

O FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DA *EXCELÊNCIA* EM ARISTÓTELES: UMA LEITURA DO LIVRO I DA *ÉTICA A NICÔMACO* À LUZ DA FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA

THE ANTHROPOLOGICAL FOUNDATION OF *EXCELLENCE* IN ARISTOTLES: A READING OF BOOK I ON *NICOMACHEAN ETHICS* IN THE LIGHT OF PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE

Brener Alexandre Gonçalves*

RESUMO

Nosso trabalho apresenta o fundamento antropológico da ética aristotélica a partir da leitura do Livro I da *Ética a Nicômaco* à luz da filosofia como modo de vida. Analisamos a relação entre antropologia e ética acompanhando os argumentos sustentados por Aristóteles situando a ética dentro da filosofia prática, investigando a natureza do bem humano e o aspecto antropológico com o qual Aristóteles introduz as questões éticas a se desenvolver no restante da *Ética a Nicômaco*, que está entre os textos filosóficos mais importantes de toda a história do pensamento ocidental. Nela encontramos o rigor com o qual Aristóteles aborda o problema da moralidade. Decerto não é nosso objetivo exaurir a discussão a respeito do tratado mais traduzido do Estagirita. Nosso propósito é mais modesto: procuramos analisar o aspecto antropológico da *excelência*. Tomamos como fonte estrutural a tese do historiador da filosofia Pierre Hadot para análise da questão.

PALAVRAS-CHAVE: Aristotelismo. Ética. Virtude. Felicidade. Razão. Alma.

ABSTRACT

This work presents the anthropological foundation of Aristotle's ethics based on the reading of *Nicomachean Ethics'* Book I in light of philosophy as a way of life. We analyze the relation between anthropology and ethics following Aristotle's arguments that ethics is a part of practical philosophy. We also investigate the nature of the human good and the anthropological aspects with which Aristotle introduces the ethical issues he develops in the rest of his *Nicomachean Ethics*, which is among the most important philosophical texts in the entire history of Western thought. In it we find the rigor with which Aristotle approaches the problem of morality. It is certainly not our goal to exhaust the discussion about the most translated treatise by the Stagirite. Our purpose is more modest: we seek to analyze the anthropological aspect of *excellence*. We take as a structural source the thesis of the historian of philosophy Pierre Hadot to analyze the question.

KEY WORDS: Aristotelism. Ethics. Virtue. Happiness. Reason. Soul.

* Mestre em Filosofia pela FAJE. E-mail: breneralexandris@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A *Ética a Nicômaco* está entre os textos filosóficos mais importantes de toda a história do pensamento ocidental. Nela encontramos o rigor com o qual Aristóteles aborda o problema da moralidade. Decerto não é nosso objetivo exaurir a discussão a respeito do tratado mais traduzido do Estagirita. Nosso propósito é mais modesto: procuramos analisar o aspecto antropológico da excelência¹, isto é, da virtude no interior do Livro primeiro da *Ética a Nicômaco*. Tomamos como fonte estrutural a tese do historiador da filosofia Pierre Hadot para análise da questão.

De fato, com Hadot² conseguimos compreender os aspectos antropológicos presentes nas escolas filosóficas do mundo antigo. Pois, um dos alicerces de sua compreensão do fenômeno histórico da filosofia antiga é justamente o da vida racional enquanto modelo paradigmático do filósofo e do sábio. Desse modo, antropologia e ética estão conectadas. Esta conexão se dá por entrecruzamento, isto é, por uma interseção em que as duas disciplinas contribuem uma com a outra, possibilitando a relação entre o discurso filosófico e a prática e a passagem da teoria à ação.

Quando antropologia e ética são tomados como uma unidade percebe-se como

a opção por um modo de vida não se situa no fim da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais (HADOT, 2010, p. 17).

Dito de outro modo, a adesão a uma filosofia e a uma escola filosófica representa para o discípulo uma mudança na forma de ser no mundo em que a compreensão de si mesmo (antropologia) reflete as suas escolhas morais (ética) sempre passando do discurso a ação.

Aristóteles e o Liceu não são segundo Hadot uma exceção, como o filósofo francês faz notar ao afirmar que “na origem da escola de Aristóteles, como na origem da Academia, a mesma vontade de criar uma instituição durável” (HADOT, 2010, p. 120).

O que Hadot percebeu é que Aristóteles também ao fundar sua escola pensa antes em uma instituição que continuaria a sua atividade filosófica após a sua morte. Apenas uma instituição

¹ A palavra grega *areté* tradicionalmente versada por virtude. Sabemos da insuficiência semântica que a palavra virtude acarreta ao traduzir *areté*, tendo vista que a palavra latina vem de *vir* (macho) enquanto *areté* tem raiz semântica em *aristós* (melhor), entretanto, utilizaremos por conveniência as duas palavras como sinônimas, posto que o emprego da palavra virtude já esteja consagrado no vocabulário filosófico.

² Hadot se propõe a “descrever em traços gerais e comuns o fenômeno histórico e espiritual que representa a filosofia antiga” (HADOT, 2010, p.16).

durável poderia fazê-lo. O Liceu enquanto instituição possuía suas normas internas, eleições, tesoureiro etc (HADOT,2010, p. 120).

Nosso foco não é, entretanto, a instituição fundada por Aristóteles, mas o caráter racional que o tom antropológico parece imprimir no livro primeiro da sua *Ética a Nicômaco* e ditar em alguma medida o paradigma do homem justo para o Estagirita. Paradigma este que parece estar dimensionado pela relação entre antropologia e ética. Há um esforço do Estagirita em associar a felicidade (*eudaimonia*) à vida racional e este será, portanto, o foco da nossa leitura do texto aristotélico. Denotando o caráter racional da ética de Aristóteles e demonstrando como a filosofia prática transpõe o caráter teórico de sua filosofia, ou seja, como a filosofia prática reflete por meio das virtudes morais e intelectuais o modo de vida professado pelos frequentadores do Liceu como paradigma da vida racional.

1 FILOSOFIA PRÁTICA: A ÉTICA COMO PROPEDEÚTICA À CIÊNCIA POLÍTICA EM ARISTÓTELES.

O caminho percorrido por Aristóteles ao longo do primeiro livro da *Ética a Nicômaco* apresenta o aspecto teleológico das artes (*techné*) e da investigação (*méthodos*) com o objetivo de compreender a natureza do bem (*ágathón*) e do fim (*télos*) para, então, definir e estabelecer qual é o *ergon*, isto é a ocupação ou função do homem. Uma vez que o fim (*télos*) é um bem (*ágathón*) e alguns bens são bens em si mesmos e outros são bens em vista de outros fins. Aristóteles expõe que a ciência que estuda estas questões é a política, a qual o Estagirita se refere na *Ética a Nicômaco* como arquitetônica (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* [EN] I,2, 1094a 25).

