

A ALMA E A FELICIDADE EM ARISTÓTELES

Rogério da Silveira Corrêa
rogerioscorrea@gmail.com



Brasília - DF

2009

A ALMA E A FELICIDADE EM ARISTÓTELES

Rogério da Silveira Corrêa¹
rogerioscorrea@gmail.com

RESUMO: Neste trabalho serão apresentadas algumas considerações sobre a importância desse estudo para o Estagirita e nesse contexto surgem inevitavelmente algumas questões: Quem move o corpo é a alma? Como seria o movimento da alma? A alma é corpórea ou incorpórea? Ela pode incorporar em qualquer corpo? Só seres humanos tem alma? Qual é a melhor forma de vida? Como alcançar a felicidade? Discutir alguns conceitos sobre a alma e a felicidade em Aristóteles, bem como algumas críticas a seus predecessores, procurando definir esses conceitos, destacar alguns pontos e observações feitas pelo filósofo Ernest Tugendhat, em seu livro: “Lições sobre ética”.

Palavras-Chave: Estagirita – Alma – Felicidade – Tugendhat.

Introdução

Inicialmente apresentaremos algumas considerações preliminares sobre o estudo da alma, em que faremos sua importância para Aristóteles. Em seguida, faremos considerações acerca de algumas características das doutrinas anteriores, procurando definir alguns conceitos e destacar alguns pontos como: o movimento, a percepção sensível e a natureza incorpórea. Posteriormente, falaremos a respeito das críticas ao conceito de alma de seus antecessores, após a enumeração dessas doutrinas segundo aquelas três noções gerais atribuídas à alma, o Estagirita dá início ao seu exame e começa a assinalar a sua própria compreensão da alma. Depois faremos uma definição geral da alma em Aristóteles, na qual não analisaremos cada caso particular e sim a intelectual e suas implicações. Finalmente, discutiremos a “felicidade (eudaimonia) em Aristóteles” e algumas observações feitas por Ernest Tugendhat.

Considerações preliminares sobre a alma

¹ Graduado em Filosofia, pelo Instituto de Ensino Superior do Centro-Oeste (2006); Especialista em Filosofia, pela Universidade de Brasília (2008).

Antes de iniciarmos o estudo, utilizaremos o conceito de alma da Enciclopédia Logos, para termos um melhor entendimento quanto à importância de seu estudo:

<<Alma>> vem do vocábulo latino anima; o masculino <<ânimo>> é o *ánimus*, latinização do termo grego *άνεμοζ*, (vento, sopro). A idéia mais primitiva de A. prende-se, portanto, com a vida e com o seu princípio: animado ou animal é aquele corpo que se move, respira, tem alento, tem sangue... Enquanto a anima significa em geral o princípio da vida, o *ánimus* designa, sobretudo o princípio pensamento, o espírito, o dinamismo do ente animado, a coragem. Os Gregos usam para o primeiro significado o termo *ψυχη* e para o segundo o termo *θνμός*. Sinais indiscutíveis de vida são, de facto, a respiração e o sangue. Simplificando muito, podemos reduzir a dois os sentidos globais de A.: 1) princípio da vida, do pensamento ou de ambos; 2) princípio de inspiração moral. (Logos, 1980-1992, p. 152)

Nas primeiras linhas do livro *De anima* de Aristóteles² ele considera que uma investigação sobre a alma:

[...] estaria bem entre os primeiros. Há inclusive a opinião de que o conhecimento da alma contribui bastante para a verdade em geral e, sobretudo, no que concerne à natureza; pois a alma é como um princípio dos animais. Buscamos considerar e conhecer sua natureza e substância, bem como todos os seus atributos, dentre os quais uns parecem ser afecções próprias da alma, enquanto outros parecem subsistir nos animais graças a ela. (DA 402a1. p. 45)

Devido a essa importância Aristóteles expõe a opinião dos filósofos sobre esse tema, descrevendo-as de forma imparcial e fazendo algumas observações. No entanto, não pretendemos aqui pesquisar sobre cada uma das doutrinas mencionadas por ele, o que escapa ao escopo imediato de nossa investigação, mas apenas destacar alguns pontos.

Algumas características das doutrinas anteriores

O Estagirita considera que três características atribuídas à alma por seus antecessores determinam suas definições, a saber: “[...] o movimento, a percepção sensível e a natureza incorpórea” (DA 405b10. p. 54).

