



SEÇÃO: ARTIGO

A boa vida e os seus componentes: há espaço para o que não pode ser controlado? Relacionando *eudaimonia* e *tykhe*

*The good life and its components: is there room for what cannot be controlled?
Relating eudaimonia and tykhe*

Thaiani Rafaela

Wagner¹

orcid.org/0000-0003-4544-6455

thairw@gmail.com

Enviado em: 01/02/2021.

Aprovado em: 16/06/2021.

Publicado em: 21/01/2022.

Resumo: A *eudaimonia* é descrita por Aristóteles como um bem-viver (*eu zen*) constituído pelas atividades virtuosas das nossas potencialidades como animais que possuem razão e que seguem a razão. Somos, portanto, animais e racionais, e uma vida desse tipo precisa levar em conta esses dois aspectos da nossa natureza. Ao defendermos uma concepção aristotélica de boa vida, que leva em consideração tanto a racionalidade enquanto traço característico dos seres humanos como também a sua incontestável natureza animal, precisamos pensar na relação dessa boa vida com a *tykhe*. É possível acomodar satisfatoriamente a *fortuna* em uma vida que é dita como autossuficiente e instruída pela razão, mas que sofre as influências do mundo e da natureza? No presente texto, pretendo expor como Aristóteles buscou resolver esse aparente problema ao tentar compatibilizar o bem-viver com os acontecimentos do mundo que não dependem de nós para se realizarem.

Palavras-chave: Ética. Filosofia-grega. Eudaimonia.

Abstract: Eudaimonia is described by Aristotle as a well-living (*eu zen*) constituted by the virtuous activities of our potentialities as animals that have reason and that follow reason. We are, therefore, animals and rational, and a life of this kind needs to take into account these two aspects of our nature. When defending an Aristotelian conception of the good life that takes into account both rationality as a characteristic trait of human beings and also their undeniable animal nature, we need to think about the relationship between this good life and *tykhe*. Is it possible to satisfactorily accommodate fortune in a life that is said to be self-sufficient and educated by reason, but is influenced by the world and nature? In this text, I intend to expose how Aristotle sought to solve this apparent problem by trying to make living compatible with world events that do not depend on us for their realization.

Keywords: Ethics. Greek-philosophy. Eudaimonia.

Introdução

A boa vida para Aristóteles é a vida de um animal racional (e, portanto, de um ser dotado tanto de paixões e desejos quanto de racionalidade) que exerce de forma excelente as atividades de suas potencialidades enquanto isto que ele é, animal e racional. É longo o debate sobre quais são exatamente essas atividades virtuosas que constituem o ser humano como ser humano. A pergunta geral, colocada de maneira coloquial, é



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

simples: quais são as coisas que fazem a vida digna de ser vivida? Quais são as virtudes – se, como pontua Aristóteles, houver mais de uma (EN 1098a17-19) – e as atividades em acordo com essas virtudes que pertencem a uma vida *eudaimon*? Para um grupo de comentaristas² a boa vida é identificada com a contemplação, a atividade da excelência teórica. Para outro grupo,³ o florescimento humano é mais abrangente e leva em conta não apenas a virtude teórica intelectual da parte estritamente racional da alma, mas também as excelências de caráter (e, portanto, um grupo variado de bens que dizem respeito tanto à parte racional prática da alma, quanto à parte desiderativa). Essas duas leituras da boa vida aristotélica – a vida contemplativa e a vida inclusivista, respectivamente – são possíveis quando levamos em consideração evidências textuais da *Ética a Nicômaco*. Dos livros I a IX, o Estagirita parece defender uma teoria inclusiva da *eudaimonia*:⁴ os bens do corpo, os bens da alma e os bens exteriores são componentes intrínsecos da boa vida; a *eudaimonia*, assim, é composta de diferentes partes, onde as atividades das virtudes de caráter e das virtudes intelectuais são as partes que compõe esse todo harmonioso. Em EN X.6-8, por sua vez, Aristóteles argumenta que a boa vida é constituída unicamente pela atividade da melhor parte da alma (a alma racional teórica), a atividade contemplativa.⁵ Entretanto, se considerarmos o restante da obra bem como os outros tratados políticos e éticos, parecerá mais acertado compreender a boa vida não como a realização de uma atividade única – a contemplação – mas composta de diferentes atividades de acordo com diferentes excelências, em um todo harmonioso, completo e autossuficiente. Qual das duas posições merece ser defendida (seja

por possuir um aparato teórico mais rigoroso no próprio texto de Aristóteles, seja por corresponder a uma suposta tese mais madura, seja por outro motivo qual for) é matéria que não nos interessa neste texto. O que eu gostaria de apontar partindo dessa intrincada e famosa discussão diz respeito, antes, a uma das suas semelhanças ou ponto em comum: a vulnerabilidade da vida humana, permeada por aquilo que não está ao nosso alcance (seja quando contemplamos ou buscamos contemplar, seja quando exercemos a justiça, a coragem, a temperança).