Berti (2002, p.118.) esclarece a natureza arquitetônica da política nos informando que para Aristóteles não é apenas o bem e a felicidade individual que está em jogo, mas o bem e a felicidade de toda a *Pólis*. Sendo o indivíduo parte da cidade no sentido de compô-la compete à ciência política enquanto ciência da cidade dirigir e encaminhar o bem da comunidade escoando esse bem aos indivíduos que a formam. De fato, se a política se ocupa com o fim último e estabelece por meio da constituição e seus legisladores o que pode e deve ser ensinado na cidade, está claro para nós, portanto, que o objeto da política é o bem humano. Embora a

ética e a política sejam consideradas ciências por Aristóteles, a abordagem metodológica segue outro caminho³.

Sendo, portanto, a política uma ciência arquitetônica, posto que ela parece englobar todo o universo de ação humana e, na medida em que dirige e orienta o funcionamento da comunidade humana na forma da associação política⁴. Podemos indagar qual o lugar da ética no interior da filosofia prática aristotélica de modo a compreender como a ética enquanto ciência do *ethos* prepara e introduz o homem no universo da vida comunitária. A resposta à nossa indagação se encontra no *Perfil de Aristóteles* de Berti em que o historiador da filosofia afirma

a filosofia prática ou pelo menos a sua parte mais importante, a mais propriamente filosófica, coincide com a política; sua inteira abordagem, também exposta nas *Éticas*, não só a exposta na *Política* verdadeira e própria faz, pois, parte da política. Todavia, nas *Éticas*, Aristóteles determina em primeiro lugar qual é o supremo bem do homem, e a seguir, na *Política*, mostra como isso seja realizável na cidade (BERTI, 2012, p. 160).

Em outras palavras, o que Berti esclarece é que a *Política* enquanto ciência abrange toda a filosofia prática na medida em que visa à realização do bem supremo na cidade. Ao passo que as *Éticas* que representam o conjunto dos três textos atribuídos ao filósofo, e que chegaram até nós⁵ tem por objeto o bem supremo humano – individual, porque ligado ao exercício das virtudes por indivíduos – referendando o caráter específico da ética enquanto ciência dos *ethos*, vale dizer, como ciência da ação e dos costumes humanos.

Em suma, a ética pode ser considerada no interior da filosofia prática aristotélica uma “abordagem do bem supremo válida para o indivíduo” (BERTI, 2012, p. 160) ainda que tal abordagem não prescindia da visão comunitária oferecida pela *Política*. Na verdade, essa abordagem do bem supremo válida para o indivíduo de que fala Berti é essencial para a abordagem comunitária desenvolvida na *Política*, uma vez que o bem supremo humano só é

³ Aristóteles nos diz que “as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade de flutuações de opinião, de forma que se pode considera-las somente por convenção (*nómos*) e não por natureza (*phýsis*)” (EN I,3, 1094b 15). Desse modo, o Estagirita indica que o método investigativo aplicado na filosofia prática se contenta em sinalizar a verdade por aproximação e em linhas gerais em um assunto que não comporta precisão. De fato, o filósofo do Liceu entende que o “tipo” de assunto determina o rigor do exame para encontrar a verdade. E por isso, ele afirma: “é próprio do homem culto (*pepaideumenou*) buscar precisão (*tákríbés*) em cada gênero de coisas, apenas na medida em que admite a natureza do assunto “(EN I,3, 1094b 25). Sendo assim o método empregado pelo Estagirita é o método dialético. Para mais informações sobre a compreensão da diferença entre ciência e dialética em Aristóteles recomendamos BERTI, 2002, p.3-42 e BERTI, 2012, p.65-96.

⁴ Tal qual descreve Aristóteles na sua *Política*. ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 1252a 5.

⁵ Berti não levanta dúvidas quanto à autenticidade de dois dos três textos. Para Berti a *Ética a Nicômaco* e a *Ética a Eudemo* são obras do *corpus aristotelicum*, a *Magna Moralia* ou *Grande Ética* tem sua autenticidade, isto é a autoria atribuída a Aristóteles posta sob suspeita. (BERTI, 2012, p.158-159).

realizável no interior da comunidade política quando esta possibilita liberdade do homem. A liberdade, com efeito, é construída na cadeia de relações que os seres humanos desenvolvem no interior da comunidade. Por isso o Estagirita afirma que “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade [*ánthropos physei politikon zoon*]” (ARISTÓTELES, *Política* I,1, 1253a 2).

Sendo inclinado a viver em sociedade por natureza o homem precisa da vida comunitária para alcançar a sua liberdade e a sua autossuficiência, é na relação de dependência comunitária que emerge para o homem a possibilidade da liberdade e da sua autonomia. Como explica Aristóteles

O *lógos* como capacidade discursiva remete diretamente a natureza racional do homem claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra [*lógon echon*]; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi concedida aos outros animais (ARISTÓTELES, *Política* I,1,1253a 9-14).

Desse modo, o filósofo do liceu continua

estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra [*lógos*], porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo e injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família e o Estado (ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 1253a 15-20).

Embora, *lógos* seja corretamente versado no trecho citado acima por palavra me parece evidente que Aristóteles preserva a polissemia do termo grego. Desse modo, *lógos* não exprime apenas o caráter semiótico da palavra, mas exprime a força racional que a palavra transpõe consigo enquanto universo de significado.

Em outras palavras, o Estagirita denota que a diferença entre os seres humanos e os animais não humanos não está na capacidade de emitir sons (*phoné*), mas de se fazer compreender de uma maneira mais profunda, posto que o discurso (*lógos*) comporta referência e significado para que a comunicação seja possível. Entendemos quando um animal não humano sente prazer ou dor, mas esse mesmo animal é incapaz de nos informar onde dói. O humano, por outro lado, não só exprime seu sofrimento e sua alegria com ruídos e som característicos como é capaz de descrever em alguma medida esses sentimentos e comunicá-los aos demais membros da comunidade humana.