É a partir desta qualificação da alma que o Estagirita classifica as doutrinas daqueles que o antecederam. Assim, segundo Aristóteles, eles distinguem o animado do inanimado por ser o primeiro dotado de movimento e percepção (DA 407b7. p. 51). No que diz respeito à incorporiedade da alma, as opiniões são mais divergentes, dividindo-se entre aqueles que

² Neste trabalho utilizaremos a abreviatura DA para falar do livro *De anima/Aristóteles*; apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006 e suas respectivas numerações.

fazem dela um princípio corporal, outros um princípio incorporeal, e ainda aqueles que a definem segundo estes dois princípios tomados conjuntamente (DA 404b30. p. 52).

Porém, de todo e qualquer modo, todos designam a alma como algo muito sutil, dado que ela se encontra em constante movimento, segundo as teorias precedentes. Aristóteles, portanto, classifica o primeiro grupo de doutrinas segundo aqueles que definem a alma como um princípio de movimento automotriz, pois, conforme explica, presumiram que o que não estivesse em movimento não poderia mover outra coisa (DA 403b24. p. 49). Tais são as doutrinas da alma de Demócrito e de alguns Pitagóricos (os que consideraram ser a alma os resíduos que o ar contém), como Platão, Anaxágoras e outros.

O segundo grupo é formado por aqueles que consideram a alma como automotriz e princípio de percepção e professam que o semelhante é conhecido pelo semelhante (DA 404b7-405b17). Dentre estes, encontram-se Empédocles, Platão, Anaxágoras. Mas se a classificação for segundo os que definem a alma como corpórea, ou incorpórea, para o primeiro caso designa as doutrinas de Demócrito e certos Pitagóricos, Tales, Diógenes, Heráclito, (parece-nos que à exceção de Demócrito, Aristóteles dedica pouca atenção a este grupo). Para o segundo caso, inclui as doutrinas dos Pitagóricos, de Platão e de Xenócrates. Quanto aos que consideram os princípios que constituem a alma como sendo às vezes corporais, às vezes incorporais, enumeram as doutrinas de Empédocles e de Anaxágoras. Embora não pretendamos aqui examinar cada uma dessas doutrinas, nem se a doxografia do De anima é fiel às teorias enunciadas. Segundo Aristóteles, Anaxágoras encontra-se entre aqueles que caracterizam a alma como automotriz, mas acrescenta que este não deixa claro se há uma identidade, ou não (DA 404a25-b7. pp. 50 e 51).

Críticas aos conceitos de alma de seus antecessores

Depois de enumerar essas doutrinas segundo aquelas três noções gerais atribuídas à alma, “o movimento, a percepção sensível e a natureza incorpórea” (DA 405b10. p. 54), Aristóteles dá início ao seu exame crítico. Ao classificar as doutrinas da alma de seus predecessores a partir das características acima enumeradas, observamos que Aristóteles pretende assinalar a sua própria compreensão da alma enquanto princípio de movimento, de percepção, sendo ela própria incorporeal, antes do que se restringir a um mero relato das teorias que o precederam. Aristóteles, então, dirige-se ao pensamento daqueles que o antecederam e os classifica segundo estas noções gerais que ele mesmo assume, embora não da mesma forma que seus predecessores.

Parece-nos que ele busca nestes os elementos que se adequem com suas próprias formulações, legitimando-as, ou que lhe permitam refutar estas doutrinas a partir de sua própria teoria da alma. Assim, começa suas críticas, e a primeira delas é endereçada às teorias da alma automotriz. Aristóteles, desde as primeiras linhas do capítulo, afirma ser impossível que o movimento pertença à alma, pois não é necessário que o motor seja movido ele mesmo. Uma vez que, “[...] os que dizem que ela é o que faz mover a si mesmo ou que pode mover como talvez seja algo impossível subsistir movimento na alma” (DA 405b31. p. 55). Assim sendo, não há qualquer possibilidade que a alma se mova por si mesma, e ao afirmar esta impossibilidade parece estar considerando, por conseguinte, algo sobre a natureza da alma, a saber, que esta é essencialmente imóvel. Entretanto, a alma pode mover sem ser ela mesma móvel. Parece-nos que Aristóteles pretende antes demonstrar que o primeiro motor é imóvel, do que discutir sobre a alma como um princípio motor imóvel, e é necessário distinguir que se o primeiro motor, de todo e qualquer forma, é imóvel, para justificar sua formulação, observa que as coisas podem se mover “[...] de dois modos - pois ou é movido por outro ou por si mesmo” (DA 406a3. p. 55), sendo que se move por outra coisa tudo o que é movido pelo fato de estar contido em uma coisa móvel, Conforme a analogia dos navegantes que estão dentro de um barco, sendo que esse navegante ocupa um lugar (espaço), porém a alma não ocupa espaço. Desse modo, embora os navegantes se movam quando o barco se move, eles não se movem propriamente, mas se movem porque move aquilo em que eles se encontram, ou seja o barco, portanto, movem-se por acidente (DA 406a13. p. 55).

