemos na *EN*. Já na política, Aristóteles descreve e examina a edificação das comunidades, a partir da união entre as famílias até a constituição de uma sociedade complexa, dado que os homens buscam espontaneamente formar laços com seus pares em razão de serem animais políticos (sociais). Investiga, por igual, as formas de governo e as constituições, porque introduzem gradualmente, por intermédio das leis e da educação, combinado com hábitos e costumes, a ideia de cidadão e de fim da comunidade. Como nem todas as *poleis* apresentam o mesmo regime, como há seis espécies ou formas de governo, cada uma apresenta um propósito (fim) destinto. É preciso, em vista disso, observar qual dentre as diversas espécies de governo é reta e útil, que coaduna com o sentido de felicidade segunda proposta por Aristóteles. É certo que os homens e as cidades apresentam uma relação estreita, mas há indicativos que a contemplação, ou seja, a felicidade primeira, depende da coletividade, já que aquele se isola depende propositalmente de uma sociedade coesa e justa.

O conflito interpretativo entre os livros I e X da *EN* exige em certos momentos, traçar um paralelo entre a ética e a política, assim como operar por exclusão em relação aos possíveis candidatos a *eudaimonia*. Para tanto, recorreremos a uma reconstrução panorâmica de certas coordenadas históricas, à análise dos argumentos no texto de Aristóteles e ao apoio da bibliografia secundária.

### A IDEIA DE BEM E FIM

A concepção de felicidade aristotélica requer algumas explicações preliminares. Inicia-se a discussão com as noções de *fim* e de *bem*, termos interligados em relação às ações humanas. Enquanto o primeiro é o propósito, o segundo é a análise valorativa da ação. Justificam a práxis humana em razão de toda ação ser dirigida por uma finalidade que o indivíduo toma como boa ou como má. Desde as atividades mais simples, como ler um romance, até as mais complexas, como elaborar uma sentença processual, tais atividades são acompanhadas de uma análise subjetiva e objetiva. Não há comportamento sem finalidade e, mais que isto, dirá Aristóteles, sem um fim último, caso contrário, os fins seriam inúteis e não seria o nosso desejar (EN I, 1, 1094a17-20). Para ilustrar, imagine uma pessoa dedicada à maratona: o *fim* desta atividade é correr e o *bem* é tomar como uma boa prática desportiva. Sejam ações ou escolhas, ambas apresentam um direcionamento qualquer. Isto justifica denominar a práxis humana de fim ou bem. Não há ato vazio de finalidade.



Segundo Aristóteles, *não basta se ater à relação de causa e efeito que ocorre na contingência das ações humanas*, embora o fim e o bem sejam aspectos centrais em sua teoria. Ele divide os fins (bens) em duas categorias: (i) aquelas que são distintos das atividades e resultam em um produto; e (ii) aqueles que se esgotam na própria atividade, sendo idêntico a elas. Ao categorizar a conduta humana, admite-se que a concepção de fim é hierárquica e apresenta graus de importância. Situa o sumo bem no topo da cadeia finalística e subdivide em ações boas e ruins. *O itinerário do indivíduo consiste em concretizar meios para alcançar a plena atividade*. Tanto assim que a investigação ética e política, tratados responsáveis por analisar a contingência inerente ao ser humano, estabelecem que o ápice da condição humana é a *eudaimonia*, elegendo-a a melhor práxis dentre as ações.

A *EN* justifica que *todas* as ações estão amalgamadas com uma razão de fazer. *Não há ato desprovido de finalidade e desígnios autônomos*. Ocorre, da mesma forma, com as *poleis*. A cidade é uma extensão dos indivíduos e os indivíduos definem a forma de governo, a constituição e o fim através das ações. *O propósito da vida e da cidade restam interligados*. Isso justifica a aproximação entre a *EN* e a *Política*. Enquanto a *EN* traça conceitos fundamentais pertinentes à noção de fim e bem, observando a subdivisão em relação às ações humanas e estudando a condição humana em relação ao sumo bem, a *Política* analisa a dimensão comunitária das ações justas e belas examinadas na *EN*, bem como qual *polis* realiza o sumo bem humano.

Contudo, sinaliza-se que *o tratado sobre a Política não se esgota em seus próprios conceitos*, emprega termos definidos na *EN* com o mesmo teor para investigar a (melhor) comunidade política. O sentido de felicidade proposto na ética é o mesmo que a política investiga. Portanto, *a patente influência entre a política e ética auxilia promover o desenvolvimento do que é peculiar ao homem (eudaimonia)*. Tanto na ética enquanto na *política a felicidade é a atividade da alma segundo a virtude*, onde a satisfação do sujeito e da comunidade advêm do próprio exercício enquanto atividade. Para Aristóteles, o objetivo, em ambos os tratados, é propor uma teoria do bem supremo imanente às ações humanas, haja vista que os excessos, os defeitos e as ponderações aludidas a condição humana se encontram no mundo sublunar. É uma filosofia restrita ao homem.

Embora a vida seja comum entre os animais e as plantas, estes se inclinam em favor da nutrição, do crescimento e da percepção, *somente os seres humanos detêm como fim a razão* (*EN*, 1, 7, 1098a1-15). Os animais e as plantas não possuem alternativas, eles são guiados pelos estímulos externos e não detêm autonomia racional a fim de modificar o ambiente e o comportamento. Em contraste, os seres humanos não são previsíveis como os animais sencientes, *porque o intelecto é o elemento peculiar que outorga o homem se sobressair dentre as demais espécies e dominar as emoções, os instintos e alterar a cadeia causal*. O fato de os homens delinearem, *de forma complexa*, condutas éticas e políticas, como constituições e atribuir finalidade às ações, decorrem do princípio racional. É o alicerce fundamental da condição humana para vislumbrar a felicidade, que admite os homens terem uma vida organicamente estável e autárquica. O equilíbrio e o esforço combinado com a razão proporcionam os indivíduos não inclinarem em favor dos excessos, como a gula, e das deficiências, como a preguiça, mas ponderar conforme as adversidades, alcançando o meio-termo entre os extremos (sabedoria prática ou *phronesis*).



Ante ao exposto, constata-se que: (i) o ser humano apresenta autonomia para definir o fim da própria individualidade e que tal autonomia manifesta-se por meio do elemento racional; (ii) A felicidade não advém da sorte e não é uma condição inata, sequer é doada ou concedida pelos deuses. É uma condição equiparada a um exercício. Todavia, ainda restam indagações: a ética é anterior a política? O tratado da *Política* é uma continuação da *EN*? A felicidade é um conjunto específico de atividades ou uma única exclusiva prática? Comenta-se, a seguir, a relação entre ambos os tratados com fito em traçar uma (provável) explicação pertinente à *eudaimonia*. Inicia-se a discussão a partir da anterioridade do tratado sobre a *Ética* (EN) ou sobre a *Política* (Pol.), na sequência, os aspectos fundamentais da *Ética a Nicômaco* e, em seguida, da *Política*.

### **PRIMAZIA ENTRE OS TRATADOS**

Em *relação à anterioridade da ética e da política*, existem duas interpretações contrárias. A primeira estabelece a anterioridade da ética, e a segunda admite a primazia da política. Em contrapartida, existe uma via alternativa que avalia a sobreposição entre o campo ético e político. Não há, explicitamente, uma anterioridade. É certo que ambos os campos se complementam em razão de investigaram estritamente o sumo bem humano, mas, ao mesmo tempo, deve-se observar que ao iniciar a discussão a partir da ética ou da política altera o curso interpretativo pertinente ao fim último e eminente. Isso significa que a primeira e a segunda corrente apresentam particularidades e dificuldades para justificar a respectiva anterioridade. No entanto, expõe-se que Aristóteles finaliza a *EN* indicando que a discussão tocante à felicidade continua no tratado da *Política*. Isto demonstra que há uma interdependência entre os tratados e transparece inclinar em favor da primazia da ética.

Observadas essas considerações, evidencia-se inexistir viabilidade de constituir laços afetivos sem prévio conhecimento ético. O comportamento humano *não* se encontra (plenamente) sujeito às leis da natureza, como ocorre com os animais sencientes. *A complexidade intelectual humana justifica a contingência das ações*, assim como *formaliza o comportamento*, os quais são reivindicados no seio social, *e edifica comunidades*, como as cidades-Estados. A percepção de bondade, justiça e equidade são incutidas mediante exposição, apreensão, compreensão e repetição. A inexistência das virtudes cívicas, como a prudência, impede a coesão social e a estabilidade política. A ausência de valores éticos resulta na incapacidade de os indivíduos permanecerem em comunidade com seus pares.

Uma posição contrária a esta, embora seja uma corrente minoritária, considera que a anterioridade da política significa reconhecer que enquanto o tecido social e o Estado são constituídos, os homens apreendem e compreendem a conviver socialmente. Na medida em que a constituição é confeccionada, desvela-se o conceito de justiça e equidade. O primado da política estabelece que primeiro ocorre a edificação das *poleis*, repartindo-as de acordo com a utilidade e sobrevivência e, em seguida, o desenvolvimento das virtudes cívicas, que são as virtudes morais e intelectuais. Os homens isolados no estado de natureza, que passam a conviver, buscam suprir as necessidades físicas, e não as condutas sociais. Somente com os primeiros laços afetivos que os ligam a comunidades apresentaram determinado comportamento. O senso de união é instintivo e condiciona edificar comunidades desprovidas de qualquer senso oriundo da ética. Assim, o tratado da *Política* (i) introduz conceitos para além daqueles que são já apresentados na *EN* (p.e., as formas de governo, a concepção de cidadão conforme o regime, as constituições); (ii) é dependente de conceitos básicos apresentados na *EN*; (iii) opera com a mesma noção de *eudaimonia* como norteadora da investigação. Resta saber se o conceito de *eudaimonia* é tanto na *EN* quanto na *Política* ou puramente inclusivo ou puramente dominante, e qual seria a versão de um ou de outro.

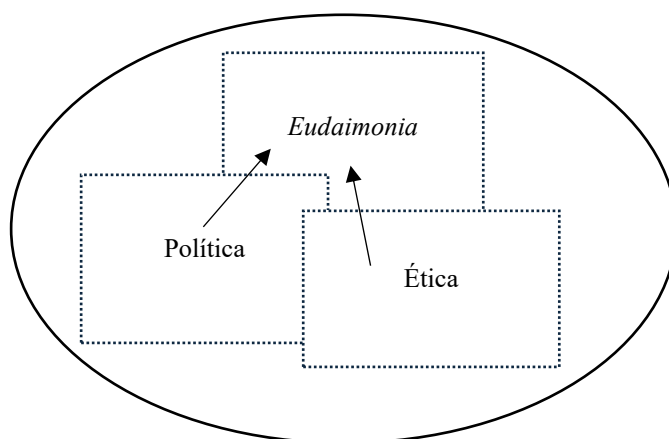
De acordo com C.C.W. Taylor, o desenvolvimento humano depende do contexto político, porque o desenvolvimento das potencialidades inerentes ao ser humano ocorre no âmbito da comunidade. A política é uma disciplina complementar ao tratado ético que investiga qual *polis* melhor se adequa à *eudaimonia*, e, por igual, aprofunda assuntos os quais a ética somente pincela rapidamente<sup>1</sup>. É certo que a ética investiga as ações humanas e a política é responsável por apontar quais os meios para desenvolver o sumo bem humano. Nesse sentido, seria possível defender que *não existe primazia entre os tratados*: são campos sobrepostos, complementares por investigarem o mesmo tema. De forma consoante, Terence Irwin indica que *mesmo que* as pessoas não tenham consciência explícita de uma concepção de *eudaimonia*, o fato de formarem laços sociais e construírem cidades atesta que a busca pela felicidade é uma tendência inata, que supera a mera necessidade de segurança<sup>2</sup>. Isso significa que o senso ético e político são componentes inerentes a condição humana, que estão intimamente ligados à racionalidade humana. *Estes domínios transcendem o ser humano a condição de sujeito racional complexo*. Nesse sentido, Carlo Natali manifesta que independente de tratarem de

---

<sup>1</sup> TAYLOR, C.C.W. Politics. **The Cambridge Companion to Aristotle**. USA: Cambridge University Press, 1996.p. 233-235.