Não há em Aristóteles conflito entre o indivíduo e a comunidade. Do ponto de vista didático a ética e a política abordam o mesmo objeto sob perspectiva diferente. A política avalia toda a estrutura da vida comunitária de modo a estabelecer as condições da realização do bem supremo, isto é da felicidade para a coletividade do corpo social, por outro lado, a ética avalia o conjunto de ações dos indivíduos, estas têm influência sobre a vida privada e a vida pública. Entretanto, o foco da ética enquanto ciência do *ethos*, na medida em que seu discurso versa sobre o mundo da *práxis* ela trata da felicidade individual no primeiro momento de seu prognóstico para então estruturar a felicidade da comunidade.

É nesse sentido que podemos afirmar que a ética no seio da filosofia prática aristotélica é uma propedêutica à filosofia política. Propedêutica porque o próprio Aristóteles introduz seus discípulos no Liceu no estudo da filosofia prática e da política através da ética⁶. No final do capítulo segundo do livro primeiro da *Ética a Nicômaco* o filósofo escreve

Assegurar o bem de um indivíduo apenas é algo desejável; porém, assegurá-lo para uma nação ou um Estado é uma realização mais nobre e divina. Sendo essa, portanto, a meta da política, nossa investigação se dirige, de um certo modo, ao seu estudo (ARISTÓTELES, *EN I,2*, 1094b 10).

Ou seja, para Aristóteles o exame da felicidade individual é do interesse do estudioso da política como mais alta ciência prática. Posto que a felicidade coletiva não é apenas mais benéfica, ela é essencial para a manutenção da felicidade individual⁷. Os dois aspectos da felicidade se complementam, afinal são as ações humanas que possibilitam a construção ou não de uma comunidade mais justa. De fato, a ética é uma preparação para a política na medida em que fornece informações sobre o comportamento humano no âmbito de suas escolhas morais e nas motivações que o leva a fazer tais escolhas, dentre elas o desejo de ser feliz. Sendo assim, a ética enquanto ciência do *ethos*, como estudo dos costumes e, portanto, dos hábitos humanos auxilia a política na regulação da vida comunitária o que avaliza a ética como uma propedêutica, ou antes, uma introdução à ciência política no seio da filosofia prática aristotélica.

⁶ *EN I, 2*, 1094a 20-1094b 10. Ao longo de todo o capítulo segundo do livro primeiro Aristóteles insiste que a ciência política deve pesquisar sobre o bem. Evidentemente a ética compõe a ciência política e a assessora no que respeita a composição da legislação da cidade.

⁷ Embora o texto fale *strictu sensu* na política como ciência do Estado entendido aqui como conhecimento para ação legislativa (produção de leis em geral e da constituição da cidade em particular), não vemos motivo para não antever na fala de Aristóteles aspectos da vida coletiva minimizada em instituições e associações humanas de menor porte. Sejam as escolas filosóficas, sejam as instituições religiosas, associações entre cidadãos para diversos fins, o exército ou mesmo a família. Em todas estas instituições e associações a vida coletiva pressupõe certa ordem, regras e condutas apropriadas.

2 A NATUREZA DO BEM E DA FELICIDADE: “O QUE NOS INTERESSA É O BEM HUMANO”

Encontramos nos capítulos dois a onze a análise aristotélica do bem e da felicidade (*eudaimonia*). Aristóteles terá se empenhado em definir o que é a felicidade levando em conta que o “bem” é uma palavra homônima⁸, vale dizer, “bem” é uma palavra que comporta mais de um significado e, portanto, pode difundir várias concepções de felicidade⁹. É importante ressaltar o caráter finalista da ética aristotélica. Aristóteles introduz o problema do bem e da felicidade a partir do problema da finalidade. É reconhecendo que todas as coisas têm um fim (*télos*) que ele pode estabelecer na hierarquia dos fins o caráter equivoco do bem para só então afirmar que no topo da hierarquia dos fins-bens há um bem supremo, um fim último a ser perseguido por todo o gênero humano.

Na medida em que a ciência política como mais alta representante da filosofia prática, para Aristóteles, depende da ética como fonte de informação para o estudo do caráter e do comportamento humano. Em outras palavras, a ciência política recorre às demais ciências da filosofia prática para estabelecer leis quanto à conduta, assim como o que é permitido ou proibido entre os membros da comunidade política (*EN I, 2, 1094b 5*). Desse modo, a finalidade da ciência política, isto é, seu *télos*, precisa incluir a finalidade das outras partes da filosofia prática. Inclusão fruto da subordinação das demais ciências que compõem a filosofia prática à ciência política. Por sua vez, a ciência política como arquitetônica assume a finalidade de cada uma das ciências da filosofia prática como sendo sua. Sendo a política – e a ética – atividades genuinamente humanas, o *télos* deve ser, portanto, um fim humano. Assim sendo, o filósofo do Liceu recorda que o fim investigado pela filosofia prática (política, ética, economia etc) “é um bem humano [*tanthrôpinon agathón*], pois a despeito de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado” (*EN I,2, 1094b 6*).

A investigação do bem humano diz respeito ao *ergon* do ser humano. O *ergon* humano não deve ser compreendido apenas como funcionalidade que se refere mais propriamente a finalidade, mas deve se incluir no escopo de alcance do campo semântico dessa palavra a

⁸ Sobre a homonímia em Aristóteles (*Categorias I 1a 1-5*).

⁹ Enquanto Platão sustentava que o bem era unívoco, Aristóteles sustentava que o bem é equivoco, ou seja, não há um bem, mas bens e entre esses bens um bem supremo, que chamamos de felicidade. Sobre a divergência entre Platão e Aristóteles ao tratamento dado ao problema do bem (LIMA VAZ, 1999, p. 113-114).

questão da atividade enquanto campo de ação do gênero humano, campo de ação prático e teórico, isto é, no que toca ao fazer ou agir e ao pensar e fazer intelectual.

Esse aspecto da argumentação de Aristóteles na *Ética* é ponto importante tanto para a sua doutrina das virtudes quanto para sua definição formal da *eudaimonia*. É dentro do espaço de compreensão do *ergon* humano que acontece a interseção entre a antropologia e a ética, entre a autocompreensão que o ser humano faz e a resposta sobre como ele deve agir. É dessa interseção que emerge a resposta para a pergunta posta por Aristóteles sobre o bem humano, o fim último e supremo, sobre a felicidade. Para tanto, o filósofo do Liceu precisa examinar as opiniões sobre o tema.