Logo, esta é a posição de Aristóteles acerca do movimento da alma, ela se move segundo o lugar porque é em um corpo móvel (por acidente), mas ela mesma é imóvel, ainda que ela seja o princípio do movimento nos seres vivos. Por conseguinte, é um motor imóvel (DA 408a29-34. p. 61). Porém, a analogia entre o movimento da alma em um corpo e o movimento dos navegantes em um barco possui seus limites. Afinal, a comparação é exata para compreendermos o movimento da alma segundo o lugar, não é a alma mesma que se faz mover, mas o corpo no qual ela se encontra.

No entanto, o movimento não se produz por uma causa física, o que poderíamos ser levados a pensar por meio do exemplo do movimento por acidente dos navegantes em um barco, mas por certa escolha e pensamento (DA 406b25. p. 57), pois não depende de corpo algum, já a alma é também essencialmente imóvel, mas é em um corpo, logo, ao menos por acidente ela se move.

Em seu argumento para refutar as doutrinas da alma³ automotriz, diz respeito à impossibilidade de oferecer uma explicação física para o caso da ação motriz (que causa movimento) da alma sobre o corpo, pois a alma não é uma grandeza, não sendo pelo contato que ela produz o movimento, afinal, ela é antes forma inseparável da matéria. Em “Timeu explica em termos físicos que a alma move o corpo, pois é por mover-se e por estar entrelaçada ao corpo que ela também o move” (DA 406b25. p. 57) sendo que todos os paradoxos ocorrerem do fato de não se compreender a relação da alma com o corpo desta maneira.

Continuando, Aristóteles examina mais precisamente qual é a causa do movimento nos seres vivos, mostrando-se “[...] que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação certo pensamento” (DA 433a9. p.124), e nesse sentido, como a alma produz o movimento, considerando que tal parece dever-se ao desejo e raciocínio prático (DA 433a17. pp. 124-125), desde que se considere o desejo como um tipo de intelecção.

Observa ainda, que é preciso ter em conta também ao desejo como um tipo de intelecção, pois para o caso dos outros animais, “não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação” (DA 433a9. p. 124), neste o movimento é produzido pela imaginação e não pelo pensar.

Considera ainda que, assim como Demócrito, o Timeu oferece uma explicação física da ação motriz da alma sobre o corpo “por mover-se e por estar entrelaçada ao corpo que ela também o move” (DA 406b25. p 57), logo, a alma seria considerada como uma grandeza em ambas as doutrinas. Portanto, observa Aristóteles, que mesmo fazendo coincidir, no Timeu, a alma do mundo com o $\nu\omicron\upsilon\zeta$, a explicação do movimento é ainda aquela mecanicista segundo a qual a alma em movimento transfere este aos corpos.

Portanto, a primeira, e aparentemente a principal crítica endereçada à doutrina do Timeu, diz respeito à explicação física do movimento que Aristóteles atribui a esta obra, de modo que, segundo ele, “não é acertado dizer que a alma é uma magnitude” (DA 407a2. p. 57), o que é um erro, de acordo com o Estagirita. Pensamos que Aristóteles pretenda dizer que a alma não é uma grandeza física, e neste sentido critica as doutrinas de todos os materialistas tais como Demócrito. Mas ele não encerra sua discussão nesse ponto, afinal, a alma também não é uma grandeza matemática, já que estas são propriedades de todas as coisas, e não

³ A sua explicação era baseada nas suas teorias e nas da época.

princípio de movimento, percepção, ou princípio vital de certos corpos. Contudo, se ao criticar a doutrina do Timeu, Aristóteles parece querer também afirmar que a alma não é uma grandeza matemática, seja como a entende Platão, seja como a compreende ele mesmo, por meio destas críticas não se deve concluir então que a alma seja uma substância separada dos corpos, mas sim que esta possui uma relação com o corpo distinta da pretendida por aquelas doutrinas.

Todavia, na última crítica endereçada às doutrinas da alma automotriz (DA 407b13. p. 59), Aristóteles explicita que estes filósofos não precisam qual seja a relação da alma com o corpo, e ensaia uma explicação neste sentido, parecendo ser esta a crítica mais geral e mais expressiva do próprio pensamento do Estagirita dirigida aos seus predecessores.