<sup>2</sup> IRWIN, Terence. **Aristotle's first principles**. Oxford, Clarendon Press, 1988.p.400-401.

assuntos específicos, são campos sobrepostos e interdependentes. *A ética traça a real condição humana e a política determina os meios necessários para edificar a felicidade*<sup>3</sup>. Portanto, a política não é um elemento secundário, compartilha do mesmo núcleo do tratado sobre a ética, tanto que “é pelas leis que nós podemos tornar bons, seguramente o que empenha em melhorar os homens” (EN, X, 9, 180b21). Indubitavelmente a *ética se realiza na política* e vice-versa.



### **SENTIDO DE FELICIDADE NA ÉTICA NICOMAQUÉIA**

Ante ao exposto, iniciar a discussão a partir da *Política* implicaria em introduzir, de forma fragmentada, termos colecionados na *EN*. Apresenta-se, por essas razões, o teor do tratado sobre a ética e, em seguida, sobre a *Política*, com o propósito de estabelecer as bases (muito preliminares) da argumentação. Permitindo-me uma comparação, *caso a concepção de felicidade proposta por Aristóteles fosse o mar, as águas não seriam cristalinas e a travessia impõe cautela para ter êxito em alcançar terra firme*. Por causa do conflito interpretativo entre os livros I e X da *EN*, a própria obra apresenta contradições que serão mitigas ao longo do presente trabalho.

O livro I expõe que o fim humano jaz na coletividade e no entrelaçamento entre diversas ações, denominada de *bem inclusivo* ou *inclusivista*. Em contraste, no livro X, a felicidade se restringe à contemplação, outra designação para o ato de filosofar, tomada como *bem dominante*. Estas abordagens são fundamentais para sintetizar o teor de cada livro e indicar o choque argumentativo existente na obra. Em breve síntese, o livro I é favorável à realização harmônica das ações virtuosas; isso é compatível com a tese de que a felicidade da comunidade é superior à das partes (indivíduos). Em outros termos, a comunidade sobressai a individualidade. O livro X vai em direção oposta às alegações suscitadas no livro I, apontando

<sup>3</sup> NATALI, Carlo. **Aristóteles**. São Paulo, Coleção Cátedra, 2016.p.301.

que a atividade intelectual é a única capaz de alcançar o sumo bem. De tal modo, basta ao homem as condições para contemplar.

No que segue, comentarei, em ordem, o fim inclusivo e o fim dominante, além de introduzir a compreensão de alguns intérpretes a respeito do tema. Registra-se que a presente pesquisa pretende explicar a provável concepção de *eudaimonia*, aquela que melhor se adequa a filosofia aristotélica.

## I

O livro I da *EN* afirma que as ações possuem finalidade, tomada como um bem, e que nós devemos nos esforçar para conhecer o fim último assim como os arqueiros “*que têm um alvo certo para a sua pontaria*” (EN I, 2, 1094a19-20). Todo ato apresenta um resultado e teor benéfico ou maléfico. Aristóteles indica que há três estilos básicos de vida para o homem: *vida dos gozos* ou *dos prazeres*, *política* e *contemplativa* (EN I, 5, 1095b14-15). Apesar de existirem outras maneiras de viver, quando sintetizadas, encaixam-se em uma das três categorias, por correspondem aos três fins últimos, que são o *prazer*, as *virtudes cívicas* e a *contemplanção* (filosofia)<sup>4</sup>.

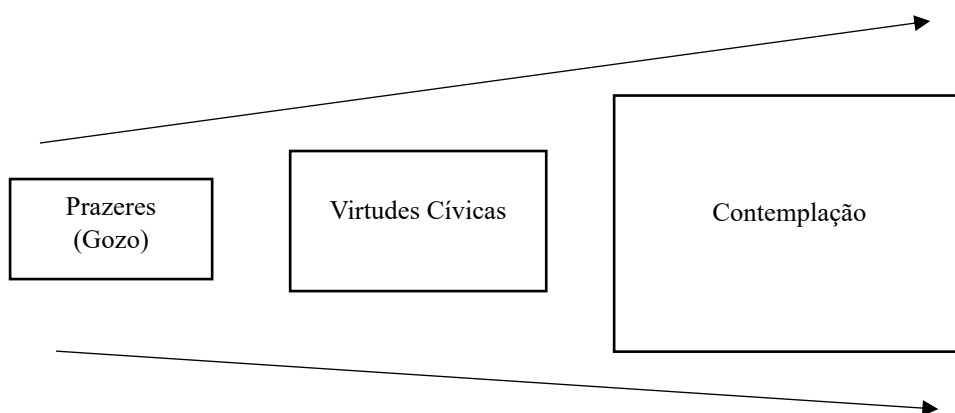
A partir disso, a vida dos gozos encoberta o sujeito sob o véu dos prazeres<sup>5</sup> humanos. De forma que apenas busca satisfazer sucessivamente, de forma irracional e desproporcional, os desejos que lhe convém. O esforço humano, nesta maneira de viver, dirige-se em cultivar uma vida bestial, afastando-se da prática das virtudes intelectuais e morais (EN I, 4, 1095b17-19). A vida se resume em saciar aspectos menos humanos, furta-se da racionalidade e almeja saciar os prazeres baixos, como satisfações físicas. Por efeito, resulta em desequilíbrio e ignorância. Já a vida política se sobrepõe à vida dos gozos. O sujeito tem como propósito as ações boas e nobres, principalmente destinadas à coletividade. Em que pese seja superior à vida dos gozos, os homens virtuosos utilizam o reconhecimento social para se convencerem de que são bons e, por efeito, satisfazem próprios interesses (EN, I, 5, 1095b26-27). Por fim, a vida contemplativa detém como cerne o uso da razão em sua função teórica, elegendo-a o ápice da condição humana e o *único* meio de concretizar a (real) *eudaimonia*, por disciplinar os homens

---

<sup>4</sup> ZINGANO, Marco. Eudaimonia, razão e contemplação na ética aristotélica. *Analytica*, v. 21, p. 9-44, 2017.p.14.

<sup>5</sup> Cabe salientar que Aristóteles não rejeita os prazeres, haja vista que as ações apresentam, mesmo que de forma informada, graus de prazer. Justifica que o cerne a vida, que é a felicidade, é uma práxis prazerosa, além de a eleger a melhor satisfação. Prazer e ação estão interligados, eles auxiliam promover a habitualidade. Note que somente é virtuoso o homem que sente prazer ao praticar as virtudes e justo aquele que ama a justiça (EN I, 8, 1099a10-20).

em relação ao bem viver. Tanto que, para Aristóteles, o fim humano é o exercício das faculdades da alma em consonância com a *razão* (EN, I, 7,1098a14-15).

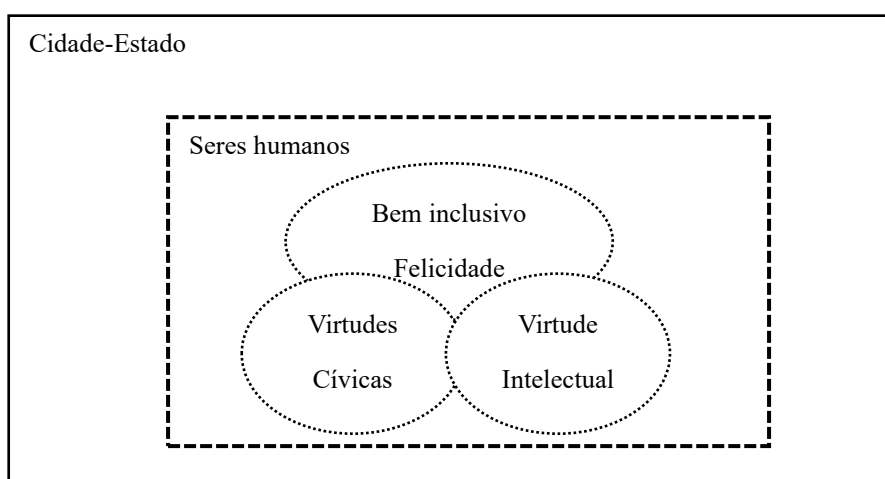


O livro I explica que as virtudes são elementos constitutivos do sumo bem, porque talham o caráter humano, como o senso de justiça e temperança. Elas são apreendidas e compreendidas através do ensino e da repetição, assim como ocorre com a felicidade (EN, I, 9, 1099b5-10), e, caso não sejam exercidas, serão gradualmente esquecidas. Considera-se que sejam o ponto fulcral da *eudaimonia*, uma vez que estimulam o pensamento racional, que afasta os homens das vicissitudes, e garantem a coesão social. Estabelecem vínculo interno entre as *ações* e os *agentes*, os quais buscam realizá-las por aspirá-las, e por não almejarem algo em troca. As virtudes são *o elo entre o ser humano e o ápice da condição humana*, tanto que, para Aristóteles, a felicidade é uma atividade da alma *fundada na (kata) virtude perfeita* (EN, I, 13, 1102b5-8).

Como se desenvolve sobretudo a partir do livro I, a tese de Aristóteles é a de uma reciprocidade entre a práxis virtuosa e a coletividade. O isolamento não é capaz de produzir seres humanos excelentes, exceto se forem deuses, por apresentarem propriedades sobrenaturais que não são inerentes aos mortais. A excelência humana, por não ser inata, carece de um conjunto de ações e da habitualidade. Por exemplo, as modalidades esportivas individuais, como a natação ou o atletismo, dependem de um conjunto de pessoas, como o técnico e os próprios concorrentes, a fim de que o atleta adquira êxito. *Não há excelência afastado do bojo da coletividade. É o primado do coletivo em detrimento da individualidade.*

O cerne do livro I da *EN* equipara o fim humano ao conjunto de virtudes, as quais são internalizadas a partir de um conjunto de ações, que são apreendidas e compreendidas dentro de determinado contexto social. De acordo com João Hobbus, a *eudaimonia* é um bem que

inclui outros bens <sup>6</sup>. Isso significa que o médico e o artesão podem, por igual, dedicar-se ao seu ofício e às virtudes cívicas e intelectual, porque, desde que as colecionem, detêm autonomia para conceber planos individuais de vida. A complexidade humana admite que as pessoas não apresentam propósitos idênticos, mas compartilham de um interesse comum, que é a *eudaimonia*. Observe, em face ao exposto, que: (i) a estrutura administrativa-política *depende* da ética a fim de que garantir estabilidade política e social; (ii) antepondo a coletividade em detrimento da individualidade; *porque* (iii) quanto maior quantidade de pessoas felizes, melhor será a comunidade política. Tem-se, sem entraves, o (verdadeiro) estadista forma bons cidadãos, que são respeitadores da lei, porque conhece as circunstâncias que compõe a felicidade (EN, I, 13, 1102b9-10).