O Estagirita não se propõe a examinar todas as opiniões a respeito da natureza do bem e da felicidade, mas se propõe discutir apenas as principais teses sobre o assunto. No livro primeiro da *Ética a Nicômaco* Aristóteles distingue três tipos de vida que ele examina com atenção: A vida voltada para o prazer, a vida política e a vida teorética. Em cada uma das três formas de vida parece haver uma concepção do fim último, ou seja, uma ideia de felicidade que sustenta e direciona a ação em cada forma de vida. Na vida hedonista os homens são semelhantes a escravos, o que segundo Aristóteles (*EN* I, 5, 1095b 15-20) os equipara aos animais, pois são dominados por suas paixões e governados pelos seus sentidos.

Quanto à vida política, o Estagirita nos informa que esta forma de vida é almejada por homens refinados e de ação que pensam que o bem é a honra (*EN* I, 5, 1095b 22). O filósofo reconhece que o exercício da atividade política é uma forma de vida muito superior à vida hedonista. No entanto, considera que postular a honra como fim último é um equívoco, posto que a honra

se figura demasiado superficial para ser o que buscamos, uma vez que parece depender mais do que a proporcionam do que daquele ao qual é proporcionada; ora, adivinhamos [por assim dizer] que o bem deva ser algo próprio ao seu possuidor e difícil de ser dele suprimido (*ARISTÓTELES, EN* I, 5, 1095b 24).

No passo acima encontramos as condições fundamentais do bem supremo que Aristóteles procura. O bem precisa ser algo próprio, ou seja, sua aquisição em alguma medida não depende de terceiros e precisa ser também algo que não pode ser facilmente retirado de

quem o alcança. Por isso, a vida política, ainda que nobre não preenche os requisitos necessários para oferecer enquanto modo de vida¹⁰ o bem humano final.

Dito isso, o Estagirita vai insistir que a felicidade só pode ser um bem no sentido absoluto. Assim escreve o filósofo: “a felicidade é, portanto, algo perfeito [*teleion*] e autossuficiente [*autarchés*], sendo também a finalidade da ação [*ton prákton ousa télos*]” (ARISTÓTELES, *EN I*, 7, 1097b 20). Na passagem acima encontramos a definição formal da felicidade introduzida por Aristóteles. Na definição formal encontramos as características fundamentais da felicidade enquanto bem humano. Entretanto, essa definição ainda não torna claro o que é essa felicidade – porque só apresenta a estrutura formal da felicidade – tampouco explica como essa felicidade pode ser alcançada. Do ponto de vista formal concebê-la como perfeita e autossuficiente é apenas um pré-requisito predicativo para um fim que ocupa o topo da hierarquia dos fins e, portanto, um bem que só pode ser concebido como fim em si mesmo e para o qual todos os demais fins estão orientados. Por isso, Aristóteles inclui “sendo também a finalidade da ação” (*EN I*, 7, 1097b20), indicando que os fins intermediários de alguma maneira devem encaminhar-se na direção deste fim último.

A passagem supracitada não nos indica com clareza o que é a felicidade e muito menos nos informa sobre como alcançá-la. Tudo o que nos é informado pela referida passagem da *Ética* é que a felicidade para ser bem supremo precisa ser perfeita, autossuficiente e deve ser o fim final para o qual todos os demais fins se dirigem. Há, todavia, uma premissa com a qual Aristóteles trabalha e que nós já sinalizamos anteriormente, a saber, a de que o bem humano que a ética e a ciência política procuram é um *ergon*, e que este *ergon* é uma forma de vida.

Se o *ergon* do ser humano é uma forma de vida, é preciso examinar a finalidade do viver para determinar qual é o *ergon* humano. Viver por si só não torna o ser humano feliz, pois, o viver é comum até mesmo às plantas (*EN I*, 7, 1097b 30). Logo, crescer e nutrir não pode ser causa da felicidade humana, essa não é uma característica que seja especificamente humana. Aristóteles, então, analisa a vida de percepção (*aisthétike*), esta forma de viver é compartilhada

¹⁰ Há uma nítida diferença entre a ciência política como filosofia prática por excelência e a vida política como modo de vida. A segunda não prescinde da primeira, mas enquanto a ciência política é no campo da técnica o instrumento do legislador para a composição das leis da cidade. Do outro lado, temos a vida política como atividade voltada para a honra, esta atividade embora nobre e Aristóteles a reconhece como tal é incompleta. Porque a honra não é algo que perdura e tampouco pode ser conseguida por si. A honra só se realiza porque há alguém para honrar, dito de outro modo, o honrado recebe passivamente a honra. E ainda que tenha feito coisas notáveis para receber a honra, esta só lhe é devida por outro que não ele mesmo. Por isso a vida política embora nobre e muito melhor que vida hedonista não atende a demanda estabelecida por Aristóteles para a definição formal do bem supremo, da felicidade.

pelo homem com todos os demais seres vivos e também não pode ser a causa da felicidade humana. Por fim, o filósofo apresenta a vida segundo a parte racional.

Resta, assim, a vida ativa da razão (esta apresenta duas partes: uma submetida à razão, outra detentora desse princípio racional e que exerce a inteligência) [*toútou dé to mén hos epipeithés lógoi, to d'hos echon kaí dianooúmenon*]; ademais, isso pode ser encarado duplamente (ARISTÓTELES, *EN I*, 7, 1098a 5).

Destas duas acepções da vida racional a que parece melhor exprimir o sentido inerente à vida segundo a razão é justamente a segunda acepção. Posto que a segunda acepção preenche o requisito predicativo anterior, isto é, a condição de perfeição ou completude, pois o caráter racional pertence inteiramente como predicado qualitativo e não pode lhe ser facilmente retirado. Ademais, tal princípio racional é um princípio ativo, isto é, a sua característica mais importante é a de se configurar como certa atividade ou ação.

Recordamos que Aristóteles está a esta altura investigando o *ergon* humano. E apenas depois de apresentar as condições formais do bem supremo é que sua argumentação cumprirá seu objetivo. Nesse momento de sua argumentação seu raciocínio atinge novo patamar. Com efeito, se a vida segundo a razão na segunda acepção de vida racional defendida por Aristóteles é a marca distintiva, vale dizer, é a característica que distingue os seres humanos dos animais não humanos e das plantas e esta vida racional é certo tipo de atividade, ao que parece esta atividade é o *ergon* que o filósofo está a procurar (*EN I*, 7, 1098a 9). Para demonstrar seu argumento Aristóteles compara a atividade racional a atividade do citarista. Ambas são atividades, ou seja, implicam ação ou um exercitar. Nesse ponto da sua exposição não interessa tanto para o Estagirita o fazer, mas o fazer bem. Parece claro que Aristóteles tem em mente uma distinção entre o mero exercício de uma atividade e o exercício bem feito da mesma atividade. De fato, atividades equivalentes podem ser comparadas entre si, dito isso, um citarista e um bom citarista diferem pela qualidade da sua técnica musical. Do mesmo modo, o ser humano que exerce a atividade racional virtuosamente difere do que meramente realiza a mesma atividade. Consequentemente, quem age pautado pela excelência, vale dizer, pela virtude, age de modo perfeito e completo. Enquanto quem não age segundo o princípio da excelência não alcança o mesmo desempenho.

