

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Mariano Bay de Araújo

A eudaimonia na Ética Nicomaqueia: fim inclusivo ou fim dominante?

Porto Alegre, 2016

Mariano Bay de Araújo

A eudaimonia na Ética Nicomaqueia: fim inclusivo ou fim dominante?

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Priscilla Tesch Spinelli

Porto Alegre
2016

CIP - Catalogação na Publicação

Araújo, Mariano Bay de
A eudaimonia na Ética Nicomaqueia: fim inclusivo
ou fim dominante? / Mariano Bay de Araújo. -- 2016.
140 f.

Orientadora: Priscilla Tesch Spinelli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Aristóteles. 2. Ética Nicomaqueia. 3.
eudaimonia. 4. filosofia antiga. I. Spinelli,
Priscilla Tesch, orient. II. Título.

Agradecimentos

Ao PPG-Fil por permitir a realização deste trabalho e ao CNPq por financiá-lo com uma bolsa de mestrado.

À minha orientadora, Priscilla Spinelli, pela atenção e paciência com que me atende desde meados de 2011.

Às professoras Inara Zanuzzi e Lia Levy e aos professores José Pinheiro Pertille e Raphael Zillig pelo papel fundamental que tiveram na minha formação.

Aos amigos Evandro Godoy, Guilherme Mautone, Marden Müller e Rodrigo Ulhôa pelos bons momentos que passei junto a cada um deles. Às amigas Aline da Silveira e Thaiany Wagner pelas ótimas conversas que tivemos nos últimos anos.

À Renata Baum Ortiz, companheira para tudo, com quem compartilho uma vida.

À minha família pelo apoio e compreensão. Em especial à minha mãe, Elba Maria Dutra Bay, e ao meu pai, Marco Antonio Gomes de Araujo (*in memoriam*), por sempre me incentivarem a buscar o que quero.

Resumo

A *Ética Nicomaqueia* tem como tema central a felicidade (*eudaimonia*). No entanto, há um problema, pelo menos aparente, em relação a como a *eudaimonia* é caracterizada principalmente no livro I e no livro X da *EN*. A partir do que é desenvolvido no primeiro livro e nos livros centrais da *EN*, podemos entender que a felicidade contém boas ações, isto é, ações de acordo com as virtudes de caráter. No entanto, no livro X, a felicidade é identificada com a contemplação, ou seja, o exercício da virtude teórica, e as ações moralmente virtuosas acabam ficando em uma posição inferior. Surge, então, o problema de determinar se a felicidade é um ou mais bens e como combiná-los. Esse problema foi apontado por W. F. R. Hardie no artigo “O bem final na ética de Aristóteles” e, a partir de sua publicação, iniciou-se uma discussão a respeito de a *eudaimonia* ser um fim inclusivo ou um fim dominante. O objetivo deste trabalho é investigar a noção de *eudaimonia* na *EN* a partir da discussão mencionada acima. Para isso, analiso as passagens e os conceitos importantes para avaliar os argumentos apresentados e as interpretações sustentadas pelos comentadores inseridos nessa discussão. Ao longo do trabalho, mostro que a identificação da *eudaimonia* com a atividade teórica virtuosa não é incompatível com o exercício das virtudes morais e que ambos fazem parte da *eudaimonia*.

Abstract

The central theme of the *Nicomachean Ethics* is happiness (*eudaimonia*). However there is a problem, at least apparent, regarding the characterization of *eudaimonia*, particularly in books I and X of the *NE*. Based on what is developed in the first and central books of *NE* we can understand that happiness contains good actions, that is, actions in accordance with character virtues. In book X, however, happiness is identified with contemplation, that is, the exercise of theoretical virtue, and morally virtuous actions ends up occupying a lower position. What follows is the emergence of the problem of determining whether happiness is one or more goods and how to combine them. This problem was pointed out by W. F. R. Hardie in the paper "The final good in Aristotle's Ethics", and since its publication, it started a discussion about *eudaimonia* being an inclusive or a dominant end. The aim of this work is to study the idea of *eudaimonia* in the *NE* based on the discussion mentioned above. To achieve that, I analyze important passages and concepts to assess the arguments presented and the interpretations sustained by critics involved in the discussion. In this study, I show that the identification of *eudaimonia* with theoretical activity is not inconsistent with the exercise of moral virtues, and that both are part of *eudaimonia*.

Sumário

Introdução.....	8
1 EN I.1-2: subordinação, bem supremo e política.....	16
1.1 Subordinação de atividades e fins.....	17
1.2 O bem supremo.....	25
1.3 Política.....	39
2 EN I.7: completude, autossuficiência e função.....	46
2.1 Completude.....	47
2.2 Autossuficiência.....	60
2.3 Função.....	65
3 EN X.7-8: Vida do intelecto e vida prática.....	86
3.1 Contemplação.....	87
3.2 As seis características da contemplação.....	93
3.3 Vida do intelecto.....	111
3.4 Vida de acordo com a outra virtude.....	121
Conclusão.....	132
Referências.....	138

Introdução

Era 1995, eu ainda não havia completado dez anos. Eu estava na quarta série do Primeiro Grau, hoje Ensino Fundamental. Frequentava uma escola da rede estadual de ensino. Nossa professora não era iniciante no magistério, muito pelo contrário, já devia ter bastante experiência com os pequenos. Fazíamos um trabalho em grupo e, como de costume, estava com os colegas cuja companhia eu apreciava. Eu não era um aluno problemático, mas sempre fui muito distraído, principalmente nesses primeiros anos do primeiro grau. Gostava muito de olhar pela janela da sala de aula, eram janelões através dos quais eu observava as árvores, os passarinhos, o movimento de pessoas e automóveis na rua. Eu sabia até quantas janelas havia no supermercado que ficava do outro lado da rua. Ou a janela ou um lápis, ou um apontador, ou a espiral do caderno, o relógio da sala, o perfil do tampo da classe, as lâmpadas... alguma coisa sempre me fazia desviar a atenção da aula ou da atividade que deveríamos fazer. E dessa vez não foi diferente. Eu não me lembro exatamente o que eu estava fazendo, mas eu não estava com a atenção voltada para a atividade que a professora havia solicitado. E, então, tendo percebido que eu não estava fazendo o que deveria fazer, a professora me chamou a atenção com a seguinte pergunta: “Mariano, que tu queres da vida?”. Foi um daqueles momentos em que tudo parou, todos se voltaram para aquela situação. Eu não sabia o que responder, afinal não sabia exatamente o que eu queria da vida. Ah, mas tinha uma coisa que eu sabia que queria, e então respondi: “Eu quero ser feliz!”. A professora me mandou pra fora da sala. Eu nunca entendi porque.

Essa anedota ilustra, assim eu penso, a atualidade do problema tratado por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*. Há mais de dois milênios sabemos que queremos ser felizes e nos perguntamos a respeito de o que precisamente é a felicidade. Se perguntarmos “o que é a felicidade?” para meia dúzia de pessoas certamente teremos algumas respostas diferentes. Mas será que, apesar de sermos indivíduos diferentes uns dos outros, por sermos todos humanos não haveria uma resposta, ainda que geral para a pergunta a respeito da felicidade que servisse para todos nós?

A dificuldade que há em compreender como Aristóteles responde em que consiste a felicidade deve-se, principalmente, à identificação feita no livro X entre felicidade e

contemplação. Essa dificuldade surge porque toda a *EN* parece apontar para uma vida prática como a vida feliz, ou, pelo menos, para a vida prática como parte de uma vida feliz. Isto é, em geral, o problema é o seguinte: a felicidade é constituída apenas pela contemplação ou por essa atividade em conjunto com outros bens?

Essa é a questão geral a respeito da qual diversos comentadores se voltaram a partir da publicação do artigo “O bem final na ética de Aristóteles” de W. F. R. Hardie, em 1965¹. Segundo Hardie (2010, p. 44-46), haveria uma confusão na exposição de Aristóteles a respeito da *eudaimonia*, o fim último a ser buscado pelos seres humanos. Aristóteles não teria sido suficientemente explícito, de tal forma que seria possível identificar duas concepções de fim último, que Hardie chamou de fim inclusivo e fim dominante. O fim inclusivo seria uma espécie de conjunto em que estão nossos objetivos mais importantes; já o fim dominante seria o objetivo mais elevado que podemos desejar, que é a atividade filosófica. Segundo Hardie, Aristóteles estaria tateando atrás da concepção inclusiva, mas o que ele sustenta, de fato, é a concepção dominante. Hardie relaciona essa confusão ao tratamento inadequado que Aristóteles dá à relação entre meios e fins e à formulação insatisfatória do raciocínio prático.

A reação oposta ao artigo de Hardie é impulsionada com o artigo de Ackrill “Sobre a *eudaimonia* em Aristóteles”, publicado em 1974². Ackrill (2010, p. 103-105) concorda que não é evidente qual é a concepção de *eudaimonia* sustentada por Aristóteles na *EN*. No entanto, ele pretende mostrar que Aristóteles expõe uma doutrina inclusiva tanto no livro I quanto no X, sem supor que sua argumentação seja confusa. A estratégia de Ackrill é mostrar que o conceito de *eudaimonia* delineado por Aristóteles é necessariamente inclusivo. Para isso, ele fornece uma leitura de caráter inclusiva para algumas passagens que são importantes para o objetivo de Aristóteles. Na verdade, quase todo o artigo é dedicado a mostrar como Aristóteles desenvolve uma concepção inclusiva no livro I, e, nas poucas páginas dedicadas ao livro X, Ackrill mais mostra problemas na teoria aristotélica do que oferece uma solução.

Ainda que sirvam para uma caracterização geral da concepção de *eudaimonia* atribuída à Aristóteles, as denominações fim inclusivo e fim dominante não captam com precisão essa noção. Ackrill (2010, p. 105) define os termos inclusivo e dominante da

1 Publicado originalmente como “The final good in Aristotle's Ethics”, em *Philosophy*, n. 40. Cito a partir da tradução presente na coletânea organizada por Zingano (2010).

2 Publicado originalmente como “Aristotle on *eudaimonia*”, em *Proceedings of the British Academy*, v. LX. Cito a partir da tradução presente na coletânea organizada por Zingano (2010).

seguinte forma. Fim inclusivo é (1) um fim que combina “dois ou mais valores, atividades ou bens”, ou (2) um fim em que “diferentes componentes têm valor aproximadamente igual”. Fim dominante pode ser compreendido como (1) um fim “monolítico”, em que há “apenas uma atividade ou apenas um bem digno de valor”, ou (2) um fim que combina elementos dignos de valor, mas em que um deles “tem importância dominante, preponderante ou suprema”.

O problema da caracterização feita desse modo é que a alternativa (1) da primeira concepção não exclui a alternativa (2) da segunda opção. Dessa forma, há uma sobreposição ou uma interseção entre as caracterizações e podemos dizer que a *eudaimonia* é um fim inclusivo em um sentido e em outro, é dominante. A dificuldade em captar com precisão a noção de *eudaimonia* por meio da oposição inclusivo/dominante tal como caracterizado também é revelado por Kraut (1989, p. 8, n.13), ao afirmar que, em certo sentido, sua interpretação é inclusivista “se inclusivismo é a visão que, de acordo com Aristóteles, a felicidade consiste em dois ou mais bens”, apesar de defender que a *eudaimonia* não é um conjunto de fins. A confusão ocorre porque, segundo Kraut, haveriam dois tipos de felicidade: uma primária ou perfeita, que consistiria na contemplação e só seria alcançada pelo filósofo; e outra secundária, que consistiria no exercício da sabedoria prática em conjunto com as virtudes do caráter, que seria alcançada pelo político. Isto é, é possível dizer que a felicidade é a atividade contemplativa e as ações segundo a virtude prática, mas cada uma corresponde ao que é felicidade em vidas diferentes. Mas como entender que a *eudaimonia* é um fim inclusivo se em uma vida ela é a realização de um único bem?

Depois da introdução por Hardie das noções de fim inclusivo e fim dominante, surgiram outras denominações para caracterizar o fim último. Ackrill (2010, p.105-106) mostra que uma das caracterizações feitas por Hardie de fim dominante é, na verdade, um fim “monolítico”, um fim composto por um único bem, a contemplação. Cooper (1986, p. 90) denomina o fim último assim caracterizado de “intelectualista”, enfatizando a atividade do intelecto como fim último. Keyt (1995, p. 171-173) distingue desse intelectualismo, denominado de “intelectualismo estrito”, diversos tipos de “intelectualismo moderado”, de acordo com a relação de valor entre a ação moral e a atividade teórica.

Creio que nenhuma dessas denominações serve para descrever precisamente o que é a *eudaimonia* – e talvez nenhuma das etiquetas propostas deem conta da

complexidade dessa noção. Por convenção, adotemos o par inclusivo/dominante deixando as demais denominações para seus contextos específicos. Gostaria de propor uma outra caracterização para os termos “fim inclusivo” e “fim dominante” como um guia para a discussão que será feita neste trabalho, isto é, apenas para podermos dizer se uma determinada interpretação é inclusiva ou dominante. (1) “fim dominante” é um único fim. Se a *eudaimonia* for um fim dominante, ela corresponderá a apenas um fim, sua definição fará referência a um único fim e sua realização ocorrerá na medida em que se realiza um fim específico. Isso não significa que o sujeito que deseja ser feliz deve realizar apenas uma atividade (o que seria humanamente impossível). Certamente ele realizará outras atividades, mas em algum sentido importante, essas outras atividades não terão valor por elas mesmas e estarão de certa forma subordinadas ao fim único. Fica em aberto que forma de subordinação será essa, mas o fato é que as demais atividades precisam estar em uma relação “em vista de” com o fim último. A relação entre o fim último e os demais bens é um outro problema. (2) “fim inclusivo” não é um fim único, mas um fim composto, um fim constituído por outros fins. Sendo assim, a *eudaimonia* é um fim inclusivo se sua definição se referir a mais de um fim, ou se a sua realização corresponder à realização de dois ou mais fins. Nesse sentido, mesmo que se possa dizer que algum fim corresponde à melhor parte da *eudaimonia*, se a *eudaimonia* tem partes, ela é um fim inclusivo, isto é, é um problema à parte se há ou não um elemento que se sobressai³.

A caracterização proposta permite resolver o caso da leitura de Kraut, mencionado acima: com a definição que eu propus não há o cenário inclusivista apontado por Kraut; como ele sustenta que a realização da *eudaimonia* em uma vida é a realização de um único fim, sua posição é de que a *eudaimonia* é um fim dominante. Se há dois tipos de *eudaimonia* é outra história. Mas, ainda que a proposta permita definir com mais precisão as interpretações, certamente ela não compreende algumas questões como foi apontado.

Como já foi mencionado, o problema a respeito de que concepção de *eudaimonia* Aristóteles estaria sustentando na *EN* é colocado por Hardie, em “O bem final...”. Considerando o que Hardie expõe nesse artigo parece que a questão sobre a *eudaimonia* na *EN* é, de fato, impossível de ser solucionada. Isto é, Hardie mostra muito bem os *problemas* que estão envolvidos na exposição da *eudaimonia*, mas não aponta ou, pelo

3 Como as partes da *eudaimonia* devem ser fins, podemos dizer que ela é um fim de segunda ordem, isto é, o fim dos fins. Um fim de segunda ordem é um conjunto de fins de primeira ordem, que são os fins alcançáveis diretamente através de nossas ações.

menos, não é explícito quanto a uma possível solução. Além do artigo mencionado, também utilizo o *Aristotle's Ethical Theory*⁴ e o artigo de 1979 “Aristotle on the best life for a man”⁵ em que Hardie desenvolve melhor sua interpretação para algumas passagens e é um pouco mais explícito quanto a sua interpretação a respeito da *eudaimonia*. Ele a considera como um fim inclusivo.

Além desses textos de Hardie e do artigo já mencionado de Ackrill, a parte principal da bibliografia secundária é composta por trabalhos importantes dos vinte e cinco anos posteriores ao primeiro artigo de Hardie. A seguir faço uma relação dessas obras com um pequeno panorama a respeito de o que é desenvolvido em cada uma.

Em *Reason and human good in Aristotle*⁶, de 1975, John Cooper procura mostrar que a *EN* é, em certa medida, incoerente, pelo menos no que diz respeito à exposição da *eudaimonia*. Segundo ele, nos livros intermediários é desenvolvida uma concepção de *eudaimonia* incompatível com a que é exposta nos capítulos finais da obra. Isso porque a exposição final da *eudaimonia* a identifica com a atividade intelectual puramente teórica sem que haja espaço para o desenvolvimento da virtude prática, e é justamente o exercício das virtudes de caráter que corresponde à *eudaimonia* no miolo da *EN*. Em 1987, Cooper revisa sua leitura no artigo “Contemplation and happiness: a reconsideration”⁷. Nesse artigo, Cooper oferece uma interpretação em que o argumento da função aponta para o exercício dos dois tipos de virtude, isto é, a teórica e a prática, que ocorre em conjunto na vida intelectual, elegida em X.7-8 como a melhor vida. Cooper, então, havia proposto uma interpretação dominante, mas muda de ideia e dá preferência a uma leitura inclusiva.

No artigo “Intellectualism in Aristotle”⁸, de 1979, David Keyt explora principalmente o argumento da função e algumas passagens de X.7-8 na tentativa de mostrar que a *eudaimonia* é um fim inclusivo. Segundo ele, o argumento da função mostra que o bem humano é a atividade racional segundo todas as virtudes e as vidas intelectual e prática são vividas pelo mesmo sujeito. Em sua interpretação, a importância da atividade contemplativa não se sobrepõe às atividades práticas, e a contemplação deve ser

4 A primeira edição foi publicada em 1968, cito a partir da segunda edição, de 1980. Para melhor localizar os comentários de Hardie, me refiro ao primeiro artigo como “O bem final...” e ao livro como *AET*.

5 Publicado originalmente em *Philosophy*, 54. Cito a partir da coletânea de Irwin (1995).

6 Cito a partir da edição reimpressa de 1986.

7 Publicado em *Synthese*, 72. Cito a partir da coletânea de Cooper (1999). Menciono essa referência como a “reconsideração” e o livro de Cooper como *RHGA*.

8 Publicado originalmente em *Paideia*. As referências são feitas aqui a partir da coletânea de Irwin (1995).

exercida dentro dos limites da vida prática.

Robert Heinaman, em “*Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*”, de 1988, procura mostrar que o critério de autossuficiência é o mesmo e aplicado da mesma forma em I.7 e X.7. Esse critério, segundo ele, compara dois bens em relação à necessidade de condições necessárias de cada um e ao fato de ser escolhido em vista de outra coisa ou por si mesmo. Assim, é possível selecionar um bem que é o mais autossuficiente, o que ajuda a determinar que a contemplação corresponde à felicidade perfeita.

No artigo “*Ergon and eudaimonia in NE I: reconsidering the intellectualist interpretation*”, de 1988, Roche detalha o argumento da função para mostrar que o que as suas premissas requerem não pode ser *apenas* o exercício da virtude teórica da razão. Roche procura mostrar que o argumento faz referências à parte da alma que obedece a razão, parte a qual correspondem as virtudes de caráter. Assim, a conclusão do argumento deve levar em conta o exercício dessas virtudes. Com isso, Roche sugere que a *eudaimonia* seja um fim inclusivo.

Kraut, em *Aristotle on the human good*, publicado em 1989, oferece uma robusta interpretação para a *EN* como um todo. Em sua leitura, Kraut, mostra que todos os bens buscados em uma vida formam uma hierarquia em que todos estão conectados pela relação *em vista de*. O topo dessa hierarquia é um único bem, aquele que não é buscado em vista de mais nada e em vista do qual todos os outros são buscados, isto é, a *eudaimonia*. Na melhor vida, esse bem é a contemplação e não haveria incompatibilidade com a virtude moral, uma vez que essa é desejada em parte por si mesma e em parte por contribuir para a atividade contemplativa.

Devo reconhecer que diversos trabalhos a respeito desse assunto ficaram de fora, como os de Kenny (1992) e de Whiting (1986), por exemplo. É importante notar, também, que nos últimos quinze anos alguns comentadores vêm tentando tratar da *eudaimonia* na *EN* sem entrar na discussão a respeito de se ela é um fim inclusivo ou um fim dominante. Isto é, alguns dos últimos trabalhos sobre o assunto dão um outro tratamento a esse tema, como Charles (1999), por exemplo. Mesmo com essas faltas, acredito que este trabalho oferece uma noção adequada sobre como a concepção de *eudaimonia* na *EN* foi interpretada, assim como sobre quais outros conceitos estão em jogo, quais passagens são importantes e quais os argumentos utilizados nas diferentes interpretações. É

precisamente nisso que consiste o objetivo principal deste trabalho: verificar as diferentes interpretações que foram dadas à noção de *eudaimonia* na *EN* – a partir da discussão que teve início com o artigo de Hardie –, quais são os principais argumentos de cada uma e quais passagens e conceitos são importantes para compreender a *eudaimonia*. Evidentemente em alguns momentos, ao comentar os argumentos e as passagens utilizadas pelos comentadores, eu me posiciono favoravelmente a alguma interpretação ou construindo uma leitura própria.

O primeiro capítulo desta dissertação trata dos capítulos 1 e 2 do livro I, cujos temas principais são a subordinação entre fins, o bem supremo e a política. Nesse capítulo pretendo mostrar que a interpretação da relação de subordinação como uma relação entre parte e todo *pode* ser adequada para entender a relação de subordinação entre alguns fins intrínsecos e a *eudaimonia*. E, ainda, que não temos mais motivos para descartar essa leitura do que temos para descartar qualquer outra. De fato, Aristóteles não define a relação de subordinação, apenas oferece alguns exemplos. Tanto esses quanto outros exemplos, assim como a relação entre a *eudaimonia* e os bens intrínsecos, *podem* ser explicados pela relação parte-todo. Além disso, respondo a uma crítica feita à interpretação inclusiva a respeito da relação entre os bens intrínsecos mostrando que há conexões entre, pelo menos, alguns bens. De acordo com a leitura que desenvolvo, há relações entre prazer, virtude, honra e intelecto de forma não é implausível pensar que o conjunto desses bens corresponde à *eudaimonia*. Nesse capítulo também mostro como ler o argumento do bem supremo sem supor que Aristóteles já esteja definindo *quantos* bens correspondem ao bem supremo. Isto é, não precisamos supor que o bem supremo corresponda a um único objeto. E, a respeito da política, tento mostrar que nada do que é afirmado a respeito de sua relação com o bem supremo, em I.2, nos ajuda a responder se a *eudaimonia* é um bem ou um conjunto de bens.

No segundo capítulo exponho os critérios de completude e autossuficiência e o argumento da função desenvolvidos em I.7. Nesse capítulo pretendo mostrar um modo de ler o critério de completude sem que ele seja decisivo para identificar se a *eudaimonia* é composta por um ou por vários fins. De acordo com a minha proposta, o fim mais completo é aquele que tem todas as características próprias de um fim: é digno de escolha por si mesmo, não é digno de escolha em vista de mais nada e é em vista do que tudo o mais é feito. E isso pode ser característica tanto de um fim único quanto de um fim de segunda ordem. A respeito do critério de autossuficiência, pretendo mostrar que ele

não é um critério de seleção de um bem *separado* do resto e que o que ele mostra é que há alguma coisa, que pode ser tanto um bem quanto uma combinação, que faz *a vida* autossuficiente. Isso permitirá considerar posteriormente que o modo pelo qual o critério de autossuficiência é exposto e aplicado em I.7 é diferente do modo pelo qual ele é aplicado em X.7. Da maneira que eu o compreendo, ele já aponta para o que é desenvolvido no argumento da função. E, em relação a esse argumento, me coloco ao lado daqueles que consideram que a conclusão do argumento, a partir de como o argumento é desenvolvido, deve considerar a atividade racional como um todo, isto é, tanto da parte que possui a razão em sentido próprio quanto da que é capaz de obedecê-la.

No terceiro capítulo abordo os capítulos 7 e 8 do livro X. A respeito desses capítulos, é importante determinar qual é o sentido da identificação entre contemplação e felicidade perfeita, o que significa a superioridade da atividade contemplativa em relação às demais atividades, assim como em que consistem a vida intelectual e a vida prática. Penso que, apesar de não ser a leitura mais evidente, a exposição da *eudaimonia* em X.7-8 não é incompatível com uma interpretação de carácter inclusivo. Para que isso fique evidente, tento mostrar que, ao afirmar que a contemplação é a felicidade perfeita, Aristóteles está identificando a *melhor parte* da felicidade, isto é, o melhor de seus componentes e não o único. Não há como negar que em X.7-8, Aristóteles está mostrando que a atividade contemplativa é melhor que as demais atividades, ou superior a elas. Procuro mostrar que isso não significa que devemos fazer tudo em vista da contemplação nem que em qualquer circunstância ou na maioria do tempo devemos contemplar para sermos felizes. Por fim, me posiciono favoravelmente à leitura a respeito dos modos de vida (*bioi*) – a vida intelectual e a vida prática – que os considera como aspectos constituintes da melhor vida.

1 *EN* I.1-2: subordinação, bem supremo e política

Nesse capítulo investigo os principais conceitos desenvolvidos nos dois capítulos iniciais da *EN*. O primeiro conceito que, para o propósito deste trabalho, é importante explorar é o de subordinação. A subordinação é caracterizada pela sequência de ações em que a finalidade de uma contribui para a outra. A questão que é colocada a respeito da subordinação é a respeito de como ocorre a contribuição de uma atividade para a outra, pois isso não é explicado por Aristóteles. Considerando a noção de subordinação, podemos pensar em como ocorre essa sequência de atividades, isto é, se é uma sequência circular, se ela termina em algum lugar ou segue potencialmente ao infinito, se há uma ou mais de uma sequência de ações e, sendo mais de uma, se há interseções ou alguma convergência. Essas questões estão relacionadas com o que é desenvolvido no início de I.2. Nessa passagem, Aristóteles apresenta a noção de bem supremo, que supõe, pelo menos, que a sequência de ações não é circular nem vai ao infinito, mas termina em algum lugar. A sequência de ações terminaria, assim, no bem supremo, que é o fim em vista do qual tudo mais é feito e que não é desejado em vista de mais nada. O que é discutido a respeito dessa passagem é se Aristóteles está, de fato, pretendendo provar que há o bem supremo ou apenas caracterizando tal bem sem ainda se pronunciar sobre o fato de sua existência. Além disso, também é possível considerar se Aristóteles já estaria apontando para um fim constituído por um objeto único ou se é possível que esse fim seja formado por vários objetos. Por fim, na segunda parte de I.2, Aristóteles mostra que a ciência que se ocupa do bem supremo é a política, pois ela é a mais “controladora” e tem as demais atividades da cidade subordinadas a ela.

Nessa parte inicial da *EN* já é possível ver aquilo que Hardie apontou como a análise pouco explícita dos meios e fins, responsável, segundo ele, pela confusão entre fim inclusivo e fim dominante, e também sua relação com a razão prática. A partir do modo como essas passagens iniciais são lidas já é possível abrir o caminho para uma interpretação a respeito da *eudaimonia* ou mesmo interditá-lo, como veremos nos comentários de Ackrill e Kraut. Minha posição, como tentarei mostrar, é a de que nada é decisivo em I.1-2 a respeito de se a *eudaimonia* é um ou mais bens. Isto é, nesses capítulos as possibilidades de compreensão da *eudaimonia* são abertas e ainda não

temos elementos suficientes para decidir em que ela consiste, afinal são os capítulos iniciais da obra.

1.1 Subordinação de atividades e fins

Na abertura da *EN*, Aristóteles denomina pelo termo “bem” as finalidades das ações: “Toda arte e toda investigação, assim como toda ação e escolha racional visa a algum bem; e assim o bem é adequadamente descrito como aquilo a que tudo visa” (1094a1-3). Ou seja, a finalidade de qualquer ação é identificada com o bem visado pela ação feita. A identificação entre fim e bem é literal em I.7: “em toda ação e escolha racional o fim é o bem, já que é em vista do fim que todos fazem tudo” (1097a20). O ponto de partida de Aristóteles é algo que parece bastante razoável: ninguém faz alguma coisa sem ter uma finalidade e sem tomar essa finalidade como um bem.

Em seguida, Aristóteles distingue dois tipos de fins: “alguns fins são atividades (*energeiai*), enquanto outros são produtos que são adicionais à atividade” (1094a4-5). Ainda que Aristóteles não seja explícito em relação a quais atividades têm um produto como fim e quais tem seu fim na própria atividade, tradicionalmente se entende como a mesma distinção entre produção (*poiesis*) e ação (*praxis*). Essa correspondência é possível pelo fato de que produção e ação são diferenciadas pelas finalidades a que visam. Em VI.2, Aristóteles afirma que

todos aqueles que produzem visam uma finalidade, e o produto não é uma finalidade sem qualificação, mas apenas relativo a algo, e instrumental para algo; pois a finalidade sem qualificação é o que é feito, pois agir bem é a finalidade e o objeto de desejo (1139b1-4).

E em VI.5, ele afirma que “enquanto a produção tem um fim distinto de si mesma, isso não pode ser assim com a ação, já que o fim aqui é o agir bem em si mesmo” (1140b6). Ou seja, a ação não visa algo diferente da própria ação, ela tem seu fim em si mesma¹. A atividade que visa algo diferente de si mesma é a produção. E o objeto

1 Ser escolhida por si mesma é uma das condições da ação virtuosa, de acordo com o que é exposto em II.4: ações feitas de acordo com as virtudes são feitas de um modo justo ou temperante não apenas por terem uma qualidade delas mesmas, mas antes se o agente age em um certo estado, a saber, primeiro, com conhecimento, segundo, a partir de uma escolha racional, e escolha racional da ação por si mesma, e, terceiro, a partir de um caráter firme e imutável (1105a29-34).

produzido também não é um fim em si mesmo, mas é produzido em vista de outra coisa².

No caso em que há finalidades distintas das atividades, completa Aristóteles, “os produtos são por sua natureza, melhores que as atividades” (1094a5-6). Ou seja, no caso de uma atividade produtiva, a marcenaria, por exemplo, a cadeira produzida como resultado da atividade é melhor que a atividade da marcenaria. Isso porque o valor da atividade está vinculado ao resultado, isto é, a atividade só é digna na medida em que produz alguma coisa³.