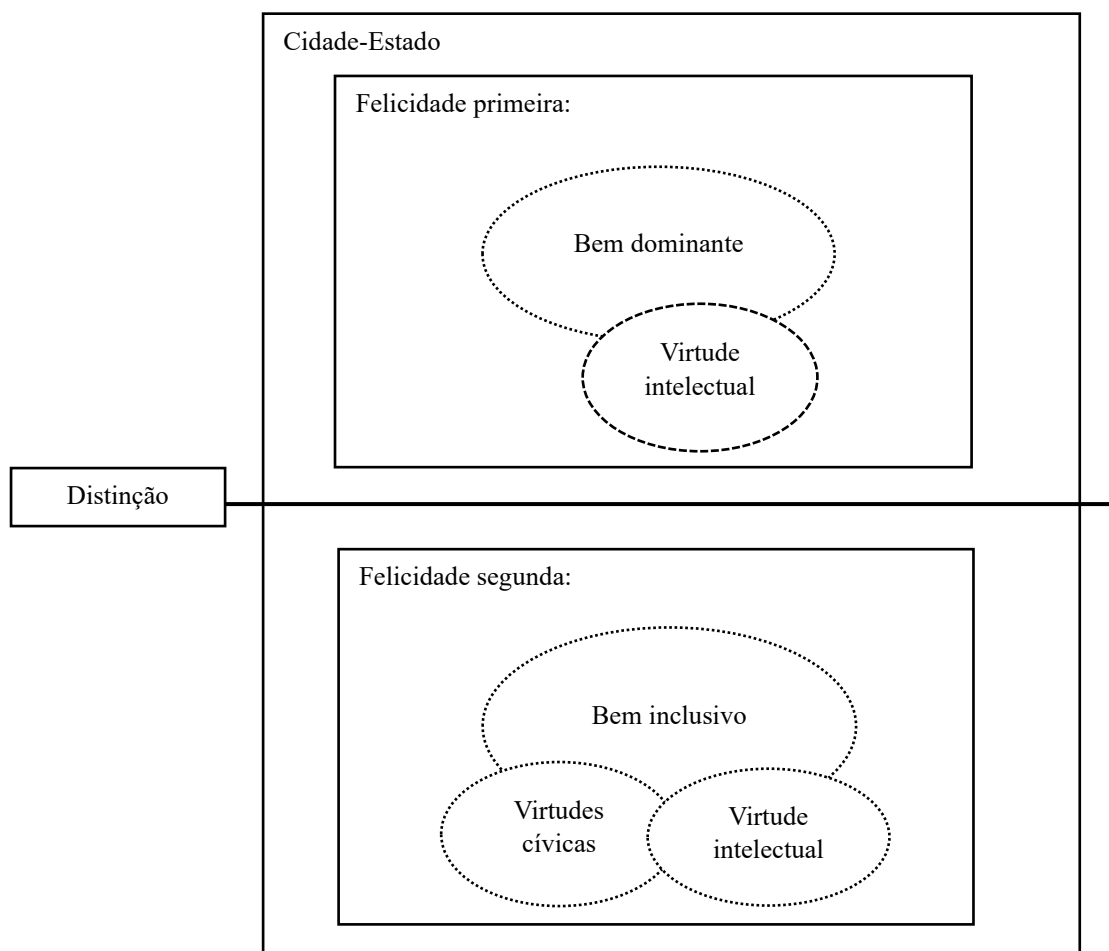
## II

O livro X da *EN* expõe argumentos distintos daqueles apresentados no livro I. Pode-se considerar que é uma patente ruptura de paradigma. Isso porque o (árduo) esforço humano se concentra na contemplação, expressamente reputada *eudaimonia primeira*. Basta o sujeito dedicar-se exclusivamente à contemplação (graças ao ócio) para realizar a felicidade primeira. Interpreta-se, diante disso, que a felicidade primeira seja hierarquicamente superior à segunda, porque (i) o intelecto é o elo entre o homem e as divindades; (ii) a única atividade (*energia*) que entrelaça o agir e o viver com o trabalho intelectual; e, (iii) pode ser praticada tanto de forma introspectiva quanto coletivamente (EN, X, 7, 1177a30-35).

É certo que a atividade filosófica, em relação ao sumo bem, é superior em relação às demais atividades. Seja o agricultor ou o ginasta, ambos não desfrutam da real felicidade, pois

<sup>6</sup>HOBUSS João, *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 2002. p.74

apenas o contemplador possui autonomia para vislumbrá-la. Entretanto, aduz-se que a condição biológica humana, como a nutrição e a saúde, impede os contempladores de restarem ininterruptamente em contemplação. Exemplo disto é a cena final da *Iliada*, momento em que Aquiles, após ter entregue o cadáver do filho de Príamo (Heitor), convida-o para comer e beber, citando o exemplo de Níobe, que, embora enlutada pela perda de seus filhos, ainda teve de pensar em se alimentar<sup>7</sup>. Infere-se que a contemplação, assim como outras atividades, apresenta limites. Na mesma medida, o aspecto social é outra circunstância impeditiva, já que o ser humano naturalmente busca formar laços afetivos com seus pares e estar em comunhão. Ao que tudo indica, a vida contemplativa apresenta perda comunitária, porque (i) os sujeitos se furtam das virtudes cívicas para se concentrarem na virtude intelectual; e (ii) há foco na individualidade em detrimento da coletividade, já que o ato de contemplar é solipsista (única mente pensante). Conseqüentemente, *o filósofo se afasta da comunidade, dado que o esforço prático completo retira interesse de se dedicar a felicidade segunda.*



<sup>7</sup> JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.153.

O núcleo do livro X da *EN*, portanto, é a distinção entre a *eudaimonia* dos filósofos e não-filósofos. Embora seja necessário um meio (cidade-Estado) adequado para edificar os tipos de sumo bem, avalia-se que apenas um seletivo grupo de filósofos são capazes de atingirem o verdadeiro sumo bem e, em contraparte, a felicidade segunda, que transparece ser mais complexa, somente se aplica aos não-filósofos. A tensão entre a concepção de felicidade suscitada entre o livro I e X da *Ética Nicomaquéia* expõe que poucos possuem condições de lograrem na felicidade primeira. Perfazendo uma analogia, se a concepção de felicidade fosse um mármore, tanto o filósofo quanto o não-filósofo apresentariam esculturas, mas o primeiro deteria maior técnica e acabamento, enquanto a do segundo seria complexa, mas menos rebuscada.

### III

A condição humana, em tese, não consegue comportar a repetição de uma única atividade. W.F.R Hardie identifica este impasse na ética aristotélica em relação à doutrina do fim único. Questiona *o quão longe vão os seres humanos no planejamento de suas vidas e o quão central é a felicidade na vida de um sujeito*<sup>8</sup>. É fato que, para Aristóteles, a felicidade seja o fim do percurso da vida. No entanto, desconsidera no livro X “que são raros aqueles que vivem suas vidas sob o julgo de um fim único”<sup>9</sup>. E, mesmo que existissem alguém que se dedique, não é sugerível atrelar a vida a um único exercício, caso contrário o sujeito não desfrutará de outras atividades. Veja que o filósofo não participará da vida política, e o político não seria capaz de vislumbrar a felicidade, embora seja responsável por ditar um ordenamento jurídico que apure as ações belas e justas.

Revela-se *contranatural imaginar que as pessoas se dediquem exclusivamente a uma única atividade*. No que tange a felicidade, W.F.R. Hardie é partidário da perspectiva *inclusivista*, embora argumente que Aristóteles indique que o fim supremo coincidente como algo dominante. Segundo W.F.R. Hardie, o fim inclusivo envolve, de forma ordenada e harmoniosa, a execução de diversos desejos, bem como coaduna com a condição humana. Evidencia-se que a melhor vida é a conquista de diversos fins, os quais, quando juntos e devidamente ordenados, indicam a felicidade. Desse modo, identifica patente contradição entre o livro I e X da *EN*. Em razão de, em certos momentos, a felicidade versa sobre a composição de diversas atividades e, por outro lado, concentra-se no exercício do pensamento. Reconhece,

---

<sup>8</sup> HARDIE, William Francis Ross. **O bem final na ética de Aristóteles**. In: Zingano, M. Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p.43.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*.



apesar desta dicotomia, que o bem final inclusivo apresenta predominância de certos fins dominantes, os quais estão ligados aos interesses primordiais da natureza humana, por exemplo, a contemplação, a teologia, a filosofia primeira, a matemática e a física<sup>10</sup>.

Seja um equívoco ou não, as ideias tanto do livro I e quanto do livro X, quando analisadas minuciosamente, apresentam uma certa proximidade. O fim monolítico não é compatível com a essência humana, embora seja possível os homens praticarem temporariamente a contemplação (EN, X, 8, 1178b25-30). Em que pese Aristóteles expresse que não existe outro desejo ou atividade acima do intelecto, W.F.R. Hardie julga que “não há um fio lógico que nos conduz da constatação de que a felicidade está localizada em um modo de vida que é específico e comum aos homens”<sup>11</sup>. Isso se deve ao fato de nenhum ser humano permanecer inclinado apenas a um único interesse, como a filosofia. A solução de Hardie, como se sabe, é que Aristóteles *deveria* ter defendido uma tese de um inclusivo – *uma aglomeração harmoniosa e ordenada de fins finais* –, mas optou, por fim, por uma concepção *dominante* do bem, o que gera a tensão entre os livros I e X.

Em reação à tese de Hardie, alguns anos mais tarde, J. L. Ackrill julgou inexistir uma tensão entre os livros I e X da *EN*. Para ele, o sumo bem não se resume à realização de uma atividade exclusiva, mas em uma combinação harmoniosa e ordenada das ações. Caso contrário, existirá um filósofo isolado, que desconhece a comunidade em que reside e, quiçá participa do bojo social<sup>12</sup>. É plausível julgar que há um elemento primordial, que é o intelecto. Todavia, a *eudaimonia* se “concretiza” quando a ética e a razão repercutem em outras searas, como na política e na amizade, dado que a felicidade do todo é superior que as partes, assinalando o primado da coletividade em detrimento da vida contemplativa. É fato que não podemos deixar de reconhecer que o intelecto é um elemento divino. Porém, não supre todas as necessidades, como legislar e cultivar amigos. Viver em razão da ciência teórica não garante ser bom cidadão e sequer bom filósofo. *Aliás, como é possível aprimorar o conhecimento de forma solitária?* Embora ética aristotélica defina a atividade filosófica superior dentre as demais, não é capaz de suprir a condição humana, que é ser um animal político.

Diferente dos dois autores apresentados anteriormente, Marco Zingano sustenta que a o conceito de felicidade dá-se a partir de uma hierarquia, não sendo possível defini-la apenas

---

<sup>10</sup> Idem, p.51.

<sup>11</sup> Idem, p.46.

<sup>12</sup> ACKRILL, J. **Sobre a eudaimonia em Aristóteles**. In: ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p.116.

como uma noção inclusiva ou exclusiva (dominante). Abordarei, agora, esta interpretação de Zingano. O primeiro passo é identificar que a felicidade não é um estado psicológico, mas uma atividade conforme a (melhor) virtude. Exige-se, a partir disso, a necessidade de intercalar em dois estágios o argumento ético aristotélico, caso contrário não é possível compreender o sentido de *sumo bem* proposto nos livros I e X, uma vez que são incompatíveis<sup>13</sup>.