Esse ponto da argumentação aristotélica nos é muito caro porque é a introdução da distinção entre o fazer e o bem fazer tomando a excelência como referencial qualitativo para o exercício da atividade que vai dar forma ao bem humano. Não obstante, o bem humano vai ser definido como

atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude, ou se houver mais de uma, em conformidade com a melhor e mais completa delas (ARISTÓTELES, *EN* I, 7, 1098a 15).

A felicidade, esse bem humano no informa Aristóteles é o exercício das atividades da alma associada à excelência, é uma atividade que deve ser bem feita para que o ser humano possa cumprir corretamente o seu *ergon*. É nesse ponto que ocorre a virada antropológica da ética aristotélica, pois a vida racional compreendida como exercício das propriedades do intelecto caracteriza na filosofia prática aristotélica a realização da vida humana por meio do exercício das virtudes.

Embora as virtudes morais sejam adquiridas pelo hábito a prática destas depende do comando racional como diretor e coordenador dos meios e fins. Desse modo, o bem humano e o fim último da ética é o exercício da virtude acompanhado da inteligência como atividade da alma.

3 O FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Entre os capítulos oito e onze Aristóteles procura com a sua exposição argumentativa refinar a definição da felicidade enquanto bem humano como atividade da razão conforme a virtude. A partir do capítulo treze o filósofo refaz o processo, porém, partirá da excelência e não da finalidade para testar o seu argumento de que o bem humano se define a partir da vida racional (*EN* I, 13, 1102a 5). Se o bem que o Estagirita procurava era um bem humano a excelência também é a excelência humana (*EN*. I, 13, 1102a 15) e a virtude humana não é a excelência do corpo, mas a da alma.

Por isso, Aristóteles avisa que é preciso buscar o conhecimento da psicologia¹¹. Segundo Lima Vaz (1999, p. 112-123) o capítulo treze marca um momento de aproximação e ruptura com a tradição platônica com a qual o Estagirita conviveu por vinte anos. A relação entre antropologia e ética presente na tradição platônica e consagrada na *República*, diálogo em que o filósofo ateniense estabelece uma analogia entre a alma e a cidade, por um lado e a tripartição da alma e a competência das virtudes cardeais por outro lado, transparece na argumentação aristotélica, mas o filósofo macedônio não compartilha inteiramente da tese platônica.

¹¹ Psicologia não no sentido moderno, mas no sentido de conhecimento sobre alma. Nesse caso, Aristóteles provavelmente está sinalizando sua pesquisa sobre a alma da qual temos acesso pelo tratado *De Anima* em três livros.

Aristóteles recusa a analogia entre a alma e a cidade¹² e reformula a partir da dicotomia vulgarizada na Academia platônica no tempo em que Xenócrates era o seu reitor.

Embora a alma para Aristóteles possua três partes distintas quanto a suas propriedades e sua especificidade, grosso modo, as três partes poderiam ser apresentadas como sendo duas somente. Posto que a alma vegetativa e a alma sensitiva sendo partes inteiramente irracionais e desprovidas de qualquer virtude humana¹³ estariam enquadradas na categoria de parte irracional da alma humana, enquanto a parte racional estaria na categoria oposta a primeira.

Para esclarecer como Aristóteles desenvolve a relação entre antropologia e ética precisamos analisar o conceito de alma defendido pelo Estagirita. Encontramos no *De Anima* a apreciação filosófica desenvolvida por Aristóteles sobre a alma. No final do livro II, após a análise da opinião dos seus predecessores sobre o problema da alma, o Estagirita afirma que “a alma é uma certa atualidade [*entelécheia*] e determinação [*lógos*] daquele que tem a potência [*dýnamis*] de ser tal” (ARISTÓTELES, *De Anima* [DA] II, 2, 414a 27).

O *ergon* se relaciona diretamente com o conceito de *entelécheia*¹⁴ traduzido por “atualidade” porque expressa o sentido forte de realização do ato completo. Essa atualidade confere certa organização do que ainda carece de determinação (*lógos*). Enquanto *entelécheia*, a alma é a forma (*eidos*) do corpo e como tal seu aspecto mais geral é o de fornecer vida e movimento ao ser vivo¹⁵. Não se trata, todavia, de qualquer movimento, pois, se alimentar, crescer, envelhecer e até mesmo o perceber são movimentos como é atestado pelo filósofo do Liceu (DA II, 2, 413a 20).

De fato, com a divisão da alma em partes diversas, o filósofo macedônio pode analisar as características de cada uma das partes para estabelecer qual delas reflete o caráter humano por sua especificidade. A especificidade se relaciona com a natureza do movimento, esta por sua vez informa o tipo de atividade que a alma realiza e conseqüentemente denuncia qual é o

¹² A refutação da tese defendida por Platão na *República* se dá no livro II da *Política* de Aristóteles.

¹³ Esse aspecto ficará mais claro quando acompanharmos a exposição e argumentação de Aristóteles com a qual ele distingue a especificidade de cada uma dessas partes e qual forma de vida no sentido biológico ela está integrada.

¹⁴ O melhor exemplo para explicar a noção de *entelécheia* de modo a sermos capazes de relacionar *entelécheia* e *ergon* é por meio de uma analogia feita por Aristóteles na qual o filósofo diz: “se o olho fosse um animal, a alma dele seria a visão, pois esta é a substância do olho segundo a determinação” (DA II, 2, 412b 18).