Levando em consideração a abrangência do *corpus* aristotélico (que não se resume a discutir questões de cunho ético, político e dialético, mas antes se interessa pela constituição dos seres e do mundo) e o enfoque ético que visa mostrar o ser humano como um *animal* racional – isto é, como um ser que possui a racionalidade como seu traço distintivo, mas que é, antes de qualquer coisa, um ser movente e ativo como todos aqueles que pertencem ao reino animal –, vejo na concepção de boa vida aristotélica, seja ela dominante ou inclusivista, um campo fértil para as discussões que retomam a importância e o acolhimento do acaso, da contingência e dos imprevistos.

Nesse sentido, acredito que se não é impossível, é ao menos muito pouco proveitoso defender qualquer concepção de florescimento humano que não dá a devida atenção aos inúmeros componentes distintos que fazem parte de uma vida *no mundo*, uma vida que pertence não a seres divinos, mas a seres corporais, sociais, suscetíveis às paixões e incluídos em uma cultura, seres que são necessariamente afetados pelo mundo e limitados pelo seu domínio. Viver bem, portanto, *precisa* ter alguma relação mais fundamental com as coisas mundanas:

² Hardie (2010), Cooper (1999), Heinaman (1988), Kenny (1991).

³ Ackrill (2010), Nagel (1972), Roche (1988)

⁴ As traduções correntes para *eudaimonia* são "felicidade" (Wolf e Ross), "bem-aventurança" (Gigon e Rolfes) e "florescimento humano" (Cooper). Opto, entretanto, por não traduzir o termo e manter a transliteração. É preciso atentar, porém, para o fato de que já no início da sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles especifica a *eudaimonia* – considerada o maior de todos os bens alcançáveis pela ação – associando-a com o bem-viver ou o viver com êxito (*eu zen*) e, ainda, com o agir bem (*eu prattein*). Dessa maneira, mantenho a correlação no decorrer do texto, pensando a *eudaimonia* como a vida boa ou a vida bem vivida.

⁵ Para uma discussão aprofundada da questão, indico: COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: MA, 1975; ARAÚJO, M. B. *A eudaimonia na Ética Nicomaqueia: fim inclusivo ou fim dominante*. 2016. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/139402>. Acesso em: 30 dez. 2021.

as relações de amizade e de amor, um caráter bem formado onde desejo e razão trabalham juntos, uma condição financeira favorável, um corpo saudável etc., são bens e atividades que compõem uma vida que vale a pena ser vivida.

Ao defender uma concepção de *eudaimonia* que leva em consideração não apenas a racionalidade do sujeito – esse traço característico que distingue os seres humanos dos outros seres naturais – mas também suas partes mais mundanas, como as paixões e os desejos, e a sua necessária relação com esse mundo e com os *phainomena*,⁶ nos deparamos com um disputado problema: a relação dessa boa vida com a *tykhe*. Como acomodar satisfatoriamente a *fortuna* em uma vida que almeja ser, em certa medida, regrada pela razão, mas que sofre as influências do mundo e da natureza? Como aceitar essa necessária passividade e vulnerabilidade que temos enquanto animais e, mesmo assim, buscarmos uma vida boa, guiada pela reta razão?

Neste texto, pretendo esboçar uma resposta a essas questões. O trabalho se dividirá em duas partes: na primeira, apresentarei brevemente o conceito de *tykhe* conforme compreendido por Aristóteles; na segunda, tentarei expor como o Estagirita buscou resolver o aparente problema e compatibilizar a boa vida com as intempéries, os imprevistos e os acontecimentos que não dependem de nós para se realizarem.

O conceito grego de *tykhe*

As traduções para *tykhe* são fortuna ou, mais usualmente, sorte. Esta última, porém, carrega muitos significados e pode ser compreendida de diversas maneiras: podemos nos dizer sortudos quando uma série de eventos, geralmente dos quais não temos controle, nos favorece (como ganhar na loteria) ou quando atingimos algum objetivo sem esforço direcionado (como quando um aluno faz um trabalho sem a devida atenção

ou comprometimento e, surpreendentemente, é “premiado” com um A); é possível, ainda, pensar em sorte como superstição, como o torcedor que acredita (ou quer acreditar) que não lavar a camiseta do seu time de futebol durante todo o campeonato trará bons resultados nos jogos. Mas será que esses significados fazem jus ao que os gregos pensavam quando se utilizavam do termo *tykhe*, sobretudo na tragédia e na filosofia?