O primeiro estágio é identificar que a razão prática e a felicidade estão interligadas e o segundo estágio é reconhecer que a contemplação é uma atividade conforme a atividade racional. Esse movimento estabelece uma relação de hierarquia entre os estilos de vida, colocando a vida contemplativa acima da vida política, pois o intelecto, por ser a sua própria virtude, é a felicidade perfeita<sup>14</sup>. É evidente, para Aristóteles, que a razão seja a base da felicidade (1177a19-21). Existe uma hierarquia de práticas, isto é, o intelecto teórico é mais elevado que o uso prático da razão, pois é a atividade mais nobre. Segundo Marco Zingano, “a atividade intelectual de contemplação é compatível com as atividades que geram a felicidade”<sup>15</sup>, permitindo compreender que há uma relação entre as atividades fundadas nas virtudes e na contemplação, já que a práxis virtuosa resulta na *eudaimonia*. A razão intelectual é similar a contemplação, mas esta é proporcionalmente superior às virtudes intelectuais, porque a contemplação é maximamente contínua, autossuficiente e prazerosa, encontrando-se no ápice das demais atividades.

O movimento argumentativo aristotélico demonstra que a contemplação eleva os atos morais e, na mesma medida, a práxis virtuosa igualmente promove as virtudes, sendo-a similar a contemplação. Todavia, conforme expressa Zingano, tal argumento perde força, a ação moralmente boa apenas é considerada moralmente boa quando o sujeito apreende e compreende o meio-termo entre duas ações opostas. Uma ação pode preencher todos os requisitos necessários da ação moral, mas isto não garante que seja uma ação que vise o seu fim, apesar de realizar tal práxis em seu grau máximo. Aristóteles expõe (X 8 1178b30-31) que a felicidade não se dá mediante ações aleatórias, que não visam um fim específico, pelo contrário, a felicidade se manifesta através da contemplação, a qual sempre apresenta o “*fim-mais-final*”. Apesar de existir falhas no argumento, Aristóteles posiciona a contemplação como felicidade primeira e a vida política como felicidade segunda. Entretanto, distinguir os usos práticos e

---

<sup>13</sup> ZINGANO, Marco. *Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica*. *Analytica-Revista de Filosofia*, v. 21, n. 1, p. 9-44, 2017.p.10-15.

<sup>14</sup> Idem, p.09-34.

<sup>15</sup> Ibidem, p.36.

teóricos da razão, como conceituar o bem agir e a causa primeira da felicidade, não equiparou a contemplação a felicidade<sup>16</sup>.

Do mesmo modo, Carlo Natali afirma que “entre a definição da felicidade em EN I e EE e a definição da felicidade em EN X há uma relação de especificação e esclarecimento e não uma autêntica contradição”<sup>17</sup>. *Desvela-se que as ideias não são antagônicas*, mas, em certo sentido, complementares. O livro I apresenta ideias as quais auxiliam apreender e compreender o livro X. Seja a contemplação uma atividade excelente, não é proporcional que os sujeitos sigam cultivando a filosofia em detrimento das demais atividades, uma vez que a autorrealização se materializa com o conjunto de práticas virtuosas, as quais são adquiridas em comunhão com outros semelhantes, acrescido do emprego da razão em detrimento da vida dos gozos e das honras. Perceba que uma vida completa não ocorre na solidão da contemplação, mas no entrelaçamento de trocas sociais. Embora a filosofia seja um recorte fundamental em todas as vidas e base da felicidade, não é capaz de suprir plenamente a condição humana. Veja que não substitui a função da pólis ou das amizades. Baseado nesta premissa, a felicidade é o desenvolvimento harmonioso de todas as virtudes e capacidades humanas. Se a condição humana é complexa, o fim é complexo e abarca em si as várias espécies de ações<sup>18</sup>.

Por fim, Richard Kraut comenta que há uma dificuldade interpretativa em relação à concepção de felicidade. Tendo em vista que Aristóteles sinaliza que a *eudaimonia* consiste no esforço singular em promover a contemplação, mas, ao mesmo tempo, desponta que ela se encontra no acúmulo de outros fins. A partir disso, questiona-se: “*o que é felicidade?*”. Ao que tudo indica, há duas respostas, uma aludida à virtude moral intelectual e outra às virtudes cívicas. No entanto, *declara que os livros I e X da Ética a Nicômaco devem ser interpretados conjuntamente*. Isto porque a vida do filósofo e do político servem como paradigma, e não como uma espécie de itinerário. *Não se trata em apenas observar o viver filosófico ou político com o propósito do sujeito se curvar dentre esses estilos de vida*. Estabelecer uma atividade acima de outra se traduz em definir a espécie de fim das ações e mensurar qual é a mais desejável. É fato que ao mapear *ou* classificar os diferentes fins, a contemplação é o sumo bem máximo, localizada acima das demais atividades. Da mesma forma, reconhece-se que as virtudes cívicas estão em um patamar inferior, invariavelmente abaixo da virtude intelectual. Porém, ocorre que

---

<sup>16</sup> ZINGANO, Marco. Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica. *Analytica-Revista de Filosofia*, v. 21, n. 1, p. 9-44, 2017.p.38-42.

<sup>17</sup> NATALI, Carlo. *Aristóteles*. São Paulo, Coleção Cátedra, 2016.p.279.

<sup>18</sup> Idem, .278.

a vida filosófica permeia a vida política, caso não assista às virtudes morais não seria possível dar prosseguimento à concretização da felicidade. A vida política é parte integrante da contemplação. Do contrário, como seria possível um homem refletir sobre a ideia de justiça ou coragem se a desconhece? É incumbido à filosofia investigar a condição humana e desvelar a verdade. Não por acaso, a felicidade corresponde ao esforço contínuo e harmonioso das atividades virtuosas, morais e intelectual, que complementam a alma. Quando Aristóteles apresenta que a contemplação é uma atividade divina, pretende comparar a *eudaimonia* divina com a *eudaimonia* humana com o propósito de expor que convergem, e não dissociar a política da contemplação<sup>19</sup>. Observe que a essência da discussão do livro X não pretende consagrar a vida filosófica como o ápice da existência do ser humano, mas sinalizar que a razão é uma atividade incomparável. Por esse motivo, a vida política se encontra em um patamar abaixo, envolve majoritariamente o cultivo das virtudes cívicas, e não intelectual. Seja como for, não autoriza abandonar a coletividade e os afazeres políticos, dado que a vida filosófica depende de um sistema político equitativo que apresente uma gestão interna eficiente.

Feitas essas considerações, comenta-se a concepção de felicidade proposto no tratado da *Política*, devido ao fato de Aristóteles finalizar a *EN* indicando-o como alicerce da vida segunda (felicidade segunda). Se o ser humano é um animal social, como a felicidade segunda, que coaduna com a espécie humana, é um sumo bem de segundo grau? A felicidade segunda, embora apresente maior esforço, considera-a como inferior à felicidade primeira, sendo que esta somente envolve o exercício de uma única atividade?

## **A IDEIA DE CIDADE E A NECESSIDADE HUMANA**

O tratado da *Política* investiga as instituições que estruturam a cidade-Estado, como os cidadãos, as constituições e as formas de governo. As partes constitutivas da comunidade política proporcionam os indivíduos se aproximarem ou se afastarem da *eudaimonia* primeira e segunda, tendo em vista que o meio influencia o comportamento humano. Isso significa que a cidade não é um *mero* meio de coexistência, (ela) é a base do desenvolvimento humano por permitir o homem de aprimorar o modo de agir e viver. O cerne da discussão entrelaça a finalidade humana (*eudaimonia*) com a estrutura política da comunidade. No entanto, em um primeiro momento, parece que o bem da cidade-Estado é aquilo que poderia ser descrito como a felicidade segunda, e não a felicidade primeira. Isso porque a *Ética Nicmaqueia*, no livro X, esclarece a distinção entre as espécies de *eudaimonia* e designa a comunidade política àqueles

---

<sup>19</sup> KRAUT, Richard. *Aristotle on the human good*. New Jersey, Princeton University Press, 2021. p.266-300.

que não possuem condições de permanecerem em atitude de contemplação. Estrutura-se, então, uma pólis que satisfaça as exigências pertinentes à felicidade política, posto que nem todas buscam o ápice inerente ao ser humano.

As cidades são inerentes aos seres humanos, tanto assim que apresentam funções com objetivo de manter a coesão entre os pares e suprir as necessidades humanas, as quais são: **i)** função econômica; **ii)** função jurídica e protetiva existencial; e, **iii)** função existencial (humana). A primeira se refere ao meio de subsistência, as trocas favorecem intercâmbio de produtos de consumo e de serviço. A segunda é meio de proteção contra ataques e aplicação arbitrária da norma, servem para inibir a tensão social decorrente dos conflitos externos, como guerras, e internos, como sedições. Os militares protegem as cidades de ataques e as leis protegem os homens contra injustiças. Por fim, a terceira função da comunidade concerne na coexistência entre os seres humanos em decorrência de ser meio (necessário e eficaz) para desenvolver a capacidade humana, como formar laços afetivos (amizades), internalizar as virtudes e concretizar a *eudaimonia*. Os homens no estado de natureza não se revestem do título de *animal político*, por se inclinar em favor dos instintos e não da racionalidade<sup>20</sup>

A edificação das comunidades implica na elaboração de termos que explicam as partes constitutivas das cidade-Estado, que identificam o grau de correspondência entre o fim humano e político, bem como que descrevem a utilidade e conveniência. Isto é, o conceito de cidadão, forma de governo e constituição estruturam a comunidade e desvelam o paradigma político que se aproxima da *eudaimonia* segunda. Dado que, assim como as ações humanas, as cidades-Estados externalizam fins que, em sua maioria, não corresponde às expectativas do sumo bem. Exige-se, como se requer dos homens, uma forma de governo e uma constituição que correspondem aos ditames éticos, uma vez que direcionará os homens, revestidos com o título de cidadão, à *eupraxia*, vida prática conforme a melhor virtude.

Em vista disso, classifica-se aquele que detém a faculdade de participar de cargos deliberativos ou jurídicos de cidadão (Pol. III, 1, 1275b1-20). É o sujeito político que ostenta autonomia para conduzir a comunidade política, que, diante das adversidades, é capaz de deliberar conforme as virtudes morais e intelectual com propósito de obter o melhor resultado. A prudência (*phronesis*), denominada de inteligência prática, conduz o sujeito a analisar as decisões e as ações de acordo com a justa medida, sem cometer excessos e faltas. Todavia,

---

<sup>20</sup> TAYLOR, C.C.W. Politics. **The Cambridge Companion to Aristotle**. USA: Cambridge University Press, 1996.p. 239.

dependendo da comunidade política, o contingente de cidadãos é ínfimo ou extenso, porque pode haver critérios exteriores ao título de cidadão, como renda e ascensão social. Em que pese nem todos esposarem do título de cidadão, como os escravos, as mulheres e os estrangeiros, estes possuem a faculdade de praticar a virtude cívicas em razão de serem internalizadas por meio do ensino e da habitualidade, que se dá na sociedade.