¹⁵ Segundo Aristóteles “pois, dizendo-se a substância [*ousía*] de três modos, como já foi mencionado, dos quais um é a forma [*eidos*], o outro a matéria [*hylé*] e, por fim o composto de ambas – e, destes, a matéria é potência [*dýnamis*] e a forma, por sua vez, atualidade [*entelécheia*] -, e já que o composto de ambas é animado [*enpsychón*], não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo. E por isso supõe corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo” (DA II, 2, 414a 14-17).

ergon que cada parte da alma realiza. Em outras palavras, cada parte da alma realiza uma atividade que lhe é peculiar, específica que define a sua natureza. Isso não significa como Aristóteles incansavelmente tenta demonstrar desde o início de sua exposição que o homem é feliz realizando corretamente a atividade de qualquer uma das partes. Ao contrário, o esforço da argumentação do filósofo de Estagira é o de demonstrar que apenas uma das partes torna o ser humano aquilo que é, isto é, a humanidade per se só pode ser definida segundo Aristóteles por uma atividade muito específica da alma, que lhe distingue de todos os demais seres vivos, algo que ele não compartilha com plantas e animais¹⁶. Dito isso, o movimento da alma enquanto atividade também possui uma excelência, isto é uma condição *sine qua non* para a execução perfeita dessa atividade. É nessa condição perfeita que reside o bem final aristotélico, a abertura antropológica da ética no sentido estrito que dá ao homem a possibilidade de se realizar no exercício de sua humanidade plena.

Na parte irracional da alma encontramos a alma vegetativa e a alma sensitiva e são com elas que Aristóteles inicia sua análise psicológica na *Ética a Nicômaco* (*EN* I, 13, 1102b 1-10). O Estagirita explica que as faculdades da parte irracional parecem ser comum a todos os seres vivos. No *De Anima* encontramos um sumário dessas faculdades enumeradas pelo filósofo macedônio, faculdades que estão subentendidas no texto da *Ética* e que nos ajuda a compreender a questão aristotélica. Escreve Aristóteles “E mencionamos como potências [*dýnamis*] a nutritiva [*treptikón*] , a perceptiva [*aisthetikón*], a desiderativa [*orektikón*], a locomotiva [*kinetikón katá tópon*] e a raciocinativa [*dianoetikón*]” (ARISTÓTELES, *DA* II, 3, 414a 29-32). Dentre todas as faculdades mencionadas as que pertencem a parte irracional são: nutrição, percepção, desejo e locomoção. Sendo a nutrição (e o crescimento) faculdade específica das plantas. A percepção, desejo e locomoção uma característica marcante dos animais não humanos em geral. Portanto, estas faculdades não podem ser a atividade da alma que realiza a felicidade humana.

Resta a faculdade raciocinativa, esta se encontra na parte racional, esta sim característica que destaca o gênero humano de todos os demais seres vivos, plantas e animais não humanos. Entretanto, as partes da alma, vale dizer, a parte racional e irracional embora distintas interagem entre si e se integram de modo a conferir complexidade ao ser humano. A relação entre a parte racional e irracional é explicada por Aristóteles quando o filósofo expõe a questão dos homens

¹⁶ Ao analisar as faculdades [*dýnamis*] da alma Aristóteles escreve: “Dentre as potências [*dýnamis*] da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem [*hyparchousai*] em alguns seres; em outros só algumas delas e, em alguns apenas uma” (*DA* II, 3, 414a 29).

continentes e incontinentes. Há uma hierarquia no interior da alma, segundo a qual a parte racional orienta a parte irracional. Em outras palavras, a razão dirige e orienta os sentidos e os desejos, ainda que estes últimos tentem resistir à razão (*EN I, 13, 1102b 15-20*). Dito de outro modo, a parte irracional participa em alguma medida da parte racional, e como se dá essa participação? O Estagirita responde:

O apetite [*epithymetikhón*] e em geral o desejo [*orektikhón*] participa da parte racional, sendo intruído [*katekoon*] e obedecendo-lhe (*ARISTÓTELES, EN I,13, 1102b 32-35*).

Ou seja, do ponto de vista ético a razão instrui ou informa o desejo e o apetite para que se dirijam para os melhores objetivos e os apetites e os desejos em contrapartida “escutam” a razão para alcançar a finalidade que vislumbraram.

Aristóteles explica melhor como a razão atua do ponto de vista ético sob as paixões e os apetites. Na *Ética a Nicômaco* o filósofo escreve

Mas não é igual ao princípio racional aplicado pelos matemáticos. Por que a razão persuade [*peithetai*] a parte irracional, denunciando e repreendendo e em tudo censura e aconselha. Se é necessário afirmar que a parte irracional tem um elemento racional, este princípio será de dupla natureza, sendo uma senhora de si e a outra será obediente como um filho que escuta o pai (*ARISTÓTELES, EN I, 13, 1103a 1-4*).

Não é igual ao princípio matemático, porque a razão, grosso modo, fornece informação com os meios possíveis para a satisfação dos desejos e apetites. A razão não é meramente calculativa, não tem como principal atividade medir e pesar. Ela mede e pesa com o objetivo de instruir e ordenar à parte irracional sobre como proceder, por isso a razão não age igual ao princípio matemático.

A hierarquia estabelecida por Aristóteles tem implicações para a sua reflexão moral que não compete examinar agora¹⁷. Lima Vaz (2004, p.38-39) recorda que homem ético-político em sua extensão acabada tal como é concebida por Aristóteles é a do *zoon politikón*. Na qual o homem grego, paradigma aristotélico do gênero humano por excelência encontra sua plena realização na *Pólis*. É na política como vida em comunidade que o homem realiza a sua excelência, pois é na *Pólis* e por causa da *Pólis* que o exercício das virtudes se torna possível.

¹⁷ Vamos apenas informar que o domínio da razão sobre as paixões e os apetites vai atribuir a razão um papel regulador nas ações, o que torna a ética aristotélica uma ética voltada para a *metriopatheia*, isto é uma ética que mede e controla o desejo e as paixões. Essa característica da filosofia prática aristotélica é perceptível tanto no desenvolvimento da sua teoria da virtude, quanto na elaboração do que foi chamado de silogismo prático e consequentemente no problema da acrasia.

O fundamento antropológico da ética de Aristóteles está demonstrado pelo papel ativo da razão na atividade prática humana. A excelência traduzida como realização perfeita de dada natureza enquanto fazer bem feito¹⁸ no homem se dá pelo uso da razão enquanto atividade da alma. Atividade esta que pode ser no âmbito prático quanto no âmbito teórico, como racionalidade prática que busca excelentes meios para alcançar o fim através da excelência moral ou de modo ainda mais pleno através da atividade intelectual que implica outra modalidade de ação através da contemplação da verdade. A antropologia e a ética se tocam através da racionalidade que desenha o gênero humano como ser pensante abrindo com a filosofia prática o horizonte da liberdade e possibilidade da felicidade no fazer e no fazer-se humano.