Os exemplos de sorte que dei acima parecem ter uma coisa em comum: há, em todos eles, a ideia de que a sorte (ou a ausência dela) envolve certa falta de controle. Nas tragédias gregas, essa falta de controle é expressa através da insegurança que é viver em um mundo contingente e ordenado pelos deuses, um mundo onde acontecimentos que não dependem do próprio agente definem a sua vida na medida em que o colocam em um conflito prático, onde qualquer escolha que seja feita resultará em ou envolverá algum mal. A formação ou manutenção do caráter do sujeito, portanto, não está completamente em suas mãos, na medida em que as suas ações, mesmo que intencionais, são forçadas pelo conflito e resultam em algum tipo de dano, seja para si, seja para outrem.

Nas mitologias grega e latina, a Tykhe era a divindade que se responsabilizava pelos rumos tomados por uma cidade, determinando o seu destino. Frequentemente era representada segurando um leme, já que se acreditava que era responsável por guiar e conduzir os acontecimentos do mundo; além disso, sua figura estava sempre com os olhos vendados, pois suas decisões acerca do desenrolar do mundo não pretendiam fazer distinção entre os homens – virtuoso ou vicioso, prestigiado ou anônimo: o merecimento não era um fator relevante aos olhos da fortuna. Apesar de ser considerada uma divindade de proteção, é por causa de sua ira punitiva que ficou conhecida: uma cidade que não soubesse controlar seus

⁶ Para Aristóteles não se deve, e nem é possível, negar os *phainomena* (que podemos traduzir como fenômenos, aquilo que aparece, fatos observados ou, ainda como o faz Nussbaum, aparências). É preciso aceitar que enquanto seres que vivem no mundo, somos afetados pelo que está ao nosso redor e o nosso discurso é delimitado por ele. Além disso, é preciso ter em mente que aquilo que nos aparece no mundo não está completamente livre de um pré-julgamento nosso: o que nos afeta, aquilo que experimentamos, experimentamos enquanto seres que fazem parte de uma espécie e de uma cultura, que compartilham crenças mais gerais de um estilo de vida. Para um aprofundamento dessa discussão, sugiro ver o capítulo Saving Aristotle's appearances de M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. Cambridge: MA, 1986.

impulsos egoístas e sua soberba por ela seria punida através de grandes tragédias naturais e adversidades completamente não esperadas.

Nussbaum, ao analisar as tragédias *Agamenon* de Ésquilo e *Antígona* de Sófocles, defende que a principal lição que essas obras podem nos passar, ao pensarmos sobre os conflitos práticos, é reconhecer o caráter mandatório e insolúvel desses conflitos:

Ésquilo nos indicou que a única coisa remotamente semelhante a uma solução aqui é, de fato, descrever e ver o conflito claramente, e reconhecer que não há saída. O melhor que o agente pode fazer é aceitar seu sofrimento, a expressão natural da sua bondade de caráter, e não sufocar essa resposta com base em um desorientado otimismo. O melhor que nós podemos fazer por ele é respeitar a gravidade de seu impasse, respeitar as respostas que expressam sua bondade, e pensar sobre seu caso como algo que evidencia uma possibilidade para a vida humana em geral (1986, p. 42).

Viver, portanto, é estar suscetível a conflitos morais e ter que lidar com eles da melhor forma possível: aceitando-os e, se portador de um bom caráter, sentindo tristeza e remorso por eles e suas indigestas consequências. Se seguimos essa leitura das tragédias feita por Nussbaum, a noção grega de *tykhe* pode ser compreendida melhor e a condição imposta por ela – não estar completamente no controle das situações – precisa ser admitida como uma parte necessária dos seres mundanos e, também, dos nossos ideais de bom caráter e de boa vida. Nussbaum compreende e define a *tykhe* da seguinte maneira:

Não pretendo sugerir que os eventos em questão são fortuitos ou desprovidos de causa. O que acontece a uma pessoa pela sorte será apenas o que não acontece por meio de sua própria ação, o que simplesmente *acontece* a ela, como algo oposto ao que ela faz ou realiza. Em geral, eliminar a fortuna de uma vida humana será colocar essa vida, ou as suas coisas mais importantes, sob o controle do agente (NUSSBAUM, p. 5, 1986).