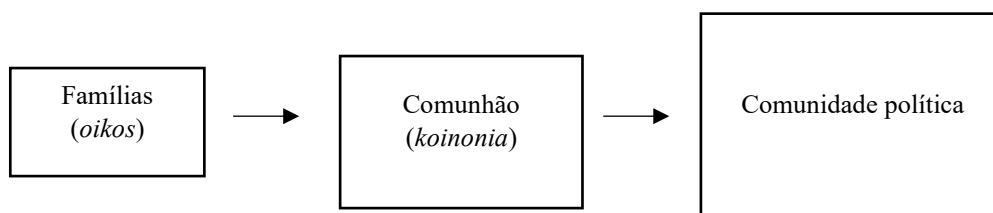
Segue-se que a participação política, que define o cidadão, é um critério atribuído às formas de governo e às constituições. Existem seis formas de constituições: a monarquia, a aristocracia, a república (*politeia*), a tirania, a oligarquia e a democracia (governo das massas). Especifica-se que a distribuição do poder na monarquia, a aristocracia e república (*politeia*) ocorre com base nas virtudes. Por sua vez, na oligarquia de acordo com a renda, a tirania e democracia segundo os interesses, de cunho individual, dos governantes. Ademais, Aristóteles caracteriza os regimes como sendo todos em vista do bem e dos interesses, seja apenas de quem governa, seja de todos; quando o regime se organiza em benefício de quem governa, temos os regimes degenerados (tirania, oligarquia e democracia); quando o regime é em vista do bem comum, e não apenas de quem governa, temos os regimes retos (*Política*, livro III).

Soma-se que as normas, que estão dispostas no texto constitucional, garantem a manutenção da cidade sob a justificativa de regularem os atos dos seus cidadãos e dos governantes, bem como manter a harmonia interna e externa. Na mesma medida em que o cidadão assiste o bem comum em decorrência das normas, pode se retirar da vida em comunhão em razão da ausência legislativa. Por exemplo, o roubo e o suicídio são práticas que devem ser expressamente proibidas por serem contrárias às virtudes (EN, V, 11, 1138a1-8). A função normativa adquire seu ápice quando fundamentada nas virtudes cívicas, por internalizar bem agir nas semelhantes, e ambientada em uma sociedade equitativa, composta majoritariamente pela classe média, por inexistir discrepâncias econômicas e sociais na mesma localidade. De acordo com Aristóteles, “a melhor comunidade política é composta pelos que estão em posição intermediária, e que é possível que administrem bem essas cidades nas quais quem está no meio-termo” (Pol. IV, 11, 1295b35 -36). Aspectos distintivos segregam os homens, superam às virtudes cívicas, suprimem as amizades, bem como a coletividade, por romper o elo de identidade entre os sujeitos e a cidade.

## **CONTEXTUALIZAÇÃO DAS CIDADES**

Os homens *no estado de natureza* são facilmente embrutecidos, transformando-se em seres ímpios e selvagens, inclinados as práticas negativas, como os prazeres sexuais e a ingestão

excessiva de alimentação. No que tange à índole humana, a inexistência de estímulos externos que desenvolvam o princípio racional equipara o homem aos animais meramente sencientes. Porém, à medida que os sujeitos desenvolvem critérios exteriores a si, como definir regras quanto ao comportamento, as virtudes e sistematizar formas de governos. O processo de expansão da racionalidade (linguagem) humana inicia-se nas famílias, as quais se transformam em pequenos grupos (vilas), e eventualmente se tornam comunidades políticas. A comunhão entre os homens, denominada de *koinonia*, certifica o ambiente seja comum a todos os sujeitos que habitam o mesmo ambiente. É o senso de coesão.



Isso porque o aprimoramento do homem ocorre no seio da coletividade, os indivíduos replicam costumes e hábitos a partir da educação e repetição (Pol, I, 2, 1253a1-5). Não por acaso, em EN, II, 2, 1103b1-5, certifica que a constituição de uma cidade está intrinsecamente vinculada com o desenvolvimento das virtudes, principalmente das virtudes morais, porque “os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem. Esse é o propósito de todo legislador”. Existe uma notória correspondência entre o contexto social, político e os indivíduos. Se uma família ou uma pequena comunidade colecionam ações ruins, os seus membros e o fim serão ruins. Segundo Aristóteles, “a realização de atos justos que nos torna justos, a de atos moderados que nos torna moderados, a de atos corajosos que nos torna corajosos” (EN, II, 1103b1-5). Os seres humanos replicam comportamentos sociais em decorrência da habitualidade e do ensino (educação), sendo-os produtos do meio em que vivem. O cidadão comprometido positivamente com a sua comunidade significa, por debaixo do pano, que o legislador e a forma de governo tornam oportuno as virtudes cívicas. Portanto, tem-se que as condutas incutidas nos cidadãos e não-cidadãos são proporcionais a finalidade da comunidade política.

## **O ENSINO E HABITUALIDADE NO CONTEXTO POLÍTICO**

A educação lapida e uniformiza o agir humano, mas somente é internalizada mediante a experiência. Veja, por exemplo, que os médicos não conhecem as doenças e o respectivo tratamento somente com base na teoria, embora seja condição indispensável, não consegue

responder às adversidades que surgem na prática (EN, V, 9, 1137a5-30). Da mesma forma, ocorrem com os cidadãos, eles dependem do contexto teórico e prático para apreenderem e compreenderem as virtudes, o sumo bem, as normas e o senso de coletividade (pertencimento). A habitualidade combinada com o ensino teórico e prático ratificam a eficácia normativa e a respectiva forma de governo, principalmente a educação pública, por endossar o senso de coletividade ou sobrepor a individualidade, transforma os cidadãos em sujeitos excelentes ou degenerados. *O agir humano se inicia na educação prática, que é a experiência, e adquire refinamento com a educação teórica e com a habitualidade.* Tanto assim que o legislador ou os governantes são responsáveis por delinear um ordenamento que proporcione os jovens adentrarem sobre o tema da felicidade para que na fase adulta inclinem em favor da vida contemplativa ou política (Pol, VIII, 1, 1337a15-19).

De acordo com Randall Curren, há três instituições que compõe as comunidades políticas, que promovem a estabilidade, a coesão social e a finalidade da pólis, as quais são: (i) as refeições comuns; (ii) a religião comum; e, (iii) o ensino comum. Sendo que a educação é tida como uma prévia condição por condicionar que os jovens e adultos depreendam as virtudes cívicas e exerçam as atividades excelentes, assim como internaliza a religião, os hábitos, os costumes e as leis<sup>21</sup>. O fato de os homens alcançarem a felicidade primeira ou segunda advém do contexto político, que se encontra imbricado no ensino e nas normas coerentes com as virtudes cívicas. A educação, especialmente quando calcada no agir justo, influencia o processo de formação dos agentes por ser capaz de transforma mármore puro em potencial escultura. Há um encadeamento entre a educação pública, as normas e a estrutura política por desenvolverem o ser humano de forma individual e coletiva. As leis, especialmente fundadas nos paradigmas éticos, que advém do ensino, servem para regular a saúde física e mental, bem como edificam o bem comum. Observe que *ser político ou ser filósofo não são condições inatas*, apenas mediante conhecimento prático e teórico que o ser humano apresenta a possibilidade de desvelar o mundo sublunar, como a ideia de fim (*eudaimonia*), das virtudes, das formas de governo e das constituições. Vale mencionar que as normas regulam conjuntamente o comportamento humano, mas o ensino é anterior em razão de internalizar o cumprimento normativo.

Por esse ângulo, Aristóteles sugere que a principal instituição de uma comunidade política excelente, aquela que fita a excelência humana, é o ensino público, porque incutem nos

---

<sup>21</sup> CURREN, Randall. Aristotle's educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education, *Oxford Review of Education*, 36:5, 543-559, 2010. p.546 – 550.



jovens o senso cívico e a coesão entre os pares. É por meio da *educação prática e teórica que as sociedades tecem a unidade e se transformam em comunidades*. Aristóteles pontua distinções entre as constituições boas e ruins conforme o grau de relevância do ensino nos textos constitucionais. Isso porque (somente) a educação condiciona os sujeitos adquirirem as virtudes morais e intelectual, desenvolverem o senso de julgamento baseado na prudência, participarem da vida política e internalizarem à felicidade primeira ou segunda. Por fim, outro aspecto relevante que *a educação, para os gregos, não preparava os cidadãos para o labor, mas para o lazer*. As escolas públicas não auxiliavam em satisfazer os bens materiais, como manejo da terra ou tecer um tecido, mas aprimoravam a racionalidade humana. O ócio combinado com o ensino prepara o ser humano para desenvolver o que é intrinsecamente, e não apenas que é instrumentalmente, bom<sup>22</sup>. Observa-se que a ideia de escola pública na antiguidade não é similar com a contemporaneidade, posto que apenas os cidadãos poderiam a frequentar.

Segue-se que a virtude teórica se sobrepõe acima das virtudes práticas, por entrelaçar o agir humano com a contemplação, tendo como fim o trabalho intelectual. Por outro lado, viver consonante com as virtudes cívicas é inferior, pois a finalidade da ação se encontra na promoção dos valores éticos. *Embora o ensino seja o âmago de ambas as virtudes*, Aristóteles ilustra que a finalidade da vida humana pode recair na vida política ou na vida contemplativa, não havendo uma correlação, mas uma patente distinção. É indiscutível que a educação seja essencial para desvelar o mundo e assistir o ápice da condição humana, mas, ao mesmo tempo, não se presta para desenvolver um liame entre o filósofo (felicidade primeira) e o político (felicidade segunda).

Todavia, se o elemento racional está imbricado com o desenvolvimento humano e na edificação das cidades, por que a vida política é inferior à vida contemplativa? Não há um entrelaçamento entre as formas de governo com a felicidade primeira e segunda? Verifica-se que *o fato do ser humano ser um animal político significa que busca estar em comunhão com seus pares e, simultaneamente, esforça-se em ampliar o intelecto*. Por igual, a própria essência humana não suporta restar na eterna execução de única práxis, seja política ou filosófica. Constata-se que a felicidade primeira ou segunda estão correlacionadas, porque, em certa medida, não é possível viver apartado da comunidade política e sequer vislumbrar a

---

<sup>22</sup> CURREN, Randall. Aristotle's educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education, *Oxford Review of Education*, 36:5, 543-559, 2010. p.551.

autossuficiente longe da cidade ideal. Posto que a ciência política não é um mero instrumento, constitui parte da excelência humana<sup>23</sup>.

## **DAS FORMAS DE GOVERNO**

Primeiramente, os gregos não faziam distinção entre *forma de governo e regime político*, são termos sinônimos. Sendo assim serão empregados como equivalente a fim de não confundir o leitor e não cometer anacronismo histórico. De igual modo, sinaliza-se que existe uma confusão em relação à palavra “*politeia*”, porque o termo se refere às constituições (texto jurídico) e a melhor comunidade política. É possível se referir que a *politeia* da tirania é diferente da (*politeia*) da democracia, mas, ao mesmo tempo, a *politeia* pode designar a cidade-Estado que viabiliza concretizar o sumo-bem. Dependendo do contexto implicará em sentidos particulares. Desse modo, para dirimir eventuais conflitos interpretativos, denominará a *politeia*, que se refere à comunidade política, de república.