Mas, ainda em sua crítica ao Timeu, esta se torna mais incisiva ao considerar que, tendo identificado a alma do mundo com o intelecto, seria um absurdo ainda maior afirmar ser esta uma magnitude. Afinal, como observa Aristóteles:

[...] o intelecto é uno e contínuo como o pensamento, e o pensamento são as coisas pensadas – que são unas por estarem em sucessão, como o número, e não como a magnitude. E por isso o intelecto não é contínuo deste modo; e, ou bem é sem partes, ou bem é contínuo, mas não como uma magnitude. (DA407a2. pp. 57-58)

De tal modo, não há relação entre o movimento e o ato de pensar⁴. Aristóteles conclui sua crítica às teorias da alma automotriz com um argumento de ordem geral, que se dirige a todas aquelas doutrinas, e que é a expressão de seu próprio pensamento a respeito da alma. Por fim o Estagirita considera que estas doutrinas unem e colocam a alma em um corpo sem precisar em nada a causa desta união (DA 407b13. p. 59).

Esta breve explicação antecipa a teoria da alma como forma de um corpo, oferecendo, nessa passagem, uma solução para a razão da união da alma com o corpo em consonância com seu hilemorfismo⁵. Assim, adverte o Estagirita para a necessidade de se precisar a relação da alma com o corpo, pois é em virtude desta comunhão “[...] um faz e o outro sofre, um é movido e o outro move, e nada disso ocorre casualmente a um e a outro” (DA 407b13. p. 59). Sendo que nenhuma destas relações recíprocas pertence às coisas

⁴ Conforme foi observado em aula ministrada pelo professor Guy Hamelin, da Universidade de Brasília.

⁵ “1. O universo é composto de matéria e forma numa unidade inextricável. Onde existe a matéria, também existe a forma e vice-versa. 2. A forma é a energia dinâmica que dota a matéria de atividade e direção. No processo, é a forma que estrutura a matéria. Esta permanece através das mudanças, sem que ela própria se modifique, garantindo assim tanto a continuidade como a identidade do particular. 3. É a matéria que se modifica constante e continuamente, mas sem que a forma lhe falte; a existência substancial ou individual.” (GILES, 1993. p. 72)

tomadas ao acaso. Mencionando alguns preceitos fundamentais de sua teoria da alma, que a alma move e age sobre o corpo, é o princípio agente, enquanto este executa as funções determinadas por aquela, sendo que há uma reciprocidade nesta relação tal que a união não se dá ao acaso entre um corpo qualquer e um princípio anímico qualquer. Antes, é preciso que o corpo seja capaz de realizar as funções determinadas por certo tipo de alma. Prossegue em sua explicação observando que esta relação da alma com o corpo não é assim ao acaso, pois parece antes que “[...] cada corpo tem forma e configurações próprias” (DA 407b13. p. 59).

Concluindo que não distinguir isto será como dizer que da arte do carpinteiro “[...] entra nas flautas. Pois a arte deve ser servir dos instrumentos e a alma, do corpo” (DA 407b13. p. 59). Como podemos observar então, a última crítica dirigida às doutrinas da alma automotriz diz respeito à objeção feita a estas em razão delas ignorarem a íntima relação. Considerações que antecipam a definição geral da alma (DA 412a6. p. 71), e “[...] que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida. E a substância é atualidade” (DA 412a16. pp. 71-72).

O Estagirita expõe o seu próprio pensamento, oferecendo uma solução em conformidade com seu argumento, recorrendo ao paradigma artístico que tem por objetivo exemplificar a relação da alma com o corpo, assim como: o serrote é instrumento do carpinteiro, já o do flautista é a flauta. Se formos fazer uma analogia, o instrumento da alma é o corpo. Assim, segundo o modelo funcional teleológico de Aristóteles, o serrote, a flauta, ou o corpo devem possuir certa constituição material capaz de realizar os fins determinados ou pelos artífices correspondentes, ou pela alma, para o caso do corpo. Esta relação imanente é explicitada mais claramente em (DA 407b13. p. 59), conforme foi colocado no parágrafo anterior “que cada corpo tem forma e configurações próprias”.

Contudo, para o caso dos seres vivos, esta relação é mais intrínseca que a expressa pelos artefatos. Assim:

Dentre as potências da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns, apenas uma. E mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa. (DA 414a29. p. 77)

Deste modo, a união da alma com o corpo parece ser a máxima expressão da doutrina hilemórfica de Aristóteles. Critica também as doutrinas nas quais: “[...] a alma harmonia é uma espécie de harmonia” (DA 407b27. p. 60); “[...] que a alma é um número que move a si mesmo” (DA 408b32. p. 62); e “[...] que ela é um corpo composto de partes mais

sutis ou que ela é o mais incorpóreo de todos os corpos” (DA 409b18. p. 64).