A fortuna, assim, é aquilo que não está sob o controle do agente. Nafsika Athanassoulis nomeia a posição de Nussbaum como uma posição integracionista, já que “essa abordagem da sorte moral integra o fenômeno dentro da vida humana”

(2005, p. 18). Não só não é possível escapar da fortuna como isso também não é algo que devemos querer, já que, defende Nussbaum, os bens de uma vida *eudaimon* estão necessariamente interligados com a *tykhe*. A sorte, compreendida dessa maneira, seria um componente necessário da boa vida:

[...] sou um indivíduo que age, mas também uma planta; que muito do que não fiz contribui para fazer com que eu seja tudo aquilo pelo qual eu deva ser louvado ou culpado; que devo constantemente escolher entre bens concorrentes e aparentemente incomensuráveis e que as circunstâncias podem forçar-me a uma posição na qual não posso evitar ser falso com respeito a alguma coisa ou fazer algum mal; que um evento que simplesmente acontece a mim pode, sem meu consentimento, alterar minha vida; que é igualmente problemático confiar seu bem a amigos, amantes ou ao país e tentar ter uma boa vida sem eles – tudo isso considera não apenas como o material da tragédia, mas como fatos cotidianos da razão prática vivida (1986, p. 5).

Aceitar essa visão da fortuna exige, entretanto, que consideremos uma maneira de compatibilizar a nossa falta de controle perante as coisas do mundo e uma boa vida constituída de virtudes morais e intelectuais. Aristóteles, como quase todos os gregos, sabia que essa era uma questão pertinente e que devia ser respondida adequadamente. Em um período da história onde uma posição como a kantiana não era corrente, pensar sobre esse problema era pensar sobre como é possível, para um ser humano, viver bem em um mundo contingente. O nosso mundo contingente. Acredito que essa ainda é uma questão relevante se considerarmos que algo como um imperativo categórico que tudo sabe e determina e uma moralidade desconectada dos outros valores humanos é uma visão reducionista e simplória de pensar na vida humana.

Os componentes da *eudaimonia* e a importância da *hexis*

Após esse esclarecimento preliminar da *tykhe*, cabe-nos buscar responder à pergunta-objetivo deste trabalho, a saber: quanto de fortuna é possível em uma vida *eudaimon*. Vimos que Aristóteles certamente não exclui esse elemento de uma

boa vida humana; é preciso admitir que (a) se somos animais motores que vivem no mundo e que sofrem suas influências; e que (b) se nossas (boas) ações são realizadas através de uma deliberação das variáveis das situações particulares, então algo de incerto estará necessariamente presente. Mas como é possível conciliar uma vida de florescimento das virtudes (que envolvem razão e escolha) com essa vulnerabilidade? Ou melhor, com quanto de incerteza somos capazes de lidar e, ainda assim, vivermos uma vida boa?

Em *Magna Moralia* 1206b30-1207a4, Aristóteles afirma:

pois a maioria das pessoas pensa que a *eudaimonia* é a vida afortunada, ou ao menos não sem boa fortuna, e talvez elas tenham razão em pensar assim. Pois não é possível ser *eudaimon* sem bens externos, os quais estão sob o controle da fortuna.

Uma afirmação parecida com essa é feita na *Ética a Nicômaco*, onde o filósofo toma como algo evidente que:

É necessário à *eudaimonia* também os bens externos; pois é impossível, ou ao menos muito difícil, fazer ações boas e nobres sem o equipamento adequado. Em muitas ações nós usamos amigos, riqueza ou poder político como instrumentos, e há algumas coisas sem as quais perde-se o brilho da bem-aventurança (EN 1099 a31-b2).

Parece haver, assim, uma necessidade dos bens externos para a realização da boa vida, e esses bens estão eles mesmos sob o controle da *tykhe*, falemos em boa fortuna, falemos em azar ou desgraça. Nascer numa família bem abastada financeiramente, estar dentro dos padrões de beleza vigentes, ter filhos que sejam boas pessoas: essas são coisas que não dependem apenas de nós ou dos nossos esforços para que se realizem; dependem, também, das vontades do mundo e do acaso. Voltemos nosso olhar de agora em diante, portanto, a esse ponto. Junto disso, examinaremos aquelas coisas que, apesar

da fortuna, estão sob o nosso alcance: o caráter virtuoso constituído de disposições bem formadas para agir no momento oportuno.