Como todas as ações, técnicas, investigações e escolhas visam a algum fim e existem muitas dessas, então “também existem muitos fins”. E, entre essas diversas atividades e diversos fins, Aristóteles identifica atividades subordinadas umas às outras. Por exemplo, a finalidade da selaria (fazer o equipamento para montar a cavalo), está subordinada à finalidade da equitação (andar a cavalo), e a finalidade da equitação está subordinada à finalidade das artes militares (a vitória no combate). Assim, quando diversas atividades estão subordinadas a uma única faculdade (*dynamis*), “o fim da ciência mais importante é mais digno de escolha que os fins das ciências subordinadas, já que esses fins são buscados também em vista daquele” (1094a7-15). Ou seja, em uma cadeia de fins subordinados cada fim intermediário é buscado em vista do fim último, que está no final da cadeia de subordinação. Talvez para o artesão da selaria o equipamento para montar a cavalo seja feito como um fim último. Mas, de uma perspectiva mais geral, alguém que consegue enxergar as diferentes atividades e suas conexões não vai considerar a sela como um bem em si mesmo. Em vez disso, a sela é considerada como algo que contribui para que os soldados sejam vitoriosos na guerra, que é o fim da arte militar⁴. Assim, a vitória, sendo o objetivo último do encadeamento de fins, é mais valorizada que o equipamento para montar a cavalo, um dos objetivos primários. O valor de um fim é expresso na relação *em vista de*. E essa relação de subordinação e

2 A caracterização da ação como tendo seu fim na sua própria realização nos levará a um problema no final da *EN*. Em X.7, como veremos, Aristóteles afirma que as ações moralmente virtuosas têm algum resultado, enquanto a contemplação não tem resultado. Isso pode levar a uma interpretação em que as ações de acordo com as virtudes de caráter são realizadas em vista da contemplação. Isso será discutido posteriormente.

3 Podemos pensar, embora Aristóteles não afirme, que não há nada melhor do que as atividades não produtivas, pois suas finalidades não são distintas delas mesmas. No entanto, como as ações moralmente virtuosas têm, em algum sentido, um resultado e a contemplação não tem, talvez esta seja a atividade da qual não há nada melhor. Isso será discutido adiante.

4 Parece que a compreensão de uma finalidade de uma atividade que é subordinada depende da atividade superior a ela. A natureza do “fim” que não é em sentido próprio requer a subordinação. Isto é, talvez o artesão da selaria não produzisse selas se a sela não tivesse um uso para uma outra atividade. Dessa forma, a sela, que é o fim da selaria, é um meio para outra atividade. Em sentido próprio, a sela não é um fim, pois é produzida apenas *em vista de* outra coisa. Mais a respeito dos fins na seção 2.1.

valoração de fins, completa Aristóteles, é a mesma tanto para “fins de ações que são as atividades elas mesmas, ou outra coisa adicional a elas” (1094a16-18).

Para Hardie (2010, p. 46 e 51), a confusão de Aristóteles ao expressar sua posição sobre o fim último – se é dominante ou inclusivo – é, pelo menos em parte, consequência de sua análise inadequada ou pouco explícita dos conceitos de meios⁵ e fins. A relação de subordinação é interpretada por Hardie (1980, p. 14-15) como uma relação entre meios e fins: uma arte é subordinada se o que ela produz é usado como um meio por outra arte.

A afirmação de que os produtos são melhores que as atividades que os produziram, segundo Hardie (2010, p. 52-53, 1980, p. 14), sugere que a atividade que leva a um resultado não é em si mesma desejada. No entanto, como ele mostra, uma atividade produtiva pode, além de ser objeto de aversão ou indiferença, também ser positivamente desejada e em maior ou menor grau que seu produto. Deveríamos distinguir, então, fins que são desejados e fins que são mais desejados que o processo para alcançá-los. Hardie fornece dois exemplos para ilustrar essa distinção, o jogo de golfe e as palavras-cruzadas. É claro que um jogador de golfe joga para vencer (assim como qualquer jogador de um modo geral) no entanto, se um jogador perder uma partida, seus esforços não terão sido em vão, pois vencer não é seu único objetivo⁶. Quando fazemos palavras-cruzadas, talvez estejamos perdendo tempo, mas essa perda de tempo seria maior se não houvesse dificuldade em completar o jogo. O que Hardie sugere é que as conexões que fazemos entre as informações disponíveis para descobrir uma palavra são mais interessantes do que preencher os quadradinhos formando as palavras certas. Ou seja, as atividades de jogar golfe e de fazer palavras-cruzadas também são elas mesmas desejadas além do resultado que produzem. Assim, segundo Hardie (2010, p. 52-53), Aristóteles não teria percebido a distinção entre um processo desejado e um resultado desejado nem a possibilidade de um processo ser mais desejado que um resultado. Isso teria levado Aristóteles a descartar sem dificuldades os prazeres do processo de descoberta enquanto elemento essencial para a ciência, o que teria permitido que ele declarasse em EN X.7 que é “razoável supor que aqueles que conhecem

5 Como veremos em seguida, Wiggins (2010) mostra que a expressão grega “*tá pros to telos*” não precisa ter o sentido instrumental sugerido pela palavra “meio”. Na segunda edição de *AET*, depois das críticas que a primeira edição sofreu e depois do artigo de Wiggins, Hardie (1980, p. 360, 394) reconhece que tratou a expressão grega de modo restrito e concorda que o raciocínio prático, em Aristóteles, não é apenas a busca de meios para fins. No entanto, ele não observa quais seriam as consequências de uma reconsideração da expressão para a sua leitura da *eudaimonia* na *EN*.

6 O exemplo não se aplica a qualquer jogador. Qualquer um que perde em jogos de azar, por exemplo, considera que seus esforços foram em vão.

desfrutarão de seu tempo mais prazerosamente do que aqueles que investigam” (1177a25-27). Essa afirmação, que para Hardie não é nada razoável, coloca a contemplação no topo dos fins desejados, com o papel de fim dominante.

Talvez o que Hardie esteja sugerindo é que se as atividades não podem ser desejadas por si mesmas, pois o resultado é sempre melhor, elas são apenas meios instrumentais para chegar ao resultado. Levando em consideração que mesmo as ações virtuosas podem ter um resultado e a contemplação não resulta em nada, parece que tudo seria feito em vista da contemplação.

Um modo diferente de explicar a relação de subordinação é proposto por Ackrill, em “Sobre a *eudaimonia*”. Sua interpretação para essa relação é um dos pontos principais que sustentam sua posição de que o bem supremo é inclusivo em *EN* I. Ackrill chama a atenção para a “frequentemente negligenciada” última frase do capítulo 1, em que Aristóteles afirma que a subordinação ocorre tanto entre atividades produtivas quanto entre atividades não produtivas. Para ele, “não é óbvio o que quer dizer uma ação ou atividade ser em vista de outra nos casos em que a primeira não desemboca em um produto ou resultado que a segunda possa explorar” (Ackrill, 2010, p. 107).

A sugestão de Ackrill (2010, p. 107-108) é distinguir dois tipos de subordinação, da mesma forma que é feita a distinção entre atividades produtivas e não produtivas. Enquanto a subordinação de atividades produtivas é o uso ou exploração de um produto, como o uso pelo praticante da equitação dos equipamentos produzidos pelo produtor de selas, a subordinação de atividades não produtivas seria uma relação da parte com o todo. Os exemplos de Ackrill são os seguintes. É *em vista de* jogar golfe que se dá uma tacada, assim como é *em vista de* se divertir que se joga golfe, mas dar uma tacada é parte constituinte de jogar golfe, assim como jogar golfe é parte do que é se divertir. Assim, dar uma tacada e jogar golfe não são atividades cujos produtos seriam necessários às atividades imediatamente seguintes – jogar golfe e se divertir.

Segundo Ackrill (2010, p. 108-109), esse tipo de subordinação permite entender como atividades feitas por si mesmas podem ser ao mesmo tempo em vista de outra coisa, como acontece com a relação entre as boas ações e a *eudaimonia*. Esta não é “consequência ou resultado do esforço de toda uma vida”, como se fosse possível produzi-la, mas, em vez disso, “uma vida agradável e digna em sua totalidade”. Os ingredientes da *eudaimonia* são feitos em vista da *eudaimonia*, mas também são feitos

por si mesmos, não sendo, portanto, meios, no sentido instrumental. A ação moral é em vista da *eudaimonia* sem, no entanto, produzi-la.

Apesar de a relação parte-todo não ser expressa textualmente na *EN*, também não é expressa a relação de uso no caso das atividades produtivas. Isto é, Aristóteles não explica precisamente como ele está entendendo essa relação de subordinação.

Defendendo uma interpretação diferente da de Ackrill, Heinaman (1988, p. 39-40) pretende mostrar que não temos razão para tomar a *eudaimonia* como um todo composto por partes⁷. Sobre a passagem de I.1, ele afirma que não é necessário entendermos o ponto de Aristóteles em 1094a16-18 como dizendo respeito à subordinação de atividades superiores. Aristóteles pode estar querendo dizer que “o item superior pode ser ou uma atividade sem um fim para além dela mesma ou um produto distinto de uma atividade subordinada que o produziu” (Heinaman, 1988, p. 40). Mesmo que o ponto seja sobre a subordinação de atividades com um fim em si mesmas, afirma Heinaman (1988, p. 40), não temos razão para aceitar a relação entre parte e todo. Ele sugere que a relação seja a mesma entre a visão e o conhecimento: nos ocupamos com a visão como um fim em si mesmo e como um modo de adquirir e exercer conhecimento, o que não é uma relação entre parte e todo. O exemplo de Heinaman, de fato, parece enfraquecer a interpretação de Ackrill, mas não mostra que não devemos aceitá-la. O fato de a visão ser um fim em si mesmo sem ser subordinada ao conhecimento por uma relação do tipo parte-todo – isto é, não é parte do conhecimento – mostra que a existência de um bem intrínseco subordinado não implica que a relação de subordinação seja uma relação entre parte e todo. Mas do fato de haver um bem intrínseco que não é subordinado segundo essa relação não se segue que *nenhum* bem intrínseco é subordinado a outro fim enquanto parte desse fim. Ou seja, nem todo bem intrínseco é parte de um fim composto, mas talvez alguns o sejam⁸.

Kraut (1989, p. 216) também se opõe à interpretação de Ackrill. Segundo ele, a distinção feita no início de I.1 entre (1) fins que são atividades e (2) fins que são produtos adicionais às atividades (1094a4-5) não deve ser interpretada como uma distinção entre atividades que têm um produto ou resultado e atividades que não têm. A distinção é a

7 Para mostrar que a interpretação de Ackrill (2010) está equivocada, além do ponto discutido aqui, Hainaman (1988) ainda considera o uso do termo *teleion*, em I.7, e o critério de autossuficiência de I.7 e X.7, como veremos adiante, nas seções 2.1, 2.2 e 3.2.

8 Isso é um problema para a interpretação de Ackrill (2010) segundo a qual a *eudaimonia* é composta por *todos* os bens intrínsecos (como veremos no capítulo seguinte). Mas isso não mostra que toda e qualquer interpretação inclusiva esteja equivocada.

mesma de VI.4-5 entre produção e ação: o fim da produção é algo adicional e o fim da ação é a boa ação ela mesma (1140b6-7). No entanto, é preciso entender melhor o que está em jogo. Nem todo produto de uma arte é um objeto físico no mundo. Um dos exemplos é dado em I.1: a vitória é o fim da estratégia, mas não é um objeto físico. O que caracteriza essa categoria de atividade é que sua execução tem valor apenas na medida em que leva a algum resultado adicional. Isso descreve tanto a atividade do confeitiro, que “mistura seus ingredientes apenas porque assume que o bolo vai eventualmente surgir do forno” quanto para o general que “pensa estrategicamente e emite comandos apenas porque ele espera que essas atividades eventualmente levarão à vitória” (Kraut, 1989, p. 214).

Já no caso das ações virtuosas a relação com o resultado é diferente. A ação corajosa, por exemplo, não é desejável apenas porque leva à vitória. Segundo Kraut (1989, p. 214), o corajoso espera que a vitória seja o resultado de sua ação, mas o domínio que ele exerce sobre o seu medo é desejável em si mesmo, independente do resultado que sua ação possa ter para a batalha. Mesmo que o resultado seja frustrado, a ação foi desejada em si mesma. Assim, ter um fim que consiste na ação em si mesma significa que “a ação não precisa terminar em um fim esperado para ser desejável; em vez disso, o fim visado pelo agente é o ato virtuoso ele mesmo” (1989, p. 215)⁹. Além das ações moralmente virtuosas, a atividade contemplativa também está na categoria (a), pois não é em função de um resultado que a contemplação tem valor. Mas estar na categoria (a), de fins que são as próprias atividades, não impede que haja um resultado, como tipicamente ocorre com as ações moralmente virtuosas (Kraut, 1989, p. 215).

Isso permite que Kraut (1989, p. 215) interprete as últimas linhas de I.1 da seguinte forma. A mesma relação que vale para a categoria de fins (b), isto é, que eles são feitos *em vista de* outros fins, também vale para a categoria de fins (a). Isso quer dizer que

9 Kraut afirma que o agente virtuoso visa o ato virtuoso sem precisar alcançar o resultado esperado. Parece que Kraut considera o que o que é desejável por si mesmo é o desenrolar da ação ou o processo que visa à realização do fim. Em uma outra passagem, Kraut (1989, p. 351) afirma: “o controle do medo é um bem em si mesmo, acontecendo ou não a vitória”.

De modo contrário a isso, penso que o que é desejado por si mesmo é a completa realização da ação virtuosa. Isto é, o resultado concreto da ação está incluído no que o agente virtuoso deseja por si mesmo, pois não parece plausível que o sujeito corajoso deseje controlar seu medo independentemente de derrotar o inimigo. Isso porque o que se apresenta ao desejo é o fim, e o controle do medo é meio. Além disso, parece-me que o fim da ação virtuosa se dá em dois níveis: no nível geral, que é a ação justa, corajosa etc, que são feitas justamente por serem ações justas, corajosas, etc; mas há um nível concreto, em que a ação corajosa é derrotar aquele inimigo, a ação justa é ressarcir o credor etc. Mas parece que Kraut não aceitaria essa distinção. Esse ponto será desenvolvido em maior detalhe na seção 3.2.

mesmo que o valor das ações (por oposição ao das produções) não dependa de resultados ulteriores, nada impede que algumas ações sejam feitas *em vista de* algo melhor. Essa passagem é importante para a interpretação de Kraut de que as virtudes morais são exercidas *em vista da* contemplação. Discutirei isso mais adiante, ao tratar do caráter intrínseco da contemplação, em X.7, na seção 3.2. Em todo o caso, parece-me que não é exatamente esse o ponto de Aristóteles em I.1. De fato, ele está mostrando que os fins tanto das ações quanto das produções podem ser subordinados a outros fins. Mas isso está conectado ao caráter arquitetônico da política, como é desenvolvido em I.2. Como vimos, o exemplo de I.1 é o seguinte: a selaria está subordinada à equitação e a equitação à estratégia. Em I.2 Aristóteles afirma que a estratégia, a retórica e a economia estão subordinadas à política e os fins daquelas estão incluídos no fim da política, que é o bem humano (1094b4-6). Quer dizer, parece-me que o ponto aqui é sobre a subordinação relacionada à política, ou subordinação de atividades em um nível mais geral. Não pretendo negar que a subordinação ocorra em esferas diferentes da estratégia e da política, mas, de fato, não está explícito como, quando ou com quais outras atividades a relação de subordinação ocorre. Isto é, ao contrário da leitura de Kraut, não me parece tão evidente que coisas devem ser subordinadas a que outras coisas na minha vida particular, ou na vida de qualquer indivíduo.

Kraut entende a relação *em vista de*, ou seja, a subordinação, como sendo em parte causal e em parte normativa. Enquanto “o processo de fabricação da rédea causa o vir a ser do produto”, “a equitação fornece um padrão para determinar como a rédea deve ser feita” (Kraut, 1989, p. 200-201). Assim, as artes subordinadas têm um papel causal naquilo que é buscado pela arte superior, enquanto as superiores fornecem as normas para as subordinadas. O papel causal da arte de fazer as rédeas é evidente: o artesão é uma das causas do produto vir a ser. No entanto, isso não é evidente quando a atividade em questão não é uma produção, como é o caso da equitação. Certamente a equitação contribui para a vitória na batalha, mas em que sentido ela *causa* a vitória? Não é evidente em que sentido a equitação causa alguma coisa, na passagem da *EN* em questão não há nenhuma referência sobre isso, e Kraut não se esforça para explicar como ele está entendendo essa relação. Ele afirma apenas que “a equitação na batalha é um meio de derrotar o inimigo e alcançar a vitória” (Kraut, 1989, p. 200).

Kraut também critica a interpretação de Ackrill da subordinação como uma relação entre parte e todo. Ele considera “misteriosa” essa relação, e sua “perplexidade” se deve

ao fato de que os componentes da *eudaimonia* parecerem meros agregados, sem conexão uns com os outros a fim de serem incluídos na *eudaimonia*. O problema, segundo Kraut, é o fato de honra, prazer, virtude etc. serem partes da *eudaimonia* simplesmente por serem bens em si mesmos. Claro que é melhor ter mais desses bens do que menos e, assim, o melhor dos bens é o mais inclusivo. No entanto, se não há conexão entre os componentes da *eudaimonia*, “não há valor explicativo na afirmação de que um único bem é desejável *em vista de* um todo maior” (Kraut, 1989, p. 212). Kraut chama a atenção ao fato de que quando as partes têm uma relação causal, elas são “desejáveis *em vista de* do todo de uma forma não misteriosa”. Seus exemplos são: o olho em relação ao funcionamento do corpo, os passos de uma dança e os movimentos de um jogo (Kraut, 1989, p. 212, n. 10). Talvez o corpo seja o melhor exemplo para Kraut, pois realmente é difícil vê-lo como apenas um agregado de partes. No entanto, tanto a dança quanto o jogo podem muito bem ser meros agregados, talvez a dança mais ainda, pois não tem uma finalidade extrínseca. Mexer um pé pra lá e o outro pra cá em vista de dançar só tem sentido porque dançar é a atividade de mexer um pé pra lá, outro pra cá e fazer certos tipos de movimentos. Quer dizer, a conexão entre os movimentos é definida justamente em relação ao todo.

De fato, a exposição de Ackrill não colabora para que entendamos a *eudaimonia* como algo diferente de um mero agregado de bens. A conexão entre esses bens não é explicitada por Aristóteles, quando ele os relaciona à *eudaimonia*, e Ackrill não se preocupa em tentar estabelecer essas conexões. No entanto, quero sugerir que conexões nada misteriosas entre esses bens podem ser encontradas em algumas passagens em que esses bens são expostos. Em primeiro lugar, a relação entre *intelecto* e *virtude* é estabelecida pelo argumento da função. Como veremos, o resultado a que o argumento chega é que o bem humano é uma atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude. Isto é, é a atividade *virtuosa* do *intelecto* – seja ele a razão como um todo ou a parte teórica da razão – que corresponde à *eudaimonia*. *Prazer* e *virtude* são relacionados por, pelo menos, duas passagens que indicam que há prazer nas atividades virtuosas. Em I.8, Aristóteles afirma que a vida do sujeito que age bem, isto é, daquele que exerce as *virtudes morais*, é em si mesma *prazerosa* (1099a5-6), e as ações de acordo com a virtude são prazerosas em si mesmas (1099a14-15, 21). E, em X.7, é afirmado que a contemplação, que é a atividade de acordo com a *virtude intelectual teórica*, é a atividade que mais envolve *prazer* (1177a24). Além disso, em X.4, é afirmado que o *prazer*

completa as atividades e a vida (1175a13) e não ocorre sem atividade (1175a20)¹⁰. A *honra* está relacionada às *virtudes de caráter*, como podemos ver pela exposição da grandeza da alma, em IV.3. A honra é “o prêmio por feitos nobres” (1123b19-20), “o prêmio pela virtude e é conferida àqueles que são bons” (1123b35-1124a1). E aquele que a deseja e a merece tem a virtude da grandeza da alma, virtude que diz respeito a honra (1123b2-5, 21). A grandeza da alma é uma espécie de virtude do sujeito que sabe que é virtuoso e sabe que merece ser reconhecido como tal. Com isso, quero sugerir que, mesmo que a interpretação da *eudaimonia* como um fim inclusivo, tal como exposta por Ackrill, não seja satisfatória, não se segue que essa interpretação esteja incorreta.

Se a interpretação acima estiver correta, o argumento da função, em I.7, como veremos, mostra qual é o principal bem a ser perseguido. A realização desse bem é a realização conjunta dos demais bens. Isto é, não é o caso que honra e prazer, por exemplo, devam ser buscados sem nenhuma qualificação. A honra que deve ser buscada é a decorrente do reconhecimento das ações moralmente virtuosas, assim como o prazer digno de busca é o que acompanha as atividades virtuosas. Assim, a *eudaimonia* é um fim composto por fins intrínsecos, mas cada fim não é o último elemento de uma cadeia de ações. Os fins em vista dos quais nos empenhamos em realizar são as atividades virtuosas (práticas e teórica) e os demais fins os acompanham.

1.2 O bem supremo

Depois da caracterização da subordinação em I.1, é natural que nos perguntemos até onde os fins das atividades são subordinados uns aos outros. Ao que parece, é isso que é respondido na sequência da *EN*. A passagem inicial de I.2, ficou conhecida como argumento do bem supremo. Nessa passagem, Aristóteles caracteriza o bem supremo como o fim último para tudo o que fazemos. Se, de fato, é um argumento que visa provar

10 Aristóteles trata o prazer de modos distintos em dois momentos na *EN*, VII.11-14 e X.1-5. Hardie (1980, p. 294), p. ex., afirma que são discussões separadas, que partem das mesmas questões e produzem os mesmos argumentos sem que uma mencione a outra. Como Hardie (1980, p. 294-295) mostra, as duas definições de prazer são distintas: no primeiro momento, o prazer é definido como atividade desimpedida; e no segundo como algo diferente da atividade, que a completa como um fim que sobrevém.

Penso que a diferença no tratamento a respeito do prazer não afeta a interpretação oferecida aqui. Seja a própria atividade ou algo que a completa, o prazer é alcançado na realização das atividades, isto é, identificado com ela própria ou com algo que sobrevém. De acordo com o que sugiro, o prazer apropriado que é buscado pelo sujeito que está no caminho correto da *eudaimonia* é o prazer das atividades virtuosas. Mais sobre contemplação e prazer em [3.1](#).

que há um bem supremo, é algo discutido pelos comentadores, como veremos a seguir. A passagem em questão é a seguinte:

Se o que é feito tem algum fim que nós desejamos por si mesmo, e tudo mais que desejamos é em vista desse fim, e se nós não escolhemos tudo em vista de outra coisa (pois isso levaria a uma progressão infinita, tornando nosso desejo infrutífero e vão), então, claramente esse será o bem, na verdade, o bem supremo (1094a19-23).

No início de I.1, Aristóteles sustenta que tudo o que fazemos tem algum objetivo, e em seguida, que subordinamos as finalidades das ações umas às outras. Se for assim, ou admitimos que existe algo que não é desejado em vista de outra coisa, ou a cadeia de finalidades seguirá infinitamente e “nosso desejo seria vazio e vão”. Aristóteles não fornece razões convincentes para não termos uma cadeia infinita de fins, mas a suposição do infinito nunca é bem-vinda para Aristóteles¹¹. Concedendo a Aristóteles o ponto de que nosso desejo não é vão e que nem tudo é desejado em vista de outra coisa, podemos admitir que há algum bem desejado por si mesmo ou alguns bens desejados por si mesmos, e que fazemos tudo em vista desse bem ou desses bens. Mas parece que Aristóteles quer chegar à conclusão de que há um bem supremo, não alguns bens no final de cada cadeia de subordinação. Se realmente for isso, parece que as razões apresentadas não são suficientes. Teria, então, Aristóteles apresentado um argumento falacioso?

Antes de nos voltarmos a isso, é preciso considerar as linhas seguintes para notar a importância que Aristóteles atribui ao bem supremo. Conhecer o bem supremo é como, para o arqueiro, identificar o alvo: sabendo para onde mirar, estamos mais propensos a acertar o alvo. De modo contrário seria como o arqueiro que lança a flecha sem saber onde está o alvo, isto é, agiríamos em vista de um fim que não sabemos qual é. Assim, devemos compreender em que consiste esse bem e que ciência (*epistemon*) ou faculdade (*dynameon*) diz respeito a ele (1094a23-26). Como veremos na próxima seção, essa ciência ou capacidade é a política.

Voltemos ao tema da falácia. A acusação de que há um argumento falacioso em

11 Em diversas ocasiões, quando há a possibilidade do infinito e alguma outra, Aristóteles descarta o infinito. Por exemplo, em *Metafísica*, XII, para provar a existência do primeiro motor (1074a17-21).

São Tomás explica que o bem é o que todos os seres naturalmente desejam, e o desejo natural é uma inclinação disposta pelo primeiro motor, o que não pode ser frustrado. Por isso nosso desejo não poderia ir ao infinito (B I, L II, § 21).

EN I.2 foi feita por Geach (1972, p.1-2), em “History of a fallacy”. Ele afirma que qualquer um reconhece que não podemos inferir de “todo menino ama uma menina” que “há uma menina a que todo menino ama”. Segundo ele, a falácia menino-e-menina foi cometida por Aristóteles ao inferir de “não escolhemos tudo em vista de outra coisa” que “há um fim da ação que é desejado por si mesmo e tudo o mais é desejado em vista dele”. Assim, Geach mostra que Aristóteles não está autorizado a passar de “toda a série cujos termos sucessivos estão em uma relação *escolhido em vista de* tem um último termo” para “há algo que é o último termo de toda série cujos termos sucessivos estão em uma relação *escolhido em vista de*”¹².

O caráter lógico e falacioso de I.2 foi amplamente discutido¹³. Mais recentemente, Fernando Gazoni (2012, p. 167) procurou mostrar que a passagem não é um argumento demonstrativo, não havendo, assim, falácia¹⁴. Em vez disso, segundo sua sugestão, a passagem seria algo como uma exposição de um princípio. A passagem mostra a necessidade gramatical que vincula o termo *eudaimonia* com o fato de ser o mais final dos bens. Para ilustrar isso, Gazoni propõe a reformulação do argumento utilizando como exemplo o metro de Paris:

Se (A) existe um bastão que tem um metro apenas em virtude de si próprio, e (a) (todos) os outros bastões que têm um metro têm um metro em virtude desse primeiro bastão, e (B) nem todo bastão que tem um metro tem um metro em virtude de outro bastão (pois assim(b) prosseguiríamos ao infinito, de forma que (b') ter um metro seria uma propriedade vazia e vã), é evidente que esse bastão é o metro por excelência, o único bastão que tem realmente um metro (Gazoni, 2012, p. 167).

Isso não *prova* que o metro de Paris tem um metro – nem poderia, uma vez que isso foi convencionado. Mas, em vez disso, caracteriza aquele bastão como um princípio: ele é o metro em razão do qual todos os outros bastões têm um metro. De forma semelhante, a passagem em questão de I.2 indica de modo preliminar a estrutura teleológica que é explicitada na passagem de I.7 sobre o caráter final (*teleion*) da

12 Geach não está interessado na ética aristotélica nem nessa passagem específica. A abertura de EN I.2 figura ao lado de outros trechos de outras grandes obras filosóficas que, segundo ele, contém o mesmo tipo de falácia. O artigo de Geach é sobre a relação entre quantificadores lógicos, cujo exemplo, na passagem que nos interessa, é “*para todo ... há algum*” e “*há algum ... para todo*”.

13 Veja por exemplo, Kirwan (1967), Wedin (1981) e Vranas (2005).

14 Reproduzo aqui tanto o que é exposto em sua tese (*Felicidade controversa – volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica*, 2012) quanto o que foi apresentado no minicurso Sobre a *eudaimonia* na *Ética Nicomaqueia*, em 22 e 23 de outubro de 2015, nesta universidade.

eudaimonia. Segundo Gazoni (2012, p. 173-174), a afirmação de que a *eudaimonia* é o mais final dos bens expressa a nossa finitude humana, isto é, o fato de que não podemos ter um fim para além de nossas próprias vidas. Nesse sentido, não podemos desejar algo além de ter a melhor vida possível e é esse o significado de que a *eudaimonia* é final. E, sendo o mais final dos bens, ela só pode ser escolhida em vista dela mesma.

Acredito que há um ganho na interpretação oferecida por Gazoni, pois não precisamos mais considerar como falaciosa a passagem inicial de I.2. Isto é, não precisamos considerar que a passagem é problemática, como foi sustentado por Geach. No entanto, se essa passagem introduz a estrutura teleológica vinculada à *eudaimonia*, isso remete à distinção de fins feita em I.7, que também não está isenta de problemas, como veremos no capítulo seguinte. Além disso, em relação à questão deste estudo, isto é, se a *eudaimonia* é um fim inclusivo ou dominante, a leitura da passagem inicial de I.2 como a caracterização de um princípio mantém em aberto as duas possibilidades.

Hardie não se detém muito nessa passagem. Em “O bem final na ética de Aristóteles”, ele afirma muito rapidamente que a passagem não prova que há um fim único desejado por si mesmo, nem seria necessário que entendêssemos o argumento assim. Ele estaria, em vez disso, condicionando a possibilidade de existir algum objeto desejado por si mesmo à existência de objetos que não são desejados por si mesmos (Hardie, 2010, p. 42). Mas o que significa esse condicional? Ora, de fato existem coisas não desejadas por si mesmas. De que modo isso mostraria, se é que mostraria, que há algum objeto desejado por si mesmo?

Em *AET*, Hardie afirma que Aristóteles está dizendo duas coisas separadas: (1) para evitar o infinito deve ser admitido que existe um fim buscado apenas por si mesmo e não em vista de outra coisa, e (2) se houver esse fim ele deve ser importante na conduta da vida. Hardie também aponta para o fato de que se o argumento pretende provar que há apenas um fim último, ele está aberto à acusação de falácia. No entanto, Hardie se dispõe a absolver Aristóteles, uma vez que ele reconhece, em I.7, que há uma pluralidade de fins. Segundo ele, qualquer sentido em que houver um fim único para todas as ações deve admitir isso (Hardie, 1980, p. 16-17).

Essa consideração de Hardie parece comprometê-lo com uma interpretação da *eudaimonia* como um fim inclusivo. No entanto, ele segue apontando no texto de *EN I* passagens em que Aristóteles parece afirmar que o fim último é único e passagens em

que parece estar sendo afirmado que o fim último é compreensivo. Tendo em “O bem final” quanto em *AET* Hardie parece não ter posição em relação a como devemos interpretar a *eudaimonia*, pelo menos no livro I da *EN*.