Para Aristóteles, portanto, a felicidade é o fim último da ação humana enquanto este vive de acordo com a excelência perfeita daquilo que lhe é próprio – a racionalidade como atividade intelectual ainda que por si só a atividade intelectual não seja suficiente para que o ser humano se torne feliz – através dos meios que a política como vida em comunidade oferece a partir dos limites da *Pólis* como registra Diógenes Láercio em sua *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (DL V, 1, 30). Por isso, o Estagirita diz “a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana” (ARISTÓTELES, *EN X*, 8, 1178a 10).

A condição humana a qual se refere Aristóteles é a condição de interdependência que permite ao gênero humano alcançar a autossuficiência e com ela a liberdade. São as virtudes morais que tornam a *Pólis* viável como *habitat* natural do ser humano, mas sem as virtudes intelectuais o exercício das virtudes morais pode ficar comprometido. Desse modo, a razão se torna indispensável para a realização completa da vida humana como cidadão da *Pólis* onde a sua humanidade se faz verdadeiramente realizável.

4 O FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DA EXCELÊNCIA E A FILOSOFIA COMO MANEIRA DE VIVER: SER FELIZ É VIVER SEGUNDO O ESPÍRITO

Analisamos o lugar da ética no escopo da filosofia prática aristotélica, depois acompanhamos a investigação perpetrada pelo Estagirita em torno do bem humano para enfim descortinar o fundamento antropológico de sua ética. Assinalamos que a filosofia prática de

¹⁸ Esse aspecto da natureza da excelência foi examinado com atenção por FERMANI, 2015, p.175-236.

Aristóteles é estruturada pela ciência política, está é a ciência arquitetônica aquela ciência que se nutre das outras formas de conhecimento da filosofia prática para guiar a atividade da comunidade humana. Reconhecemos que a atividade política desempenha papel de suma importância entre as atividades práticas que compõe a filosofia prática aristotélica. Mas qual é a atividade realmente importante para o gênero humano segundo Aristóteles? Qual o lugar a vida filosófica na ética do Estagirita?

O livro primeiro da *Ética a Nicômaco* não nos oferece respostas a estas questões. Apenas sinaliza que a vida racional é a espinha dorsal da ética também em Aristóteles (LIMA VAZ, 1999, p. 112-123). Isso não significa que não podemos intuir uma resposta possível – posto que o restante do tratado moral aristotélico nos está disponível – e estabelecer os limites entre a felicidade individual e a felicidade comunitária e suas mutuas implicações como espectros uma da outra.

Por não ser possível dissociar o individual e o coletivo, porque a felicidade como realização do bem humano depende desses dois aspectos para acontecer, se faz necessário ter em mente como a vida filosófica auxiliaria os indivíduos na tarefa de fazer-se humano no cumprimento do *ergon* enquanto atividade da alma. Em outras palavras, a vida filosófica seria capaz de fornecer os meios para a realização da felicidade humana tal qual pensada por Aristóteles? Para Pierre Hadot, sim. A vida filosófica como modelo de vida racional¹⁹ seria como uma bússola que guia o indivíduo que busca o bem viver. Para o filósofo Francês todas as escolas filosóficas oferecem cada uma à sua maneira e a partir de um olhar renovado sobre o mundo ferramentas para que o ser humano alcance a felicidade.

Evidentemente, Aristóteles não é uma exceção (HADOT, 2010, p. 119-120). O filósofo macedônio ao fundar a sua escola também tem em mente a divulgação de um saber que se não pode entregar a felicidade, pode pelo menos ajudar os homens a alcançá-la se se exercitarem com a filosofia. A vida filosófica se orientaria em parte pelo programa escolar engendrado pelo discurso filosófico do fundador da escola de um lado, e pela própria natureza da escola como instituição de ensino e pesquisa por outro.

Desse modo, ainda que a vida política seja muito importante para Aristóteles ela é acessória e sua importância se dá única e exclusivamente porque ao regular a vida comunitária ela permite aos indivíduos, isto é, aos cidadãos que estes possam viver bem. Por outro lado, viver bem só é possível na comunidade política formada por homens bons, virtuosos, ou seja,

¹⁹ Hadot não se põe o problema de qual escola filosófica realiza melhor o ideal da vida racional. O autor de *O que é Filosofia Antiga?* apenas destaca esse elemento comum presente nas escolas filosóficas do mundo antigo.

homens que tenham compreendido que são as virtudes as ferramentas que habilitam o homem para a vida boa. A vida boa é íntima relação entre a felicidade individual e coletiva dos seres humanos, e esta só poderia ser plenamente experimentada por homens que reconhecessem que viver segundo a razão, vale dizer, descobrisse a vida filosófica como vida do espírito. Uma das passagens mais emblemáticas da *Ética* é uma exortação à vida filosófica, um pequeno discurso protréptico de Aristóteles com a qual não apenas elogia a atividade intelectual e contemplativa, mas incentiva que todo o gênero humano procure viver segundo a razão²⁰.

Hadot sinaliza alguns aspectos que diferenciam a escola aristotélica da escola platônica, por exemplo. Enquanto a pesquisa filosófica da Academia platônica estava voltada para a educação política²¹, o Liceu de Aristóteles se propunha ser um centro de pesquisas que valorizava a atividade filosófica per si. É preciso esclarecer essa diferença entre as duas escolas, pois, a partir da diferença entre as duas instituições que também se fará notar a diferença entre o sentido de vida filosófica sustentada pelos dois pensadores. O filósofo francês insiste que Aristóteles tem uma visão estrita do que é viver filosoficamente. Tendemos a não concordar com o historiador da filosofia inteiramente, porque a própria compreensão do significado da palavra filosofia varia não apenas de uma escola para outra, mas também entre filósofos e não filósofos²². Concordamos com Hadot no que diz respeito à diferença entre a vida filosófica segundo Aristóteles e Platão. Por outro lado, discordamos da imagem do sábio aristotélico desenhada por Hadot (2010, p. 121) na qual o sábio aristotélico alcançaria uma independência que o tornaria livre de preocupações com bens materiais ou o eximiria da necessidade de colaboradores. Pode ser que no âmbito da atividade intelectual estritamente o sábio pudesse ao que parece atingir tal grau de independência. Entretanto, essa observação de Hadot não parece ter respaldo nas obras do filósofo macedônio e em alguns autores como Diógenes Laércio (*DL* V, 1, 30) que citamos anteriormente.