Como frisamos desde o início, viver plenamente é *realizar* de maneira excelente as *atividades* das partes que nos constituem enquanto seres humanos; nas palavras de Aristóteles: "o bem humano será atividade da alma segundo a virtude, e se houver mais de uma virtude, segundo a melhor e mais perfeita" (EN 1098a17-19). Uma forte condição de ação, de estar ativo – em contraposição à passividade daquele que dorme, por exemplo – é exigida de quem é *eudaimon*. Possuir uma virtude (*arete*)⁷ é possuir uma disposição para realizar ações virtuosas; mas, para que possamos dizer que *somos* virtuosos, essa disposição precisa, de fato, resultar em ações. Ser virtuoso é agir segundo a virtude; é saber o que é correto a ser feito (e por que isso é correto) e fazer. Não acredito que estaríamos tentados a dizer que alguém preso em condições precárias – sem controle sobre o próprio corpo, por exemplo – é, realmente, uma pessoa virtuosa (mesmo que ela tenha sido habituada a agir bem e tenha, em algum momento, desenvolvido uma disposição excelente). Como afirma Nussbaum:

A ação conforme à excelência requer certas condições externas: do corpo, do contexto social, de recursos. A pessoa torturada não pode agir de maneira justa, generosa, moderada. Não pode ajudar seus amigos ou participar da política. Como, então, é possível dizer que ela vive bem? (1986, p. 283).

Ser bom está necessariamente conectado com *agir* bem. E atividades desse tipo – na medida em que são atividades e não apenas um estado de passividade – só podem ser realizadas *no* mundo, que é mutável e contingente. Assim, todas as ações, inclusive aquelas que são boas (e, portanto, realizadas com virtude) são necessariamente vulneráveis às circunstâncias. Além disso, como aponta Nussbaum (1986, p. 284), "na ausência de

⁷ A *arete* de algo é aquilo que permite a este algo realizar corretamente a sua função: realizar uma atividade com arete é realizar bem essa atividade. Se o fim último da vida humana envolve atividade ou atividades que o ser humano pode realizar através daquele traço (*to idion*) que contribui para que alguém seja um bom ser humano e se esse traço é a racionalidade, então deve ser através de uma atividade ou de atividades que necessariamente envolvam a racionalidade que o nosso bem pode ser realizado (e que nos tornaremos bons enquanto seres humanos). Ser um ser humano é ser um animal racional; ser um bom ser humano – e realizar, portanto, o bem que lhe é próprio – é exercer bem ou virtuosamente a sua natureza.

certas condições externas necessárias, nenhuma *energeia* [atividade] pode absolutamente ter início: não há visão sem luz, nem há rio se as fontes secaram". As atividades virtuosas exigem bens, portanto, que não dependem inteiramente da vontade e do controle do agente: como a amizade e as relações de amor, o dinheiro e a capacidade política (EN 1099a33). É difícil imaginar uma vida completa em que as relações que temos com as outras pessoas, seja em um nível pessoal seja em um nível social-político, não tenham nenhuma relação com aquilo que consideramos uma vida digna de ser vivida. Da mesma maneira, ter uma condição financeira minimamente confortável é importante para que possamos pagar o nosso aluguel, comprar nosso alimento, vestir os nossos filhos. Se aceitamos que a nossa vida humana é uma vida *no* mundo e que os bens exteriores são importantes para a *eudaimonia*, estamos em alguma medida aceitando a condição de que precisamos lidar com o azar e com a sorte. Não parece possível defender uma posição em que os bens externos não desempenham nenhuma função na boa vida para, assim, nos vermos "livres" do poder da *tykhe*. Mesmo em uma concepção de *eudaimonia* que considere como o último e melhor bem a atividade contemplativa, ainda será preciso admitir que para contemplar é preciso tanto cumprir requisitos básicos que dependem do mundo que nos rodeia – como possuir os meios materiais suficientes para a segurança e o sustento – bem como não ser surpreendido por impedimentos impostos por esse mundo – como uma guerra em meu país, que me coloca em constante estado de insegurança e fragilidade.

A vulnerabilidade da nossa condição humana se dá, então, na medida em que estamos presos a um mundo contingente e que dependemos desse mundo para *realizar* coisas. Enquanto animais, dotados de um corpo e de necessidades ligadas a esse corpo – nos manter aquecidos, nos alimentar, nos reproduzir – somos vulneráveis ao revés. Enquanto animais racionais, que praticam boas ações, que possuem vínculos de amizade e de amor, que participam e compõem um cenário político, somos vulneráveis ao revés. Os bens do

corpo e os bens exteriores – bens que fazem parte de uma vida plena e de florescimento – exigem que aprendamos a lidar com situações que nem sempre estão sob nosso total controle. E como podemos fazer isso?