Tendo em vista essas considerações, o contexto político influencia as condutas humanas, coesão social e a finalidade da existência política e humana. Dado que os sujeitos internalizam, desde meras ações até a finalidade da vida, a partir do meio que estão inseridos. A constituição é um instrumento que condiciona as condutas, os hábitos e, inclusive, os princípios, porque sistematizam, de forma complexa, a aplicação e a sanção. A lei é um instrumento para obrigar os cidadãos e os não-cidadãos a internalizarem o modo de agir e de viver, conforme expõe em EN, V, 2, 1130b23-2024, “a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de práticas qualquer vício”. Por exemplo, o senso de justiça emerge no bojo da comunidade por meio do agir justo, que advém da norma. Por outro lado, caso as ações injustas decorrem das leis desproporcionais e os agentes que internalizam tal conduta. Há uma identidade entre cidade-Estado e o homem, seja cidadão ou não-cidadão, porque a aplicabilidade normativa é coercitiva em todos os corpos. Em outros termos, os sujeitos são resultados da forma de governo em que vivem, principalmente, porque “os legisladores, com efeito, tornam os cidadãos bons treinando-os em hábitos” (EN, II, 1, 110b3-5).

## **DESDOBRAMENTOS DAS FORMAS DE GOVERNO**

O cerne da discussão dos regimes políticos é relativo à felicidade segunda, porque, a finalidade das comunidades políticas coaduna com o fim humano. *O ser humano é um animal político, que apenas é capaz de aprimorar as suas capacidades no íntimo da multidão, mas*

---

<sup>23</sup> IRWIN, Terence. **Aristotle's first principles**. Oxford, Clarendon Press, 1988.p.405.

*somente em uma cidade-Estado específica é tangível materializar a felicidade no mundo sublunar.* Observe que, assim como se exige do ser humano ensino e internalização das condutas boas, requer-se da comunidade os meios necessários, como ausência de desigualdade econômica e normas fundamentadas nas virtudes cívicas, a fim mitigar as disputas de cunho individualistas, sobrepondo o primado do coletivo sobre o individual. É certo que a república (*politeia*) não aparece espontaneamente, o embrião da melhor comunidade política se inicia com a monarquia, transforma-se em aristocracia e, em seguida, em *politeia* (república). A concentração de poder é o primeiro estágio, mas, de forma lenta e gradual, os participantes adquirem status de homens virtuosos, bem como de cidadão, e, de forma sucessiva, aumenta-se o contingente de indivíduos nas assembleias. Consta-se que o nível de ativismo político do cidadão define a forma de governo e a finalidade da cidade-Estado.

Tanto assim que categorização dos regimes, bem como a subdivisão em degenerados e íntegros, auxiliam constatar que possuem vistas a coletividade, e quais estão propensos em cultivar apenas os interesses particulares. Classifica-se como degenerados os governos autoritários, os quais não possuem interesse ou comprometimento em promover a excelência humana. No entanto, toma-se por íntegros os regimes que endossam ações virtuosas e o bem comum. Por exemplo, os regimes ruins não possuem como fim a participação política e nem interesse em promover igualdade entre os homens. Nos governos degenerados, inexistente o bem comum (coletividade), porque não há laços comunitários e não há amizades entre os sujeitos que compõem as comunidades degeneradas. Na verdade, todos tentam “impor sua vontade aos outros, mas se recusando, de sua parte, a fazer o que é justo” (EN, IX, 6, 1167b14-15). Em contrapartida, as formas de governo integrais, especialmente a república (*politeia*), têm a pretensão de estabelecer regras que condizem com as virtudes morais e intelectuais. Os cidadãos são virtuosos, há intercâmbio entre a noção de cidadão e homem virtuoso, e há participação política, em favor da coletividade em detrimento dos interesses pessoais. Isto é, se João participa da assembleia e suas demandas são atendidas, é ainda melhor que Pedro e Luís também participem. Dado que a união entre dois ou mais sujeitos é superior aos comandos de um único governante (Pol. III, 16, 1287b10-15).

No que tange aos regimes, a aristocracia é preferível à monarquia sob a justificativa que existe maior participação política e semelhança entre os cidadãos (Pol. III, 15, 1286b1-5). Isso porque ao nivelar a população mitiga as inimizades, o individualismo e desenvolve o senso de bem comum, concentrando as decisões políticas em favor das virtudes, que sejam boas e nobres. Não é interessante que apenas o monarca reconheça as virtudes cívicas, como o senso de justiça

ou temperança, *porque*: (i) se a população desconhece as virtudes, que são ações fundamentais para concretizar o ápice da condição humana; (ii) implica que não há homens virtuosos e nem cidadãos; (iii) paralelamente, causa distinção entre o virtuoso (figura do rei) e os não-virtuosos; (iv) conseqüentemente, a cidade não apresenta os meios necessários para concretizar o fim humano e político; e, (v) conclui-se que não é possível edificar a felicidade primeira e segunda. O encadeamento lógico se aplica tanto na monarquia, conforme exposto, quanto na aristocracia, pois, embora exista participação política, as discrepâncias sociais e econômicas resultam em individualismo e, por efeito, suprime as condutas virtuosas.

No entanto, essas proposições não se aplicam a república (*politeia*), porque: (i) é inculcado na população as virtudes cívicas e intelectual; (ii) homens são virtuosos e se revestem com o título de cidadão; (iii) não há distinção social ou econômica entre os pares; (iv) os legisladores fundamentam o ordenamento jurídico com base nas virtudes cívicas, há o ensino, que internaliza nos jovens, o agir e o viver nobre e o contexto social, por meio da habitualidade, externaliza as condutas com fim na coletividade; e, (v) infere-se a exequibilidade da felicidade primeira e segunda. Neste regime não se avalia a origem dos sujeitos, concentra-se na aptidão dos cidadãos em contribuir com o bem comum, a qual está intimamente vinculado com a noção de *eudaimonia*. Desse modo, “não é a aristocracia, que é raríssima, nem o reino, que é obsoleto, mas a politeia. Aristóteles parte de novo do fim geral da cidade estabelecido no livro I e na EN, a vida boa, que consiste num justo meio entre os extremos”<sup>24</sup>. Posto que “a virtude do homem e a do cidadão da melhor cidade são a mesmo, e claro que do mesmo modo e pelos mesmos motivos que um homem se torna de bem” (Pol., III, 18,1288a37). Em vista disto, passa-se a seguir a relação entre a república (*politeia*) e o fim no tratado da ética quanto da política.

## A COMUNIDADE POLÍTICA E OS SENTIDOS DE FELICIDADE

De acordo com Terence Irwin, Aristóteles lança um movimento dialético entre a (melhor) comunidade política e o ápice da excelência humana (*eudaimonia*) com propósito de desvelar que o homem virtuoso e cidadão são concepções intercambiáveis na república (*politeia*)<sup>25</sup>. A identidade entre o cidadão e as virtudes condicionam o fim da cidade-Estado e justificam o âmago da coletividade aspirar o sumo bem humano. Isso porque “por autossuficiência não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aqueles que levam uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e, em geral, para os

---

<sup>24</sup> NATALI, Carlo. *Aristóteles*. São Paulo, Coleção Cátedra, 2016.p.323.

<sup>25</sup> IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford, Clarendon Press, 1988.p.409-412.

amigos e concidadão, visto que o homem nasceu para a cidadania” (EN, 1, 7, 1097b7-12). O argumento expõe que os homens nasceram para a vida política, que se edifica a partir da comunhão entre os pares, principalmente quando alentam às virtudes cívicas. Veja que “dizemos que uma cidade é unânime quando os homens têm a mesma opinião sobre o que é de seu interesse, escolhem as mesmas ações e fazem em comum o que resolveram” (EN, IX, 6, 1167a25-29). Isto é, o conjunto de cidadãos virtuosos combinado com ordenamento jurídico e ensino fundado na ética, bem como uma estrutura equitativa, sem disparidades econômicas e sociais, resulta na comunidade autossuficiente. O senso das virtudes cívicas somente são internalizadas e aplicadas no âmbito público e privado quando houver uma identidade entre a coletividade (cidade) e o sujeito (cidadão). De modo que os homens, em sua singularidade, praticam as ações virtuosas e a coletividade transpira os valores cívicos<sup>26</sup>.

O movimento argumentativo aristotélico demonstra que a república (*politeia*) é o único regime político que coaduna com a excelência humana e que propícia os homens desenvolverem uma comunidade cooperativa e estável (politicamente). O elo entre os cidadãos não ocorre fundado *apenas* nas virtudes morais e intelectual, mas na amizade (*philia*). Aristóteles expõe que as capacidades humanas são plenamente desenvolvidas no âmago da afeição entre os pares. Ser virtuoso não é uma competição entre os semelhantes, mas uma condição que une e permite os homens lapidarem o caráter, além de promoverem o bem comum e buscarem estarem em comunhão (*koinonia*). A teoria política proposta por Aristóteles não se restringe apenas na aptidão do governante em administrar e legislar conforme as virtudes cívicas, mas em (todo) corpo de indivíduos que compõe a comunidade. A república (*politeia*) organiza os cidadãos para que todos se orientem conforme as virtudes cívicas e percebam o fim último (*eudaimonia*)<sup>27</sup>. Segundo Anthony Kenny, a república (*politeia*) é uma espécie de democracia constitucional em razão dos iguais e desiguais participarem ativamente da vida política, ambos se candidatam aos cargos eletivos, reivindicam direitos e buscam a excelência política em detrimento dos interesses individuais<sup>28</sup>.

De acordo com C.C.W. Taylor, o estado ideal se ancora na *phronêsis*, a fim de garantir deliberações que coadunam com uma organização política excelente. Se toda ação há uma reação, desvela-se que (somente) homens excelentes apresentam condições de edificarem uma

---

<sup>26</sup> CURREN, Randall. Aristotle's educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education, **Oxford Review of Education**, 36:5, 543-559, 2010. p.252.

<sup>27</sup> KRAUT, Richard. **Aristotle**: political philosophy. New York, Oxford University Press, 2002. p.15-20.

<sup>28</sup> KENNY, Anthony. **Ancient Philosophy**: A new history of western philosophy. Oxford, Clarendon Press, 2016.p. 85.

comunidade justa, igualitária e coesa, onde os cidadãos governam e são governados. A *polis* (*politeia*) é superior aos demais regimes, uma vez que é a única que ostenta o homem virtuoso como sinônimo de cidadão, leis baseadas nas virtudes e uma proporção entre os sujeitos, porque não há julgamento quanto a origem. Descortina-se que, neste regime, os mais velhos assumem as funções do governo, enquanto os jovens, que são militares, performam em defender a cidade e, paralelamente, são treinados para vida política, tendo em vista que, quando envelhecerem, assumem o posto de dirigentes da máquina pública<sup>29</sup>. Segundo Jean-Pierre Vernant, o soldado coincide com o status de cidadão, porque a formação militar se encontra imbricada com a formação política. Desde o século VII a. C., as modificações do armamento e a revolução técnica do combate alterou o personagem guerreiro e renovaram o estatuto social e retrato psicológico<sup>30</sup>. Consta-se que: (i) existe uma divisão harmônica de tarefas na *polis* (*politeia*), os jovens se prestam em defender a cidade e os idosos em garantir a manutenção da cidade; e, (ii) na mesma medida, transparece que os cidadãos são filósofos em potencial, pois o ensino público, na cidade excelente (*politeia*), inclina-se em uniformizar o comportamento social e disseminar a prática das virtudes.