Voltando à solução hilemórfica dada por Aristóteles ao problema da união da alma com o corpo levantado em (DA 407b13. p. 59), que o corpo é o instrumento da alma, instrumento esse que deve ser apropriado, constituído de certa matéria que cumpra com as funções determinadas pela alma, acrescenta-se agora esta formulação que expressa mais claramente o seu pensamento. Nem mesmo as afecções ou operações da alma devem ser ditas como movimentos pertencentes à mesma, mas são antes propriedades do animal, ou seja, não é a alma que é afetada, sente ou pensa, mas o animal com sua alma.

Mas, segue-se a esta solução estritamente hilemórfica para o problema quanto ao tipo de movimento que pode ser atribuído à alma, algumas considerações sobre a natureza anormal de sua faculdade intelectual. Afirma que o intelecto “[...] talvez ele seja algo mais divino e impassível” (DA 408b18. p. 62). Justificando esta observação por meio de uma analogia feita entre a sensação e a intelecção, a saber, assim como, se fosse possível a um ancião substituir seus olhos por olhos iguais de um jovem, este enxergaria do mesmo modo que um jovem, o mesmo ocorre para o caso da intelecção. Apesar disso, a partir dessas considerações Aristóteles chega a algumas conclusões quanto à natureza do intelecto que não se aplicam à sensação. Observa, então, que o inteligir e o contemplar definham na medida em que algum órgão interno é destruído, mas ele mesmo não é afetado.

Ao mesmo tempo, não é apenas a forma humana que se perpetua por meio da geração, mas a forma de qualquer outro ser vivo também se perpetua através do movimento de geração das espécies, portanto, não nos parece ser por esta razão que Aristóteles considera a faculdade intelectual como o que há de mais divino. Afinal, não é só a faculdade intelectual que se perpetua por meio da geração, mas também as demais faculdades da alma, e tal se deve antes à capacidade nutritiva pertencente a todos os seres vivos, do que à capacidade intelectual dos racionais. Logo, se é por meio do movimento de geração das espécies, como Aristóteles assinala no (DA 415a22. p. 79), em seu exame da faculdade nutritiva, que os viventes participam do sempre e do divino, graças a esta capacidade de perdurar não como o mesmo numericamente, mas como o mesmo especificamente, não é, contudo, devido a esta capacidade dos viventes que o intelecto é mais divino.

Definição geral da alma em Aristóteles

Assim, a partir de sua investigação preliminar sobre as doutrinas da alma de seus

antecessores, Aristóteles faz algumas colocações de seu argumento e começa a expor diretamente o seu próprio pensamento e fornece sua definição geral da alma. Porém, não iremos fazer um estudo sobre cada caso particular, ou um estudo sobre as diferentes faculdades da alma. Deste modo, não sendo nosso objetivo estudar cada faculdade da alma separadamente, mas apenas a intelectual, e as implicações desta em relação ao restante da alma, não nos ocupamos, assim, como o exame da faculdade nutritiva.

No que diz respeito à atualidade primeira, nas linhas anteriores, em (DA 412a6. p. 71), Aristóteles considera que a forma é atualidade, e isso, segundo o seu modelo intelectual, se divide em “[...] dois modos – primeiro como ciência, segundo como o inquirir” (DA 412a16. p. 72) e conclui “[...] a alma é atualidade tal como ciência” (DA 412a16. p. 72), explicando esta afirmativa devido ao fato que:

[...] tanto o sono como a vigília; e a vigília é algo análogo ao inquirir, o sono a possui à ciência, mas não estar a exercê-la; e, no que concerne a um mesmo indivíduo, a ciência é anterior quanto ao devir. E por isso a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida. (DA 412a16. p. 72)

Pensamos que o que está em questão aqui é mais do que o expresso pela analogia do sono e da vigília, mas antes a distinção entre os seres vivos do mundo, submetidos ao movimento e à alma é, assim, atualidade. No que pertence a ser atualidade primeira de um corpo natural que em potência possui vida, nesse passo, diz respeito à constituição do corpo natural por órgãos, ou partes, ou ainda em outras palavras, instrumentos, que sejam capazes de executar as funções necessárias à vida.