No entanto, duas notas na segunda edição de *AET* e, pelo menos, duas afirmações no artigo “Aristotle on the best life for a man” esclarecem um pouco sua interpretação. Na primeira nota, ele afirma que considera que Aristóteles está mudando de ênfase “de um aspecto para outro de uma doutrina consistente” (Hardie, 1980, p. 361). Em outra nota, Hardie explica como entende a doutrina desenvolvida no livro I: “Um homem deve ter um fim 'proeminente' (não 'monolítico') que é central em um plano 'inclusivo'”, sendo 'inclusivo' aquela noção de que qualquer interesse ou desejo pode ser considerado como candidato (Hardie, 1980, p. 365). Em “Aristotle on the best life”, Hardie afirma que Aristóteles hesita na definição de *eudaimonia* dada no livro I, mas “é natural que um 'esboço' deva ser indeterminado, mas que a *eudaimonia* compreende atividades não teóricas é esclarecido, como vimos, em VI e X” (Hardie, 1995, p. 158). Em seguida, ao comentar os dois tipos de felicidade indicados no livro X, Hardie afirma que “os dois diferem quanto a incluir ou não incluir a *theoria* como sua preocupação principal” (Hardie, 1995, p. 160). Isto é, Hardie considera que a *eudaimonia* é formada por partes, sendo, portanto um fim inclusivo, mas nesse conjunto há um fim que é, em algum sentido, principal ou mais importante que os demais.

Ackrill (2010, p. 116), por sua vez, afirma que Aristóteles estaria pretendendo provar que existe um bem supremo, sendo, portanto, falacioso o argumento. Ackrill sustenta isso por meio de sua leitura da passagem seguinte ao argumento: “o que Aristóteles diz é que o conhecimento disto '*tem (exeí)* grande influência sobre a nossa vida'; ele afirma, ainda que devemos tentar 'determinar o que é isto (*ti pot' esti*) e de que ciências ou capacidades é o objeto'; e ele tenta fazer isso”. Ackrill destaca as formas verbais que indicam que o que está sendo dito é o caso, não uma suposição ou hipótese.

Segundo Ackrill (2010, p. 116), o argumento teria a seguinte forma: “se *p* e não-*q*, então *r*”, sendo *p* a sentença “o que é feito tem algum fim que nós desejamos por si mesmo”, não-*q* “nós não escolhemos tudo em vista de outra coisa”, e *r* “esse fim de tudo que é feito é o bem supremo”. A sentença *q* (escolhemos tudo em vista de outra coisa) é mencionada como única alternativa a *p* (o que é feito tem algum fim), e a “admirável prova de não-*q*”, a impossibilidade do infinito e de nosso desejo ser vão, pretende, assim, provar

p. O condicional equivaleria, assim, à sentença “o fim de tudo o que é feito é o bem supremo”.

A falácia ocorreria na passagem de “toda atividade proposital visa a algum fim desejado por si mesmo” para “deve haver algum fim desejado por si mesmo a que visa toda atividade proposital”. No entanto, sugere Ackrill (2010, p. 115-117), esse fim a que toda atividade visa não precisa ser um fim monolítico, que corresponde a um objeto único de desejo. Ackrill aponta para concepção de política como arquetônica, cujo fim abarca os fins das demais artes, referida por Aristóteles na sequência imediata do argumento do bem supremo, como indício de uma concepção inclusiva. O bem supremo, assim, seria um fim composto de uma pluralidade de fins separados, e é em vista desse fim que buscamos cada um dos fins que o compõe. Sendo assim, se fosse adicionada uma premissa que introduz a noção de fim composto a partir de fins separados buscados por si mesmos, a falácia desapareceria.

Para Ackrill, então, se o bem supremo for um único objeto de desejo, o argumento é falacioso; mas se for um fim de segunda ordem, como ele sustenta, podemos admitir uma premissa oculta que faz o argumento correr bem: havendo várias séries com fins independentes e desejados por si mesmos, podemos dizer que o conjunto formado por esses fins é um fim – isto é, um fim de segunda ordem. A conclusão, assim, é que o fim último para tudo o que fazemos inclui outros fins. O ponto forte da interpretação de Ackrill é a referência à passagem seguinte, sobre a política. O fim que inclui os demais fins é exatamente o que é sustentado como fim da política, como veremos na próxima seção.

Antes de analisar os demais comentadores, gostaria de retomar a discussão sobre a subordinação, feita na seção anterior, principalmente a partir dos comentários de Hardie e Ackrill, para tentar esclarecer o problema que Hardie viu em relação à estrutura da ação e a alternativa proposta por Ackrill.

Como vimos, Hardie considera que a análise feita por Aristóteles dos meios e fins – isto é, da estrutura de subordinação: o que é desejado em vista do que – é insuficiente. Se a subordinação tem um caráter instrumental, isto é, algo é subordinado quando é meio para outra coisa, e tudo o que fazemos visa a um fim que é o bem supremo, sendo ele identificado posteriormente com um objeto único, a contemplação, tudo mais o que fazemos é meio instrumental para a contemplação. Se é assim, basta que eu identifique os meios mais eficientes para alcançar o fim desejado e os execute. E é justamente isso o

que Hardie aponta como razão central para a confusão entre fim inclusivo e fim dominante na *EN*. Para ele, Aristóteles teria fracassado em “tornar explícito que o raciocínio prático não é sempre, nem exclusivamente, um processo de encontrar meios para fins”. Tal fracasso teria ocasionado uma “formulação incompleta da deliberação” (Hardie, 2010, p. 46).

Por outro lado, temos a sugestão de Ackrill de que quando há subordinação de atividades não produtivas, essa subordinação tem o caráter da relação entre parte e todo. Como as atividades com valor intrínseco não são perseguidas por ter resultados, a subordinação dessas atividades seria como a relação das partes com o todo. Essa é a relação que Ackrill vê entre os bens buscados por si mesmos e a *eudaimonia*: bens com valor intrínseco são em vista da *eudaimonia* por serem partes constituintes dela, e não meios instrumentais. Assim, teríamos um bem supremo que não é um objeto único de desejo, mas um conjunto formado por bens desejados em si mesmos.

Talvez a relação de subordinação que é proposta por Ackrill possa ser esclarecida por um tipo de deliberação em que ser *em vista de* algo não significa ser um meio instrumental. Esse tipo de deliberação é proposto por David Wiggins, em seu artigo “Deliberação e razão prática”. Esse artigo mostra que a caracterização da deliberação feita por Aristóteles em *EN* III serve tanto para uma deliberação restrita, ou instrumental, quanto para um tipo de deliberação não técnica, que não tem por objeto meios para alcançar um fim.

A partir de duas passagens da *EN*, Wiggins (2010, p. 129) problematiza a interpretação da deliberação como relativa apenas aos meios. A primeira é quando Aristóteles afirma que a escolha permite discernir melhor os caracteres do que as ações (1111b5) e define a escolha como um querer deliberado daquilo que depende de nós (1113a10). Segundo Wiggins, isso leva à seguinte dificuldade: se a deliberação é apenas em relação aos meios, como pode revelar algo a respeito do caráter de alguém? Para reconhecermos que a escolha é um aspecto distintivo de caráter, temos que supor que ela é de alguma forma direcionada ao que constitui o fim. As escolhas dos homens viciosos devem expor seus caracteres por tornarem aparentes suas concepções errôneas de fim. Suas escolhas não mostram incapacidade para raciocínios técnicos, ou incompetência para atingir o fim que desejam.

O segundo ponto é justamente o que levou alguns pesquisadores a tomar a

deliberação em *EN III* como uma noção técnica. Aristóteles afirma que a escolha não é do fim mas daquilo que se dirige ao fim (*pros to telos*), e “aquilo que se dirige ao fim” é tomado com um meio com vistas a um fim¹⁵. Mas “aquilo que se dirige a um fim” não precisa significar “um meio”. Existe uma distinção, a respeito da qual Aristóteles nunca se deteve, entre (A) a relação de *x* com *y*, quando *x* é um meio para realizar *y* e (B) a relação de *x* com *y*, quando *x* auxilia na constituição de *y*. A expressão “em direção ao fim” serve para ambas as concepções e traduz com precisão o grego (Wiggins, 2010, p. 130-131).

Na primeira relação, (A), temos a noção de meio, instrumento ou procedimento causalmente eficiente para realizar algum fim. Como um manto para proteger do frio ou uma poção para aliviar a dor. Na segunda, (B), temos algo cuja existência realiza parcialmente um fim, sendo sua parte constitutiva, ou o realiza completamente (Wiggins, 2010, p. 131). Ao explicar o que seria uma parte constituinte de um fim, Wiggins toma a *eudaimonia* como um exemplo de fim composto que requer uma especificação¹⁶:

Pode até ser que haja algum tipo de *eudaimonia* (felicidade) desacompanhada de saúde, ou na ausência de profundo prazer, ou na falta de honra reconhecida ou sem a garantia estável de uma ocupação satisfatória. Mas a presença de uma parte constitutiva do fim é sempre logicamente relevante para a felicidade. Ela faz parte de um plexo (ou um membro de uma conjunção – imaginando uma situação muito simples de uma disjunção de conjunções) cuja atualização conta como instância de realização daquele fim. A felicidade não é identificável independentemente de tais elementos constitutivos (Wiggins, 2010, p. 131).

Temos, então, dois tipos de deliberação: uma para situações em que precisamos empregar um meio para realizar um fim, e outra para situações em que precisamos encontrar os elementos que realizarão um fim que precisa ser especificado. O segundo

15 A tradução de “*pros to telos*” por “meio” é feita por Ross, por exemplo.

16 Talvez seja importante observar que um fim composto não precisa ser necessariamente um fim de segunda ordem, embora um fim de segunda ordem seja um fim composto (por outros fins). Esses dois tipos de fins podem ser fins vagos, isto é, fins definidos de modo geral e que precisam ser melhor especificados. Se eu pensar que quero me divertir nesse fim de semana, tenho uma descrição vaga daquilo que é objeto do meu desejo. Buscando especificar o que eu quero, afinal é algo que eu preciso realizar se não quiser frustrar o meu desejo (e para realizá-lo eu preciso determinar o que é para mim me divertir nesse final de semana), posso determinar, por exemplo, que é jogar golfe. Jogar golfe, então, especifica aquilo que foi formulado de maneira vaga como objeto do meu desejo: me divertir nesse final de semana. Jogar golfe, então, é a minha finalidade. Ao descrever em que consiste jogar golfe, enumero várias ações: mirar a bolinha no buraco, dar uma tacada na bolinha, ir até o lugar em que a bolinha parou etc. Jogar golfe é o conjunto dessas ações organizadas uma em vista da outra: elas são aquilo em que jogar golfe consiste. Mas elas não são instrumentais em relação a jogar golfe. O que é meio instrumental em vista de jogar golfe é, por exemplo, comprar um taco, ir até o campo de golfe etc. Jogar golfe é um fim composto, mas não é um fim de segunda ordem. Um fim de segunda ordem é um fim composto por outros fins, o fim dos fins.

tipo de deliberação específica o que conta como a realização de um determinado fim. De fato, ninguém delibera sobre se quer ou não alcançar a *eudaimonia*, pois todo ser humano a deseja. Mas descobrir o que vem a ser esse fim é tarefa de um tipo de deliberação que não opera apenas encontrando meios para um fim. É por meio da deliberação não técnica, ou constituinte, que tornamos mais específico aquilo em que consiste a *eudaimonia* (Wiggins, 2010, p. 134-135).

A deliberação não técnica ocorre quando temos uma descrição vaga daquilo que é objeto de desejo: “uma boa vida, uma profissão satisfatória, uma viagem interessante, uma noite agradável”. Nesses casos o que temos que fazer não é identificar um meio para realizar esse desejo, mas encontrar a especificação adequada e realizável do que satisfaz esse desejo. A deliberação não técnica é uma “busca pela *melhor especificação*”. Depois que o objeto de desejo for especificado, a deliberação meios-fins pode começar, e qualquer problema que ocorrer no curso dessa deliberação pode lançar a questão de volta para a busca pela melhor especificação (Wiggins, 2010, p. 136-137)¹⁷.

A seguir farei uma tentativa de compreender a relação entre os conceitos de deliberação e *eudaimonia*. Isto é, no que se segue experimento alguns modos de relacionar esses conceitos e não tenho clareza de o quanto consegui alcançar o meu objetivo. O que Hardie parece apontar ao relacionar a deliberação e o fim último é que se a deliberação for apenas instrumental, do tipo meios-fins, parece não ser possível que a *eudaimonia* seja um fim inclusivo. Dada a concepção restrita de deliberação, tendo uma finalidade última, eu vou simplesmente determinar os meios instrumentais para alcançá-la. Sendo a deliberação apenas a busca de meios, preciso apenas encontrar o meio mais eficaz e tudo acaba sendo justificado pela realização do fim desejado. O que não é dito por Hardie é que havendo um único critério para determinar o que devo fazer – isto é, aquilo que promove o fim último –, como não posso ter outros fins últimos, isso significa que, no contexto da *EN*, a contemplação é o fim e o exercício das virtudes morais não é fim, e assim as virtudes morais perdem a importância que Aristóteles parece atribuir a elas no miolo da obra. Isto é, a concepção restrita de deliberação nos deixa apenas com um problema de eficiência para realizar o fim último, e essa eficiência não admite dilema moral: algo é bom se contribui para a realização do fim, e, se não contribuir, não importa

17 Uma dificuldade que surge ao ver no texto da *EN* uma deliberação não técnica, como nota Wiggins (2010, 136-137), é que os exemplos oferecidos por Aristóteles são exemplos de deliberação meios-fim. Disso não se segue, no entanto, que um outro tipo de deliberação, como a constituinte, não possa ser identificada.

se está de acordo com as virtudes morais, não deve ser realizado. O que Hardie parece indicar é que, se a *eudaimonia* for um fim composto por diversos fins e a deliberação for instrumental, parece que o sujeito não terá recurso racional para avaliar as ações que ele deve fazer e as que ele deve evitar. Isso porque, dada a concepção restrita de razão prática, ele só pode levar em consideração a realização de apenas um fim. No entanto, se o fim último for um composto, o sujeito deve levar em conta a realização do conjunto como um todo ou, ainda, se é possível abrir mão de algum elemento desse conjunto. Assim, se o fim último for um fim composto por vários fins, parece que o raciocínio prático não poderia ser apenas a busca de meios para a realização de um fim.

Parece que a concepção restrita de deliberação – aquela que apenas identifica os melhores meios para um fim – funciona apenas no caso em que temos um fim único. Isto é, eu tenho um objeto de desejo, a contemplação, por exemplo, e por meio do meu raciocínio prático encontro o melhor meio de alcançar o fim que desejo. Sendo assim, essa concepção de deliberação parece insuficiente caso eu tenha um fim composto por outros fins. Mas e se pudesse acontecer de vários objetos se apresentarem ao meu desejo como partes constituintes do fim último? Na melhor das hipóteses, eu conseguiria separar as sequências de ações e, pelo processo de deliberação, teria como determinar os meios para alcançar separadamente cada um desses fins. Se isso estiver correto, a formulação da *eudaimonia* como um fim dominante não está relacionada com a concepção restrita de deliberação. No entanto, se a minha razão prática se restringe apenas a descobrir meios, caso a sequência de uma das ações que leva a um dos fins impedir o alcance de outro fim (considerando que eu os valorizo da mesma forma), fico impedido de avaliar as minhas ações, como descrito no parágrafo anterior. Pela deliberação não instrumental, em um caso como esse, posso reavaliar o que considero como *eudaimonia*, qual dos fins últimos tem mais importância e qual eu deixarei de realizar ou realizarei em menor grau¹⁸.

18 Em *RHGA*, Cooper (1986, p. 95) considera uma forma de raciocínio prático semelhante a essa. No entanto, segundo sua leitura, essa possibilidade não existiria para Aristóteles. Ao comentar a possibilidade de o fim último ser composto por diversos fins, ele afirma que “além de identificar um conjunto de fins, um plano racional deve também ordenar prioridades: o quanto desenvolver as várias capacidades, quanto tempo se dedicar ao seu exercício, o que fazer quando a busca por um fim requerer o desprezo por outro e assim por diante”. Poderíamos supor que dois tipos diferentes de consideração seriam usados para decidir a respeito das ações: (1) como melhor alcançar um dos fins, isto é, um raciocínio do tipo meios-fins; e (2) qual fim perseguir quando é necessário se dedicar a um desses fins ou quando os meios para alcançar um fim afetar a obtenção de outro fim, o que requer um princípio de prioridades. No entanto, a razão prática tem apenas a função de calcular meios para fins. “Segue-se que na concepção aristotélica de razão prática uma pessoa deve abandonar a tentativa de introduzir ordem racional em sua vida no ponto onde ela determina como melhor alcançar algum fim que ela adotou, a menos que ela selecione um fim como o único, *último* objeto de busca em sua vida”. Isto

Se Wiggins estiver correto, podemos considerar esse outro tipo de deliberação no texto de Aristóteles. Ao considerarmos a deliberação do modo como Wiggins a expõe, não somos forçados a admitir que a *eudaimonia* é um fim de segunda ordem, embora a hipótese de o fim último ser um fim inclusivo ganhe força. Se identificamos que na vida de qualquer ser humano há fins para cuja realização a deliberação meios-fins não é suficiente – como ter uma profissão satisfatória, fazer uma viagem interessante ou ter uma noite agradável, por exemplo –, é estranho supor que a realização da felicidade possa ser resolvida pela deliberação meios-fim. Isto é, há processos decisórios em que a deliberação meios-fim não é suficiente, como determinar em que consiste para mim uma profissão satisfatória, uma viagem interessante ou uma noite agradável. Para realizar essas coisas eu preciso de um processo que determine em que consistem especificamente cada uma dessas coisas, isto é, preciso determinar quais objetos específicos se apresentam ao meu desejo quando penso em uma profissão satisfatória, em uma noite agradável e em uma viagem interessante. Se isso de fato ocorre, é razoável supor que a deliberação instrumental não é suficiente para que eu realize a felicidade. De fato, isso é estranho, mas não é impossível. Talvez o fato de haver deliberação não instrumental não seja suficiente para sustentar que a *eudaimonia* seja um fim de segunda ordem. Pois pode ocorrer de, na especificação sobre em que consiste o fim último, eu descobrir que ele é um objeto único. O que Wiggins nos mostra não é que a *eudaimonia* é um fim de segunda ordem, mas que não seria problema para a concepção de razão prática de Aristóteles se ela for um fim vago e composto. Além disso, a relação entre um fim vago e seus componentes é a mesma relação entre os fins intrínsecos e a *eudaimonia* – considerando-a como um fim inclusivo –, isto é, uma relação *em vista de* que não leva em conta meios instrumentais para a realização de um fim, mas componentes ou partes de um todo.

Talvez um esclarecimento sobre a concepção de razão prática possa ajudar a entender a busca pelo fim último, uma vez que é ela que guia as nossas decisões, possibilitando que realizemos este fim. No entanto, levando isso em conta, se tivermos uma concepção equivocada de razão prática, também podemos nos equivocar a respeito de como realizar o fim último. Se Wiggins estiver certo, a tradição de comentários e traduções compreendeu a concepção de razão prática de forma equivocada. Isso pode ter levado a uma certa compreensão de fim último que está equivocada. No entanto, mesmo

é, para Cooper, a concepção aristotélica de razão prática não permite que diversos fins sejam buscados como fins últimos.

que a sugestão de Wiggins esteja correta, ela não parece ser incompatível com um fim último dominante ou monolítico. De qualquer forma, não é apenas a razão prática que é preciso entender para decidir se Aristóteles está sustentando um fim dominante ou inclusivo na *EN*. O fato é que em diversas passagens Aristóteles não é explícito quanto a isso, dando espaço para que elas sejam interpretadas de formas diferentes.

Feitas essas observações, retomemos a discussão com os comentadores a respeito da passagem inicial de I.2. De modo diferente de Ackrill, Cooper (1986, p. 92) não vê um argumento que pretende provar a existência do bem supremo. Segundo ele, a passagem inicial de I.2 explicita duas propriedades que um fim último deve ter: “primeiro, ele é desejado por si mesmo, e, segundo, tudo o mais que é desejado é desejado em vista dele”. Isso possibilitaria que houvesse dois ou mais fins últimos desejados por si mesmos e um em vista do outro, sendo que tudo o que é feito em vista de um fim também é feito em vista do outro. Essa possibilidade, no entanto, é impedida por uma terceira condição, introduzida posteriormente, em 1097b1 e 1176b30-31, que estabelece o que o fim último não é desejado em vista de mais nada. Assim o desejo é estruturado de modo a parar em um único objeto. Esse objeto é a referência de todos os desejos e os explica. Alguém pode desejar um emprego, por exemplo, para ficar rico, e desejar ficar rico em vista de algo que é desejado apenas por si mesmo. Assim todos os seus desejos são dependentes do desejo pelo objeto final.

Segundo Cooper, por vezes se pensa que a possibilidade de termos múltiplos desejos independentes uns dos outros – isto é, contrariando a estrutura exposta anteriormente – é evitada com base na afirmação de que nosso desejo não é vazio e vão. No entanto, a forma condicional da passagem (se há um fim para o que fazemos...) sugere, em vez de um argumento que conclui que há um fim para o que fazemos, uma inferência a partir da suposição de que há esse fim. Cooper lê, então, a passagem da seguinte forma: “se há um tal fim, então o desejo certamente não é vazio e vão, e esse fim (apenas se puder ficar claro o que ele é) constituirá o bem humano” (Cooper, 1986, p. 93). Isso ainda não mostra que razão há para se esperar que alguém persiga tal fim. Mas, segundo Cooper, isso é esperado considerando a audiência das lições de ética, formada por sujeitos maduros e não completamente insensatos (Cooper, 1986, p. 93-94).

De qualquer forma, Cooper (1986, p. 96-98) nota que a felicidade é um fim que pertence a uma ordem diferente de qualquer fim concreto que alguém possa perseguir. É

possível perseguir o fim último como um fim de segunda ordem, isto é, em um esquema ordenado para alcançar fins de primeira ordem. Mas também é possível uma estrutura diferente, em que um fim de primeira ordem seja dominante sobre os outros, sendo todos os outros fins perseguidos como meios para alcançar o fim dominante. Assim, “a impressão de que Aristóteles reconhece apenas concepções dominantes de *eudaimonia* é falsa” (Cooper, 1986, p. 99). Cooper admite que algumas passagens sugerem que a *eudaimonia* é um fim dominante, como o argumento da função, mas, segundo ele, é apenas no livro X que Aristóteles se compromete, de fato, com uma concepção dominante. Veremos isso com mais detalhe adiante.

Kraut (1989, p. 203-204) interpreta esse ponto de maneira semelhante a Cooper. Ele considera que na passagem inicial de I.2 não há nada de decisivo a respeito de o bem supremo ser um fim ou mais de um. O importante é que o fim deve ser desejado por si mesmo, uma vez que se o bem mais elevado não for desejado por si mesmo, será desejado em vista de algo melhor, e assim não será o bem mais elevado. Então “o que quer que esteja no topo da hierarquia de fins deve ser algo que desejamos por si mesmo” (Kraut, 1989, p. 204). Além disso, Kraut também considera evidente que Aristóteles desconsidera a possibilidade de a cadeia de fins voltar-se sobre si mesma de forma circular. Isso porque a relação *em vista de* é assimétrica, isto é, “se A é desejável em vista de B, então B não pode ser desejável em vista de A” (Kraut, 1989, p. 204).

Realmente deve haver alguma assimetria na relação de subordinação, mas parece-me que ela vale apenas para o fim final, seja ele um ou vários bens. Não parece haver nada que impeça que os fins intermediários sejam uns também em vista dos outros de forma recíproca. O artesão da selaria, por exemplo, pode ir ao trabalho de cavalo, e para isso estará usando a sela (Hardie, 2010, p. 49). Isto é, se A é desejável em vista de B, e B é desejável em vista de outra coisa, B pode ser desejável em vista de A. A única interdição que parece haver é em relação ao último elemento da cadeia de subordinação, uma vez que ele não é desejável em vista de mais nada.

Kraut considera que Aristóteles não falhou em argumentar que a hierarquia de fins deve terminar em um único fim. Ele apresenta três razões para isso. Primeiro, assim como Hardie e Cooper, Kraut considera que Aristóteles não estabelece que há um fim último único. Em vez disso, Aristóteles formula um condicional que oferece uma hipótese a ser explorada. Segundo, a possibilidade de que o fim último seja uma combinação de

fins ainda é mantida em I.7. É apenas no argumento da função que Aristóteles descarta essa possibilidade e adota um fim único como o topo da cadeia de fins¹⁹. Por último, Kraut considera uma razão metodológica. Segundo ele, Aristóteles estaria apresentando uma hipótese cujas razões para a aceitação serão estabelecidas posteriormente. Isto estaria de acordo com a metodologia que Kraut considera estar exposta em I.4: “começamos com pontos de partida para os quais nenhuma razão é dada, mas eventualmente descobriremos algo mais básico que pode, por sua vez, nos ajudar a entender nossas premissas básicas” (Kraut, 1989, p. 205).

Como vimos, não é preciso ler a passagem inicial de I.2 como um argumento que prova a existência do bem supremo. Hardie, Cooper e Kraut veem um condicional na passagem, mas é preciso atentar ao que está sendo condicionado ao que. Conforme a proposta de Hardie, a passagem condicionaria a existência de algo desejado por si mesmo à existência de objetos desejados em vista de outra coisa – algo como “se desejamos alguns objetos em vista de outros objetos, há algo desejado por si mesmo”. Mas isso é tão problemático quanto a passagem ilícita identificada por Geach, pois do fato de que desejamos algumas coisas em vista de outras coisas pode se seguir que desejamos coisas de modo circular ou que desejamos infinitamente de modo linear. Teríamos que ver na justificativa de Aristóteles para não ir ao infinito uma boa justificativa.

Como mostram Kraut e Cooper, o importante nessa passagem é o estabelecimento de que aquilo que está no topo da hierarquia é desejável por si mesmo e nisso consiste o bem supremo. Nesse sentido, essa interpretação se assemelha à a interpretação de Gazoni, segundo a qual Aristóteles estaria estabelecendo um princípio: o bem supremo é aquilo em vista do que fazemos tudo. Isso, no entanto, não mostra que o bem supremo corresponde a um único bem. Nesse ponto da obra ainda não é possível determinar se o fim último é único ou composto por uma multiplicidade de fins.

19 Concordo que há uma restrição no argumento da função em relação aos bens buscados por si mesmos, mas por uma razão diferente da de Kraut. Parece-me que a atividade virtuosa dá sentido para a busca pelos outros bens. Isto é, há uma variedade de bens buscados por si mesmos, mas é na medida em que eles estão relacionados com a atividade virtuosa que os buscamos a fim de realizar a *eudaimonia*. Um exemplo: conforme afirmado em 1.5, a vida voltada à obtenção de prazeres é adequada para os animais, mas, de acordo com X.7, a atividade virtuosa pode trazer os mais puros prazeres. Isto é, não há problema em buscar prazer, mas é preciso distinguir o modo de obtenção do prazer. Se minha interpretação estiver correta, buscá-lo de forma virtuosa é realizar uma parte da *eudaimonia*.

1.3 Política

Na segunda parte de *EN* I.2, Aristóteles apresenta a política como a ciência mais elevada, cuja finalidade seria o bem supremo. A política, afirma Aristóteles, “determina quais ciências deverão existir nas cidades, quais ciências cada tipo de pessoa deve aprender e até que nível”. Além disso, as faculdades (*dynameron*) mais apreciadas estão sob seu domínio, como a ciência militar, a economia e a retórica. Em resumo, a política emprega as outras ciências e legisla sobre o que devemos fazer, sendo assim, o fim da política abrange o fim das demais coisas e é o bem humano (1094b1-5).

Concluindo o capítulo 2, Aristóteles afirma que o bem é o mesmo para um indivíduo e para a cidade. Mas o bem da cidade é maior e mais completo (*teleioteeron*) para se obter e preservar, além de mais nobre e divino do que o bem individual. A consequência disso, como afirmado na última frase deste capítulo, é que o estudo iniciado por Aristóteles na *EN* “é um tipo de ciência política, já que esses são os fins a que ela visa” (1094b11)²⁰.

A importância da política é dada por seu papel organizador ou ordenador: ela organiza as coisas humanas e determina o que se deve ou não fazer. E é nesse sentido que a política inclui os fins das demais artes e ciências e, ao ordená-las, coloca esses fins sob seu fim. De que forma ocorre essa ordenação, ou a partir de que a política organiza as demais artes e ciências não é esclarecido por Aristóteles, sendo possível diferentes interpretações. Podemos interpretar o caráter arquetônico da política de um modo instrumental, em que as demais atividades são organizadas em função da atividade contemplativa; também podemos interpretar essa característica de modo a equilibrar as atividades feitas por si mesmas, sem colocar uma em função da outra. No entanto, nesta parte da obra, ainda não é possível decidir entre uma ou outra leitura.

Segundo Hardie (2010, p. 44), quando Aristóteles afirma que o fim da política

²⁰ Há um sentido fraco em um forte em que o estudo da *EN* é parte da política. O sentido fraco tende a separar o domínio da ética do domínio da política, concebendo a investigação da *EN* como voltada à questões relativas a uma vida individual, isto é, como alcançar a felicidade e como ser virtuoso; a conexão com a política se daria pelo fato de que a cidade deve buscar o bem dos seus cidadãos. O sentido forte concebe a investigação da *EN* como parte da formação do sujeito que se tornará um legislador, tendo como tarefa a educação moral dos cidadãos e a criação de condições para que eles sejam felizes na cidade. Sobre esse assunto, cf., p. ex., Frede (2013), Schofield (2009) e Spinelli (2010). Apesar de ser simpático à conexão forte entre a ética e a política, trato a *EN* aqui segundo a conexão fraca. Isso porque me parece que é nesse registro que a discussão entre fim inclusivo e fim dominante foi colocada pelos comentadores. Hardie (2010, p. 47), por exemplo, afirma “Eu expus a doutrina de Aristóteles como, primordialmente, uma doutrina da busca individual pelo bem para si, pelo bem-estar pessoal (*eudaimonia*)”, e, em seguida, ao considerar a prioridade do bem da cidade em relação ao bem individual, ele reduz a uma questão quantitativa.

compreende outros fins, ele estaria tateando atrás de uma ideia de bem inclusivo. O propósito da política, enquanto ciência arquitetônica, é um propósito de segunda ordem. A política é o que torna possível a realização do bem humano, pois as pessoas necessitam e desejam viver umas com as outras. O Estado existe, assim, em função dos seus cidadãos, isto é, para realizar o fim individual de cada um. O modo pelo qual Hardie comenta a afirmação de Aristóteles de que o fim da cidade é superior ao fim individual leva a crer que não há nada além de uma diferença quantitativa. Ele afirma que “se é bom que João seja feliz, é ainda melhor que Pedro e Paulo também o sejam” e “O político visa, em termos gerais, à máxima felicidade do maior número” (Hardie, 2010, p. p. 47). Ou seja, o fim da cidade é superior porque é a soma dos fins individuais. O modo que Hardie trata essa passagem dá a impressão de que o fim da cidade é *apenas* a soma dos fins individuais.