Ora, se por um lado devemos chamar a atenção para o caráter ativo de uma vida bem vivida (e, portanto, de uma vida suscetível à fortuna como qualquer vida, inclusive a viciosa), por outro precisamos atentar para o fato de que as atividades que compõem essa vida boa (pois virtuosa) decorrem de uma *disposição de caráter bem formada*. Como dissemos anteriormente, as boas ações são geradas pela boa disposição (*hexis*). A *hexis*, para Aristóteles, pertence ao gênero superior da *qualidade* e se contrapõe à *diathesis*. O filósofo distingue e explica as duas da seguinte maneira:

Uma *hexis* difere de uma *diathesis* por ser mais estável e mais durável. Assim como os ramos do conhecimento e das virtudes. Pois o conhecimento parece ser algo permanente e difícil de mudar se alguém tem uma compreensão moderada de algum ramo do conhecimento, a menos que uma grande mudança seja provocada por uma doença ou algo desse tipo. Assim também é com a virtude; a justiça, a temperança e cada uma das coisas desse tipo não parece ser fácil de mudar. E o que é fácil e rápido de mudar chamamos de *diatheseis*, como o calor e o frio e a doença e a saúde e coisas assim (Cat. 8b28-37).

Segundo essa passagem, as disposições são mais duráveis e mais difíceis de mudar, enquanto os estados mudam com certa facilidade e são menos resistentes. A distinção, como enfatiza Zingano, é basicamente de grau: "uma disposição é um estado tornado fixo, quase rígido; um estado é uma disposição ainda maleável" (2008, p. 122). Segundo Hardie (1995), se atentamos para o modo como Aristóteles explica e contrapõe as qualidades da disposição e do estado, é possível dizer que possuir uma qualidade é "ter ou carecer de uma capacidade, propensão, ou tendência, seja natural ou adquirida, para responder de uma certa maneira, seja ativa ou passivamente, a condições que se apresentam" (1995, p. 98). Assim, se alguma coisa ou alguém possui uma capacidade, propensão ou tendência para algo

e se é o caso que se dê as condições para que essas coisas aconteçam, então a coisa ou o alguém que as possui se comportará, no mais das vezes, segundo ela.

As virtudes são disposições de caráter e, nessa medida, são qualidades duráveis e resistentes, disposições que um agente possui para agir de uma maneira e não de outra. Esse caráter estável das disposições é adquirido através da habituação,⁸ através da prática (da repetição) de ações de determinado tipo (que são acompanhadas por emoções e sentimentos); no caso das virtudes, as disposições originadas pelo hábito resultam de atividades que são acompanhadas pelo modo adequado de sentir as paixões que me afetam. Assim, a fixidez psicológica da disposição decorre das ações – ações essas que determinam a qualidade das disposições – praticadas reiteradamente pelo agente moral enquanto aprendiz moral. Quando Aristóteles afirma em EN VII 1152a 32-33 que “é mais fácil mudar um hábito do que a própria natureza; mas mesmo o hábito é difícil de mudar porque ele é como uma natureza” e em *De Mem.* 452a28 “pois o hábito assume o papel de natureza”, evidencia-se o caráter sólido, estável e durável da *hexis*. As disposições, portanto, “criam mecanismos de respostas quase tão fixos como a natureza (ZINGANO, 2008, p. 97)”. A *hexis*, essa tendência adquirida para responder ativamente às condições que se apresentam, seria quase como uma segunda natureza; e o seu modo de aquisição ocorre através da prática de atos virtuosos.

Alguém poderia objetar que tal caracterização da *hexis* – como uma disposição rígida que se assemelha com uma “segunda natureza” – é problemática se considerarmos a responsabilidade moral do agente. Afinal, para ser considerado livre, eu preciso ser capaz de agir seja em direção de x seja em direção de não x; todavia, ao adquirir a disposição de caráter através da habituação, eu não me torno determinado a escolher sempre as

ações dispostas por essa *hexis*? Se for assim – se eu não posso realizar uma ação diferente daquela recomendada pela minha disposição – como posso ser dito livre e, mais do que isso, como posso ser responsabilizado pelas minhas ações? É preciso, portanto, “evitar uma dramatização excessiva” (ZINGANO, 2008, p. 30) nesse sentido. Não devemos esquecer que, para Aristóteles, na medida em que em toda ação realizada pelo agente há uma deliberação sobre os meios, essa ação necessariamente está aberta à consideração dos contrários. Nas palavras de Zingano: “Toda ação está aberta em sua realização, se o agente for capaz de pesar as razões que concerne aos meios para realizar o fim buscado, por mais disposicionalmente determinado que esteja o agente” (ZINGANO, 2008, p. 30). A ação não apenas tem precedência sobre a disposição, mas também prevalência: mesmo que o agente moral tenha sido habituado a agir de uma maneira e não de outra, no momento de cada ação particular ele sempre pode agir diferentemente (contanto que sua razão esteja operando). A fixidez da *hexis* permite que o agente estime de maneira razoável suas ações, mas isso não implica num determinismo das mesmas.