Não há respaldo, porque a atividade filosófica não é uma atividade necessária²³ para que o homem viva, nesse sentido se não houver uma comunidade política organizada por meio de leis e uma constituição justa que oriente a coletividade dos cidadãos para uma vida virtuosa que

²⁰ Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme a razão é divina em comparação a vida humana. Mas não devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com coisas humanas visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas na medida em que for possível, procuraremos tornar-nos imortais e fazer tudo para viver com o que há de melhor em nós (ARISTÓTELES, *EN* X, 7, 1177b 30).

²¹ A respeito da natureza educacional da Academia (HADOT, 2010, p. 93-101).

²² Sobre a questão do significado e origem da palavra filosofia recomendamos: BURKERT, 2014 n.18, p. 109-138 e HADOT, 2010, p.35-46.

²³ Sobre a natureza supérflua da filosofia segundo Aristóteles recomendamos *Tópicos* III, 2, 118a 5-10; *Metafísica* I, 2, 982a 10-25. E sobre a atividade filosófica como luxo recomendamos HADOT, 2014, p. 327-332.

os faça ascender para além das necessidades mais básicas, o ato de filosofar se tornaria, então, impraticável. Parece evidente, portanto, que a atividade filosófica depende de uma conjuntura externa que a torna possível dentro e fora dos limites institucionais de uma escola filosófica.

Sendo assim, embora a vida ativa da atividade política tenha suas qualidades, nobreza e valor, ela não é a atividade que Aristóteles investigava ao longo do livro primeiro da *Ética a Nicômaco*, e se admitirmos a atividade política e o exercício das virtudes como atividade da alma essa admissão se dá por analogia e não por definição estrita. Em outras palavras, a felicidade advinda da vida política é uma felicidade secundária ao passo que a felicidade atingida pela vida contemplativa é felicidade plena. Secundária porque a felicidade que a atividade política oferece recai sobre todos os cidadãos na forma de um “bem-estar social” emulado pelo respeito às leis de um lado pelo exercício das virtudes por outro. A felicidade oriunda da atividade contemplativa é a realização completa da nossa humanidade a partir do exercício do pensar e do saber.

Por fim, a vida filosófica como prática da vida no espírito devolve a comunidade política parte do benefício que esta lhe fornece. Afinal de contas, o filósofo e seus discípulos estão na comunidade política, pertencem a ela e atuam nela em suas várias instituições e atividades fim. Devolve também, porque muitos destes estudantes de filosofia exercerão cargos públicos na cidade, farão releitura das leis e da constituição da cidade visando melhorar a vida deles próprios e de seus cidadãos, isso é o que é denominado na tradição política iniciada pelos gregos como bem comum. Desse modo, a vida filosófica é a forma ética completa de vida, porque realiza o que é o ser humano é, ou seja, dá ao ser humano as condições de realizar a sua sociabilidade e a sua inteligência elevando a vida com excelência, vale dizer, com o que de melhor a vida pode ser, isto é, feliz.

CONCLUSÃO

Apresentamos neste trabalho um estudo sobre a natureza antropológica da ética aristotélica tomando apenas o livro primeiro da *Ética a Nicômaco* como objeto de análise. A complexidade do assunto nos obriga a recordar que não tencionamos esgotar o tema, mas contribuir em alguma medida com a discussão filosófica rica e profunda que o tema remete, além de sua importância para o debate atual.

Nosso trabalho analisa um dos textos mais importantes da história das ideias e um grande clássico da filosofia prática. Procuramos nos ater apenas ao horizonte histórico do autor

estudado sem remeter sua visão filosófica à modernidade, nem tampouco apreciar a recepção de suas ideias por autores modernos. Procurando ser justo tanto com Aristóteles quanto com os comentadores que assumiram o debate herdado da tradição.

A relação entre antropologia e ética nem sempre é visível a olho nu, algumas vezes essa relação passa despercebida pelo leitor desavisado. A antropologia é a arquetônica para sermos fiéis a Aristóteles e a ética como ciência do *ethos* surge como anseio humano de se realizar no mundo da vida, de desenvolver a sua natureza na natureza transformando-a. E a filosofia como maneira de viver parece ser a forma melhor de realização dessa segunda natureza que se manifesta na atividade política, mas que se realiza plenamente como atividade do espírito.

A vida filosófica é o modelo da vida intelectual e o lugar no qual o ser humano pode fazer-se humano espantado com o mundo que o rodeia. A antropologia oferece à ética o conteúdo que dá ao ser humano as respostas às perguntas: “o que devo fazer?” e “O que é viver bem?” conteúdo este que se manifesta na cultura como fazer humano e no esforço e necessidade que o ser humano tem de conhecer a si mesmo.

A filosofia prática aristotélica com seu finalismo aponta para a necessidade do ser humano de descobrir o seu *ergon*, seu lugar no interior do universo. E abraçando este *ergon* buscar o bem humano maior, o fim último. É no *ergon* humano que reside a felicidade que não é meramente prazer, mas realização dessa vida racional que abre o caminho para a liberdade e para escolhas exitosas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerard Bornheim. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979 (Coleção os pensadores).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

ARISTÓTELES. **Organon**: Categorias, De Interpretatione, Analíticos anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Elencos Sofísticos. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005.

ARISTÓTELES. **Física**. Traducción: Ute Schmidt Osmanzik. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução: Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Edipro, 2009.

- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução: Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ARISTÓTELES. **Aristotle's Politica**. W. D. Ross (org.). Oxford, Clarendon Press. 1957.
- BYWATER, I. **Ethica Nicomachea**. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BERTI, Enrico. **Perfil de Aristóteles**. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
- BURKET, Walter. Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo “filosofia”. **Kleós n. 18**. p.108-138, 2014.
- CANFORA, Luciano. **Um Ofício Perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos**. Tradução: Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- FERMANI, Arianna. **A vida Feliz Humana: diálogo com Platão e Aristóteles**. Tradução: Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2015.
- HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 2010.
- HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- REALE, Giovanni. **Metafísica de Aristóteles: texto grego com tradução ao lado. Volume 2**. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- ROSS, W. D. **De Anima**. Oxford: University Press, 1963.
- LAÉRCIO DIOGÊNES. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Ed. UnB, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair. **A short History of Ethics**. London and New York, Routledge, 2002.
- PLATÃO, **A República**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- REEVE. C.D.C. **Ação, Contemplação e Felicidade: um ensaio sobre Aristóteles**. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- RICKEN, Friedo. **O Bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles**. Tradução: Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- ROSS, W. D. **The works of Aristotle translated into english**. Oxford: University Press, 1966. vol. IX.

VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VEGETTI, Mario. **A Ética dos Antigos**. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

ZINGANO, Marco. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Editora Paulus, 2007.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2016.