Embora a república (*politeia*) seja considerada o regime que coaduna com a excelência humana, a dicotomia entre felicidade segunda e primeira, descritas respectivamente nos livros I e X da *EN*, reaparecem na discussão. A *eudaimonia*, seja aludida à virtude intelectual ou às virtudes cívicas, *encontra-se na singularidade e se expande conforme o contingente de pessoas*, visto que apenas uma ínfima quantidade de pessoas detém a capacidade de vislumbrar a felicidade primeira enquanto grande parte concretiza a felicidade segunda. *Essa distinção entre filósofos* (felicidade primeira) *e não-filósofos* (felicidade segunda) *significa que o sumo bem não é um atributo coletivo, mas individual*. Ainda assim, vale lembrar, com Jaeger, que “para os Gregos, o *eu* está íntima e viva conexão com a totalidade do mundo circundante, com a natureza e com a sociedade humana, nunca separado e solitário. As manifestações da individualidade nunca são exclusivamente subjetivas”<sup>31</sup>. A comunidade política que *influencia* a felicidade, mas os indivíduos, especialmente os legisladores, que se lançam em praticar a excelência humana, seja a contemplação ou práxis política. Isto expressa, nas entrelinhas, que a felicidade segunda é um bem inclusivo ao passo que a felicidade primeira é o fim dominante.

---

<sup>29</sup> TAYLOR, C.C.W. Politics. **The Cambridge Companion to Aristotle**. USA: Cambridge University Press, 1996.p. 249-251.

<sup>30</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro, Difel, 2002.p.66.

<sup>31</sup> JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.151.

Por consequência, questiona-se: a comunidade política (*politeia*) é responsável por destinar um espaço público destinado às práticas filosóficas? Ou, uma vez que os filósofos são parte integrante da comunidade, existe uma interdependência entre a vida política e contemplativa? Isto é, há viabilidade de traçar um liame entre a vida política e a vida contemplativa? Passa-se, a seguir, a comentar os argumentos favoráveis e contrários ao fim dominante e inclusivo dentro do contexto político. Desse modo, em um primeiro momento, buscam-se argumentos que pertinente à prática isolada da contemplação, sem o sujeito se envolver com as atividades cívicas, e, em seguida, passa-se a observar a compatibilidade, bem como uma certa dependência, entre a contemplação e a política.

## I

O primado da vida contemplativa afirma que a felicidade primeira não apresenta compatibilidade com a felicidade segunda. Embora os homens se reúnam na mesma comunidade política, apenas alguns apresentam aptidão para manipular a contemplação. Esta corrente se consolida com as circunstâncias históricas que revestem a filosofia aristotélica, *uma vez que o estagirita era rico suficiente para ser devoto aos estudos, a escrita e o lazer, não precisava se preocupar com o labor manual para garantir a sua sobrevivência*.<sup>32</sup>.

A perspectiva do bem dominante assume que apenas um pequeno grupo apresenta as circunstâncias necessárias, as quais são: riqueza, ócio, habilidade e interesse, para concretizar a vida contemplativa. Estes cidadãos aprendem ler, escrever, desenhar, música e ginástica, após a conclusão dos estudos eles se direcionam as atividades políticas, mas não ocupam apenas um cargo, migram conforme o período e, conseqüentemente, aumenta ou diminui a responsabilidade quanto a função pública. Enfatiza-se que não trabalham para viver (sobrevivência), o intuito é intercalar entre ocupação e tempo livre. *O lazer compõe parte da experiência de ser cidadão*. Salienta-se que, caso um sujeito apresente talento e treinamento especial de filosofia, então será dedicado ao ócio (tempo-livre) pertinente à contemplação. No que tange quanto aos cidadãos comuns, que não possuem nenhuma aptidão conveniente, Aristóteles responde que a melhor atividade prazerosa aos ordinários é a música. Eles escutam, recitam a poesias e depreendem, a partir das palavras, a representação do mundo.

---

<sup>32</sup> KRAUT, Richard. **Aristotle**: political philosophy. New York, Oxford University Press, 2002. p.7.

A cidade ideal enfatiza que os cidadãos desfrutem do lazer, não se restringe apenas no desenvolvimento das virtudes éticas, mas tenta igualmente promover situações compatíveis, que faça a coletividade compreender, a virtude intelectual do contemplador. A distinção entre filósofos e não-filósofos inicia-se na educação, embora o livro VII do tratado sobre a Política propõe que todos recebam uma educação filosófica. Aristóteles admite que a maior parte da sociedade deve apreender e compreender sobre matemática, ciências e música. Eles manipulam atividades que apresentam um certo grau de sabedoria, sendo-os classificados como uma espécie de filósofo afrouxado<sup>33</sup>. Vê-se, desse modo, que não existe um elo entre as virtudes cívicas e intelectual, há um moderado distanciamento entre a ética e a política, que, por efeito, estabelece uma profunda distinção entre os homens. Há uma categoria que se encontra na torre de marfim, que são os filósofos, mas eles possuem aptidão para vislumbrar o verdadeiro sumo bem. Por outro lado, há os sujeitos que se estão no seio da coletividade, por desempenharem as virtudes cívicas, eles são incompatíveis com a torre de marfim, posto que manipulam um fim que envolve a experiência com os outros.

Os *contempladores* habitam a comunidade política, mas, por apresentarem uma vida combinada entre trabalho do intelecto (virtude intelectual) e ociosidade, *eles detêm uma vida superior em relação às demais vidas*. Isso se deve ao fato do labor do corpo (esforço físico), na antiguidade, ser destinado aos servos e aos escravos, eles que garantiam a subsistência da comunidade. Estas categorias de sujeito não possuíam capacidade de desfrutar da felicidade primeira, por não possuírem descanso (ócio) e nem expressam a virtude intelectual. O próprio Aristóteles afirma que a riqueza e a existência dos escravos liberaram os gregos do labor, concedendo-lhes espaço dedicado ao ócio, elementos indispensáveis para a vida contemplativa (filosofia). Segue-se que as atividades políticas, que eram exaltadas pelos gregos, exigem que os legisladores, governantes e cidadãos depreendessem as virtudes cívicas e fossem politicamente ativos, com propósito de cultivar o bem comum. No decurso da vida política, busca-se garantir uma sociedade justa e coesa, mas não há uma dedicação exclusiva ao ócio.

Exibe-se, diante do exposto, que *a felicidade primeira* (contemplação) *é impar*, dado que: **(i)** somente um restrito grupo de homens apresenta interesse no trabalho do intelecto e uma vida confortável, sem precisa se preocupar com a própria subsistência; **(ii)** é incompatível com as demais formas de vida em decorrência de exigir privilégios, como o ócio e despreocupações; e, **(iii)** constata-se que os filósofos dependem de uma cidade-Estado estável, nos termos da

---

<sup>33</sup> KRAUT, Richard. *Aristotle: political philosophy*. New York, Oxford University Press, 2002. p.192-206.



república (*politeia*) a fim de conseguirem iniciar seus trabalhos. É indubitável que a cidade-Estado seja responsável por promover um ambiente propício e adequado para os sujeitos, mas, especialmente, para os filósofos.

Após essas reflexões, infere-se que o *primado do contemplativo é contraintuitivo, porque: (i) embora justifique que todos os contempladores compartilharam do mesmo fim (eudaimonia), nem todos os homens apresentarão interesses idênticos e universais*, haja vista que as pessoas apresentam certa autonomia para planejarem suas vidas da forma que lhe convêm. A identidade no comportamento humano não é natural, porque é “evidente que são raros aqueles que vivem suas vidas sob o jugo de um fim único”<sup>34</sup>. O ato de contemplar é uma atividade fundamental para Aristóteles, sendo o âmago da vida dos homens, mas ela não exclui outras aptidões, uma vez que o intelecto (*logos*) apresenta maiores avanços a partir da vivência (experiência), por despertar novas ideias e críticas. Veja, por exemplo, que a ideia dos regimes políticos não seria cogitada apartada do contexto social e político, pois é, justamente, a vivência que autoriza elaborar argumentos contrários ou favoráveis as formas de governo; (ii) identifica-se ser incoerente avaliar a felicidade primeira em tempos de conflitos internos e externos. O ócio é facilmente consumido pelas tensões que gravitam em torno da comunidade. Embora os legisladores e cidadãos não concretizem plenamente o fim da cidade na existência de uma revolta ou aparente confronto, conseguem exercer as virtudes cívicas, em particular do herói que luta pela pátria. O filósofo não apresenta justificativa para se refugiar no trabalho intelectual, por não amparar adequadamente o corpo social. Infere-se, na verdade, que se desfaça de sua práxis, mesmo que seja momentaneamente, para louvar a excelência moral; e, (iii) os homens ao conhecerem sobre as espécies de *eudaimonia*, tendem, de modo geral, perseguir o fim último excelente (contemplação), visto que a curiosidade os estimulam debruçar sobre tal práxis. Desse modo, é admissível o político ou o mercado, que depreenderam sobre a concepção de bem supremo, procurarem exercer a atividade filosófica. Em que pese exista a possibilidade de não desfrutarem da contemplação, assim como fazem os filósofos, não há impedimento para experienciarem a virtude intelectual.

Embora a perspectiva dominante apresente lacunas, conforme exposto, ainda, sim, é possível conjecturar que Aristóteles não considera que a contemplação seja *comum* aos homens. Isto é, nem todos apresentam capacidade intelectual, monetária e política para desfrutarem da razão como uma práxis corriqueira. É preciso preencher determinados requisitos a fim de

---

<sup>34</sup> HARDIE, William Francis Ross. **O bem final na ética de Aristóteles**. In: Zingano, M. Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p.43.

vislumbrar a (verdadeira) *eudaimonia*. Veja que, facilmente, exclui todos aqueles que não são cidadãos, como os servos, os escravos, as mulheres, assim como os estrangeiros. Isto, aliás, é um aspecto surpreendente, se não contraditório, uma vez que Aristóteles não ocupava o status de cidadão ateniense, já que nasceu em Estagira. Pelo visto, em Atenas, (ele) não participava da vida política, mas somente se dedicava à sabedoria teórica e ao ócio, uma vez que não precisava desempenhar o labor manual. Seja como for, a abordagem do fim dominante se constitui em estabelecer a excelência daqueles que conseguem manipular o fogo sagrado (razão) e, paralelamente, designa a *eudaimonia* segunda aos não-filósofos. É (plenamente) confortável existir uma separação entre os homens, mesmo que impacte diretamente a comunidade política, visto que a virtude intelectual, tida como algo sobrenatural (divino), seja a melhor candidata a *eudaimonia*. Por consequência, a figura do sábio, voltado para a contemplação, é mais feliz do que aquele dedicado às atividades morais.

## II

Em contrapartida, a abordagem inclusiva sinaliza que o ato de contemplar depende da conjunta social e política, permitindo fomentar a dialeticidade sobre os eventos e ideias que circulam o sujeito pensante. O homem que apenas jaz em contemplar se distancia da coesão social, porque, embora busque edificar o trabalho do pensamento, furta-se de participar ativamente do universo político. E o ser humano, por ser um animal político, tende de estar com seus semelhantes, expandir a linguagem (conhecimento) e edificar comunidades. A filosofia não é capaz de abarcar o âmago da vida humana, em que pese seja um elemento central, pertence ao conjunto de ações virtuosas que revestem os sujeitos. O fim dominante não é capaz de suprir a dinâmica do ser humano, visto que se transforma em uma atividade enfadonha em decorrência da (exaustiva) repetição, impossibilita a formação de laços com outros indivíduos (*philia*) e estabelece disparidades entre filósofo e não-filósofo. Isso implica em um notório conflito interpretativo, já que a comunidade ideal depende que exista paridade entre os cidadãos e que *todos*, seja filósofo ou não-filósofo, atuem politicamente. Não há viabilidade de haver uma distinção entre os cidadãos e, caso existisse, não seria classificado como um regime excelente, mas uma espécie de democracia, já que apenas o grupo majoritário, que são os não-filósofos, participaria ativamente das decisões políticas.