Assim, se aceitamos uma concepção da *eudaimonia* baseada nas virtudes de caráter – disposições estáveis e mais sólidas – e nas suas respectivas atividades, então temos maiores chances de aceitar e enfrentar a *tykhe* e as suas consequências negativas. Para Aristóteles, se agimos de maneira virtuosa (segundo a nossa boa disposição) é muito mais difícil que tragédias ou infortúnios nos afetem. Apesar da boa vida necessitar de bens exteriores que estão na mira da fortuna, “o sucesso ou fracasso na vida humana não depende disso, mas são as atividades excelentes [ou o seu oposto] que determinam a *eudaimonia* ou contrário” (EN 1100b6-10). Quando ficamos carentes de algum bem externo ou do

⁸ Não pretendo me ater ao papel do hábito aqui. De forma bastante resumida, podemos dizer que é através do exercício repetido (isto é, da prática) que adquirimos tanto nossas virtudes quanto nossos vícios: quem repetidamente realiza bem uma determinada ação, torna-se (neste aspecto) bom; quem realiza mal, torna-se mau. O modo pelo qual agimos, portanto, é determinante para que sejamos capazes de adquirir uma virtude ou um vício. Assim, para que nos tornemos pessoas virtuosas, devemos ser habituados a agir bem através das ações corretas desde a nossa infância através da educação moral. Para maiores esclarecimentos sobre o tema da educação moral, recomendo conferir principalmente Burnyeat (2010, p. 155-182).

corpo (como a saúde), é possível que sejamos privados de (ou que tenhamos dificuldade em) realizar algumas das atividades que contribuem para uma boa vida; mas, segundo o Estagirita, se temos nosso caráter bem formado, somos capazes de superar essa adversidade ou de achar outros meios para realizar as atividades virtuosas. É importante enfatizar, entretanto, que isso não quer dizer que basta termos um caráter bem formado que seremos felizes. Como já dissemos, é preciso *realizar as atividades* virtuosas para, de fato, ser um *eudaimon*; se somos tomados por uma desgraça que nos priva de algum bem exterior, então também nossas atividades excelentes poderão ser afetadas ou mesmo não realizáveis. Mas, se portadores de um caráter estável, há uma chance de que tais adversidades sejam superadas e, com o tempo, voltemos a realizar as atividades humanas com excelência.

A pergunta que se insinua, neste momento, é se a fortuna ou o infortúnio podem não apenas impossibilitar ou dificultar as atividades virtuosas, mas o próprio caráter bem formado. É possível que uma virtude – isto é, uma boa *hexis* – venha a se tornar um vício? Que um bom ser humano se torna mau por causa do revés do mundo? Aristóteles responde a essa questão da seguinte maneira:

Aquele que é *eudaimon* não é facilmente modificável. Pois ele não será deslocado da sua *eudaimonia* facilmente por qualquer desventura comum, mas somente por numerosas e grandes desventuras; e se ele tiver tido grandes infortúnios, deles não se recuperará em pouco tempo, mas apenas através de um período de tempo longo e completo se, nesse período, ele tiver realizado muitas coisas esplendorosas (EN 1101a8-14).

Ou seja: apenas extremas ou longas ou frequentes tragédias são capazes de desequilibrar um caráter bem formado. E, enfatiza o filósofo, recuperar as virtudes exigirá um grande empenho e um extenso período de tempo. Sabemos, porém, que tragédias dessa dimensão são exceções, e não a regra. Não basta um dedo queimado, uma nota de 10 reais perdida ou um vereador corrupto para que uma vida plena seja arruinada (agora, um *impeachment* ilegal, uma democracia desestabilizada e uma pandemia global, talvez).

Alguém de bom caráter é alguém capaz de boa deliberação através da análise das distintas situações particulares e seus contextos. É o virtuoso, portanto, aquele que sabe qual o momento oportuno para agir de uma maneira ou de outra. Assim, se queremos falar de alguém que é capaz de achar meios de agir bem mesmo quando as condições não são as mais favoráveis ou quando o inesperado acontece, precisamos pensar não apenas na noção de *hexis*, mas também na noção de prudência ou sabedoria prática. Ser uma pessoa virtuosa é saber quando, como e onde agir, é saber apreciar e julgar adequadamente as situações e, com isso, agir de acordo com aquela situação específica. Aquele que é virtuoso *sabe* que o mundo é contingente e coisas não controladas simplesmente podem acontecer; seu caráter excelente é preparado para aceitar isso e lidar melhor com as consequências que decorrem dessas adversidades.