Como nota Hardie, em VI.13, Aristóteles afirma que a sabedoria política não tem autoridade sobre a sabedoria filosófica, mas providencia seu vir a ser e emite prescrições em nome dela²¹. Isso significa que a filosofia não está imune à política: “Se o fim de segunda ordem e inclusivo é a integração completa e harmoniosa de fins de primeira ordem, nenhum fim de primeira ordem pode ser intocável”. E, mesmo que a atividade contemplativa seja o único fim último, ela deve ser regulamentada pela política, pois “o esforço irrestrito em busca da filosofia pode atravancar as medidas necessárias para construir um ambiente no qual a filosofia possa prosperar”. Mas essa concepção de política pode expressar uma concepção extrema de bem dominante. A subordinação das artes à política coloca o legislador em uma posição comparável a de um supervisor, que gerencia as demais ocupações em função de tornar possível a atividade contemplativa (Hardie, 2010, p. 48).

As afirmações de Hardie levam a crer que o fim da política é *apenas* a promoção atividade contemplativa. Isto é, ainda que a política deva assegurar a realização de diversos fins necessários para o pleno desenvolvimento da vida humana, parece que tudo converge para a contemplação. Isso depende de uma atribuição de importância absoluta da contemplação e de uma visão instrumental dessa sobre as demais atividades, o que, no entanto, não é necessário. Além disso, o próprio Hardie não se preocupa em desenvolver uma tal leitura.

21 Em AET, Hardie (2010, p. 15) afirma que é, pelo menos, parte do fim do político “promover as condições para o estudo da matemática, física e filosofia por aqueles cidadãos que são capazes de tais estudos”.

Ackrill (2010, p. 116) lê a passagem da subordinação das demais artes à política em conexão com o argumento do bem supremo. A conclusão desse argumento é que o bem supremo é um fim desejado por si mesmo sendo tudo mais desejado em vista dele. A concepção de política como arquetônica, cujo fim abarca os demais fins, é indício, para Ackrill, de que o bem supremo é inclusivo, ou seja, não é um único objeto de desejo, mas uma pluralidade de fins separados. Esse fim composto é o bem mais elevado em vista do qual cada fim separado é buscado. Seria preciso explorar melhor o caráter inclusivo da finalidade da política, o que Ackrill não faz, para tomar a afirmação de que política inclui os demais fins como evidência de que a *eudaimonia* é um fim compreensivo. Isso porque os exemplos que Aristóteles oferece de fins que a política inclui – os fins da estratégia, da retórica e da economia – são diferentes dos fins intrínsecos que Ackrill defende que são os componentes da *eudaimonia*.

Ao contrário do que Ackrill sugere, Kraut tenta mostrar que o modo pelo qual a política “inclui” as demais artes e ciências não o sentido de apenas “abranger”. Ele interpreta a posição superior da política em relação às capacidades desenvolvidas na cidade como uma indicação de que há um limite para a busca dos outros bens. Tendo em vista o fim último, Aristóteles estaria buscando determinar quanto é muito e quanto é muito pouco de cada bem que é objeto de busca pelos cidadãos. “Já que a atividade eticamente virtuosa é o mais elevado fim de que *todos* os cidadãos são capazes, o objetivo da política é promover as virtudes práticas e regular todos os outros fins e buscas de modo que eles contribuam para esse objetivo” (Kraut, 1989, p. 160).

Kraut (1989, p. 32) quer mostrar que enquanto para a contemplação não há um limite quantitativo, para todos os outros bens que buscamos há um limite²². Segundo ele, esse limite é a medida em que eles contribuem para a atividade virtuosa que é a felicidade (Kraut, 1989, p. 158-159). Por trás da leitura de Kraut está a interpretação de que há uma hierarquia de bens em que todos são feitos em vista da felicidade.

Em favor de sua interpretação, Kraut (1989, p. 160-161) faz referência uma passagem da *Política* em que Aristóteles afirma que há um limite para os bens externos para além do qual eles não teriam utilidade e seriam prejudiciais. Como a felicidade consiste em bens da alma, quanto mais temos esses bens, melhor somos. Os bens externos, por outro lado, não são possuídos pelos deuses e a felicidade deles não é afetada por isso. Assim, somos felizes na medida em que temos os bens da alma, e os

²² Voltaremos a esse tópico na seção 3.4.

bens externos são importantes apenas enquanto contribuem para esses fins posteriores.

Outra evidência a favor de sua interpretação e contra a interpretação compreensiva é o uso do verbo *periechein* que é traduzido por abrange ou inclui, em 1094b6, quando Aristóteles afirma que o fim da política inclui os demais fins. Segundo Kraut (1989, p. 223), esse verbo “é um composto de *peri* ('em torno') e *echein* ('segurar'), e frequentemente designa uma relação espacial: uma coisa *periechei* uma segunda quando a primeira cerca, envolve, contém, ou confina a segunda”. Aristóteles estaria, então, falando de modo metafórico, como se a relação entre a política e os outros fins fosse como a relação entre algo que cerca e os objetos que são cercados. Segundo Kraut, essa relação seria a mesma para todas as disciplinas que subordinam outras disciplinas: cada disciplina superior incluiria nesse sentido os fins das disciplinas subordinadas. O que há de especial na política é que ela inclui todos os outros fins, pois está no topo da hierarquia das ocupações (Kraut, 1989, p. 223-224).

A política, então, limita as demais ocupações em sentido semelhante ao de um recipiente: “os objetos internos podem apenas ser de um tal tamanho e natureza conforme é permitido pelo elemento cercador” (Kraut, 1989, p. 224). E, como mostra Kraut, é isso o que é sustentado logo após o uso do verbo *periechein*, quando Aristóteles afirma que a política determina o quanto cada assunto deve ser estudado e determina o que deve ser feito e o que deve ser evitado. De acordo com Kraut, o fim da política, se concebido dessa forma, não é o conjunto de fins que a política limita, mas algo que ainda não está presente em I.1-2: a contemplação, como melhor escolha, e a atividade moralmente virtuosa, como segunda melhor (Kraut, 1989, p. 224-225). Para Kraut, então, a política contém os demais fins no sentido de limitá-los em vista do fim último.

Como Kraut reconhece o fim último como a atividade contemplativa, é de se esperar que, de acordo com a sua interpretação, as decisões na cidade tenham em vista a atividade contemplativa. No entanto, ele não vê evidência de que a educação implantada pelos políticos na cidade deva preparar os cidadãos para serem filósofos. Em vez disso, ele afirma que

o fim último a que o político deve visar quando toma as decisões que afetam todos os cidadãos é a atividade de acordo com a virtude moral. Mas ao mesmo tempo, ele deve ter consciência que esse fim último é uma aproximação imperfeita daquele que deve idealmente governar a vida de uma pessoa. (...) E quando ele promove o bem-estar dos cidadãos

visando o desenvolvimento da virtude ética, ele deve compreender que embora essa seja a melhor contribuição que ele pode fazer para as suas vidas, eles podem fazer ainda melhor se exercitarem outras virtudes que ele mesmo não introduz neles – as virtudes teóricas. (Kraut, 1989, p. 210).

É estranho que o fim último seja a atividade contemplativa, mas esse não seja o fim promovido pelo político na cidade. Como aponta Kraut (1989, p. 210), ao discutir a educação, Aristóteles não faz nenhuma referência à atividade contemplativa: “quando ele discute educação na *Política* VII-VIII, ele recomenda que a cidade forneça treinamento comum a todos os cidadãos (VIII.1 1337a21-30), mas nada sugere que todos eles se tornem filósofos”. No entanto, isso parece ser um problema que merece uma solução mais complexa do que a oferecida por Kraut. Segundo ele, ao estudar a política, que investiga o fim último, alguns levarão a sério que o fim último é a contemplação e se dedicarão a isso, enquanto outros continuarão na política. Isso não parece estar de acordo com o fato de que o fim é o mesmo para o indivíduo e para a cidade e que esse fim é promovido pelo político, afinal aqueles que alcançam a felicidade perfeita, de acordo com Kraut, não têm nenhum incentivo da educação promovida pelo político. Se, ao tratar da educação, Aristóteles não enfatiza a virtude teórica, talvez isso não seja razão para excluí-la da educação promovida na cidade.

Ao se referir à *Política*, Kraut teria que supor que *todas* as leis ou tudo o que Aristóteles pensa a respeito das leis estariam lá. Isso, no entanto, requereria que a integridade da obra como um todo não pudesse ser questionada. No entanto, como nota S. Everson, na introdução de sua edição da *Política*, o fato de o texto terminar abruptamente sugere que haveria uma última parte perdida (1996, p. xxxiii)²³. Como alternativa ao que foi proposto por Kraut, quero sugerir que a possibilidade de o texto da *Política* que chegou até nós não estar completo pode responder à questão sobre a ausência da contemplação ou da formação de filósofos no tratamento que Aristóteles dá a educação nessa obra. Assim, talvez houvesse leis relativas à atividade contemplativa.

Como vimos, Kraut sustenta que haveria uma limitação das atividades. Mas em que sentido essa limitação ocorre? É claro que deve haver uma regulação, mas o modo pelo qual Kraut desenvolve seu comentário a respeito disso faz parecer que há limites para todas as atividades como em um sistema totalitário. Certamente o artesão da selaria

23 Uma observação de Schofield parece também apontar para isso: “os últimos capítulos do Livro VII (13-17) e *todo o (incompleto) livro VIII* tratam especificamente das leis e dos costumes para educar os cidadãos na virtude” (Schofield, 2009, p. 285; grifo meu). De qualquer modo, uma investigação a respeito disso demandaria um trabalho separado, quero aqui apenas sugerir o problema.

vai produzir tantos equipamentos quanto os equitadores precisarem e nos modelos que eles precisarem. Mas não há porque impedir o artesão de fabricar em quantidade maior e modelos diferentes daqueles solicitados. Deve haver, de fato, uma regulação na formação dos cidadãos, mas não há porque limitar o exercício de ações moralmente virtuosas, por exemplo. Do modo que Kraut expõe essa limitação, parece que em algum momento o sujeito estará impedido pela lei de exercer algum tipo de atividade porque deve exercer outra. Penso que a regulação que está em jogo não é uma regulação das atividades individuais em uma vida particular. Em vez disso penso que a regulação ocorre em um nível mais geral, no seguinte sentido: o sujeito que deseja ser político deve ter um tanto de instrução em retórica, outro tanto de instrução em legislação e assim por diante. Isso, no entanto, não impede um indivíduo particular de estudar um pouco mais de retórica do que outro, por exemplo. Kraut não é explícito em relação a esse ponto e me parece que sua interpretação perde um pouco de força por isso.

Penso que não há nada na caracterização da política como arquetônica, feita em I.2, que revele alguma coisa a respeito da natureza da *eudaimonia*. O sentido em que o fim da política inclui os demais fins – seja ele qual for – é diferente do sentido em que a *eudaimonia* de um indivíduo inclui mais de um fim. A política determina, por exemplo, o quanto certas atividades são exigidas ou limitadas de um certo grupo de cidadãos, e isso faz parte do bem da cidade. E esse sentido em que o fim da política inclui os fins das demais artes e ciências é diferente do sentido de “incluir” em que cada uma das finalidades dessas constituem o fim daquela. Isso porque certamente não é parte do fim da política “descobrir os meios de persuasão em cada caso” (*Ret.* 1355b10) – que é a finalidade da Retórica. Por outro lado, se a *eudaimonia* de um indivíduo inclui determinados bens, estes são suas partes constitutivas.

Como vimos, os dois primeiros capítulos do livro I introduzem algumas questões básicas relacionada à investigação a respeito da *eudaimonia*. O primeiro capítulo define a noção de finalidade e a conecta com a noção de bem, distingue tipos de fins entre os diversos fins buscados e estabelece a relação de subordinação. O segundo capítulo caracteriza a natureza do fim buscado (que será identificado como *eudaimonia* apenas em I.4) e mostra a qual ciência esse fim pertence.

Qualquer interpretação inclusiva deve compreender a subordinação como sugerida por Ackrill. Isso se justifica pelo fato de que é necessário que a *eudaimonia* seja um

conjunto composto por partes e, se tudo está subordinado à *eudaimonia*, essa subordinação deve ter o caráter da relação parte-todo. No entanto, parece que aceitar essa relação de subordinação não implica aceitar que a *eudaimonia* seja esse composto. Outros fins podem subordinar sob essa relação, como a dança, por exemplo, que é um composto de movimentos inter-relacionados, mas o que nos permitiria aceitar que a *eudaimonia* é um fim composto?

É apenas em I.7 que surge essa possibilidade, quando Aristóteles mostra que há fins que são buscados por si mesmos e em vista da *eudaimonia*. Isso pode significar que esses fins são partes do fim último. Só será possível discutir com mais clareza se a *eudaimonia* é composta por um ou mais fins depois de I.7, quando ela é definida em linhas gerais, e em X.7, quando a investigação sobre esse assunto é retomada na *EN*. Por enquanto o que podemos verificar é o que pesa contra e a favor de cada uma das interpretações a respeito da *eudaimonia*. Como veremos, não há nada explícito quanto à relação de subordinação poder ser uma relação entre parte-todo, no entanto, também não há nada que interdicte definitivamente essa possibilidade. Por outro lado, parece pesar contra a leitura inclusivista – em especial a de Ackrill – a falta de uma relação de organização dos bens que compõem a *eudaimonia*. Tentei mostrar, ainda que de forma preliminar, que podemos ver essa relação entre os bens em diferentes momentos da *EN*.

Em I.2, parece haver uma evidência a favor da interpretação dominante e outra a favor da interpretação inclusiva. A passagem inicial de I.2, que ficou conhecida como argumento do bem supremo, pode ser vista como uma evidência de que a *eudaimonia* é um fim dominante, pois Aristóteles parece afirmar que tudo que fazemos converge para um único bem. No entanto, se há um argumento para isso, é um argumento problemático e, dado o caráter preliminar dos primeiros capítulos de *EN* I, pelo menos até I.7, não há como decidir essa questão. Como procurei mostrar, não é preciso ver nessa passagem um argumento que vise provar a existência do bem supremo, em vez disso, parece melhor ver uma caracterização geral do que é o bem supremo: algo que buscamos por si mesmo e em vista de mais nada. Por outro lado, parece ser uma evidência para um fim inclusivo o fato de que Aristóteles afirma, no final de I.2, que a política inclui os fins das demais artes e ciências e seu fim é o bem humano. No entanto, ao considerar o que e em que sentido a política inclui os demais fins, verificamos que não é o mesmo sentido em que a *eudaimonia* inclui os bens intrínsecos.

2 EN I.7: completude, autossuficiência e função

O capítulo 7 do livro I tem um tom diferente dos capítulos precedentes. Nele, Aristóteles desenvolve de modo mais substancial o que pretende sustentar a respeito da *eudaimonia*. Assim, esse capítulo não tem o caráter preliminar dos capítulos anteriores. De modo geral, o que temos em I.7 é o seguinte. Primeiro, com o critério de completude, Aristóteles determina a principal característica do fim buscado: entre tantos fins que buscamos, a *eudaimonia* é o fim que buscamos apenas por si mesmo e nunca em vista de outra coisa. Depois do critério de completude, Aristóteles expõe o critério de autossuficiência. Esse critério estabelece que o fim identificado com a *eudaimonia* deve ser o que torna a vida desejável e carente de nada. Parece-me que esses dois critérios funcionam em conjunto: dentre os vários fins que são desejados por si mesmos, devo buscar aquele que torna a vida autossuficiente. O argumento da função, que é exposto em seguida, tem o papel de identificar esse fim, definindo a *eudaimonia* como atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude.

Se a interpretação que apresentei no capítulo anterior, seção 1.1, estiver correta, o argumento da função aponta para quais bens devemos perseguir a fim de completar o conjunto de bens que é a *eudaimonia*. Esse conjunto é formado pelos fins que são dignos de busca por si mesmos e também em vista da *eudaimonia*. Além disso, a atividade virtuosa da parte racional da alma confere autossuficiência à vida no sentido de organizar os bens intrínsecos que fazem parte da *eudaimonia* de modo harmonioso.

Da perspectiva histórica do problema estudado neste trabalho – a discussão a respeito de a *eudaimonia* ser um fim inclusivo ou dominante – I.7 é um dos capítulos mais discutidos, junto com X.7. Primeiro porque, como já foi dito, é nesse capítulo que Aristóteles começa a desenvolver a sua posição a respeito da *eudaimonia*. Em segundo lugar, porque a terceira parte do capítulo, que ficou conhecida como argumento da função, é a parte em que Aristóteles responde, ainda que de forma geral, a questão que havia sido tratada preliminarmente até então: o que é o bem humano?

A resposta de Aristóteles, no entanto, não é suficientemente clara e a sua conexão com outras partes da obra, inclusive com as outras partes desse mesmo capítulo, é

controversa. Isso fica evidente, por exemplo, nos poucos comentários que Hardie faz a I.7 no artigo “O bem final na ética de Aristóteles”. Para ele, a parte em que Aristóteles afirma que a felicidade não é contada como um bem entre os outros, pois se fosse, poderia ser melhorada por acréscimo (1097b16-20) é um dos pontos que deveriam levar Aristóteles a formular a “felicidade como um fim de segunda ordem, como a realização completa e harmoniosa de fins de primeira ordem” (Hardie, 2010, p. 44). Já a passagem em que Aristóteles afirma que se há mais de um fim, buscamos o mais final (*teleiotaton*) (1097a30), Hardie (2010, p. 45) considera como mais um momento de ambiguidade na formulação do fim último. Aristóteles teria em mente “que, *prima facie*, não há apenas um fim último singular”, mas teria formulado explicitamente que o fim último é um único fim. A mesma coisa ocorre, segundo Hardie (2010, p. 45), no argumento da função: ele apontaria para um fim inclusivo, composto pela atividade teórica e pelas virtudes morais, mas acabaria restringindo o bem humano à atividade teórica.

2.1 Completude

No início de I.7, a investigação sobre fins e bens é retomada. Aristóteles reconhece, mais uma vez, que existem diferentes bens para as diferentes coisas que fazemos: há um fim para a medicina, outro para a ciência militar, e assim por diante. Em cada caso, o bem é aquilo pelo qual outras coisas são feitas. Na medicina o bem é a saúde, na ciência militar o bem é a vitória, e assim por diante. E, então, Aristóteles identifica bem e fim: “em toda ação e escolha racional o fim é o bem, já que é por causa do fim que todos fazem tudo”. Assim, se houver apenas um fim para o que fazemos, esse será o bem, se houver vários fins, esses serão os bens (1097a15-23).

Entre tantos bens, como saber qual é o fim buscado? Aristóteles introduz duas noções que funcionam como critérios para identificação do bem supremo: completude e autossuficiência.

Como ficou claro na exposição sobre a subordinação (I.1), parece haver diversos fins, e alguns deles nós escolhemos na medida em que servirão posteriormente para alcançar outros fins, tais como a riqueza ou os instrumentos em geral. Sendo assim, nem todos os fins são completos (*teleia*), mas o bem supremo é completo (*teleion*)¹. Havendo

¹ Crisp traduz *teleion* por “completo” (*complete*), Rackham e Ross (cito da tradução revisada por Lesley Brown, ed. Oxford, 2009) trazem “final” (*final*). Como veremos, os comentadores também divergem a

apenas um fim completo, é esse fim que buscamos, havendo mais de um, buscamos o mais completo (*teleiotaton*) (1097a25-30). O critério para um fim ser *teleion* é a razão pela qual ele merece ser buscado. Aristóteles expõe o critério de completude da seguinte forma:

Dizemos do que é digno de busca (*aireton*) por si mesmo como mais completo (*teleioteson*) do que aquilo que é digno de busca apenas em vista de outra coisa, e do que nunca é escolhido em vista de outro como mais completo (*teleioteson*) do que coisas que são dignas de escolha tanto em si mesmas quanto em vista desse fim. E o que é sempre digno de escolha em si mesmo e nunca em vista de algo outro nós chamamos completo sem qualificação (*haplos de teleion*) (1097a30-35).

Disso podemos extrair o seguinte. Há três tipos de coisas que buscamos: algumas

respeito do significado de *teleion* nessa passagem. A divergência é possível porque em *Metafísica* V.16, 1021b12-1022a3, Aristóteles distingue diferentes sentidos para o termo *teleion*: (1) “Aquilo fora do qual é impossível encontrar mesmo uma só de suas partes”; (2) “Aquilo que, em relação a bondade ou excelência, não pode ser ultrapassado no seu tipo”; (3) “Coisas que atingiram o seu fim, se seu fim é bom”.

Nessa passagem da *Metafísica*, Ross traduz *teleion* por “completo” (*complete*) em todos os significados; da mesma forma faz Kirwan. Tredennick inicia a tradução da passagem indicando duas possibilidades: “‘Perfeito’ <ou ‘completo’> significa...”; no primeiro sentido, o de ter todas as suas partes, ele traduz por “completo” e nos demais por “perfeito”.

Em seu comentário, Kirwan (1971, p. 167) sugere os termos “inteiro” (*entire*), “perfeito” e “completo” como correspondentes aos significados de *teleios*. Não consigo ver, no entanto, diferença entre os termos “completo” e “inteiro” e penso que “completo” não capta exatamente o terceiro sentido. Keyt (1995, p.178-179), por sua vez, afirma que atribuímos esses significados, respectivamente, às palavras “completo” e “perfeito” e às expressões “plenamente realizado” ou “plenamente desenvolvido”. A tentativa de escolher o termo adequado para traduzir *teleion* é uma tentativa de esclarecer o seu significado. No entanto, talvez possamos dizer que algo é perfeito justamente por ser completo, o que, no caso que estamos discutindo, sugere que a tradução nem sempre revela exatamente o significado da palavra. De fato, apesar de chamar a atenção para os termos que traduzem *teleion*, a questão não é apenas uma questão de tradução, mas de interpretação. Uma boa maneira de marcar a distinção entre os dois primeiros sentidos é como faz Alexandre de Afrodísias. Segundo ele, o primeiro sentido de *teleios* é quantitativo e o segundo qualitativo, por referência à bondade (411,17-18).

A passagem da *Metafísica* continua do seguinte modo: “As coisas, então, que são ditas ‘perfeitas’ (*teleia*) em si mesmas são chamadas em todos esses sentidos; ou porque em matéria de excelência não têm deficiência e não pode ser ultrapassado e porque nenhuma parte deles pode ser encontrada no seu exterior; ou porque, em geral, eles são insuperáveis em cada classe particular, e não têm parte de fora. Todas as outras coisas são assim chamadas em virtude destas, ou porque produzem ou possuem algo deste tipo, ou estão em conformidade com ele, ou porque se referem de uma forma ou de outra às coisas que são perfeitas no sentido primário” (1021b31-1022a4).

Ao comentar essa passagem, Afrodísias afirma que as coisas ditas *teleia* podem ser reduzidas aos dois primeiros significados. Segundo ele, as coisas que são *teleia* no último sentido estariam incluídas no segundo, o que se refere à bondade (o sentido qualitativo) (411,37-412,4). Kirwan (1971, p. 167), no entanto, comenta que “Aristóteles tenta reduzir os três sentidos que ele encontrou em dois, mas suas definições realmente não se encaixam em nada além das duas subdivisões do sentido 2, ‘doutor completo’ e ‘ladrão completo’”. Não é claro a que subdivisões Kirwan se refere, mas provavelmente é o sentido derivativo para coisas ruins e para uma substância, considerando a sua própria excelência.

Minha preferência, nessa passagem da *EN*, é por utilizar o termo “completo”, apesar de que, para o sentido que eu quero atribuir a *teleion* aqui, também servem, em alguma medida, os termos “perfeito” e “final”. Isso será discutido e justificado adiante.

coisas são dignas de busca apenas *em vista de* outras²; algumas coisas são dignas de busca ao mesmo tempo *por si mesmas* e *em vista de outras*; e outras coisas são dignas de busca apenas *por si mesmas*. Temos, assim, graus de finalidade: o que é digno de busca tanto *em vista de* como *por si mesmo* é mais *teleion* do que o que é digno de busca apenas *em vista de*; e o que é digno de busca apenas *por si mesmo* é um fim completo em sentido próprio.

A felicidade, completa Aristóteles, é algo *teleion* sem qualificação, pois é digna de busca apenas por ela mesma e nunca em vista de algo outro. Aqueles bens considerados por muitos como sendo a felicidade – honra, prazer, intelecto e virtude – de fato são dignos de escolha por eles mesmos, mas também o são em vista da felicidade. A felicidade, por sua vez, não é digna de escolha em vista desses bens nem de nenhum outro (1097b1-6).

Ao afirmar que honra, prazer, intelecto e virtude são dignos de escolha por si mesmos, Aristóteles introduz uma sentença que parece explicar o que isso significa. A sentença é a seguinte: “já que escolheríamos cada um deles ainda que eles não tivessem bons efeitos” (1097b3). Parece, portanto, que o resultado não está relacionado com algo ser ou não escolhido por si mesmo. Algo é escolhido por si mesmo quando a escolha não leva em consideração se haverá um resultado ou não, ou seja, quando o resultado não é parte da razão pela qual algo é escolhido. Isto é, ser digno de escolha não depende do resultado. Se for assim, o que está em questão é que há um valor nesses bens que não é dado pelo fato de que eles resultam em alguma coisa. Não é explicado, no entanto, de onde vem esse valor. Isso sugere que essas coisas têm seu valor em si mesmas, isto é, são valores últimos. Assim como não há uma resposta para “por que buscamos a felicidade?” também não haveria resposta para “por que buscamos agir virtuosamente?” – não para além do fato de que isso realiza parte da felicidade.

Ackrill (2010, p. 110) comenta que não é evidente o que o termo *teleiōtaton* (o mais *teleion*) quer dizer, quando Aristóteles o introduz em 1097a30, passagem inicial do critério. O termo *teleion* é introduzido para distinguir fins desejados por si mesmos e fins desejados como meios para outros fins. Isto é, a distinção é entre fins finais, aqueles que

2 Considerando apenas a finalização de uma atividade em particular, o objetivo dessa atividade pode ser chamado de fim. Mas, se a realização desse fim ocorrer *apenas* em vista de outro fim, ele é melhor compreendido como um meio. A finalidade da selaria, por exemplo, é fazer a sela. A sela é um fim se considerarmos apenas a atividade do artesão da selaria. No entanto, o artesão só produz a sela porque ela serve para a atividade de equitação. Dessa forma, a sela, que é o fim da selaria, é um meio para outra atividade.

são mais *teleion*, dos fins intermediários. No entanto, entre os fins finais ainda há graus de finalidade. Entre os fins finais, um é mais final quando não for desejado em vista de outro. Assim, A é mais final do que B se B for buscado por si mesmo e em vista de A, e A não for buscado por mais nada além de si mesmo. O fim mais final é aquele buscado por si mesmo e nunca em vista de outro, e esse fim é a *eudaimonia*.

Para Ackrill isso significa que

pode haver uma profusão de coisas (como o prazer e a virtude) que valoramos por elas mesmas, mas, apesar disto, dizemos também que as valoramos em vista da *eudaimonia*, ao passo que ninguém jamais busca a *eudaimonia* em vista de alguma delas (ou, em geral, em vista de qualquer outra coisa que não a própria *eudaimonia*) (Ackrill, 2010, p. 110).

Ackrill (2010, p. 110) sustenta que a caracterização da *eudaimonia* como o fim mais final, buscado por si mesmo e nunca em vista de outro, é apenas um tópico conceitual, e não uma afirmação empírica³. Pode haver vários fins que buscamos por si mesmos, mas também os buscamos em vista da melhor vida possível. É possível dizer que buscamos um determinado fim com um valor intrínseco em vista da vida mais desejável, mas não é possível responder por que se busca o tipo de vida mais desejável, pois não haveria outro fim a ser buscado para além dela. Além disso, afirmar que o prazer e os demais bens intrinsecamente dignos de escolha são buscados em vista da *eudaimonia* significa que aqueles são elementos da *eudaimonia*. A *eudaimonia* é esse tipo de vida, que, segundo Ackrill, “contém todas as atividades intrinsecamente dignas de escolha”.

A interpretação de Ackrill depende, em boa medida, da sua leitura de outras duas passagens: a subordinação de atividades e o critério de autossuficiência⁴. De qualquer forma, a leitura que Ackrill faz do critério de finalidade como uma questão conceitual parece razoável. Ela parece se sustentar no que vem sendo dito desde o início do livro I. Tudo o que fazemos visa a algum bem; alguns bens buscamos em vista de outros bens; há um bem supremo a que tudo o que fazemos visa; esse bem é a *eudaimonia* ou boa

3 Segundo Ackrill, Aristóteles não está considerando concepções sobre a melhor vida, mas mostrando a conexão entre os termos *eudaimonia* e fim. Não é na sua concepção de *eudaimonia* que ela é o fim final sem qualificação, mas em qualquer concepção de *eudaimonia*, sendo ela identificada com quaisquer bens, ela será o fim último. Para Ackrill, esse ponto está ligado à autossuficiência e significa, no fim das contas, que a *eudaimonia* é um fim composto por todos os bens intrínsecos. Ackrill pretende que a concepção de *eudaimonia* como um fim de segunda ordem composto por todos os bens intrínsecos seja extraída do conceito de *eudaimonia* a partir da elucidação de Aristóteles em I.7. Não seria possível, portanto, conceber a *eudaimonia* como um único fim.

4 Passagens discutidas respectivamente nas seções 1.1 e 2.2.

vida. Estando no final da cadeia de subordinação de fins e atividades, esse bem não é desejado em vista de outro, mas apenas por si mesmo; isto é, não há nada além da *eudaimonia* a ser buscado. A impossibilidade de se responder à questão “por que se busca o melhor tipo de vida?” ocorre por não haver o que desejar além da melhor vida.

O que é bastante controverso na interpretação de Ackrill é o fato de ele considerar que *todos* os bens intrínsecos compõem a *eudaimonia*. Bens intrínsecos são aqueles desejados por eles mesmos, independentemente de a sua realização resultar em algum outro fim. Honra, prazer, intelecto e virtude são exemplos de bens desse tipo (1097b3), assim como a visão (1096b17). A *eudaimonia*, segundo essa interpretação, é composta por esses bens e os demais bens intrínsecos. Isto é, um sujeito é feliz se realiza todos esses bens. Discutiremos melhor essa interpretação ao considerarmos a autossuficiência.