Conseqüentemente, se a alma é a atualidade de um corpo, então, segundo a doutrina hilemórfica de Aristóteles, na qual a forma é atualidade da matéria, e se sobrepõe a esta, mas não existe separadamente dela, a alma é inseparável do corpo. Afirma em seguida:

[...] não é preciso investigar se alma e corpo são unidade – tampouco se a cera e a figura o são e, em suma, nem se a matéria de cada coisa e aquilo de que é matéria – pois, já que se diz unidade e ser de muitos modos, o mais apropriado deles é a atualidade. (DA 412a28. p. 72)

Parece-nos que temos uma clara defesa da tese de uma união substancial entre corpo e alma em pleno acordo com a definição citada.

Contudo, quando pensamos poder continuar a investigação a partir dessa definição exata e precisa da alma, ele conclui o capítulo:

Portanto, está bastante claro que a alma – ou algumas partes dela, se ela for



por natureza partível – não é separada do corpo; pois em alguns casos a atualidade é das partes elas mesmas. Não obstante, por não serem atualidade de corpo algum, nada impede que pelo menos algumas partes sejam separadas. Mas ainda não está claro se a alma é atualidade do mesmo modo que o navegador é a atualidade do navio. (DA 413a4. p. 73)

Embora pareça que por meio dessa analogia afeta o caráter definitivo das afirmações anteriores que definiam a alma segundo um modelo estritamente hilemórfico. Nos parágrafos seguintes considera, que se ao menos uma dessas capacidades estiverem presentes, podemos afirmar que a coisa vive:

E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um deste – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. (DA 413a20. p. 74)

Apesar disso, para o caso de outras capacidades, saber se é separado por “[...] por definição ou também quanto ao lugar” (DA 413b13. p. 75). E esse parece ser propriamente o caso da faculdade intelectual. Quanto à separabilidade quanto à definição e o lugar (DA 413b24. p. 75), parece-nos que sugere noções estritamente hilemórficas às capacidades da alma. Portanto, parece que essa definição estritamente hilemórfica e geral da alma, tal não impede que alguma faculdade da alma, o intelecto, não esteja totalmente acomodada por essa definição. Enfim, como Aristóteles afirma, não é possível fornecer uma definição que abrange todas as faculdades da alma, mas antes, mais adequado é investigar cada uma delas, pois elas não são espécies diferentes de um mesmo gênero, e sim faculdades em uma relação de anterioridade e posterioridade. Assim sendo, há certa dependência entre elas, entretanto, elas são propriedades bastante distintas, sendo somente algo muito geral, como a noção de vida, tributável a todas elas.

Felicidade (eudaimonia) em Aristóteles

Aristóteles inicia em seu livro *Ética a Nicômacos*⁶ afirmando que “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (EN 1094 a. p. 17).

Inicia-se o estudo para investigar se há algum bem que seja desejado por si mesmo e não por qualquer outro bem. Nessa busca, na qual valer-se de várias opiniões sobre o assunto e conclui:

⁶ Neste trabalho utilizaremos a abreviatura EN para falar do livro *Ética a Nicômacos /Aristóteles*; Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1999. 3.ed. e suas respectivas numerações.



[...] a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergência, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios. A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias. (EN 1095 a. p. 19)

O Estagirita passa a explicar com melhor clareza para não deixar dúvidas de seu pensamento, quanto à função própria do homem: “[...] o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência [...] que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida” (EN 1098 a. pp. 24-25).

Depois, ele observa que isso implicaria em possuir posses para não se preocupar com pormenores, visto que “[...] a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil praticar belas ações sem os instrumentos próprios” (EN 1099 b. p. 27).

Todavia para Tugendhat (1996) não poderia ter uma interpretação simplesmente funcional. Assegura que “[...] se o próprio bem-estar não é aqui o critério último, tudo o que se possa imaginar poderia ser introduzido a título de interpretação” (Tugendhat, 1996, p. 247). Prosseguindo, afirma que “Uma teoria da felicidade em que esta é realmente entendida em sentido subjetivo – bem-estar – depende de tais diferenciações” (Tugendhat, 1996, p. 248). E segundo ele parecer serem necessárias essas distinções do estado positivo de sentimentos, pois “[...] se aretê deve ser entendida neste sentido subjetivo como aquela propriedade do caráter que é a condição que alguém vá bem” (Tugendhat, 1996, p. 248).