Quando grandes ou longas tragédias se mostram ao bom homem, porém, ele pode ser "corrompido". Aqui não está em jogo – ao menos não apenas – o caso das boas atividades impedidas ou alteradas pela fortuna (que são a expressão do bom caráter), mas a corrupção do *próprio* caráter. Nussbaum diz que, nesse sentido, "os infortúnios podem 'poluir' a boa atividade [...] afetando as próprias fontes internas da ação" (1986, p. 293), e "o que precisa de tempo e de uma boa fortuna mais longa para se curar é a corrupção de desejo, expectativa e pensamento que pode ser infligida pelo infortúnio esmagador e prolongado" (1986, p. 293). Um braço quebrado não é capaz de "derrubar" o caráter de um homem, agora um grave acidente de carro que resulte em perda locomotiva provavelmente afetará sua percepção do mundo e, inclusive, sua seleção de bens desejáveis. Alguém abusado durante anos por aquele que mais amou provavelmente precisará de um longo tempo para aprender novamente a confiar e ser capaz de construir relações baseadas no amor e na amizade.

O que quero apresentar e defender, portanto, não é um aristotelismo que flerta com a posição socrática, onde as virtudes são capazes de nos

preparar para evitar as adversidades; meu intento é muito mais humilde: quero tão somente pontuar que existindo em um mundo mutável e nem sempre previsível, a fortuna necessariamente existe e nos afetará – de uma maneira ou outra – e um caráter bem formado não nos blinda dessa fortuna, porém coloca-nos dispostos a aceitá-la com mais facilidade justamente porque torna compreensível sua condição de inevitabilidade.

Considerações finais

O presente trabalho buscou mostrar como é possível compatibilizar a visão aristotélica da boa vida com a *tykhe*. Para sustentarmos uma concepção de vida humana completa que almeja ser autossuficiente e, em certa medida, coordenada pela racionalidade e pela escolha do agente e, ao mesmo tempo, admitirmos que a fortuna – isto é, aquilo que não está sob o controle do agente – é algo necessariamente presente no mundo justamente pela própria natureza desse mundo (a saber, um lugar contingente, determinado e limitado pelo tempo e o espaço, e mutável), procuramos mostrar a importância da disposição (*hexis*) e da escolha deliberada na vida do homem virtuoso.

Uma *hexis* é uma disposição estável e durável, uma tendência adquirida – através da prática da habituação – para oferecer uma resposta *ativa* às circunstâncias que se apresentam. Segundo Aristóteles, as virtudes morais são disposições desse tipo. Um sujeito que possui uma boa disposição de caráter, está mais bem equipado para viver em um mundo contingente e suscetível a mudanças inesperadas. Assim, se compreendemos adequadamente a concepção aristotélica da *eudaimonia* – uma concepção baseada nas virtudes de caráter, que são disposições duradouras e estáveis, e nas suas atividades – somos capazes de compreender também como uma vida pode ser boa e plena mesmo exposta aos riscos da incerteza.

Referências

ACKRILL, J. Sobre a eudaimonia em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 403-125.

ARISTÓTELES. *Categorias*. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Tradução de James Ackrill. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. II.

ARISTÓTELES. *Eudemian Ethics*. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Tradução de Joseph Solomon. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. II.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethica*. Tradução de D. Ross. London: Oxford University Press, 1998.

ARISTÓTELES. *Magna Moralia*. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Tradução de St. G. Stock. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. I.

ATHANASSOULIS, N. *Morality, Moral Luck and Responsibility*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.

BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 155-182.

BYWATER, L. (ed.). *Aristóteles: Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894.

COOPER, J. M. *Reason and human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.

COOPER, J. M. Contemplation and happiness: a reconsideration. In: COOPER, J. M. *Reason and 138 Emotion Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999. p. 212-236.

HARDIE, W. F. R. O bem final na ética de Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 42-64.

HEINAMAN, R. Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, [S. l.], v. 33, n. 1, p. 31-53, jan. 1988.

HEINAMAN, R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

KENNY, A. *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KRAUT, R. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

NUSSBAUM M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge, MA, 1986.

NAGEL, T. Aristotle on Eudaimonia. *Phronesis*, [S. l.], v. 17, N 3, p. 252-259, 1972.

ZINGANO, M. Comentários. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

WAGNER, R. T. *A Definição de Virtude Moral na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. 2017. 97 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2017.

Thaiani Rafaela Wagner

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre, RS, Brasil; doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre, RS, Brasil. Bolsista CNPq.

Endereço para correspondência**Thaiani Rafaela Wagner**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43322, sala 205
Agronomia, 91509-900
Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.