Ao comentar o argumento da função⁵, Ackrill (2010, p. 119) faz referência ao uso de *teleiōtaton* no critério de completude como significando “o mais completo”, no sentido de conter todos os bens. No entanto, Ackrill parece não estar preocupado em mostrar que o termo *teleiōn* tenha o significado de completo. O que ele quer, e que é diferente disso, é mostrar que a *eudaimonia* é compreensiva. Parece que o fato de a *eudaimonia* ser um fim compreensivo, de acordo com o que ele pretende, permite que ele interprete o termo *teleiōtaton*, nessa passagem, como “o mais completo”.

A estratégia de ler o termo *teleiōn* nessas duas passagens como significando a mesma coisa – isto é, significando “completo” de modo compreensivo, como no primeiro sentido de *teleiōn*, ou seja, do qual não falta nenhuma parte, o que, nesse caso seria possuir todos os bens – é criticada por Heinaman. Ele afirma que

se nós assumirmos que '*teleiōn*' significa o mesmo em 1097a30 [na passagem sobre completude] e 1098a18 [no argumento da função], então pode ser provado que a virtude 'mais *teleiōn*' em 1098a18 não pode significar 'a virtude mais compreensiva'. Pois Aristóteles explica o que ele quer dizer por 'mais *teleiōn* (*teleiōteron*) em 1097a30-b6 e essa explicação é incompatível com uma interpretação de '*teleiōn*' como significando 'completo' (Heinaman, 1988, p. 38).

Ou seja, se o termo *teleiōn* significa a mesma coisa no critério de completude e no argumento da função, como Ackrill sustenta, não é o caso que signifique “a mais completa virtude”, no argumento da função, porque no critério de finalidade o termo comparativo

5 Veremos com mais detalhe o argumento e a leitura de Ackrill na seção 2.3.

teleioteion não significa “mais completo”. De acordo com Heinaman a explicação de “mais *teleion*” é a seguinte:

x é mais *teleion* que y se:

- (i) x é escolhido por si mesmo e y é sempre escolhido por outra coisa, ou
- (ii) x é escolhido por si mesmo e nunca em vista de outra coisa, e y é escolhido por si mesmo e em vista de outra coisa (Heinaman, 1988, p. 38).

Assim, sendo a riqueza, por exemplo, escolhida em vista de outra coisa e a honra escolhida por si mesma, a honra é mais *teleion* do que a riqueza. Mas, como explica Heinaman, isso não significa que a honra é um fim mais completo, entendido de modo compreensivo, do que a riqueza, como se uma tivesse menos partes do que a outra. Segundo ele, “Cada um, em si próprio, carece de tantos fins ou bens quanto o outro. Eles são igualmente completos ou incompletos” (Heinaman, 1988, p. 38). Isto é, nenhum é mais completo, no sentido pretendido por Ackrill, pois eles têm todas as suas partes, ainda que a honra seja um bem mais *teleion*. E, ainda que haja um conjunto y de diversos fins que visam um outro fim x, x é mais *teleion* que y, mas y pode ser mais compreensivo que x. Como nota Heinaman (1988, p. 39), isso mostra que o termo *teleion* não pode significar “completo” no sentido compreensivo, mas deve significar “perfeito” ou “final”. Isso, no entanto, não é argumento contra a interpretação compreensiva de *eudaimonia*, pois o fim mais final se refere a *eudaimonia* e esta pode ser um conjunto. Isto é, o fim *teleioteion*, a despeito da tradução do termo grego, refere-se à *eudaimonia* sem que isso indique se ela é ou não um composto de fins. A discussão de Heinaman, portanto, é sobre o significado do termo *teleion* e não a respeito da *eudaimonia*.

Kraut (1989, p. 227) também prefere evitar traduzir o termo *teleion* por “completo”, em vez disso, ele traduz por “perfeito”. Segundo ele, em I.7 a distinção a respeito dos fins, feita por Aristóteles, é entre “aqueles que não são perfeitos, aqueles que são perfeitos, mas não mais perfeitos, e aquele que é mais perfeito”. Kraut (1989, p. 42, n. 24) se refere à *Metafísica* V.16 para explicar por que prefere fazer a correspondência entre “*teleion*” e “perfeito” ao comentar a expressão “*teleia eudaimonia*” em X.7, mas não justifica sua preferência ao comentar a passagem de I.7. Ao comentar a expressão de X.7 “perfeita duração de vida” ele afirma: “se queremos usar uma única tradução para *teleios* ao longo de I.7 e X.7-8, e se minha interpretação desses capítulos estiver correta, então 'perfeito' é preferível a 'completo'” (Kraut, 1989, p. 67, n. 46). Ele ainda comenta que “completo” não

seria uma boa tradução pois é usado no sentido compreensivo, e o fim mais *teleion* e a virtude mais *teleia* não significam o fim que inclui todos os fins e a virtude que inclui todas as virtudes. Kraut considera que a tradução por “final” seria aceitável em I.7, mas traduzir *teleia eudaimonia* por felicidade final, em X.7, seria um escolha ruim. Ou seja, Kraut deriva o sentido das outras ocorrências importantes de *teleios* do sentido da expressão *teleia eudaimonia*, em X.7⁶. No entanto, como veremos, o modo pelo qual ele entende o termo é diferente das definições dadas na *Metafísica*.

Kraut (1989, p. 227) também vê, de maneira semelhante à de Ackrill, uma conexão entre essa parte de I.7 e a sentença final do argumento da função. Ele afirma que o significado de “a mais perfeita virtude” lá está relacionado à distinção entre os graus de perfeição de fins. Como entender, então, essa distinção?

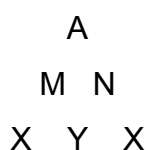
Segundo Kraut (1989, p. 227-228), no início de I.7, quando Aristóteles menciona os vários fins das diferentes atividades, ele está retomando a relação *em vista de* que foi estabelecida em I.1. O fim buscado, o bem supremo, ou a *eudaimonia*, é aquele ao qual todos os outros fins estão subordinados por meio da relação *em vista de*. Kraut nota que Aristóteles permite a possibilidade de o topo da hierarquia de fins não terminar em um único fim ao afirmar que se há um fim para o que fazemos, buscamos esse fim, mas se há vários, buscamos esses (1097a22-24). Segundo ele, ainda que Aristóteles admita que o topo da hierarquia de fins pode terminar em vários bens, Aristóteles não está interessado em questões a respeito de um possível fim composto. Em vez disso, ele apenas estabelece que a relação *em vista de* pode ter dois modos alcançar seu fim: ou há um fim no topo da hierarquia ou há vários. Seja qual for o caso, o bem alcançável pela ação, e que é o que está sendo buscado, é o que está nesse topo.

No entanto, segundo Kraut (1989, p. 230), logo em seguida Aristóteles elimina a possibilidade de haver vários bens no topo da hierarquia. Essa restrição seria feita pela afirmação de que se há um bem perfeito é esse que buscamos e, se há vários, buscamos o mais perfeito (1097a28-30). A leitura de Kraut é que haveria um bem mais perfeito do que os outros, o que estaria de acordo com o que é exposto no argumento da função, que

⁶ Uma boa justificativa para usar a mesma tradução do termo *teleios* seria mostrar que há uma conexão forte entre *todas* as passagens em que ele é utilizado, ou seja, uma conexão tal que se o termo for traduzido de modo diferente em alguma passagem, o sentido das outras passagens é afetado. No entanto, não é isso o que Kraut faz e parece que não há essa conexão entre *todas* as passagens em que Aristóteles utiliza o termo *teleios* e seus derivados. Ao contrário de Kraut, penso que, sendo um termo que permite três sentidos diferentes, e temos palavras diferentes para expressá-los, dependendo do sentido da passagem, pode ser preferível traduzir *teleios* de modos diferentes, isto é, sem usar o mesmo termo para todas as passagens.

a felicidade de fato é um único tipo de bem.

A passagem 1097a25-34, segundo Kraut (1989, p. 229), faz uma primeira distinção entre “dois tipos de fins: aqueles que não são desejados por si mesmos e aqueles que são. O primeiro não é perfeito; o último é mais perfeito que o primeiro”. Em seguida, “Aristóteles acrescenta uma distinção adicional: se A, B e C são desejados em si mesmos, mas B e C são desejáveis em vista de A, enquanto A não é desejável em vista de nada mais, então A é mais perfeito que B e C e é perfeito sem qualificação” (Kraut, 1989, p. 229). A, B e C são perfeitos, mas A é o mais perfeito entre eles. Assim, Kraut monta o seguinte diagrama representando a hierarquia de tipos de bens em três linhas:



Nesse esquema, X, Y e Z não são desejáveis por si mesmos, mas apenas em vista de outros fins; M e N são desejáveis por si mesmos e em vista de A. A, então, “tem as três propriedades de um fim último: é desejável por si mesmo, não é desejável em vista de mais nada, e tudo o mais é desejável por sua causa” (Kraut, 1989, p. 229). Assim, esses bens estão relacionados de modo que cada bem da fileira inferior está ligado com, pelo menos, um bem da fileira superior por meio da relação *em vista de*⁷.

O indício positivo para que o topo da hierarquia seja um único tipo de bem é a sentença de 1097a28-30 e sua conexão com o argumento da função, como foi exposto⁸. Isso, no entanto, não mostra necessidade de haver apenas um bem no topo, pois tanto o argumento da função, quanto essa sentença não precisam ser entendidos de modo a selecionar um único bem⁹. Assim, é importante para Kraut mostrar porque não devemos entender essas passagens de modo compreensivo. Em primeiro lugar, Aristóteles considera que a felicidade consiste em bens individuais. A análise dos candidatos a bem supremo, feita em I.5, não rejeita nenhum deles por ser apenas um bem. Isto é, se Aristóteles considerasse que a *eudaimonia* é composta por vários bens, deveria ter dito isso ao analisar os candidatos em I.5. Além disso, sendo a tricotomia baseada na relação

7 A mesma relação causal-normativa exposta em 1.1.

8 A passagem, como Kraut (1989, p. 230) a cita, é a seguinte: “Então, se há apenas um único que é perfeito, esse seria o que nós buscamos, enquanto se há muitos, seria o mais perfeito deles”.

9 O argumento da função seleciona, sem dúvida, um *tipo* de bem, atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude, no entanto, isso não significa *um único bem*.

em vista de, Kraut considera difícil de acreditar que seria uma relação não explicada, como a relação parte-todo sugerida por Ackrill. Aceitar a sugestão de Ackrill também seria problemático pelo fato de que teríamos duas relações *em vista de*: uma instrumental, que os bens inferiores teriam com os bens intrínsecos, e a relação parte-todo, que os bens intrínsecos teriam com a *eudaimonia*. Tendo duas formas para relação *em vista de*, teríamos também duas relações *mais perfeito que*. Isso levaria a uma ambiguidade ao determinar em qual dos dois modos o bem que buscamos é mais perfeito. Kraut também vê como problema para a interpretação compreensiva o fato de que, ao argumentar em favor da superioridade da contemplação, em X.7, Aristóteles afirma que nada resulta da contemplação, enquanto a atividade ética é desejável em vista de algo mais¹⁰. O bem que é perfeito não pode ser um meio causal para nada mais (Kraut, 1989, p. 232-233).

Me parece que as críticas de Kraut podem ser rebatidas. Em primeiro lugar, I.5 tem um caráter preliminar, de modo que não devemos esperar que muita coisa a respeito da natureza da *eudaimonia* seja esclarecida lá. A virtude, por exemplo, é descartada como candidata a bem supremo, em I.5. No entanto, em I.7 a atividade virtuosa da razão é identificada com o bem supremo. Isto é, nem tudo o que é afirmado ou que não é afirmado em I.5 deve ser levado em consideração. Certamente é um ponto desfavorável à interpretação de Ackrill o fato de que a relação parte-todo não é mencionada na *EN*. No entanto, a sugestão é que ela seja introduzida para dar conta de casos em que a atividade é parte do fim e justamente da relação entre os bens intrínsecos e a *eudaimonia*. Além disso, não é preciso considerarmos que haja também dois tipos de relação *mais perfeito que* em função dos dois tipos de relação *em vista de*. O que é perfeito é aquilo que, em algum sentido, é melhor que os outros, ou que não pode ser ultrapassado em matéria de excelência, como é afirmado na *Metafísica* (1021b15-16). Aliás, Kraut parece entender o significado de “perfeito” (*teleion*), nessa passagem, como significando “ser algo em vista do qual outra coisa é feita”, mas nas definições de *teleion* não há nenhuma conexão com a relação *em vista de*. Isto é, a ambiguidade estaria na leitura de Kraut, pois um fim pode ser mais perfeito que outro por ser causado por ele ou por ser o todo do qual ele faz parte sem que “perfeito” signifique qualquer uma dessas coisas.

Além disso, mesmo que o argumento da função selecione um tipo de bem – a atividade virtuosa – não é evidente que alguns dos bens que, segundo a leitura de Kraut,

10 A passagem de X.7 será examinada em seu contexto específico na seção 3.2.

são menos perfeitos que a atividade virtuosa, sejam feitos em vista dela. Como explicar que o prazer ou a honra, por exemplo, são buscados em vista da atividade virtuosa? De que modo prazer e honra causam normativamente – para usar a explicação de Kraut para a subordinação – a atividade virtuosa?

Kraut explica como isso ocorre da seguinte forma. A honra é uma indicação de sucesso para alguém que se empenhou em tornar-se virtuoso. Se essa pessoa for honrada pelas pessoas certas e pelas razões corretas, se tornará mais confiante do exercício da virtude. Isto é, o sujeito honrado sabe que suas ações estão corretas e que deve continuar agindo dessa forma (Kraut, 1989, p. 234). Para explicar como a virtude é colocada na categoria dos bens intrínsecos que também são desejados em vista do fim último, Kraut refere-se à distinção entre a posse da virtude e seu exercício. O primeiro caso é descartado, em I.5, como candidato para a felicidade e o segundo é o que é identificado com a *eudaimonia* pelo argumento da função. Segundo Kraut, a explicação para a virtude ser desejada em parte porque contribui para outro fim é a seguinte: “Assim como ter força física é uma condição causal necessária do exercício dessa força, deve-se ter uma virtude para usar essa virtude” (Kraut, 1989, p. 235). O prazer de que Aristóteles fala em I.7, segundo Kraut, é o prazer físico, uma vez que os demais bens que são desejados por si mesmos e em vista da *eudaimonia* são aqueles que foram considerados como candidatos a bem supremo em I.5 e lá era esse tipo de prazer que estava em jogo. Como mostra Kraut, há, pelo menos, um tipo de prazer físico que Aristóteles considera como meio para a atividade virtuosa. O prazer do relaxamento causado pelo divertimento restaura nossa capacidade para nos ocuparmos com objetivos mais sérios. Assim, esse prazer é um meio para a felicidade. Outros prazeres físicos, segundo Kraut, também estão nessa relação em vista da felicidade. O prazer de comer, por exemplo, nos torna melhor ao nos alimentarmos; e comer bem mantém uma boa saúde, o que é um meio para outros bens, como a atividade virtuosa (Kraut, 1989, p. 236-237).

A explicação de Kraut me parece insuficiente para considerar que honra, prazer e virtude são desejados em vista da atividade virtuosa. Como nota o próprio Kraut (1989, p. 234, n. 29), a “honra não é causalmente suficiente para a virtude”, mas “tem uma contribuição causal de algum tipo para a aquisição e a posse continuada da virtude”. Isto é não basta ter honra para ter virtude, mas aquele que é honrado por ser virtuoso continuará exercendo a virtude. Ora, esse sujeito continuará exercendo a virtude e continuará sendo honrado ou será ainda mais. Ainda que possa parecer uma relação de

implicação mútua, isto é, a virtude implica a honra e a honra implica a virtude, o primeiro elemento da relação é a virtude, e é por causa dela que a honra é conferida. Se Kraut está correto, parece apropriado dizer que a virtude causa a honra.

Sobre a virtude, parece que Kraut está dizendo que se deseja ter a virtude para exercê-la. Porém ninguém dispõe da virtude sem seu uso, ou sem tê-la exercido. Isto é, a posse da virtude não é anterior ao seu exercício. Ao contrário, alguém se torna virtuoso, ou adquire virtude, ao agir de modo virtuoso. Se quisermos separar posse e exercício, como faz Kraut, podemos dizer que, em certo sentido, é o exercício da virtude que é em vista de sua posse, pois só possui virtude quem já agiu virtuosamente.

Por fim, em relação ao prazer, o que Kraut mostra é que um certo tipo de prazer contribui para a atividade virtuosa. Mas o prazer a que Aristóteles se refere em 1097b3 não é nenhum tipo definido de prazer. Além disso, como é afirmado em X.7, a contemplação é a atividade virtuosa mais prazerosa. Isso indica que o prazer dessa atividade a acompanha e não é em vista de qualquer coisa.

Se minha crítica à leitura de Kraut estiver correta, parece que não há como subordinar esses bens à atividade virtuosa em uma estrutura hierarquizada. A alternativa a isso é vê-los como de alguma forma ao lado da atividade virtuosa, formando um fim inclusivo. O modo pelo qual os fins componentes se relacionam foi exposto na seção 1.1.

Gostaria de voltar ao termo *teleion* e seu emprego nessa primeira parte de I.7, pois a discussão, até agora, não chegou a um resultado positivo. Mesmo que o termo *teleion* não signifique compreensivo a possibilidade de que a *eudaimonia* seja compreensiva não está descartada. Será que ainda há algo nessa passagem que fundamente uma interpretação da *eudaimonia* como um fim que compreende outros fins? Em 1097a24, Aristóteles considera a possibilidade de, havendo mais de um fim para as coisas que fazemos, serem esses os bens que buscamos. No entanto, algumas linhas depois, tendo estabelecido que o bem supremo é algo completo (*teleion*), Aristóteles afirma que se há mais de um fim completo, o que buscamos é o mais completo (*teleiotaton*). Isso parece apontar para uma seleção entre os fins: entre aqueles que são completos há um que é mais completo. Mas essa leitura também não é necessária, pois não está interdita a possibilidade de que o mais completo seja uma determinada combinação de fins completos – e a combinação é algo que ainda não precisa estar claro nesse passo da exposição sobre os fins. Ou seja, aqui ainda não está determinado se o fim último é um

único fim ou uma combinação de fins.

No núcleo do critério, a passagem de 1097a30-35, poderíamos pensar que há alguma evidência de que a *eudaimonia* é um fim inclusivo se considerarmos o seguinte. O comparativo *teleiotes* é introduzido para distinguir (i) aquilo que é buscado por si mesmo daquilo que é buscado apenas em vista de outra coisa, e (ii) o que é sempre escolhido por si mesmo e nunca em vista de outra coisa do que é escolhido por si mesmo e em vista de outra coisa. Poderíamos considerar que a distinção feita em (i) é entre tipos de coisas diferentes: de um lado estão os fins completos – que são fins em sentido próprio – e do outro estão meios. E meios não são fins, já que não são buscados por si mesmos, mas apenas em vista de outra coisa. A comparação, então, estabelece que aquilo que é completo é mais completo do que aquilo que não é completo. Se a comparação (i) é realmente entre tipos de coisas diferentes – fins e meios –, a comparação (ii) também poderia ser entre tipos de coisas diferentes. Nesse caso, poderia ser sugerido que a comparação é entre fins individuais (aqueles que são fins em sentido próprio) e a combinação desses fins. A combinação de fins seria o fim mais completo por não haver nada além dela a ser buscado, enquanto no caso dos fins individuais, ainda que eles sejam dignos de busca por eles mesmos, também são buscados em vista do conjunto. Assim, talvez a comparação feita por Heinaman entre honra e riqueza não sirva para a *eudaimonia* justamente por essa ser o fim *teleiotes*. Ainda que a honra seja mais *teleia* que a riqueza, esta não é fim, enquanto aquela é, e aquilo que é mais completo em sentido absoluto, o *teleiotes*, deve ser um fim e não um meio.

Seria interessante se pudéssemos ler a passagem dessa forma. Essa leitura esclareceria em que sentido honra prazer virtude e intelecto são buscados por si mesmos e em vista da *eudaimonia*, como é afirmado em 1097b3, e teria apoio na passagem seguinte, sobre a autossuficiência¹¹. No entanto, pesa contra essa leitura o fato de que Aristóteles efetivamente afirma que riqueza e instrumentos são fins escolhidos como meios para outros fins: “Já que parece haver vários fins, e alguns deles, tais como riqueza, flautas e instrumentos em geral, nós escolhemos como meios para outros fins, é claro que nem todos os fins são completos (*teleia*)” (1097a25-27). Isto é, ainda que Aristóteles afirme que buscamos alguns fins como meios para outros fins, não há uma distinção rígida entre fins e meios que seria necessária para dizer que são tipos diferentes

11 Mais especificamente na afirmação de que a *eudaimonia* não poderia ser melhorada com o acréscimo de algum bem. Isso será discutido adiante, na seção 2.2.

de coisas. Além disso, nada na passagem sugere que devemos considerar a *eudaimonia* como um conjunto – parece também não haver nada que sugira o contrário. Talvez não haja nada de decisivo sobre isso nessa passagem justamente porque Aristóteles ainda não pretende, se é que pretende em algum momento, estabelecer se a *eudaimonia* é um conjunto ou um único bem.

Na passagem não há nada a respeito de um fim compreender outros fins, pois Aristóteles não está tratando de fins específicos. Em vez disso, ele está tratando de tipos ou graus de fins em nível geral a partir da relação *em vista de*. Ao notar isso, podemos ser levados a interpretar *teleion* como “final”. Isso parece fazer muito sentido em primeiro lugar porque a passagem é sobre fins, e em segundo lugar porque “ser desejado em vista de si mesmo e nunca em vista de outra coisa” parece justamente uma descrição para o termo “final”. Isto é, a opção por “final” ressaltaria o fato de a *eudaimonia* ser um fim último: não há nada a ser buscado para além daquilo que é *teleion* sem qualificação, portanto ele é final, é o fim último. Além disso, parece que usar o termo “final”, nessa passagem da *EN*, manteria uma certa neutralidade em relação à *eudaimonia* ser um conjunto ou não, pois seja um composto com todas as suas partes, seja um objeto melhor entre os demais, é o que está no final, se considerarmos a sequência de ações e fins.

No entanto, na sequência da passagem da *Metafísica* em que Aristóteles mostra os três sentidos de *teleion*, ele os reduz aos dois primeiros sentidos¹². É discutível a que essa redução se refere e qual dos dois primeiros sentidos incluiria o último. Mas deve ser um dos dois primeiros. Ou seja, o sentido de “final”, o que atingiu seu fim, está vinculado ao sentido de perfeito ou de completo. Se algo é final é porque tem todas as suas partes ou porque é o melhor de seu tipo. Assim, parece que precisamos entender o termo *teleion* ou no sentido de “perfeito” ou no sentido de “completo”.

A passagem em questão de I.7 distingue fins a partir da propriedade *ser digno de busca*. Podemos pensar que essa propriedade expressa duas das características relacionadas aos fins: alguns são dignos de busca por si mesmos, outros são dignos de busca em vista de outra coisa. Entre as características que alguma coisa precisa para que seja um fim estariam: ser visto como um bem, ser objeto de desejo, ser alcançável pela ação, ser algo em vista do qual outras coisas são dignas de busca e ser digno de busca em vista de si mesmo. Digamos que essas sejam todas as características de um fim. O fim que possui todas essas características é um fim completo, justamente no sentido de

12 Cf. n. 1 deste capítulo.

possuir todas as características de um fim. Mas se algo é objeto de desejo e agimos em vista disso, mesmo que também seja buscado em vista de outra coisa, isso também é um fim, mas menos completo, pois não tem todas as características de um fim. Lendo do modo sugerido, o fim mais completo é aquele que possui todas as características de fim. Assim, o critério de completude tem um sentido definicional.

2.2 Autossuficiência

Também se segue que a felicidade é o fim último que buscamos, em vista do qual fazemos tudo o que fazemos, se considerarmos a autossuficiência. Talvez possamos dividir o que Aristóteles afirma sobre a autossuficiência em três partes. Primeiro, a autossuficiência é entendida não como aplicada a um indivíduo solitário, “mas a uma pessoa vivendo ao lado de seus pais, filhos, esposa, amigos e concidadãos, já que o ser humano é um ser político por natureza” (1097b10-11). Por que não considerar a autossuficiência para um indivíduo solitário?

Sendo um animal político por natureza (*Pol.* 1253a2), o ser humano tende a se agrupar e viver junto com outros¹³. Isolar o homem da comunidade na qual ele está inserido seria como desconsiderar parte de sua essência. Nesse sentido, Aristóteles afirma que aquele que é incapaz de viver em comunidade ou não a necessita por ser autossuficiente por si mesmo ou é uma besta ou é um deus (*Pol.* 1253a29). Isto é, alguém que não pertence a alguma comunidade não pode ser considerado propriamente humano¹⁴.

Em segundo lugar, Aristóteles define a autossuficiência como “aquilo que por si próprio (*monoumenon*)¹⁵ faz a vida digna de escolha e carente de nada” (1097b15-16). Há, então, algo nessa vida – que é uma vida humana e uma boa vida – que a faz digna de escolha e carente de nada. Uma vida carente de nada é uma vida que não necessita de mais do que já tem, é uma vida plenamente realizada, sendo, por isso mesmo, uma vida

13 Na *Física*, a natureza é explicada como um princípio interno de mudança, um impulso que pertence à essência de algum sujeito e que o põe em movimento (192b10-25). Se o homem é por natureza político, significa que, por sua própria essência, o homem busca associar-se politicamente.

14 Na *Política* também é afirmado que a *polis* é autossuficiente (1252a29). Nesse contexto a autossuficiência tem o sentido de prover aquilo que é necessário não apenas para a vida, mas também para a boa vida (1252a30-31).

15 Crisp traduz *monoumenon* por “em si próprio” (*on its own*), Ross traduz por “quando isolado” (*when isolated*) e Rackham traduz por “por si só” (*by itself alone*).

digna de escolha.

Dessa forma, o critério de autossuficiência é aplicado a uma vida humana como um todo, mas procura distinguir o que faz com que essa vida seja a mais digna de escolha e não lhe falte nada. Se algo for tirado de uma vida feliz e essa vida deixar de ser uma vida feliz, é precisamente isso o que a faz autossuficiente. Se for tirado, por exemplo, a família, os amigos e os concidadãos, essa vida deixa de ser humana. Se uma vida for privada de alimentação, deixará de ser vida. Nesses dois casos essas vidas perdem algo anterior à felicidade. Mas qual é esse elemento que, em uma boa vida humana, faz com que ela seja desejável e não lhe falte nada? Antes de responder a isso, consideremos a terceira parte do critério. Aristóteles afirma que a felicidade é autossuficiente e a coisa mais digna de escolha, não contada apenas como uma coisa entre as outras (1097b16-18). Ou seja, a *eudaimonia* confere dignidade à vida e é um bem que não deve ser considerado como os demais bens. Aristóteles justifica:

Contada como apenas uma coisa entre outras claramente seria mais digna de escolha mesmo com o menor dos bens adicionado a ela. Pois o bem adicionado causaria um aumento na bondade, e o maior bem é sempre mais digno de escolha. Felicidade, então, é obviamente algo completo (*teleion*) e autossuficiente, na medida em que é o fim do que é feito (1097b18-20).

A *eudaimonia* é um bem de algum modo diferente dos outros: é o mais digno de escolha, o maior dos bens, o mais completo e autossuficiente. Mas em que sentido a *eudaimonia* é diferente dos demais bens, não podendo ser contada entre eles?

Ackrill (2010, p. 111) interpreta a passagem sobre a autossuficiência de modo compreensivo. Para ele, a impossibilidade de se adicionar algo à *eudaimonia* mostra que esta é um fim de segunda ordem. De acordo com Ackrill, nessa passagem, Aristóteles está considerando uma impossibilidade lógica: não há como adicionar qualquer bem ao conjunto de bens que é a *eudaimonia*, pois ela é um conjunto completo. Seria como melhorar o melhor dos bens: se isso fosse possível, significaria que ele não é o melhor, o que seria absurdo. Por isso ela não é um bem entre outros, mas o bem composto dos outros bens. Ackrill vê uma conexão entre o fato de a *eudaimonia* não ser buscada em vista de outra coisa, mas tudo o mais ser buscado em vista dela, e ser impossível dizer que é preferível a *eudaimonia* mais alguma coisa à *eudaimonia*. É “ininteligível sugerir que a *eudaimonia* possa ser melhorada por acréscimo”, pois se isso fosse possível,

poderíamos buscar a *eudaimonia* em vista de outra coisa.

Segundo Ackrill,

a *eudaimonia*, sendo absolutamente final e genuinamente autossuficiente, é mais desejável do que qualquer outra coisa, pois inclui tudo o que é desejável em si mesmo. Ela é a melhor, e melhor do que tudo mais, não como bacon é melhor do que ovos e do que tomates (e, pois, melhor *entre três*), mas como bacon, ovos e tomates é um café da manhã melhor do que só bacon, só ovos ou só tomates – é, com efeito, o melhor café da manhã sem qualificação (Ackrill, 2010, p. 111).

Ackrill sustenta que a afirmação de Aristóteles de que é impossível adicionar algo à *eudaimonia* significa que a *eudaimonia* é composta pelos bens desejados por si mesmos e desejados em vista da *eudaimonia*. Que a *eudaimonia* seja um fim de segunda ordem, composta por outros fins, é bastante razoável. No entanto, talvez Ackrill exagere ao afirmar que *todos* os bens intrínsecos formam a *eudaimonia*. Com certeza, o café da manhã de Ackrill ficaria ainda melhor se adicionássemos frutas e cereais, por exemplo. Mas se adicionarmos cada vez mais coisas, em seguida teremos um café da manhã com absolutamente todos os alimentos. Se for assim, é difícil ver de que modo alguém poderia realizar todos os bens intrínsecos, além de também não ser evidente quais são esses bens e como estariam organizados¹⁶.

Essa dificuldade não é suficiente para mostrar que a *eudaimonia* não pode ser um conjunto de todos os fins intrínsecos, muito menos para mostrar que ela não é um fim de segunda ordem. Do fato de que a *eudaimonia* é um fim de segunda ordem não se segue que ela deva compreender *todos* os fins intrínsecos. Mas parece que o modo de entender por que não se pode adicionar nenhum bem a ela, fazendo um conjunto mais desejável que ela, é considerar que ela contém todos os bens. Afinal, de que outro modo teríamos um conjunto ao qual nada mais possa ser adicionado?