Assim, no primeiro livro da *Ética a Nicômacos*, podemos observar em algumas passagens que aparentemente indicam a necessidade de bens externos (EN 1098 b. p. 25) e sua presença na vida do homem contribui para a sua felicidade, como podemos notar:

Por que não diríamos, então, que é feliz o homem ativo de conformidade com a excelência perfeita e suficientemente aquinhoado com bens exteriores, não por um lapso de tempo qualquer, mas por toda a vida? (EN 1101 a. p. 30)

Segundo Aristóteles, a excelência (aretê) como a melhor forma de vida significa “[...] dizermos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma” (EN 1102 a. p. 32). Além disso, diferencia excelência em duas espécies como as:

[...] intelectuais e outras são morais (a sabedoria, a inteligência e o discernimento, por exemplo, são formas de excelência intelectual, e a

liberalidade e a moderação, por exemplo, são formas de excelência moral). (EN 1103 a. p. 33)

Contudo, considera Tugendhat (1996) que essa:

[...] passagem tácita do que pode ser designado como virtude, no sentido de disposição para felicidade, para virtudes no sentido moral, portando da questão sobre o bem, como o realmente querido, para a do bem, como o socialmente aprovado. Pode-se censurar Aristóteles por ter deixado de elaborar o conceito de virtude moral enquanto tal, como também deixou de elaborar o conceito de moral em geral. (Tugendhat, 1996, pp. 248-249)

Tugendhat (1996) garante que toda doutrina das virtudes do Estagirita oscila entre duas possibilidades: “[...] trata-se de virtudes de felicidade ou de virtudes morais?” (Tugendhat, 1996, p. 249). Considerando também que esses conceitos fossem claramente separados, para que soubéssemos em que medida um é condição do outro.

Assegura, se quisermos ter uma boa interpretação da doutrina das virtudes de Aristóteles teremos “[...] de manter ambas as questões diante dos olhos: o que a doutrina aristotélica da virtude oferece a uma teoria do moral e o que oferece a uma teoria da felicidade?” (Tugendhat, 1996, pp. 248-249).

Voltando a Aristóteles, parece-nos que o meio para se alcançar a felicidade é a virtude. Em decorrência do hábito de escolher o meio termo, uma vez que para o Estagirita:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e moções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). (EN 1106 b. p. 42)

Desse modo, podemos entender que a excelência moral é adquirida ao praticarmos ações que se encontram no meio termo entre dois excessos. Parece que elas dependem mais da nossa vontade do que da razão. Pois segundo a afirmação de Aristóteles: “[...] em todas as coisas a observância do meio termo é louvável, e os extremos não são nem louváveis, nem corretos, mas reprováveis” (EN 1108 a. p. 44).

No que diz respeito ao “meio-termo” de Aristóteles, Tugendhat (1996) o critica por ser um conceito indeterminado, podendo ser compreendido por mais de um sentido. Ainda, em alguns desses conceitos “meio-termo” são mencionados critérios morais, que os deixam em aberto. Assim:

O resultado é mais insatisfatório do que Aristóteles admite, pois não pode ser suficiente dizer que o modo como se deve agir é indecível segundo regras e que apenas pode ser indicado no caso individual, pois tal indicação é feita



por aquelas pessoas capazes de julgamento no caso individual, e então se perguntará o que as determina. (Tugendhat, 1996, p. 253)

Contudo, Tugendhat (1996) reconhece que algumas partes da explicação do Estagirita estão corretas, porém não poderia ter abandonado o problema. Além, de colocar que por nós mesmos não poderíamos identificar essa linha demarcatória entre esses extremos com relação ao meio-termo. Continuando sua explicação menciona que na colocação de Aristóteles sobre justiça:

Com efeito, quando algo é subtraído de um entre dois segmentos iguais e acrescentado ao outro, este outro excede o primeiro em duas vezes a parte subtraída, já que o que foi subtraído de um segmento não fosse acrescentado ao outro, o último excederia o primeiro somente em uma vez. (EN 1133 b. p. 98)

Desse modo, Tugendhat (1996) o meio-termo teria outro sentido, o da compensação e essas compensações seriam “[...] regras, porque são ações que se proíbem” (Tugendhat, 1996, p. 253).