De acordo com Richard Kraut, Aristóteles assume que é preciso que existam condições ideais para que a cidade depreenda o ápice da condição humana (*eudaimonia*), a fim de que as gerações perpetuem a práxis excelente. Ele equaciona que a melhor constituição (*politeia*) não

é um mero meio de distribuição de poder, mas também rege sobre a forma de vida das pessoas. Tanto assim que os cidadãos, de forma coletiva ou individual, executam atividades virtuosas, eles não executam com simples propósito de alcançar um fim, mas porque reconhecem o senso de felicidade<sup>35</sup>. Em síntese, infere-se que: (i) a felicidade primeira se encontra sobreposta com a práxis política (felicidade segunda), porque, embora os contempladores desfrutem do ócio, eles não estão apartados do contexto social. Eles, assim como os demais, participam da vida política, já que todas as partes estão unidas na república (*politeia*); (ii) não há distinção entre espécies de *eudaimonia*, uma vez que, na *polis* (*politeia*), cidadão e homem virtuoso são termos equivalentes. Todos apresentam capacidade de vislumbrar a contemplação, assim como o fim político, dado que os cidadãos estão no mesmo patamar de igualdade, disposição quanto ao ócio e ao fim supremo; e, (iii) a *eudaimonia* da *polis* é superior ao ato contemplativo, pois, por ser uma práxis singular, que remete a um único indivíduo, furta-se de conceber um fim que seja comum as todas as partes que compõe a comunidade política. Em contrapartida, os princípios políticos proporcionam os meios necessários para empreender uma vida comunal e direciona a *polis* vislumbrar a felicidade. Logo, não é razoável que apenas X seja feliz, mas também Y e W. Portanto, a figura do sábio não é hierarquicamente superior à figura dos governantes ou dos cidadãos.

Embora os homens apresentem maior ou menor grau em determinados interesses, alguns inclinam em favor da práxis política e outros fitam a atividade contemplativa, isto significa que há razoabilidade em existir um elo entre as práticas. Devido ao fato de a contemplação não atingir todas as expectativas inerentes a condição humana, como os interesses e os desejos. Veja que, nos termos propostos por Aristóteles, *Adão não teria condição de vislumbrar a contemplação, pois não se encontrava em uma comunidade política, não apreendeu e compreendeu as virtudes cívicas e a virtude intelectual, além de desconhecer um ordenamento jurídico fundado na excelência* (virtudes e *eudaimonia*). É certo que pode considerar Adão um animal político em potencial, mas a falta de uma comunidade (política) o impede de apreender e compreender sobre o fim humano e a própria condição humana. Dado que ninguém nasce político ou destinado à contemplação, porque as ideias são incutidas a partir da experiência e da habitualidade. Isto significa que depreender sobre algo, como o senso de *eudaimonia*, não decorre de disposições inatas, mas por meio do viver (experiência), que é aprimorado com o ensino e com as normas. Portanto, é o conjunto de práticas, tanto éticas quanto políticas, que chancelam os sujeitos desfrutarem da finalidade humana. Nesse sentido, a posição de

---

<sup>35</sup> KRAUT, Richard. **Aristotle**: political philosophy. New York, Oxford University Press, 2002. p.192-198.

Aristóteles sobre a educação pública é um argumento favorável para demonstrar que o bem humano e da comunidade política se constituem a partir da educação. Seja a vida filosófica ou política, ambas dependem do ensino para que os cidadãos apreenderem o senso de bem comum e desempenhem suas respectivas funções de forma excelente. A educação é responsável por uniformizar o comportamento e conceder oportunidade de manipular a razão. Tanto assim que Aristóteles discordava do sistema educacional ateniense, que atribuía a responsabilidade exclusiva dos pais em educarem seus filhos. Tipicamente, as famílias ricas contratavam professores e instruíram seus filhos na escrita, leitura e música. Contudo, o filósofo (Aristóteles) contra-argumentava que *se a comunidade possui um fim máximo, todos deveriam, desde infância, desfrutar da mesma educação para uniformizar o pensamento, as condutas sociais e a finalidade humana (eudaimonia)*. Isso porque *os cidadãos não devem viver de acordo com os próprios interesses, mas conforme o bem comum*<sup>36</sup>. Observe-se que o ensino comum incute nos homens o senso de responsabilidade política, encarregando-os de promover a excelência da comunidade política. Nessas condições, *o filósofo, consciente da importância do interesse coletivo, não demonstraria interesse em se refugiar apenas em sua própria práxis*.

No que tange ao primado do coletivo, encontram-se inconsistências, pois: **(i)** rompe com a ideia da figura do homem inclinado ao trabalho intelectual. A vida contemplativa se encontra amalgamada com a vida política, porque não existe uma notória divisão entre a vida contemplativa e a vida política, ambas são complementares; **(ii)** a coletividade é superior à individualidade, de tal modo que ignora as circunstâncias que revestem a particularidade dos sujeitos. Basta que os homens apreendam e compreendam os princípios morais e políticos, bem como repliquem boas condutas, o que certifica a constituição da *eudaimonia* da comunidade política. Não há felicidade aludida ao homem, mas à cidade; **(iii)** ignora o fato de que nem todos os cidadãos, se interessados nos bons hábitos e na coesão social, buscam somente satisfazer os próprios interesses, mesmo que seja necessário romper com princípios morais e políticos. A excelência humana é uma faculdade, mas, ao mesmo tempo, somente os sujeitos assíduos e aplicados se encontram aptos a *eudaimonia*. *Isso transparece que não é possível ser comum a todos, mas apenas a alguns indivíduos*; e, **(iv)** ocorre que o teor normativo pode ser (facilmente) maculado pelas condutas ilícitas dos cidadãos, mitigando o propósito do pacto social, uma vez que o ordenamento jurídico não assegura a regularidade e o cumprimento por parte dos cidadãos. É questionável se os homens estão interessados na práxis contemplativa e política em

---

<sup>36</sup> KRAUT, Richard. *Aristotle: political philosophy*. New York, Oxford University Press, 2002. p.207.

detrimento de saciarem os desejos imediatos e de forma reiterada, eis que é mais tangível do que o esforço das virtudes cívicas e da virtude intelectual.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *polis* ideal (*politeia*) é um regime irrealizável, porque, embora a educação e a habitualidade internalize o bem viver, nem todos os homens estão comprometidos com o bem comum. Independentemente da extensão da comunidade, infere-se ser inviável considerar que (todas) as partes fitam edificar a *eudaimonia* em decorrência do ordenamento jurídico combinado com a habitualidade do bem agir e a práxis política. É certo que o homem é um animal político, mas isto *não* é um critério rígido que atesta (convictamente) a coesão social e o senso de união no regime político. O caráter político é um elemento que certifica o homem ser um ser social, que busca a comunhão com o outro e, ao mesmo tempo, define critérios exteriores a si, como as leis, as constituições e a finalidade humana (*eudaimonia*). Isso porque a *eudaimonia* política ou felicidade segunda somente se edifica em uma estirpe de comunidade política. Veja que os demais regimes políticos, por apresentarem menor disseminação de práticas virtuosas e haver um grau distintivo entre os homens, não possuem senso de comunhão e, por efeito, os interesses individuais prevalecem. Embora o aspecto político lance o ser humano para as cidades, exige-se um refinamento por meio do ordenamento jurídico, em especial das normas coercitivas, a fim de mitigarem eventuais delitos e o comportamento ilícito, os quais venham macular a harmonia e a coesão social. Contudo, normas fundadas nas virtudes e a habitualidade do bem agir/bem viver não implicam na regulação de todos os corpos, mesmo na Grécia antiga, onde a ideia *eu* individual não existisse, avalia-se que nem todos os homens estão preocupados com o interesse comum. Desse modo, tem-se que a república (*politeia*) seja um *standard*, concernindo-se a um ideal incutido no imaginário social, que apresenta máculas na experiência prática.

Quanto à ética e à política, ambas as disciplinas constituem campos sobrepostos. É indiscutível que o campo moral complementa o campo político e vice-versa, dado que investigam a contingência humana, de tal modo empreendem termos correlatos e fazem referência às circunstâncias práticas, baseados no comportamento cívico exemplar e na ordem política que preserve o bem agir. Avaliar o comportamento humano significa observar os elementos que gravitam em torno do homem, como a comunidade política e os valores morais, eis que os sujeitos replicam o comportamento corrente. Sendo assim, a ética depende da política

para apresentar caráter prático e a política depende da ética para regular o comportamento humano. Logo, discutir se os princípios morais precedem a política é uma discussão ineficaz, posto que conhecer a finalidade humana (*eudaimonia*) depende que a ética e política estejam amalgamadas.

Nesses termos, infere-se que *a felicidade é o estreitamento entre a vida política e a vida contemplativa*, porque a comunidade política (*politeia*) determina que o título de cidadão implica em desempenhar funções públicas e contribuir para o bem comum. Portanto, não há a ocupação exclusiva de filósofo, mas a combinação da práxis contemplativa e política, somado com o ócio. Haja vista que a cidade é dividida entre jovens e idosos, os primeiros apreendem a governar e a lutar, já os segundos governam e garantem a habitualidade das ações virtuosas. Por consequência, a figura do filósofo se encontra no segundo grupo, já que os jovens se encontram em processo de aprendizado. Complementarmente, cumpre destacar que os homens não estão inclinados na mesma ambição, como a contemplação, mas compartilham de um ideal comum (*standard*) que é a excelência que vigora na comunidade política (*politeia*). À luz dessas observações, afirma-se que *sem cidade não há felicidade e sem ética não há comunidade política (politeia)*. Portanto, não há tensão entre os livros I e X da EN, na verdade, faz-se preciso uma interpretação holística para conseguir traçar um paralelo entre as espécies de felicidades delineadas por Aristóteles.

## REFERÊNCIAS

ACKRILL, J. **Sobre a eudaimonia em Aristóteles**. In: ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

HARDIE, William Francis Ross. **O bem final na ética de Aristóteles**. In: Zingano, M. Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

HOBUSS João, **Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles**. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 2002.

IRWIN, Terence. **Aristotle's first principles**. Oxford, Clarendon Press, 1988.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KENNY, Anthony. **Ancient Philosophy: A new history of western philosophy**, volume 1. Oxford, Clarendon Press, 2016.

KRAUT, Richard. **Aristotle on the human good**. New Jersey, Princeton University Press, 2021.

KRAUT, Richard. **Aristotle: political philosophy**. New York, Oxford University Press, 2002.

NATALI, Carlo. **Aristóteles**. São Paulo, Coleção Cátedra, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro, Difel, 2002.

ZINGANO, Marco. Eudaimonia, razão e contemplação na ética aristotélica. **Analytica**, v. 21, p. 9-44, 2017.

ZINGANO, Marco. **Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos**. São Paulo: Ed. Odysseus, 2010.

TAYLOR, C.C.W. Politics. **The Cambridge Companion to Aristotle**. USA: Cambridge University Press, 1996.