Um modo de entender como nada poderia ser adicionado à *eudaimonia* sem que ela fosse o conjunto de todos os bens intrínsecos, como quer Ackrill, é entender que há uma diferença de tipo. A *eudaimonia* não é um bem como os outros, que ao adicionar mais bens aumenta em grau de bondade. Em vez disso, ela é um bem diferente, de um tipo especial, que fornece aquilo que é requerido para uma boa vida. Isso quer dizer que

¹⁶ Aristóteles não enumera exaustivamente todos os bens intrínsecos, o que poderia trazer alguma dificuldade para a interpretação de Ackrill. No entanto, como já vimos, encontramos em I.7 alguns deles: honra, prazer, virtude e intelecto. E buscando pela *EN* podemos encontrar outros.

se for adicionado algum bem a essa vida, esse bem não a tornará melhor. Pode haver uma vida com um número enorme de bens, mas se não houver um determinado tipo de bem, ela não será feliz.

Essa formulação pode soar como favorecendo uma interpretação de caráter dominante, e até monolítico: tendo esse bem especial, que é um único bem, não é preciso de mais nada. Evidentemente não há como sustentar tal interpretação mantendo a coerência da *EN*. Em contraposição a esse tipo de leitura, sugiro um outro modo de ler o que é dito na passagem que estamos discutindo que se encaixa na interpretação que expus anteriormente (na seção 1.1). Em primeiro lugar, a *eudaimonia* é um conjunto. Não tenho certeza se tem todos os bens intrínsecos, mas, com certeza, contém aqueles bens mencionados em I.7. No entanto, o que torna a vida autossuficiente é um elemento, isto é, a realização de um bem. Isso ocorre porque ao alcançar esse bem, os demais bens também são alcançados. Que elemento é esse é esclarecido no argumento da função, como veremos adiante: atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude. Essa atividade organiza a realização dos bens. Nesse sentido, o prazer, por exemplo, não é buscado de forma independente do intelecto e da virtude, mas é alcançado ao realizar uma atividade que combina intelecto e virtude: a contemplação, por exemplo. De modo semelhante ocorre com a honra, ela é alcançada com as ações de acordo com as virtudes morais.

Por oposição à leitura compreensiva de Ackrill, Heinaman oferece um modo seletivo de interpretar a autossuficiência. Ele entende a expressão “em si próprio (*monoumenon*)”, na linha 1097b15, como selecionando um único bem ao qual o critério é aplicado. Se temos *A*, *B* e *C* como candidatos à *eudaimonia*, o critério de autossuficiência é aplicado a *A*, a *B* e a *C*, separadamente, não ao conjunto de *A+B*, ou *B+C*, pois seria uma combinação de bens, e não um bem tomado isoladamente. O que faz a vida desejável e carente de nada é ou *A* ou *B* ou *C* ou algum outro bem considerado separadamente dos outros. E é desse modo que a aplicação do critério é feita no livro X¹⁷, lá o critério de autossuficiência é aplicado à contemplação e à ação em separado, e não à combinação dos dois (Heinaman, 1988, p. 46-47).

A leitura seletiva dessa parte do critério está relacionada a uma leitura alternativa da passagem 1097b16-20. Nessa passagem, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* não é contada como um bem entre os outros. A sentença seguinte é ambígua sendo possível

17 Discutiremos o critério de autossuficiência no livro X na seção 3.2.

traduzir no modo subjuntivo (“se fosse assim contada, seria claramente feita mais desejável pela adição de mesmo o menor dos bens”) ou no modo indicativo (“se é assim contada, é claramente feita mais desejável pela adição de mesmo o menor dos bens”)¹⁸. Preferindo a leitura indicativa, Heinaman afirma que se, de fato, adicionarmos a ela mais um bem, o resultado da soma será mais desejável que a *eudaimonia*. Isso contraria a leitura compreensiva de Ackrill, pois torna possível a existência de bens não pertencentes à *eudaimonia* (Heinaman, 1988, p. 42-43).

A interpretação de Heinaman tem a seu favor a possibilidade de ler o critério de autossuficiência do mesmo modo no livro I e no livro X. A leitura seletiva de *monoumenon*, em 1097b15, e a leitura indicativa de 1097b16-20 parecem adequadas ao modo pelo qual Aristóteles aplica o critério em X.7: verificando quantos bens *cada* atividade precisa. O que Heinaman parece estar fazendo é ajustar a exposição do critério feita em I.7 ao que é exposto em X.7. Claro, é legítimo interpretar uma passagem à luz de outra passagem, quando a segunda é mais clara que a primeira, e, de fato, parece ser esse o caso aqui. No entanto, em I.7 parece que Aristóteles está mostrando que há um elemento que faz a *vida* carente de nada, ou seja, autossuficiente, mas ele não afirma que esse elemento é, ele mesmo, carente de nada. Dessa forma, em X.7 Aristóteles está fazendo uma consideração diferente da que foi feita em I.7 e a leitura desta passagem à luz daquela não é determinante.

Heinaman ainda sustenta que qualquer tentativa compreensiva de interpretar o critério de autossuficiência em I.7 leva a uma versão extrema em que todos os bens fazem parte da *eudaimonia*. Isso porque se algum bem for deixado de lado, mesmo o menor dos bens, teremos um bem mais desejável que a *eudaimonia* se somarmos esse bem a ela. Assim, nada pode ser mais desejável que ela porque qualquer bem já é parte da *eudaimonia*. O problema, segundo Heinaman, de considerar seriamente a interpretação compreensiva é que no argumento da função Aristóteles sustenta que a *eudaimonia* é apenas o exercício virtuoso de nossas capacidades racionais. Assim qualquer coisa que não for esse exercício não constitui a *eudaimonia*. Além disso, a *eudaimonia* não poderia ser a realização de todos os bens intrínsecos, pois Aristóteles considera que a visão é um bem intrínseco, mas a descarta como constituinte da *eudaimonia* por não ser distintiva do homem (Heinaman, 1988, p. 48-49).

18 As versões da sentença foram feitas a partir das traduções presentes no artigo de Heinaman (1988, p. 42). A ambiguidade ocorre por estar ausente o verbo ser na sentença em grego.

Mesmo que interpretemos a *eudaimonia* como um bem dominante, não precisamos interpretar a autossuficiência do modo sugerido por Heinaman. Quando Aristóteles afirma que a autossuficiência é aquilo que por si próprio faz a vida digna de escolha e carente de nada, não há indicação de que devemos selecionar um bem para aplicar o critério. Assim como podemos tomar um bem em si mesmo, um conjunto de bens também pode ser tomado em si mesmo, no sentido de considerar esse conjunto em separado das outras partes da vida. Alimentar-se, por exemplo, é parte da vida, mas certamente não é parte da *eudaimonia*. Ou seja, existem partes que vão ficar de fora da consideração. De qualquer modo, a referência ao que é tomado em si mesmo é indeterminada, sendo assim, parece melhor ler literalmente “aquilo que tomado em si mesmo” do que forçar uma interpretação, pois pode ser uma coisa ou um conjunto. Além disso, ainda que em I e X ser autossuficiente signifique algo como não precisar de nada, em cada um dos dois livros Aristóteles aplica o critério a coisas diferentes e de modos diferentes. Em X, é a atividade que precisa de menos coisas para ser exercida; em I, é a vida que, quando contém um determinado elemento, nada lhe falta¹⁹. Qual é esse elemento que faz a vida digna de escolha e carente de nada é estabelecido no argumento da função.

2.3 Função

Um dos principais pontos discutidos pelos comentadores para defender uma ou outra concepção é a passagem de *EN* I.7 conhecida como argumento da função²⁰. Essa passagem é importante porque nela Aristóteles define o que conta como o bem humano, ou a felicidade: uma atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude.

Em 1097b22-25, Aristóteles afirma que dizer que a felicidade é o bem supremo pode soar trivial, e é desejável ter uma especificação mais clara. É possível especificar o

19 Como tentei mostrar, na p. 63, essa formulação não precisa ser lida como favorecendo uma interpretação de caráter dominante.

20 O termo grego *ergon* admite diversas traduções, entre elas “função” e “atividade”, mas também “produto” ou “resultado de uma ação”. Na passagem em questão da *EN*, não há maiores problemas na tradução por função ou por atividade. Na passagem correspondente da *EE*, no entanto, a tradução é problemática, pois Aristóteles utiliza o termo *ergon* nos dois sentidos, de atividade e resultado (1219a14-17). Além disso, há uma conotação instrumental para o termo “função”. Hardie (1980, p. 23), por exemplo, observa que afirmar que o ser humano tem uma função é como compará-lo a “um instrumento designado para um uso”. Em uma nota, ele considera que a tradução por *job* (“trabalho” ou “tarefa”) poderia ser apropriada em alguns casos, mas é muito coloquial. Hardie refere-se a tradução em francês por *tâche* (tarefa) e em alemão por *Leistung* (desempenho) e afirma que os tradutores de língua inglesa parecem não considerar alternativas a *function* (Hardie, 1980, p. 363).

que é a felicidade se nós compreendermos a função própria ou atividade característica²¹ (*ergon*) do ser humano. Aristóteles mostra a plausibilidade da conexão entre bem e função: o bem de um flautista, de um escultor, de qualquer artesão, ou de qualquer coisa que tiver uma atividade característica reside nessa atividade. O bem para o flautista, por exemplo, é tocar flauta. De modo semelhante, se o ser humano tiver uma atividade característica, essa atividade será seu bem (1097b25-27).

Aqui alguém poderia perguntar por que o ser humano deveria ter uma atividade característica, afinal, não desempenha uma atividade determinada como o flautista ou o escultor²². Para responder a isso, Aristóteles não prova categoricamente que o ser humano tem uma função, mas, em 1097b27-31, faz duas perguntas que tornam plausível, ou desejável, que exista uma função ou atividade característica para o ser humano. Primeiro, o carpinteiro e o sapateiro têm uma atividade característica, mas o ser humano não teria? Segundo, assim como cada parte do corpo tem sua função, não deveríamos assumir que o ser humano como um todo também tem uma função?²³

O que Aristóteles está querendo dizer parece ser o seguinte. Cada ser humano pode desempenhar uma atividade específica, ter uma função específica, como a do carpinteiro e do sapateiro. Deve haver, então, no ser humano uma característica anterior que o torna capaz de realizar essas funções. Além disso, reconhecemos que as partes do corpo humano têm funções. Mas cada parte não tem função isoladamente, sem contribuir para o funcionamento total de um corpo²⁴. É por referência ao todo que cada parte do

21 Sigo o texto da edição de Roger Crisp, que traduz *ergon* por *activity* (talvez a opção de Crisp deva-se ao que foi discutido na nota acima). Rackham e Ross traduzem *ergon* por função (*function*). Não tenho preferência por uma ou outra tradução, embora utilize “função” na maioria dos casos, por ser a tradução tradicional.

22 Parece que, ao falar de função, estaria sendo pressuposto alguma atividade determinada como a do flautista ou o escultor, ou alguma ferramenta, que tem algum uso para uma finalidade específica. No entanto, não precisamos entender dessa forma. A função, no caso de substâncias naturais, tem o sentido de realização da finalidade própria do indivíduo. A função é a atividade que melhor realiza a natureza de um tipo de ser, a atividade que é melhor e mais caracteristicamente realizada entre as atividades que seres de um tipo realizam (Barney, 2008, 301-302).

23 Não é evidente que tipo de argumento Aristóteles está apresentando para sustentar que o ser humano tem uma função. À primeira vista, o argumento pode parecer uma indução ou um argumento por analogia, em que a consideração de casos análogos leva a uma regra geral ou a uma conclusão sobre um caso determinado. Nesse caso, Aristóteles estaria apresentando algo da seguinte forma: carpinteiros e sapateiros têm funções, assim como olhos, mãos e pés; portanto seres humanos também têm funções. Essa seria a pior indução de Aristóteles, pois do fato de que cinco coisas não similares têm funções, não haveria motivo para sustentar que o ser humano também tem. Se Aristóteles estivesse realmente argumentando por indução, poderíamos esperar referências a objetos que incontrovertidamente têm funções, como ferramentas, ou substâncias naturais semelhantes aos seres humanos. Mas não é isso o que ele faz. Assim, parece improvável que uma indução seja pretendida aqui. (Barney, 2008, 295-297).

24 Na *Política*, I,2, Aristóteles afirma: “se o corpo todo for destruído, não haverá pé ou mão, exceto homonimamente, como poderíamos falar de uma mão de pedra” (1253a20).

corpo humano tem uma função²⁵.

Havendo, então, uma atividade característica do ser humano, que atividade seria essa? Como estamos procurando algo especial, não poderia ser a vida, pois até as plantas vivem. Assim, descartamos a vida de nutrição e crescimento, pois essa é a vida das plantas. A vida sensitiva é compartilhada pelos demais animais, razão pela qual também é descartada. Resta, então, uma vida, de certa forma ativa, do elemento que possui razão. Aqui Aristóteles explica apenas que uma parte da alma tem razão no sentido de obedecê-la, e outra parte possui razão no sentido de se engajar no pensamento. Aristóteles afirma, ainda, que esse tipo de vida pode ter dois sentidos, mas o sentido próprio da frase é de vida como uma atividade (1097b31-1098a6). Ou seja, não é o caso de uma vida inativa, como quando se está dormindo ou em estado vegetativo, por exemplo.

Em I.13, Aristóteles explica, em linhas gerais, como compreende a alma humana²⁶. Para ele, a alma teria uma primeira divisão entre um elemento que possui razão e outro que não possui razão. Do elemento sem razão, uma parte é a parte vegetativa, responsável pela nutrição e pelo crescimento, a outra parte, responsável pelo desejo e pelo apetite, compartilha da razão na medida em que a escuta e a obedece. Essa parte da alma tem razão em sentido semelhante ao de quando dizemos que uma pessoa tem razão por que escuta a razão de seu pai e de seus amigos. Essa segunda divisão também pode ser feita considerando o elemento racional da alma: uma parte da alma é racional por possuir razão em sentido estrito, e outra parte pode ser dita racional por obedecer a razão (1102a26-1103a3). A alma humana, então, tem três partes: uma parte racional, uma parte irracional e uma parte intermediária entre as duas, que não possui razão, mas é capaz de ouvi-la.

Aristóteles prossegue a argumentação de I.7 introduzindo a noção de virtude para complementar a definição do bem humano. A atividade característica de uma coisa é do mesmo tipo da atividade característica de uma boa coisa, a superioridade daquele que faz algo bem se deve à virtude adicionada à atividade característica. Assim como a atividade

25 Parafraaseio aqui a e esclarecedora explicação a respeito de o que está em jogo nessa parte do argumento formulada pela prof^a Inara Zanuzzi, em um seminário sobre a ética aristotélica, neste PPG, em 2014-2.

26 A consideração a respeito da alma é feita para que o estudante das lições de ética compreenda a virtude, e isso deve ser feito na medida que é requerida pela investigação, sem um alto grau de precisão que poderia atrapalhar o propósito (1102a22-25). Isto é, no contexto da *EN* não é necessário entrar em todos os detalhes da teoria psicológica de Aristóteles exposta no *De anima* para compreender a divisão da alma humana e a correspondente divisão entre as virtudes.

característica do tocador de lira é tocar lira, a do bom tocador de lira é tocar lira bem. Sendo a atividade característica do ser humano um tipo de vida ativa da parte racional da alma, e considerando que a boa realização dessa atividade requer que ela seja executada de acordo com sua virtude, então o bem humano vem a ser essa atividade da alma de acordo com a virtude (1098a6-16). Ou seja, o bem humano é a boa execução de sua atividade característica; aquele que executa bem uma função o faz de acordo com a virtude; então, o bem humano é a execução de sua atividade característica de acordo com a virtude. A isso Aristóteles ainda acrescenta que, existindo várias virtudes, o bem humano deve ser a execução da atividade característica de acordo com a melhor e mais perfeita virtude (*kata ten aristen kai teleiotaten*) (1098a16-17). E isso em uma vida completa, pois uma andorinha não faz verão nem o faz um dia. De modo semelhante, um dia ou um curto período de tempo não faz alguém feliz (1098a17-19).

O papel da virtude na exposição da função humana é determinar o *modo* de execução dessa atividade. Aquele que executa uma determinada atividade de acordo com sua virtude a executa bem, ou seja, do melhor modo possível. A função humana é bem executada quando executada de acordo com a virtude. Mas no final do argumento, Aristóteles menciona a possibilidade de haver mais de uma virtude. Até esse ponto da *EN* não sabemos que virtudes são essas. Além disso, o bem humano corresponde à execução da função própria de acordo com a melhor e mais perfeita virtude²⁷. Também não sabemos, nesse momento, a que corresponde a melhor e mais perfeita virtude.

Quais são as virtudes e como elas estão dispostas em relação à natureza humana só é esclarecido em I.13, quando Aristóteles expõe sua concepção da alma humana. Aristóteles faz uma divisão geral das virtudes de acordo com a divisão da alma: algumas são intelectuais, como a sabedoria e a sabedoria prática; outras são virtudes de caráter, como generosidade e temperança (1103a4-6). As virtudes de caráter são investigadas de II à V, e as intelectuais em VI.

Para Hardie, o argumento da função é mais uma das fontes de ambiguidade na concepção de felicidade. Ao interpretar a definição da função humana como vida ativa do

27 “Teleiotaten” é o superlativo feminino de teleion, cujos significados e possibilidades de tradução foram discutidos na seção 2.1. Crisp e Ross traduzem *teleiotaten* por mais completa (*most complete*); Rackham traduz por mais perfeita (*most perfect among them*). Como veremos a partir dos comentários, as traduções desse termo tendem a direcionar a leitura para uma ou outra concepção de bem humano. Talvez, nesse contexto, a tradução por “perfeita” seja a mais neutra, pois, embora o significado mais imediato seja qualitativo – isto é, algo que é melhor do que outras coisas –, um significado quantitativo também não está excluído, pois podemos dizer que algo é perfeito por conter todas as suas partes.

elemento racional da alma, Hardie afirma que “o que a passagem assinala como função própria do ser humano é claramente mais abrangente que a atividade teórica e inclui atividades que exibem inteligência prática e virtude moral” (Hardie, 2010, p. 45). Ou seja, a passagem apontaria para um fim inclusivo. Mas, no final do argumento, ao adicionar à definição do bem humano a conformidade com a virtude, Aristóteles teria restringido a concepção de felicidade, pois se houver mais de uma virtude, a função deverá ser executada de acordo com a melhor e mais perfeita. Conforme adianta Hardie, “A ‘virtude mais perfeita’ é a sabedoria teórica, embora nada disso fique esclarecido em *EN I*” (Hardie, 2010, p. 45).

Ackrill, por sua vez, discorda dessa interpretação restritiva do final do argumento da função, pois não há nada nesse momento que justifique a referência à atividade contemplativa, ou à sua virtude, a *sophia*. Aristóteles considera a contemplação como uma atividade mais elevada, mas isso não é explícito no argumento da função. Além disso, o argumento da função pretende mostrar quais “capacidades ou atividades são peculiares ao homem e distintivas deste”. Segundo Ackrill, a razão prática seria mais distintiva do homem do que a razão teórica, “pois o homem partilha com o deus de Aristóteles a atividade da *theôria*” (Ackrill, 2010, p. 118).

Ackrill (2010, p. 118) chama a atenção para o termo grego “*teleiôtaton*” (“mais completa” ou “mais final”) no final do argumento da função. Para ele, “a única conclusão própria do argumento do *ergon* seria: ‘se existe mais de uma virtude, então segundo todas’”. É estranho que Ackrill, na frase anterior, tenha chamado a atenção ao contexto próprio do argumento, em *EN I.7*, e a conclusão que ele julga própria ao argumento não esteja explícita nesse contexto. Não há referência alguma à relação entre parte e todo no argumento da função nem em qualquer lugar do livro I. De fato, Ackrill recorre à *Ética Eudêmia (EE)* para explicar essa relação. Em *EE 1219a35-39*, Aristóteles relaciona vida e virtude completa e incompleta (*telea kai ateles*), sendo que uma vida completa corresponde à virtude completa, entendida como um todo, e a vida incompleta corresponde à virtude incompleta, parte da virtude, dando a entender que por virtude completa deve-se entender todas as virtudes.

Ackrill (2010, p. 118) afirma que a referência à doutrina segundo a qual a *eudaimonia* corresponde a uma única atividade, a *theôria*, não encontra sustento no argumento da função. Além disso, ela não seria “nem exigida nem preparada pela

elucidação conceitual de *eudaimonia* que a precede”. A restrição a um fim único, para Ackrill (2010, p. 119), seria “uma intrusão descabida e a princípio ininteligível de uma concepção que será explicada e exposta apenas mais adiante”. Ora, se uma referência a uma concepção exposta no final do livro é uma intrusão descabida, por que deveríamos aceitar a explicação entre parte e todo e completude e incompletude, que está presente apenas na *EE*, como adequada para entender o que ocorre na *EN*?

Ackrill (2010, p. 119) admite que não é evidente o que Aristóteles quer dizer com a expressão “virtude mais completa” ou “virtude mais final” (*teleiote arete*), porém uma sugestão é interpretá-la da mesma forma que em uma passagem anterior, sobre o fim “mais final”²⁸. Naquela passagem, segundo a interpretação proposta por Ackrill, “mais final” significava um “fim abrangente que inclui todos os fins parciais”, assim, a virtude mais final deve se referir “à combinação de todas as virtudes”, isto é, a virtude completa no sentido abrangente. Para ele, duas passagens confirmariam sua interpretação, pois não se referem a nenhuma virtude em particular. A primeira retoma a conclusão do argumento da função: “requer-se, como dissemos, uma virtude completa (*aretas teleias*) e uma vida completa” (1100a4-5). A segunda passagem também depende do argumento da função: “uma vez que a *eudaimonia* é uma atividade da alma segundo a virtude completa (*areten teleian*), devemos investigar a virtude”. Essa última parece mais importante, pois está no final do livro I e anuncia o que será feito em seguida. Como afirma Ackrill:

todo o posterior desenvolvimento da obra, com sua detalhada discussão das virtudes morais e sua ênfase sobre o valor intrínseco da boa ação, segue-se naturalmente se (e somente se) entendermos que a conclusão do argumento do *ergon* faz referência à virtude completa, não a alguma virtude particular. (Ackrill, 2010, p. 120)

Ackrill quer mostrar, com isso, que não é possível entender a obra como um todo a partir de um viés “monolítico” ou exclusivo do bem humano. Se a *eudaimonia* fosse apenas um fim, cuja atividade correspondesse a apenas uma virtude, os livros seguintes da *EN* passariam a investigar essa virtude particular, e mostrariam como os demais fins, ações e virtudes estariam subordinados a esse fim último. Mas, em vez disso, o desenvolvimento posterior da obra, com exceção de X.6-8, sugere uma interpretação inclusiva. De fato, com exceção das outras passagens em que Aristóteles evidentemente

28 A passagem referida é sobre os diferentes a distinção de fins do início de I.7, que, assim como a interpretação de Ackrill, foi exposta na seção 2.1.

se refere à virtude completa, as demais razões apresentadas por Ackrill para ler *teleiōtaten aretē* como a virtude mais completa, no sentido de compreender todas as virtudes não são boas. A passagem referida da *EE*, como veremos a seguir, tem um contexto diferente da passagem da *EN*. Além disso, como vimos, não é necessário e talvez não seja nem adequado ler *teleiōn*, na distinção de fins, de modo compreensivo. Ackrill poderia dar mais força ao seu argumento se chamasse a atenção à afirmação, feita em VI.12, de que a sabedoria (*sophia*) é parte da virtude como um todo (1144a5).

Assim como Ackrill, Keyt (1995, p. 168-169) também interpreta a conclusão do argumento da função de modo inclusivo chamando a atenção à análise precedente e à força do argumento. Na passagem anterior, em que Aristóteles distingue três tipos de fins (apenas em vista de outro, em vista de outro e por si mesmo, apenas por si mesmo), honra, prazer e razão são elencados como fins buscados por si mesmos e em vista da felicidade. Assim, a passagem permite entender que a contemplação é um fim incluído entre os componentes da felicidade. Parece, então, que a atividade de acordo com a virtude mais final deve ser a atividade que constitui o fim mais final, que é a atividade de acordo com todas as virtudes, morais e intelectuais.

Para sustentar a interpretação inclusiva do argumento da função, Keyt fornece uma análise mais detalhada do argumento. No *De Anima*, Aristóteles distingue quatro funções no mundo animado: reprodução e alimentação, percepção, movimento, e pensamento. Essas quatro funções definem três formas de vida: reprodução e alimentação são compartilhadas por todos os seres vivos; a vida perceptiva é compartilhada pelos animais; e a vida prática do elemento que tem um princípio racional, que é especial ao homem²⁹. Segundo Keyt, a existência dessas quatro funções é a premissa material do argumento, cuja conclusão se segue da combinação dessa premissa com quatro princípios gerais. Primeiro, um tipo de ser vivo é inferior a outro se e somente se membros normais de um tipo carecem de uma função que membros normais de outro tipo possuem³⁰. Assim, plantas, por exemplo, são inferiores a animais. Segundo, um tipo de vida, ou atividade da alma, é a função distintiva de um tipo de ser vivo se e somente se todos os membros normais desse tipo e nenhum membro de um tipo inferior podem executá-la. Assim, a

29 Segundo Keyt (1995, p. 169), por “vida prática” devemos entender a atividade teórica e a atividade prática em sentido estrito. Essa última deve ser incluída porque o homem é o único animal capaz de deliberar; a inclusão da atividade teórica se dá pelo fato de o princípio racional ter uma parte prática e outra teórica.

30 Keyt utiliza o termo “*mortal living thing*”, o contraste é com os deuses, seres imortais, que, por isso, são superiores aos mortais.

percepção é a função distintiva dos animais inferiores, e a atividade da alma de acordo com um princípio racional é a função distintiva do homem. Terceiro, um bom membro de um tipo é aquele que executa bem a função distintiva de seu tipo. Assim o homem bom é aquele que conduz suas ações de acordo com a virtude. Quarto, o bem para, ou o fim último para um membro de um tipo é ser um bom membro de seu tipo. Assim o bem para um homem, seu fim mais digno de escolha é ser um homem bom³¹. Assim, a conclusão que se segue é que o bem para o homem é atividade prática e teórica de acordo com a virtude (Keyt, 1995, p. 169-170).

A interpretação inclusiva do argumento da função em conjunto com a afirmação, em *EN X*, de que a perfeita felicidade é a contemplação leva Keyt a formular uma interpretação denominada de intelectualismo moderado. Essa interpretação considera a atividade teórica como o componente mais importante, mas não o único, da melhor vida para o homem, sendo a ação moral o componente secundário. As possíveis combinações entre atividade teórica e ação moral resultam em diferentes tipos de intelectualismo moderado (Keyt, 1995, p. 171). Keyt sustenta uma interpretação em que a contemplação deve ser buscada, mas dentro dos limites de uma vida prática; quando deve-se abrir mão de uma atividade para dedicar-se a outra cabe ao sábio prático (*phronimos*) decidir (Keyt, 1995, p. 173).

A vantagem da interpretação de Keyt é o modo como ele explora os passos do argumento para chegar à sua conclusão. No entanto, me parece que o que ele apresenta ainda não é suficiente para concluir que a *teleiote arete*, no final do argumento, tem o sentido de virtude completa.

Uma interpretação diferente é oferecida por Heinaman (1988, p. 36-37), que separa as duas afirmações da conclusão do argumento da função: (A) o bem humano é uma atividade da alma de acordo com a virtude; e (B) se há várias virtudes, o bem humano é a atividade da alma de acordo com a melhor e mais *teleion* virtude. Essas duas afirmações responderiam a questões diferentes, respectivamente: (1) o que conta como *eudaimonia*? e (2) qual é o mais elevado tipo de *eudaimonia*? O critério, então, para contar como *eudaimonia* é ser uma atividade da alma de acordo com a virtude. Tanto a ação moral quanto a contemplação satisfazem esse critério, portanto as duas contam como

31 Como Keyt (1995, p. 170) nota, esse princípio é problemático, pois pode haver alguma situação em que é requerido que um homem bom sacrifique sua vida. Nesse caso não seria bom para aquele homem em particular. Mas esse último princípio é importante para conectar o argumento com a caracterização da felicidade como algo final.

eudaimonia. E Heinaman afirma que cada uma pode ocorrer sem a outra.

Heinaman lê *teleion* no final do argumento como significando “perfeito”, “no sentido de ser a melhor espécie de seu tipo”. Como Aristóteles considera a sabedoria filosófica (*sophia*) como a melhor virtude, a conclusão do argumento da função seria que a *eudaimonia* é alcançada pela atividade da sabedoria filosófica, que é a contemplação. Essa leitura recebe um “apoio poderoso da abertura de X.7, onde Aristóteles afirma novamente que a *eudaimonia* é a atividade de acordo com a melhor virtude, e a identifica com a contemplação, o exercício da sabedoria” (Heinaman, 1988, p. 36).

Heinaman, assim como Hardie, vê o argumento da função como uma antecipação do que é afirmado em X.7. Essa conexão, como vimos, não pode ocorrer de forma tão direta, pois corre-se o risco de desconsiderar o que é afirmado nos livros centrais da *EN*. Mas, de fato, Heinaman parece disposto a arcar com essa consequência, ao afirmar que contemplação e virtude prática podem ocorrer uma sem a outra e ainda assim levar à *eudaimonia*. No entanto, ele não esclarece como isso pode ocorrer. E, de fato, a interpretação desenvolvida por ele da relação entre a virtude prática e a virtude teórica é muito mais flexível do que sua interpretação para as passagens de I.7 que vimos. Para Heinaman (1988, p. 51), a “contemplação é a melhor parte da vida total de uma pessoa”, existindo outros elementos nessa vida que têm valor independente da contemplação. Além disso, ele concede que em alguns casos o melhor a fazer é agir de acordo com as virtudes de caráter em vez de contemplar, apesar da superioridade da contemplação (Heinaman, 1988, p. 52-53).

De modo distinto de Heinaman, Roche sustenta uma interpretação inclusiva. Assim como Keyt, ele fundamenta sua interpretação nos passos que levam à determinação da função humana. Inicialmente, é esclarecido que a busca pelo *ergon* humano é a busca pelo que lhe é próprio (*idion*), de modo que precisamos distinguir a forma de vida do homem das formas de vida dos outros seres animados. Assim, o *ergon* humano não pode ser a vida de nutrição e crescimento, pois define o *ergon* das plantas; nem pode ser a vida perceptiva, pois é comum a todos os animais. Há apenas uma outra função no mundo animado, e o *ergon* humano corresponde a ela. A reconstrução de Roche da definição do *ergon* humano é a seguinte: “(A) (1) uma vida ativa de uma coisa que tem razão; e (2) disso, uma [parte] é [racional] no sentido de obedecer a razão, e a outra no sentido de ter [razão] e pensar. E (3) como isso [uma coisa racional] é também dita de dois modos,

deve-se afirmar que é [racional] de acordo com atividade” (Roche, 1988, p. 178). A parte conclusiva do argumento é reconstruída da seguinte forma:

Se (B) o *ergon* do homem é atividade da alma de acordo com a razão ou não sem razão, e (C) o *ergon* de uma boa coisa consiste na performance virtuosa do *ergon* daquele tipo de coisa (e assim o *ergon* de um bom homem consiste no bom desempenho da atividade e ações com razão), então (D) o bem humano resulta ser uma atividade da alma de acordo com a virtude, e se há mais de uma virtude, de acordo com a virtude *ariste kai teleiotate* (Roche, 1988, p. 178).