Nos livros oitavo e nono da *Ética a Nicômacos*, o Estagirita desenvolve o conceito de amizade (*philia*), em grego (*φιλία*), e ao analisar a sua natureza, enuncia que ela é uma forma de excelência moral ou é simultâneo com a excelência moral e extremamente necessária à vida. Essa amizade tem um caráter de hábito, pois parece-nos que ela seria uma expressão de uma determinada atitude intelectual e moral intelectual visando a reciprocidade entre esses amigos e seu bem. Conseqüentemente, essa amizade ajudaria os mais jovens a se afastarem dos vícios e a encontrarem o sentido de excelência moral. Os mais velhos seriam beneficiados por ocuparem melhor o seu tempo. Por fim, Aristóteles conclui:

Atitudes como esta são mais nobilitantes e agradáveis para os dois lados. [...] Enfim, a presença dos amigos parece desejável em todas as circunstâncias. [...] e pensa-se que elas também se tornam melhores por causa de suas atividades e por se aperfeiçoarem mutuamente [...]. (EN 1171 b-1172 a. p. 190)

De tal modo, a amizade também deve ser orientada pela razão. Entretanto, Tugendhat (1996) no que se refere à tese aristotélica, seria mais adequado compreendê-la como “a virtude é algo constante” (EN 1156 b. pp. 156-157), além disso, no que diz respeito ao conteúdo, no sentido de sua concepção de equilíbrio ou meio-termo. Quanto ao tratado da amizade conclui sua análise dizendo que o Estagirita coloca com frequência o aspecto da igualdade, podendo se abstrair desta questão, já que “[...] falar em ser amigo de si mesmo [...] é uma metáfora para significar ser uno consigo mesmo” (Tugendhat, 1996, p. 262).

Aristóteles no último livro (EN 1172 b. p. 191) trata sobre o prazer e sua relação com a natureza humana. Os quais acabam escolhendo o que é agradável e evitam o sofrimento⁷ e para se ter uma vida feliz⁸. Para se chegar a essa felicidade conforme a excelência se dará pelo intelecto (EN 1177 a. p. 201), de forma contemplativa e nessa busca aproximamos do divino. Afirmando ainda que a:

[...] felicidade chega apenas até onde há contemplação, as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação. (EN 1179 a. p. 205)

Portando, concluindo sua explicação (EN 1179 a. p. 201) volta na questão da auto-suficiência, todavia, as ações não sugerem em excessos. As pessoas que usam a razão e são mais caras aos deuses e provavelmente mais felizes. Afirmando nesse ponto de vista “[...] o sábio é o homem mais feliz” (EN 1179 b. p. 206). Em seguida, considera que os conhecimentos da excelência moral e a intelectual não são suficientes. Carecemos de buscá-las e praticá-las para nos tornarmos bons.

Considerações finais

Destarte, este trabalho é o resultado de reflexões sobre a alma e a felicidade em Aristóteles, por ser entendido que é um estudo que se propõe analisar algumas de suas teorias e apontar ressalvas feitas por Ernest Tugendhat. Desse modo, buscamos melhores entendimentos sobre o assunto, dado a importância que o Estagirita dava nelas. Pois, é possível verificar que começa fazendo uma classificação: os que definem a alma como um princípio de movimento automotriz, pois, conforme explica, presumiram que o que não estivesse em movimento não poderia mover outra coisa; e aqueles que consideram a alma como automotriz e princípio de percepção e professam que o semelhante é conhecido pelo semelhante. Passando a fazer severas críticas e refutações a essas doutrinas como se pode notar. Vale ressaltar que Aristóteles chegou à conclusão de que todos os seres têm matéria e forma, nos quais seres humanos se distinguem dos demais, por terem alma racional e as plantas e animais não podem pensar. No caso dos animais afirma que a causa do movimento é o desejo, ou seja, o raciocínio prático, que é produzido pela imaginação e não pelo pensar. Assim sendo, em sua teoria buscou uma solução para a razão da união da alma com o corpo

⁷ Serve de ensinamento para os mais jovens e permanece por toda vida.

em consonância com seu hilemorfismo.

Por fim, entendemos que na visão do Estagirita para se chegar à felicidade conforme a excelência será pelo intelecto, de forma contemplativa. Porém, notamos que em sua doutrina sobre os poderes intelectuais da alma e a felicidade é algo inconstante e com oscilações. Conforme foi estudado anteriormente: quanto à interpretação funcional; a diferenciação de virtudes de felicidade ou de virtudes morais; quanto à indeterminação do meio-termo e sua difícil linha demarcatória entre seus extremos e as possíveis compensações.



REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. **Ética a nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1999. 3.ed.
- GILES, Thomas Ransom. **Dicionário de filosofia**. Termos e filósofos. São Paulo: EPU, 1993.
- LOGOS: **Enciclopédia luso-brasileira de filosofia**. Lisboa: Verbo, 1989-1992. 5 volumes
- REMBRANDT. **Aristóteles e o busto de homero** – 1653. Disponível em: <http://images.google.com.br/>. Metropolitan Museum of Arts (Nova Iorque). Acesso em: 09/12/2009. (Imagem - Marca D'água).
- TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