Dois pontos do argumento são importantes para sustentar a interpretação de Roche (1988, 181-182): a qualificação “não sem razão” em (B) e o complemento de (D) “se há mais de uma virtude...”. Quando Aristóteles afirma que o *ergon* humano é atividade da alma de acordo com a razão ou não sem razão, ele está se referindo à distinção feita anteriormente entre ser racional no sentido de obedecer a razão e ser racional no sentido de ter razão e pensar (A2). Essa distinção é feita de modo mais detalhado em I.13, quando Aristóteles mostra como a alma humana é dividida. A divisão é entre uma parte racional e uma parte irracional. A parte irracional da alma é dividida em faculdade vegetativa, que não participa da razão, faculdade apetitiva e faculdade do desejo, que participam da razão no sentido de ouvi-la e obedecê-la. Assim, há uma parte racional em sentido estrito, que tem razão em si, e outra parte que a obedece. Aristóteles distingue as virtudes de acordo com essa divisão, e as virtudes morais teriam correspondência na parte da alma que é capaz de obedecer a razão. Então a qualificação “não sem razão”, na parte final do argumento da função, sugere que a atividade da parte apetitiva e desiderativa da alma, que obedece a razão e corresponde às virtudes morais, também faz parte do *ergon* humano.

Roche (1988, 187-188) ainda sugere que no complemento da conclusão “e se há mais de uma virtude...” não interpretemos a expressão “e se (*ei de*)” como adversativa e excludente, mas como copulativa ou continuativa. Nesse sentido, a conclusão do argumento afirma que “o bem humano é (1) constituído, em geral, pela atividade da alma de acordo com a virtude, e (2) se há diversas virtudes (individuais), deve compreender a atividade da melhor e mais perfeita virtude”. Assim, a parte que se refere às diversas virtudes (2) estaria especificando os constituintes do bem, e afirmando que o mais elevado fim não é alcançado por um exercício parcial da virtude, mas requer também o exercício da melhor e mais perfeita virtude.

Roche (1988, p. 191) chama a atenção, na sua análise detalhada do argumento, ao fato de que a conclusão intermediária do argumento sugere que a parte desiderativa e apetitiva da alma também faz parte da função humana. Isso é importante porque se o bem é o bom exercício da função, o bem humano deve envolver o exercício virtuoso da parte responsável pelos desejos e apetites, na medida em que ela ouve a razão. A conclusão do argumento, compreendido dessa forma, não pode ser restritiva, isto é, apontando para o exercício de apenas uma atividade de acordo com a virtude – aquela que é a melhor – como o bem humano. Talvez o que Roche apresenta não seja suficiente para descartar completamente uma interpretação exclusiva, como a sugerida por Heinaman, em que o bem humano é o exercício de uma ou outra atividade virtuosa. No entanto, o que Roche apresenta é um bom apoio para a sua leitura da parte final do argumento. Isto é, como fazem parte da função humana as atividades daquela parte da alma que ouve a razão, mas não é racional, ao estabelecer o bem humano, na conclusão do argumento, essa atividade não pode ser deixada de lado, mesmo que exista uma outra atividade cuja virtude é melhor. Ainda que na passagem final da conclusão do argumento não haja uma evidência textual forte para a sugestão de Roche, se a conclusão não está em completo desacordo com a ideia apresentada ao longo do argumento, podemos entendê-la do modo sugerido por Roche. Ainda que sua interpretação seja inclusivista, não se segue da exposição feita por Roche que a *eudaimonia* contenha *todos* os bens intrínsecos, como sustentado por Ackrill. Sua conclusão é que a *eudaimonia* é, pelo menos, a combinação das atividades virtuosas intelectuais e morais.

Em *RHGA*, Cooper (1986, p. 99) considera que o argumento da função é evidência textual para uma concepção de *eudaimonia* como um bem dominante. Segundo ele, com o argumento da função no livro I, “Aristóteles está abrindo caminho para a teoria do décimo livro”, isto é, a virtude melhor e mais final é uma referência ao exercício da sabedoria teórica (Cooper, 1986, p. 100). A interpretação de que a *eudaimonia* é um bem dominante é abandonada por Cooper, como veremos em seguida. No entanto, ele mantém a mesma compreensão a respeito da expressão *kata ten aristen kai teleiotaten*. Conforme a explicação de Cooper (1986, p. 100, n. 10), essa expressão não poderia ser entendida como o exercício da virtude como um todo, como é o caso de uma expressão da *EE* semelhante: *energeia kat' areten teleian* (1219a39). Na *EE* o contexto é crucial para indicar essa leitura, enquanto na *EN* o contraste entre *pleious ai aretai* e *ten aristen kai teleiotaten* sugere fortemente que se tome uma entre as virtudes como a melhor e

mais final. Há ainda o uso do superlativo (*teleiōtaten*, a mais *teleia*), que por sua natureza é excludente. Além disso, esse superlativo foi introduzido anteriormente, na passagem sobre os fins³², com um sentido especial de ter mais caráter de fim, isto é ser escolhido por si mesmo e não em vista de outra coisa. As virtudes, segundo Cooper, se distinguiriam em respeito a esse aspecto, já que em X.7 é afirmado que ações moralmente virtuosas trazem outros bens enquanto a *sophia* não (1177b2-4)³³. Por isso, esta seria a virtude mais final.

A consideração de Cooper sobre a sentença final da conclusão do argumento mostra que ela não pode ser entendida como Ackrill sugere, isto é, como uma referência a todas as virtudes. O ponto forte da explicação de Cooper é sobre a expressão semelhante que ocorre na *EE*, pois uma das razões que Ackrill oferece para a sua leitura compreensiva é justamente essa passagem da *EE*.

Não é claro, no entanto, que a virtude *teleiōtaten* deva ser compreendida da mesma forma que o fim *teleiōtaton*. Há uma explicação sobre o fim *teleiōtaton*, ainda que seja possível interpretá-la de formas diferentes, mas não há indicação de que devemos interpretar a virtude *teleiōtaten* do mesmo modo. A interpretação da virtude *teleiōtaten* como aquela escolhida por si mesma e não em vista de outra coisa sendo tudo o mais feito em vista dela, coloca as demais virtudes como menos *teleia* e, portanto, na relação *em vista* da virtude mais *teleia*. Assim as virtudes de caráter e a sabedoria prática seriam exercidas em vista da contemplação. Cooper (1986, p. 101), de fato, formula essa interpretação, mas apenas para mostrar que ela é incorreta³⁴. A interpretação que Cooper oferece em *RHGA* é que a *EN* oferece dois padrões inconsistentes de boa vida: um moral e outro teórico³⁵.

Ao reformular sua interpretação da *eudaimonia*, em “Contemplation and Happiness:

32 Nos ocupamos dessa passagem na seção 2.1.

33 A análise dessa passagem e uma leitura diferente serão apresentadas na seção 3.2.

34 Segundo Cooper (1986, p. 110-111), três passagens do livro VI mostrariam que a *eudaimonia* não é apenas a realização da atividade contemplativa, mas também é composta pelas ações moralmente virtuosas sem que estas sejam feitas em vista daquela. Cooper mostra que em VI.5 o *phronimos* é caracterizado como aquele que sabe qual é o fim último correto e como alcançá-lo; e a deliberação exercida por ele não visa a um fim para além da ação feita, mas a toma como um fim e si mesma. Segundo Cooper, Aristóteles estaria claramente se referindo a pelo menos as ações de acordo com as virtudes de caráter, mas poderíamos supor que a atividade teórica também estaria incluída nessa categoria. Outras duas passagens, segundo Cooper (1986, p. 112-113), mostrariam que o fim último é algo mais complexo do que um tipo de atividade: 1144a5-6 mostra que a sabedoria é parte da *eudaimonia*, sendo exercida ao lado das outras atividades virtuosas; e 1145a6-11 mostra que é uma das responsabilidades da *phronesis* o desenvolvimento da *sophia*, sem que isso implique que o desenvolvimento intelectual seja seu único fim.

35 Essa interpretação será exposta adiante, na seção 3.1.

a Reconsideration”, Cooper oferece uma leitura da sentença final do argumento da função semelhante à de Roche. Essa sentença, segundo Cooper (1999, p. 221), não “identifica a felicidade com a única atividade da melhor virtude, assim como a sentença do livro X não o faz”. Em vez disso, essa sentença estaria enfatizando a necessidade de incluir a melhor virtude, caso exista mais de uma, no exercício da atividade ou do conjunto de atividades que corresponde à *eudaimonia*. A reconstrução de Cooper (1999, p. 225) é a seguinte: “a felicidade é uma atividade humana virtuosa, e, se há mais de uma virtude humana, a felicidade é a atividade de todas elas, incluindo particularmente a atividade da melhor entre as virtudes”.

Segundo Cooper (1999, p. 221), duas características do contexto do livro I são relevantes para a sua interpretação da sentença final do argumento. A primeira é o fato de que ela é a conclusão do argumento, devendo, portanto, se seguir do que é afirmado nas premissas. A segunda é o modo como Aristóteles reformula essa sentença em quatro momentos nos capítulos seguintes do livro I. Devemos poder interpretar a sentença de modo a sustentar as quatro diferentes paráfrases, como veremos em seguida.

Vejamos, primeiro, o que Cooper considera importante no argumento. Ele não interpreta detalhadamente o argumento, mas chama a atenção para a complexidade do nosso poder racional e como essa complexidade leva a interpretação de que a felicidade consiste na atividade da virtude completa no sentido de todas as virtudes humanas. Ele afirma que como

o nosso poder racional é algo complexo, tendo vários aspectos e funções, o exercício aperfeiçoado da nossa natureza específica irá requerer várias atividades, as atividades das virtudes que aperfeiçoam os vários aspectos e funções do nosso poder racional. Assim, o argumento de Aristóteles parece requerer a conclusão que a felicidade é a atividade da virtude completa, i.e., atividade de todas as virtudes especificamente humanas, aquelas pertencentes a nossas capacidades racionais (Cooper, 1999, p. 222).

Apesar de concordar com Ackrill e Keyt no sentido que o argumento requer que a conclusão se refira a todas as virtudes humanas, Cooper mantém sua posição a respeito de que a expressão *teleiotaten arete*, na conclusão do argumento, não pode ser compreendida como a soma de todas as virtudes e que ela remete à classificação de fins feita anteriormente. A mais completa virtude, segundo Cooper (1999, p. 223), é a virtude escolhida sempre por si mesma e nunca em vista de outra coisa. Ainda que, no livro I,

Aristóteles não compare as virtudes em termos de completude nesse sentido, parece que ou ele está antecipando essa comparação quando menciona a atividade da melhor e mais completa virtude, ou espera que o leitor reconheça que pode haver variação em relação à completude das virtudes, e, se houver, a felicidade requer a mais completa delas. Isto é, Cooper mantém a mesma leitura desenvolvida em RHGA para a expressão *teleiōtaten aretē*; o que ele modifica é a sua compreensão da sentença inteira, considerando seu contexto. Isso possibilita uma interpretação para a *eudaimonia* nos termos de um fim inclusivo.

O segundo ponto que sustenta a leitura que Cooper faz da sentença final do argumento são quatro paráfrases ainda no livro I. Em três passagens (1100a45; 1101a14-16; 1102a5-6), Aristóteles parafraseia a sentença final do argumento da função, afirmando que a felicidade é a atividade da virtude completa. Apesar de Aristóteles não afirmar explicitamente que “virtude completa” significa todas as virtudes humanas, Cooper (1999, p. 221) considera que “há pouca dúvida de que esse, que é de qualquer forma o sentido mais natural da frase, é o que ele pretende”. A razão para isso é que nesses capítulos Aristóteles deixa claro que considera as virtudes morais e intelectuais como constituintes da felicidade.

Mas ainda há uma outra passagem (1099a29-31) em que “Aristóteles diz que em sua teoria como afirmado anteriormente ele identificou a felicidade com ‘as melhores atividades ou com uma delas, a melhor’” (Cooper, 1999, p. 223). A única referência possível a essa sentença é a “atividade da melhor e mais completa virtude”, que deve, portanto, significar uma única virtude entre as virtudes humanas. Se o sentido de “a melhor e mais completa virtude” fosse a soma de todas as virtudes, nada teria sido dito sobre essa única atividade que é a melhor (Cooper, 1999, p. 223-224). Para Cooper, então, a melhor e mais completa virtude é uma só, a virtude intelectual teórica, entretanto, a sentença inteira, que começa em “se há mais de uma virtude”, sugere que o bem humano é a realização de todas as virtudes, ou seja, é um fim compreensivo.

Kraut também lê *teleiōtaten* como “a mais perfeita”, mas oferece uma interpretação para a relação entre as virtudes. Para Kraut (1989, p. 178), há uma relação causal entre a virtude prática e a virtude teórica: para levar uma vida filosófica, “é necessário ou, pelo menos, desejável estar livre de vários defeitos de caráter”, como desejar excessivamente dinheiro ou prazer físico, por exemplo. Um sujeito com esses desejos ficaria impedido de

se engajar regularmente e por um longo período de tempo na atividade contemplativa. E é isso, segundo Kraut, o que está por trás da afirmação feita no final do argumento da função, de que “se há mais de uma virtude, de acordo com a melhor e mais perfeita”. Kraut (1989, p. 178-179) toma o termo perfeito (*teleion*) no mesmo sentido em que da passagem anterior sobre os fins: “um bem é mais perfeito que outro se o primeiro é desejável em vista do segundo, onde 'em vista de' é tomado em parte como uma relação causal”. A riqueza, por exemplo, é em vista de vários fins, isto é, é usada para promovê-los, por isso ela é menos perfeita do que esses fins. De maneira semelhante, “a mais perfeita virtude acaba por ser a sabedoria teórica, e as virtudes práticas são menos perfeitas do que ela porque elas são desejadas em parte por causa de sua relação causal com a virtude suprema” (Kraut 1989, p. 179).

Kraut mostra que as virtudes práticas podem contribuir para a atividade teórica, sendo desejadas em parte por causa dessa contribuição. Claro que não há necessidade de ser moralmente virtuoso para contemplar, pois podemos pensar que um sujeito continente pode conseguir controlar seus desejos para passar seu tempo contemplando. Mas o ponto de Kraut é que ele não poderia fazer isso regularmente e por um longo período de tempo. Eventualmente seus desejos iriam atormentá-lo de modo a atrapalhar sua concentração na atividade contemplativa.

O que leva Kraut a essa interpretação é, pelo menos em parte, uma passagem de X.7 em que Aristóteles afirma que resultam outros bens da atividade de acordo com as virtudes práticas, enquanto da atividade teórica nada resulta. Para Kraut, (1989, p. 179) isso indica que há uma hierarquia de bens em que cada um é em vista do outro. Sendo a atividade teórica a única que é desejável em vista de mais nada, as virtudes éticas devem ser desejáveis em parte por promoverem a vida filosófica. Veremos essa passagem no capítulo dedicado à X.7.

Kraut (1989, p. 241-242) lê a expressão “a mais perfeita virtude” no final do argumento da função em conexão com os graus de perfeição dos fins da passagem inicial de I.7. Segundo ele, essa é a única explicação oferecida por Aristóteles no livro I “e seria absurdo não usá-la na nossa tentativa de entender o que é a virtude mais perfeita” (Kraut, 1989, p. 242). Assim, as virtudes estariam organizadas em uma hierarquia de modo semelhante a hierarquia dos fins e o mesmo critério de gradação de perfeição dos fins é aplicado às virtudes: virtudes não perfeitas são desejáveis em vista das virtudes perfeitas;

virtudes perfeitas são desejáveis em si mesmas; e a virtude mais perfeita não é desejável em vista de nenhuma outra, sendo todas elas desejáveis em vista dessa. Em favor de sua leitura exclusiva da expressão “a mais perfeita virtude”, Kraut (1989, p. 242-244) afirma que Aristóteles teria escolhido um modo de expressão mais direto se quisesse dizer que o bem consiste em todas as virtudes da alma. Além disso, ele se refere, além da passagem de X.7 mencionada acima, a uma passagem de I.8 em que Aristóteles comenta uma inscrição em Delos e afirma que as propriedades mencionadas lá, o mais belo, o mais benéfico e o mais prazeroso, pertencem a um tipo de bem: as melhores atividades. E então ele afirma: “E essas, ou uma delas – a melhor – dizemos que é a felicidade”. Essa afirmação refletiria a conclusão do argumento da função, em que uma atividade virtuosa é identificada com a felicidade. Mas o contraste dessa frase entre as melhores atividades e a melhor entre elas, assim como o contraste entre a mais perfeita virtude e as demais virtudes na conclusão do argumento da função, são uma indicação do contraste que será feito em X.7-8 entre a felicidade perfeita e a felicidade secundária.

Kraut (1989, p. 246) aponta três passagens do livro I em que Aristóteles menciona a expressão “virtude perfeita” (I.9, 1100a4-5; I.10, 1101a14-16; I.13, 1102a5-6). Segundo ele, essa expressão nessas passagens também deve ser entendida do mesmo modo que um fim perfeito na passagem inicial de I.7. Assim, uma virtude da parte racional da alma seria semelhante a um fim imperfeito, como a riqueza e instrumentos, desejada apenas como um meio para outra virtude. Já uma virtude perfeita é desejada mesmo que não promova outra, assim como a honra e o prazer. E entre as virtudes perfeitas há uma que é mais perfeita; esta não é desejada em vista de nenhuma outra e é em vista da qual todas as outras são desejadas.

Para sustentar seu tratamento das virtudes nessas categorias, Kraut mostra que Aristóteles trata as qualidades das crianças e as habilidades dos artesãos como virtudes imperfeitas da razão. As virtudes naturais, qualidades como justiça, temperança e coragem presentes nas crianças devem ser desenvolvidas e integradas à razão prática para se tornarem virtudes plenas. A imperfeição dessas virtudes “consiste em ser o estágio mais precoce de uma qualidade mais madura e desejável: a justiça natural é algo que se transforma em justiça plena se uma pessoa a desenvolve de modo apropriado” (Kraut, 1989, p. 247).

O outro grupo de virtudes que Kraut coloca sob a categoria de virtudes imperfeitas

são as habilidades dos artesãos. Como ele nota, em VI, Aristóteles acomoda essas habilidades na parte racional da alma, ao lado das sabedorias prática e teórica. Kraut chama a atenção para uma ocupação que toda a sua audiência precisa: a administração do lar (*oikonomia*), sem a qual não há o ócio disponível para se engajar na filosofia ou na política. Kraut também relaciona os bens imperfeitos com as habilidades necessárias para adquiri-los: a habilidade para obter e manter a riqueza só é desejada para que a riqueza seja usada para alcançar um outro fim. Assim, “essas virtudes imperfeitas nos ajudam a desenvolver as virtudes perfeitas e similarmente algumas das virtudes perfeitas ajudam a desenvolver aquela que é a mais perfeita” (Kraut, 1989, p. 249).

Com isso, Kraut (1989, p. 249) mostra que Aristóteles não identifica a felicidade com o exercício de todas as virtudes da parte racional da alma. Pois certamente não fazem parte da felicidade o exercício das virtudes naturais ou habilidades como a de treinar cavalos ou construir navios. Em vez disso, ela consiste no exercício de virtudes como as sabedorias teórica e prática, e as virtudes de caráter. Para Kraut (1989, p. 250), a conclusão do argumento da função é exclusiva: a felicidade consiste na atividade da parte racional da alma de acordo com a melhor e mais perfeita virtude, mas como há outras virtudes perfeitas, a felicidade também é (em sentido secundário) o exercício dessas virtudes. Kraut afirma que no livro I a felicidade é identificada com o exercício tanto das virtudes perfeitas quanto da mais perfeita. É apenas no livro X que será feita a distinção entre felicidade perfeita e felicidade secundária, o que, segundo ele, poderia ter sido feito antes. Mas Kraut (1989, p. 251) vê uma boa razão para esperar pela decisão a respeito de qual é a virtude mais perfeita: “estaremos em uma posição melhor para fazer essa decisão depois de termos examinado as virtudes concorrentes das vidas política e filosófica”.

Parece-me que a leitura de Kraut sobrecarrega o argumento da função. Não me parece necessário adiantar a distinção feita no livro X entre felicidade perfeita e felicidade secundária; penso que isso não tem papel nenhum no argumento de I.7. Afinal a conclusão a que Aristóteles chega é, como ele mesmo afirma, um esboço do que é o bem (1098a20). Talvez seja melhor ler o argumento como estabelecendo *em geral* o que é a felicidade: atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude. Quais são as virtudes, quais virtudes não estão incluídas aí e qual é a melhor e mais perfeita são coisas que serão estabelecidas depois, bem como a distinção entre felicidade perfeita e secundária, que também necessita de uma interpretação precisa em seu contexto

específico.

A sobrecarga que Kraut coloca no argumento acaba por tornar a sua compreensão mais difícil. Ele sustenta que no livro I a felicidade é identificada com as atividades moralmente virtuosas e com a atividade teórica da razão (Kraut, 1989, p. 250), mas também sustenta que sua interpretação do argumento não considera as atividades moralmente virtuosas como componentes do bem humano (Kraut, 1989, p. 239). A vida sem contemplação, mas dedicada às virtudes morais seria feliz por aproximação³⁶ (Kraut, 1989, p. 240). Então para explicar como a felicidade pode ser identificada com os dois tipos de virtude sem que as virtudes práticas sejam parte da *eudaimonia*, Kraut precisa trazer sua interpretação a respeito do que é discutido em X.7-8 para o argumento da função. Isto é, Kraut lê a conclusão do argumento da função a partir de uma interpretação nada incontroversa a respeito de uma das passagens mais difíceis da *EN*.

Além disso, para interpretar o sentido do termo *teleiotate* na expressão “a virtude mais perfeita”, Kraut considera a passagem inicial de I.7, sobre a distinção de fins, como estabelecendo o significado de perfeito (*teleion*) e mais perfeito (*teleiotaton*). Como notei anteriormente, Kraut toma o significado de “perfeito” a partir da relação *em vista de*: algo é perfeito se for desejado por si mesmo e se outras coisas menos perfeitas forem desejadas em vista dele; e mais perfeito é aquilo em vista do qual tudo mais é desejado, não sendo desejado em vista de mais nada. No entanto, esse vocabulário é próprio para tratar os fins, e certamente não é uma definição do termo “perfeito” que está sendo feita no início de I.7. Em vez disso, nessa passagem, Aristóteles está relacionando a propriedade de ser escolhido *em vista de* ou por si mesmo a graus de perfeição ou completude, e se, minha leitura estiver correta, o fim mais perfeito ou mais completo é aquele que é melhor caracterizado como fim, ou que tem todas as características de um fim. Se é assim, não precisamos supor que entre as virtudes há uma relação *em vista de* por trás de seus graus de perfeição³⁷.

Considerando as interpretações apresentadas, vimos que o principal ponto de

36 Essa ideia de Kraut será melhor exposta no terceiro capítulo.

37 Segundo a minha hipótese, não há definição para o termo *teleios* e seus derivados na *EN*, por isso recorro à *Metafísica* V.16 para explicá-lo. Mas sendo um dos termos importantes na *EN*, porque Aristóteles não o explicaria nessa obra? Talvez ele pudesse supor que sua audiência entenderia sem maiores problemas o que ele quer dizer com “fim mais perfeito”, “virtude mais perfeita” e “felicidade perfeita”. Adkins (1984, p. 44-47) mostra como os termos *ergon* e *arete* eram comuns na cultura grega da época de Aristóteles, fato que teria permitido que Aristóteles deixasse o termo *ergon* sem uma definição. Talvez ocorra algo semelhante com o termo *teleios*. De qualquer modo, se não for esse o caso, temos sua definição na *Metafísica*.

discordância no argumento da função é a segunda parte da conclusão – “se há diversas virtudes...”. É possível interpretar essa parte do argumento de forma abrangente. Ackrill e Keyt interpretam a “melhor e mais *teleia* virtude” como a combinação das virtudes morais e intelectuais. Já Roche e Cooper sustentam que, ainda que a virtude *teleiotaten* seja apenas uma, a passagem em questão tem o sentido de ressaltar que a melhor virtude também deve ser exercitada para alcançar a *eudaimonia*. A maior dificuldade em levar adiante a interpretação compreensiva do argumento da função é lidar com as passagens de X.7-8 em que Aristóteles identifica *eudaimonia* e contemplação. Para uma interpretação inclusiva da *eudaimonia* é preciso, além de ler o argumento da função de modo compreensivo, fornecer uma interpretação que enfraqueça o caráter de predominância da contemplação sobre as demais atividades nas passagens de X.7-8. Veremos no capítulo seguinte se é possível que isso seja feito.

Por outro lado, há interpretações restritivas para o argumento. Hardie sustenta que na parte final do argumento Aristóteles estaria dizendo que o bem humano é alcançado pelo exercício de uma única atividade de acordo com a sua virtude, a melhor virtude e mais perfeita que as demais: a *sophia*, virtude correspondente à atividade da contemplação. Segundo essa interpretação, *apenas* a contemplação corresponde à *eudaimonia*. Heinaman, em sentido semelhante, sustenta que a restrição da sentença “havendo mais de uma virtude...” corresponde à forma mais elevada de *eudaimonia*, sem excluir que as virtudes práticas também possam realizar a *eudaimonia*, ainda que em uma forma inferior. A vantagem dessa interpretação é que o argumento da função já antecipa o que é dito em X.7-8, não havendo, assim, incompatibilidade nas linhas gerais da concepção de *eudaimonia* entre os livros I e X. Há, no entanto, outros problemas a serem resolvidos, como o lugar das virtudes morais na felicidade e a relação delas com a contemplação. A interpretação de Kraut, que também é restritiva, pretende resolver essas questões. Segundo ele as demais virtudes são exercidas em vista da virtude teórica.

De fato, o argumento da função é indefinido por ele mesmo. Em especial a sua conclusão é geral, e se não for considerada à luz de outras partes da *EN* tem seu sentido indeterminado. No entanto, é arriscado fazer uma ponte direta entre I e X, pois há muita coisa importante entre esses dois livros. Se a expressão *kata ten aristen kai teleiotaten* antecipa a afirmação de X.7 de que a *eudaimonia* é a atividade *kata ten kratisten areten*, em que sentido essa antecipação ocorre? É evidente que, sendo uma parte inicial da obra, como tal ela deve abrir caminho para o que será dito posteriormente. Mas isso é

trivial. Se, por outro lado, essa expressão significa a mesma coisa que a expressão de X.7 parece que muita coisa é desconsiderada. Se as duas expressões significam a mesma coisa e se há uma identificação estrita entre o bem humano e a atividade da virtude mais perfeita, temos a ambiguidade no argumento e a confusão na exposição do bem humano a que Hardie se refere, ou, mas radicalmente, temos uma obra inconsistente e com dois padrões de felicidade, como sustentado por Cooper em RHGA. Isto é, uma conexão simples entre a sentença final do argumento da função e o início de X.7 leva a uma fragmentação da obra, em que não há coerência entre o desenvolvimento dos livros intermediários e o que é sustentado nos capítulos finais (com exceção de X.9).

Parece-me que a conclusão do argumento, para ser bem compreendida, deve levar em consideração o que é dito nos passos intermediários do argumento e que o conecta com os livros intermediários da *EN*. Isto é, as referências à parte da alma que não possui razão, mas que a obedece – a parte responsável pelo desejo e pelos apetites. Essa parte tem como virtudes correspondentes as virtudes de caráter, unificadas sob a sabedoria prática, a virtude prática da razão. A função humana é permeada por essa complexidade e isso deve ser considerado. Além disso, na exposição das virtudes de caráter e da sabedoria prática, Aristóteles indica que as ações virtuosas são parte da *eudaimonia*. Isso também deve ser considerado ao interpretar o argumento da função. Considerando a complexidade do argumento e sua conexão com o desenvolvimento dos livros intermediários, principalmente entre II e VI, a unidade da obra não é comprometida. Dessa forma, parece que a alternativa de leitura proposta por Roche e Cooper (na sua reconsideração), ainda que careçam de evidência textual na passagem, é a melhor. Resta, é claro, mostrar como as afirmações de X.7-8 podem ser lidas dentro dessa perspectiva.

O argumento da função encerra o capítulo 7 do livro I, em que Aristóteles começa a desenvolver de maneira mais substancial a sua teoria a respeito do bem humano. Como vimos, a primeira parte do capítulo oferece dois critérios para identificação do bem a ser buscado: completude e autossuficiência. De que maneira os dois critérios se relacionam com o argumento da função? Por um lado, parece que o argumento não requer os dois critérios, isto é, o argumento poderia ser lido – e compreendido – sem as duas passagens anteriores. Tanto a completude quanto a autossuficiência estabelecem que a felicidade é o fim último, aquilo que, como já havia sido estabelecido em I.2, não é feito em vista de

mais nada e em vista do que tudo o mais é feito³⁸. Por outro, no entanto, considerando os dois critérios a partir do argumento da função é possível estabelecer algumas relações. Em primeiro lugar, o argumento mostra qual é o bem que buscamos por si mesmo e em vista de mais nada a não ser em vista da própria felicidade³⁹. Em segundo lugar, ele estabelece aquilo que faz a vida desejável e carente de nada. Nesse sentido, parece que o critério de autossuficiência já aponta para o que é desenvolvido no argumento da função: considerando que é a vida humana que está em jogo, o que a faz desejável e carente de nada deve ser algo especificamente humano. Além disso, há uma outra relação é constatada por Schofield: como a autossuficiência refere-se a um ser humano considerado em seu contexto social, as virtudes a que se refere a conclusão do argumento da função

deverão ser capazes de fazer com que uma pessoa em e por si mesma aja como deve em relação aos membros de sua família, seus amigos e cidadãos, aproveitando ao máximo a vida que divide com eles. Essas virtudes terão, inevitavelmente, uma orientação social (Schofield, 2009, p. 287).

Isto é, a consideração da autossuficiência, como nota Schofield (2009, p. 294), mostra que uma concepção de bem humano que considera um indivíduo isolado de sua comunidade política reflete uma concepção equivocada de natureza humana.

38 Na verdade, isso não é tão claro na autossuficiência. No entanto, a passagem inicia com a afirmação de que a mesma conclusão da passagem anterior, sobre a completude, parece se seguir da consideração da autossuficiência. E aquela conclusão é de que a felicidade não é escolhida em vista de mais nada e é em vista dela que escolhemos as demais coisas (1097b1-8).

39 Essa formulação é estranha, mas foi o modo que encontrei de deixar a relação entre o argumento e o critério de completude o mais neutra possível. Ainda que me pareça que a *eudaimonia* é um fim inclusivo, a relação que estou tentando estabelecer também deve servir para uma interpretação de caráter dominante. Isto é, a conclusão do argumento pode apontar para o único bem em que consiste a felicidade – e como ela é realizada em vista dela mesma, é realizada em vista da própria felicidade –, ou para um elemento que é em vista de si mesmo e em vista do conjunto que forma a felicidade. Em ambos os casos a relação entre as duas passagens, me parece, é a mesma. De acordo com a minha hipótese inclusivista, é a atividade virtuosa da razão que é o modo de realizar os demais bens que compõem a felicidade.

3 EN X.7-8: Vida do intelecto e vida prática

Depois de investigar as virtudes morais (II-V), as virtudes intelectuais (VI), a incontinência (*akrasia*) e o prazer (VII), e a amizade (VIII-IX), no livro X, Aristóteles retoma a discussão sobre a felicidade, depois de tratar novamente sobre o prazer¹. Em X.6, ele retoma algumas coisas já afirmadas em I: a *eudaimonia* é o fim dos “negócios” humanos, é escolhida por si mesma e não em vista de outra coisa, é autossuficiente. O capítulo termina com Aristóteles afirmando que a felicidade é atividade de acordo com a virtude e a atividade da melhor parte de uma pessoa é mais virtuosa²; e a atividade do que é melhor é superior, e por isso é a que melhor realiza a felicidade.

O sétimo capítulo do livro X é o mais controverso em relação à questão que estamos considerando, pois, como veremos, Aristóteles sustenta que a contemplação é a melhor atividade virtuosa que podemos realizar. É ao considerar afirmações como essa que Ackrill originalmente formula as questões relacionadas a que tipo de fim é *eudaimonia*. A principal questão é “como estão relacionadas a ação e a *theoria* na caracterização final da melhor vida para o homem?”. Segundo Ackrill (2010, p. 121), ainda que a contemplação tenha um valor maior do que a vida de ação, Aristóteles não afirma que o que torna uma ação boa é sua tendência a promover a contemplação. Certamente a vida contemplativa é a melhor vida, mas, ainda que o homem tenha a habilidade para exercer uma atividade que “escapa ao tempo e toca o eterno”, ele é um animal temporal.

1 A *EN* contém dois tratados sobre o prazer com definições diferentes sobre o prazer (Cf. n.10 p. 25). Em *AET*, Hardie (1980, p. 294-316) trata em detalhe do que é sustentado em um e no outro tratado, mas não se compromete com uma leitura unificadora. Owen (2010, p. 84-86) mostra que entre os comentadores há uma dificuldade em compreender os dois tratados em conjunto. Segundo ele é comum supor que o primeiro tratado seria uma espécie de esboço enquanto o segundo seria um tratamento mais acabado sobre o assunto. Owen (2010, p. 97,102) tenta mostrar como os dois tratados podem ser lidos sem que um contradiga o outro. Sua sugestão é que há uma diferença de ênfase entre o primeiro e o segundo tratado: enquanto o primeiro responde ao que são nossos prazeres e o que é deleitoso, o segundo está interessado na lógica dos verbos e substantivos que caracterizam prazer, e considera em que o prazer contribui para as atividades.

2 Crisp traduz *spoudaioteran* com as duas possibilidades juntas “mais séria, mais virtuosa”; Ross e Rackham por “mais séria”. Talvez “sério” seja sugerido pelo contraste com a possibilidade considerada anteriormente de que a felicidade consistiria em divertimento (1176b9-35). Se a expressão grega realmente se refere à virtude, temos uma dificuldade de interpretação. Se a sentença for lida de modo a associar a virtude simplesmente ao fato de ser a melhor parte, não seria possível o exercício não virtuoso da melhor parte. E, de fato, parece que não é possível contemplar de modo não virtuoso, dada a definição de contemplação como a atividade intelectual teórica de acordo com a virtude. Mas o que a faz ser uma atividade virtuosa parece ser seu objeto e não o modo de exercê-la, uma vez que a *sophia* está relacionada aos objetos mais nobres.

Dessa forma não seria uma prescrição completa dizer ao homem para se engajar na contemplação (Ackrill, 2010, p. 123). Ao considerar o incomensurável valor da atividade contemplativa, Ackrill (2010, p. 124), sugere que a seguinte prescrição poderia ser oferecida: “maximize a *theoria* e, quanto ao mais, aja bem”. No entanto, a consequência disso seria paradoxal, pois a regra implica que “se deve fazer qualquer coisa, ainda que monstruosa, se a fazer tiver a mais tênue tendência a promover a *theoria*”. Para evitar essa consequência, teria que haver uma certa troca entre ação e contemplação, o que, segundo Ackrill, não seria possível. Para ele “A teologia e a antropologia de Aristóteles fazem com que seja inevitável que a resposta à questão sobre a *eudaimonia* seja malograda”, e sendo a natureza humana ininteligível, dado que é composta de algo divino e não divino, “a melhor vida para o homem deve permanecer incapaz de uma especificação clara mesmo em princípio” (Ackrill, 2010, p. 125).

Parte da dificuldade que leva Ackrill a sustentar que Aristóteles acaba por não responder satisfatoriamente qual é o melhor tipo de vida é a mesma que leva Cooper, em *RHGA*, a sustentar que são dois padrões de boa vida expostos na *EN*, o moral no miolo da obra e o intelectual em X.7-8, como veremos. Isso revela que é difícil de compreender o que é afirmado em X.7-8 à luz do que foi desenvolvido anteriormente. Pode parecer que a teoria desenvolvida em X.7-8 é deslocada do resto da obra de tal modo que é possível, inclusive, suspeitar de que esses capítulos não façam originalmente parte da *EN*³.

Apesar de ser difícil de compreender em si mesma e à luz do resto da obra, penso que a teoria desenvolvida em X.7-8 pode ser vista como coerente com a *EN* como um todo. Além disso, tentarei mostrar que, mesmo afirmando o valor superior da contemplação em relação às demais atividades, não precisamos ler esses capítulos como uma exposição da *eudaimonia* como um fim dominante.

3.1 Contemplação

EN X.7 começa da seguinte forma:

Se a felicidade é a atividade de acordo com a virtude, é razoável esperar que seja de acordo com a mais elevada virtude, e essa será a virtude do melhor elemento. Quer este melhor elemento seja o intelecto (*nous*) ou

3 Como sugere Nussbaum (2009).

outra coisa que pensamos que naturalmente nos governa e guia e tem compreensão do que é nobre e divino, e quer seja divino ou o mais divino elemento que há em nós, sua atividade de acordo com sua virtude própria será a felicidade perfeita (*teleia eudaimonia*)⁴ (1177a11-17).

Nessa passagem é afirmado que a melhor virtude é a virtude do melhor elemento que há em nós, e que a atividade de acordo com essa virtude consistirá na felicidade. Aristóteles não se compromete em determinar que elemento é esse⁵, pois é a sua atividade que está sendo identificada com a *eudaimonia*, e essa identificação se segue das características que serão apresentadas em seguida. Ainda que seja mais importante identificar a atividade, podemos identificar o melhor elemento em questão como sendo o intelecto (*nous*). Em outros momentos, Aristóteles usa o termo *nous* relacionado à parte racional da alma como um todo⁶. Em VI.1, Aristóteles divide a parte racional da alma em uma parte calculativa/deliberativa e outra científica; cada uma com uma virtude correspondente (1139a4-15). Dessa forma, na passagem em questão de X.7, quando Aristóteles se refere a algo que naturalmente *governa e guia*, temos motivo para esperar que ele esteja se referindo à parte prática da razão. Isso porque é por meio da deliberação que escolhemos como alcançar um fim. Por outro lado, também temos boas razões para crer que a referência seja à parte teórica da razão, pois é ela que tem compreensão sobre o que é nobre e divino. Poderíamos esperar, assim, que a *eudaimonia* correspondesse à atividade da razão considerada como um todo, tanto da parte teórica, quanto da parte prática, de acordo com as virtudes intelectuais (*sophia* e *phronesis* – e, com essa, as virtudes de caráter).

No entanto, não é isso o que ele afirma. Aristóteles continua com a seguinte afirmação: “Que essa atividade é aquela da contemplação⁷ nós já dissemos” (1177a18).

4 Assim como em outras passagens já vistas, o termo *teleia* aqui pode ser interpretado de formas diferentes (cf. Seção 2.1). Crisp traduz por completa; Ross traz perfeita, assim como Rackham. Minha preferência por “perfeita” aqui ficará clara em seguida.

5 *Quer* este melhor elemento seja o intelecto *ou* outra coisa (...) *quer* seja divino *ou* o mais divino (...).

6 Em uma passagem de III.3, *nous* tem um significado amplo: “devemos descrever como um objeto de deliberação aquilo sobre o que uma pessoa sensata (*noun ekon*) deliberaria” (1112a20). Em VI.2, Aristóteles relaciona o intelecto (*nous*) com a ação: “Existem três coisas na alma que controlam a ação e a verdade: percepção, intelecto (*nous*) e desejo” (1139a17-18); “... escolha racional envolve não apenas intelecto (*nou*) e pensamento ...” (1139a33); “escolha racional é ou intelecto (*nous*) relacionado ao desejo ou desejo relacionado ao pensamento” (1139b4-5). Em VI.11 Aristóteles relaciona o *nous* com a sabedoria prática e as coisas particulares: “atribuímos discernimento, juízo, sabedoria prática e intelecto à mesma pessoa (...) Pois todas essas capacidades têm a ver com as últimas coisas – as coisas práticas ...” (1143a25-29). Em VI.6, por outro lado, Aristóteles confere um significado restrito ao termo *nous*, relacionado à apreensão dos primeiros princípios (1141a8).

7 Tradicionalmente, o termo *theoretike* é traduzido como “contemplação”, o que causa certa dificuldade para compreendermos o que Aristóteles quer dizer. Por um lado, “contemplar” dá uma ideia de inatividade. Isso é evidente quando usamos, por exemplo, a expressão “contemplar a paisagem”, em

Ou seja, a atividade do melhor elemento em nós, o intelecto, de acordo com sua virtude própria, é a contemplação, e a contemplação, portanto, corresponde à *eudaimonia*. Essa afirmação pode causar certa estranheza em relação ao resto da obra. Aristóteles inicia a investigação sobre a *eudaimonia* no livro I, e em I.7, como vimos, sustenta que a *eudaimonia* corresponde a uma atividade da parte racional da alma de acordo com sua virtude. No entanto, não fica explícito se essa é uma atividade da parte prática ou da parte teórica da alma, ou de ambas, de acordo com suas virtudes. Aristóteles investiga, desde o início da *EN* até X.6, assuntos práticos. Podemos esperar, assim, que quando ele retomar a investigação iniciada no livro I, a vida prática de acordo com a virtude tenha alguma importância na *eudaimonia*. No entanto, como veremos, o modo pelo qual Aristóteles trata os assuntos práticos, em X.7, faz com que os comentadores discordem a respeito do seu papel na *eudaimonia*.

Aristóteles afirma que a contemplação é a atividade da nossa melhor parte de acordo com sua virtude e que a atividade da melhor parte de nós de acordo com a melhor virtude deve ser a felicidade perfeita (*teleia eudaimonia*) (1177a11-17). Isso, no entanto, não parece excluir as atividades práticas, ou o exercício da *phronesis*, virtude da outra parte do intelecto. Ou seja, Aristóteles afirma que a felicidade perfeita é a contemplação, mas isso, por si só, não exclui que ela seja também o exercício da *phronesis*. Se a *phronesis* é parte da *eudaimonia* é uma questão controversa⁸.

Temos, então, duas questões conectadas. A primeira é determinar o sentido da expressão *teleia eudaimonia* e em que medida (e se) ela se diferencia da *eudaimonia*. A segunda é qualificar a identificação entre contemplação e felicidade, pois, nesse caso, é possível afirmar que x é y em dois casos gerais: (1) quando tudo o que é x for tudo o que é y, assim temos uma identificação total entre x e y, sendo dois termos para a mesma

que “contemplar” tem um significado diferente do significado de *theoretike* usado por Aristóteles. A contemplação para Aristóteles, como fica claro nos contextos em que ela é mencionada, é uma atividade (*energeia*), que é o oposto do sentido dado pelo termo na expressão “contemplar a paisagem”. Como nota Kraut (1989, p15-16, n. 2, p. 73-74), nem todas as vezes que Aristóteles usa o termo *theoria* ele está se referindo ao exercício da *sophia*, a virtude teórica da razão. Há um uso amplo de *theorein* que designa o estudo de qualquer disciplina. Mas em X.7-8, Aristóteles está fazendo um uso restrito de *theoria*, cujo significado é a compreensão da causa última do universo.

8 A *phronesis* é responsável por apreender bem a *eudaimonia* e estabelecer como realizá-la (Spinelli, 2007, p. 144-147; Cooper, 1986, p. 111). É possível entender que, na melhor vida, a *phronesis* apenas direcione para o melhor fim sem ser parte dele, enquanto a vida caracterizada pelo exercício da *phronesis* – em que ela não é apenas instrumental – é feliz em menor grau. Isso é sugerido pela afirmação, em VI.13, de que a *phronesis* dá ordens em vista do vir a ser da *sophia*. Isso parece ser confirmado pelo fato de que Aristóteles caracteriza, em X.7, a *teleia eudaimonia* como a vida intelectual e, em X.8, afirma que a vida prática é feliz em grau secundário (1178a9-10). Mas não precisa ser esse o caso, como veremos em seguida.

coisa; ou (2) quando x é uma parte do que é y – nesse caso x teria que ser uma parte essencial ou principal de y –, assim temos um todo que é y composto de partes, em que uma delas é x . Se o segundo caso for, de fato, correspondente à identificação entre contemplação e *eudaimonia*, a contemplação sendo a melhor das atividades, é o principal componente da *eudaimonia*.

Em *RHGA*, Cooper (1986, p. 156) entende a identificação entre *eudaimonia* e contemplação como uma identificação estrita. Essa identificação “corresponde a dizer que o melhor plano de vida é perseguir constantemente o fim único da contemplação teórica em detrimento de tudo o mais”. O modo pelo qual Cooper entende a “dominância” da atividade contemplativa sobre as demais atividades é, na verdade, exclusivo como ficará claro em seguida. Ou seja, a *teleia eudaimonia* é alcançada ao realizar um único fim, a contemplação⁹. Nessa interpretação, as demais atividades de acordo com a virtude não fazem parte da *eudaimonia*. Segundo Cooper (1986, p. 151), nos livros intermediários da *EN*, Aristóteles “descreve a atitude de pessoas moralmente boas de um tipo convencionalmente respeitável, enquanto no décimo livro ele define o seu próprio ideal superior”. A incompatibilidade se deve ao fato de que o sujeito dos livros intermediários realiza a ação moralmente virtuosa como um dos fins constituintes da *eudaimonia* enquanto a descrição de *eudaimonia* do livro X é incompatível com a virtude moral. Isso faz da *EN* um livro incoerente em alguma medida.

Em sua reconsideração, no entanto, Cooper sustenta que devemos interpretar o que Aristóteles afirma sobre a felicidade no início de X.7 da mesma maneira que a sentença da conclusão do argumento da função, aquela que se refere à virtude completa. A sentença de I.7 não significa que a “felicidade consiste na atividade de uma única virtude, mas em vez disso enfatiza a necessidade especial da atividade da melhor virtude” (Cooper, 1999, p. 227). Tendo afirmado em X.6 que a felicidade consiste em atividades da virtude, em X.7, Aristóteles acrescenta que “a felicidade requer especialmente a atividade da virtude mais superior”. Essa sentença “não deve ser tomada como identificando a felicidade com apenas uma atividade virtuosa” (Cooper, 1999, p. 227). Assim, a atividade

9 Segundo Cooper (1986, p. 156), nessa passagem da *EN* não há argumento para entendermos a *eudaimonia* como um fim dominante dessa maneira e parece um erro interpretar dessa forma a relação entre contemplação e *eudaimonia*, pois não parece que perseguir irrestritamente a contemplação seja um objetivo razoável para quem se considera um ser não apenas intelectual, mas também emocional, como Aristóteles pretende que nos consideremos. Para qualquer um que conceba a si mesmo como um composto de intelecto e emoção, o exercício das virtudes morais parece um bem essencial a ser buscado. O que mostra, segundo Cooper, que a *eudaimonia* é um fim dominante é a passagem final do capítulo 7, como veremos adiante.

da virtude superior constitui a felicidade completa (*teleia eudaimonia*) no sentido de “perfeita ou completamente realizada”. Dessa forma, Cooper concorda com a sugestão de Keyt, como veremos em seguida, de que a contemplação não é tudo o que é a *eudaimonia*.

Keyt (1995, p. 178) pretende mostrar que Aristóteles está sustentando um intelectualismo moderado (em que a contemplação é uma parte, e talvez a melhor, da *eudaimonia*), em vez de um intelectualismo estrito (em que apenas a contemplação deveria ser buscada). Sua leitura é desenvolvida a partir da consideração dos termos *bios* (como veremos em seguida) e *teleios*. Keyt chama a atenção para as premissas do argumento que leva Aristóteles a concluir que a atividade teórica é a *teleia eudaimonia*. Esse argumento começaria ainda no final de X.6 e estaria baseado no substantivo *arete* (virtude) e em três formas comparativas e superlativas referentes a *agathos* (bom). O argumento reconstruído por Keyt é o seguinte:

1. A felicidade é uma atividade de acordo com a virtude (a1-2, 12).
2. E a atividade da melhor [*better*] parte de um homem é melhor [*better*] e então mais condutiva à felicidade (a5-6).
3. Assim, a atividade da melhor [*best*] parte é melhor [*best*] e mais condutiva à felicidade (ver a12-13).
4. A razão (*nous*) é a melhor [*best*] coisa em nós, e seus objetos são os melhores [*best*] objetos de conhecimento (a20-21).
5. Então, a atividade da razão é a melhor [*best*] atividade e a mais condutiva à felicidade. Como Aristóteles expressa, “... a atividade [da razão] de acordo com sua própria virtude será *he teleia eudaimonia*” (Keyt, 1995, p. 179).¹⁰

Keyt parece estar querendo mostrar que nas premissas do argumento não há nada que indique que a contemplação é a única coisa que um ser humano deva buscar, mas apenas que é a melhor coisa que fazemos. Assim, a *teleia eudaimonia* deve ser interpretada como a felicidade perfeita¹¹, de acordo com o segundo sentido de *teleios* dado em *Metafísica* V.16. A contemplação seria, assim, o melhor elemento da *eudaimonia*,

¹⁰ Adicionei entre colchetes os termos *better* e *best*, pois não temos dois termos distintos para o grau comparativo e superlativo do adjetivo. Para usar as expressões “melhor que” e “o melhor” seria necessário modificar demais as frases.

A reconstrução de Keyt leva em conta aquilo que denomino, na seção seguinte, como primeira característica da contemplação – a superioridade. Keyt não distingue entre essa primeira parte de X.7 (1177a11-18) e a primeira característica da contemplação (1177a19-20). Para ele, a primeira frase de X.7 já faz parte da primeira das características da contemplação, identificada como “de acordo com a excelência” (Keyt, 1995, p. 177).

¹¹ Keyt também aceita o terceiro sentido, de plenamente realizada, mas não parece estar de acordo com sua argumentação, pois se assemelha ao primeiro sentido, que ele quer afastar. Os sentidos de *teleion* foram discutidos na seção 2.1.

mas não a *eudaimonia* completa, no primeiro sentido de *teleios*, o de ter todas as suas partes. Keyt chama a atenção para o fato de que ser a melhor atividade não significa ser tudo o que é a *eudaimonia* (Keyt, 1995, p. 179-180). Para Keyt, então, a identificação entre contemplação e *teleia eudaimonia* mostra o melhor elemento do composto.

Essa identificação, no entanto, pode ser lida de maneira diferente, como uma evidência da distinção entre duas vidas. É nesse sentido que lê Heinaman (1988, p. 33-34), para quem estão em jogo questões semelhantes às que ele considera serem respondidas no argumento da função: (1) “qual vida é o mais elevado tipo de *eudaimonia*?” e (2) “que vida conta como *eudaimonia*?”¹². Segundo Heinaman, no início do capítulo Aristóteles parece estar respondendo a (2), mas ao concluir que a perfeita *eudaimonia* é a contemplação, ele está respondendo a (1). A evidência para isso é que no capítulo seguinte, Aristóteles afirma que a vida de ações de acordo com as virtudes morais conta como um tipo inferior de *eudaimonia*. Assim, a contemplação seria o tipo mais elevado de *eudaimonia*, mas tanto a contemplação quanto as ações morais contam como *eudaimonia*.

De maneira semelhante interpreta Kraut (1989, p. 42-43), que considera que ao afirmar que a contemplação é a felicidade perfeita, Aristóteles quer dizer que ela é o melhor candidato a fim último: ela é desejável por si mesma e não em vista de outra coisa, e tudo o mais é desejável em vista dela. *EN X.7-8* mostra outras características da contemplação que evidenciam que ela deve ter papel central na vida humana. Ao comentar os significados de *teleion* expostos em *Met.* V.16, Kraut afirma que o primeiro e o terceiro significados – completo e final – não se encaixariam bem na expressão *teleia eudaimonia*. De acordo com o primeiro sentido, a contemplação corresponderia a todos os componentes da felicidade. Isso não poderia ser verdadeiro, pois quando Aristóteles se refere à felicidade como composta por partes, ele indica que o exercício da virtude teórica é apenas uma de suas partes. Segundo o terceiro significado, a felicidade teria um fim que deveria ser atingido para que ela fosse *teleia*. Mas não faria muito sentido dizer que o fim último tenha um fim. Talvez pudesse ser dito que “a felicidade do político não é *teleia* porque a atividade ética na qual ele se engaja, e a felicidade que ele alcança, não chega ao seu fim” (Kraut, 1989, p. 42, n. 24), pois a atividade ética é em vista da contemplação, e essa não é realizada em sua vida. Nesse caso a felicidade que é *teleia* é o fim último e a felicidade que não é *teleia* é subordinada a ela. Esse é o sentido que Kraut vê na

12 A interpretação de Heinaman sobre o argumento da função foi exposta na seção 2.3.

expressão *teleia eudaimonia* de acordo com o segundo significado, o de perfeito. Para Kraut (1989, p. 45), a identificação da contemplação com a felicidade perfeita é feita porque a atividade de acordo com a virtude moral também pode ser identificada com a felicidade. Essa leitura é desenvolvida melhor quando Kraut comenta X.8, como veremos em seguida.

Segundo Kraut (1989, p. 49-50), Aristóteles identifica a contemplação com a felicidade perfeita – e não com a felicidade apenas – porque aquele que não contempla também pode ser feliz. O par de conceitos “felicidade” e “felicidade perfeita” estaria relacionado com o par “virtude perfeita” e virtude mais perfeita”. Como vimos na seção 2.3, para Kraut, a virtude perfeita corresponde às virtudes morais e a virtude mais perfeita corresponde à sabedoria teórica; isso reflete as duas descrições de felicidade do livro I: atividade de acordo com a virtude prática e atividade de acordo com a virtude teórica. Os capítulos 7 e 8 do livro X, correspondem, assim, à consideração das duas vidas.

3.2 As seis características da contemplação

O início de X.7 retoma o que já foi estabelecido pelo argumento da função: a felicidade é uma atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude. A seguir, o argumento de Aristóteles vai no sentido de mostrar que a contemplação é a melhor atividade virtuosa e, por isso, ela é identificada com a felicidade perfeita¹³. Ser uma atividade de acordo com a virtude é uma definição, de certa forma ainda geral, do bem humano. E essa definição permite justamente que coloquemos a atividade de acordo com a *sophia* e a atividade de acordo com a *phronesis* como candidatas à *eudaimonia*¹⁴. O que Aristóteles faz em seguida é mostrar, por meio das seis características, que a contemplação é a atividade de acordo com a melhor virtude e corresponde, portanto, à felicidade perfeita. As características que veremos justificam a consideração da

13 Parece que a referência à expressão “a mais elevada virtude” (*kratisten*), aqui, é a mesma de “a melhor e mais perfeita virtude” (*aristen kai teleiotaten*), em I.7, embora isso não seja perfeitamente evidente. De qualquer forma, isso também não é decisivo para uma ou outra interpretação a respeito da *eudaimonia*. Isto é, mesmo que a referência às expressões de I.7 e X.7 sejam a mesma – a *sophia* – dada a identificação da contemplação com a felicidade perfeita, ainda é possível sustentar uma interpretação em que a *eudaimonia* seja um fim inclusivo.

14 X.6-8 pode ser interpretado como retomando a análise de I.5. Assim, X.6 retomaria a vida de prazeres, e X.7-8 as vidas contemplativa e política (Keyt, 1995, p. 177; Kraut, 1989, p. 19, n. 7) Essa retomada não poderia estar sendo feita da mesma forma que foi feita a análise em I.5. Já sabemos, por exemplo, depois de I.7, que a felicidade é atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude, o que mostra que a consideração da vida política feita em I.5 foi bastante preliminar.

contemplação como correspondendo à *teleia eudaimonia*, ou seja, dão força à conclusão do argumento que inicia o capítulo.

Para mostrar que a contemplação corresponde à *teleia eudaimonia*, Aristóteles enumera seis características da contemplação que correspondem às características atribuídas à felicidade. A primeira dessas características é a *superioridade*: “pois essa é a atividade mais elevada (*kratiste*), sendo o intelecto (*nous*) o mais elevado elemento em nós e seus objetos são os mais elevados objetos de conhecimento” (1177a19-20).

Para entender melhor, voltemos a VI.7, em que Aristóteles considera como a sabedoria (*sophia*) alcança a verdade¹⁵. Lá ele afirma que a sabedoria (*sophia*) é o conhecimento mais preciso. O sábio conhece tanto o que se segue dos primeiros princípios quanto os primeiros princípios. A sabedoria, portanto, é uma combinação do intelecto (*nous*) com o conhecimento científico¹⁶. Mas a sabedoria não é qualquer tipo de conhecimento, e sim conhecimento dos objetos mais nobres. Aristóteles mostra que a política ou a sabedoria prática não é o melhor tipo de conhecimento, pois existem coisas melhores que o homem na natureza: “as coisas que constituem o cosmos”. E essas coisas não são as coisas humanas de que trata a sabedoria prática (1141a16-1141b3). O que está em jogo na comparação feita por Aristóteles é que o objeto da sabedoria prática varia para cada ser e em cada circunstância, enquanto o objeto da sabedoria é eterno e imutável, ou seja, não pode ser de outro modo. Objetos que não podem ser de outro modo são melhores do que objetos que podem ser de outro modo, na medida em que são permanentes e nunca deixam de ser. A qualidade da disposição, portanto, é determinada pelo seu objeto, e a atualização da disposição, a atividade, também recebe a qualidade do objeto. Nesse sentido, a atividade da contemplação é superior à atividade da sabedoria prática¹⁷.

Mas será que por ser a melhor ou mais elevada atividade ela deve ser sempre

15 Em VI.3, Aristóteles distingue cinco modos pelos quais a alma alcança a verdade: arte (*techne*), conhecimento científico (*episteme*), sabedoria prática (*phronesis*), sabedoria (*sophia*) e intelecto (*nous*). Os capítulos seguintes mostram como cada um desses modos alcança a verdade.

16 A definição de conhecimento científico, em VI.3 é a seguinte:

“O conhecimento científico, então, é um estado (*hexis*) pelo qual demonstramos, e tem todas as outras características distintivas que especificamos nos *Analíticos*. Pois é quando uma pessoa acredita de uma determinada maneira e compreende os primeiros princípios que ela tem conhecimento científico: se ela não consegue compreender os primeiros princípios melhor do que a conclusão, ele terá conhecimento científico apenas de maneira acidental” (1139b30-35).

Em VI.6, Aristóteles afirma: “resta o intelecto (*nous*) como o estado que lida com os primeiros princípios” (1141a8).

17 Kraut (1989, p. 348) explica essa característica de modo semelhante.

perseguida? Ou será que, em vez disso, em determinadas circunstâncias a melhor atividade não é a melhor a ser exercida? Talvez Aristóteles esteja considerando na passagem de X.7 o valor da atividade sem qualificação. Nesse sentido, a contemplação seria a melhor atividade em absoluto, sem que isso signifique que ela deva ser buscada em qualquer situação¹⁸.

A segunda característica é a *continuidade*: “E é também a mais contínua (*synekhestate*), já que podemos contemplar mais continuamente do que podemos fazer qualquer outra coisa” (1177a20-22).

A comparação parece estar sendo feita a partir da nossa possibilidade de realizar a contemplação e as demais atividades. Isso traz algumas dificuldades. É claro que um ser humano não poderia contemplar eternamente, pois precisa dar conta de outras demandas da vida, e isso interromperia a atividade. Mas o sujeito que para de contemplar para fazer outra coisa não para porque a atividade chegou ao seu término. Talvez tenhamos que considerar a natureza das atividades que estão sendo comparadas.

Podemos supor que as outras coisas às quais Aristóteles se refere nessa passagem não são exatamente quaisquer outras coisas, mas de maneira mais específica são as ações moralmente virtuosas. Se pensarmos na natureza desses dois tipos de atividade, talvez tenhamos uma pista sobre o que está em jogo aqui. As ações de acordo com as virtudes de caráter, ainda que não tenham um produto como resultado, têm um curso de execução e terminam em algum momento. Podemos dizer que a ação justa foi feita quando a dívida foi paga, ou que a ação corajosa foi feita quando o inimigo foi enfrentado, e assim por diante. Isto é, em algum momento, por mais longa que a ação seja, ela precisa terminar. A contemplação, por sua vez, não tem um término. Como será explicado posteriormente (pela terceira e quinta características), a contemplação não tem o caráter de uma busca e não visa um resultado. Assim, ela não requer um término. Talvez a continuidade a que Aristóteles se refere aqui possa ser melhor compreendida como uma continuidade das partes da atividade. Assim, a atividade contemplativa seria

18 Para ilustrar isso, penso na discussão a respeito das ações mistas, em III.1. Em uma tempestade em alto mar o melhor a ser feito pode ser jogar toda a carga que está sendo transportada para fora do barco. Sem qualificação, isto é, sem especificar a circunstância em que a ação é feita, ninguém jogaria a carga fora de maneira voluntária. No entanto, em uma ocasião em que a vida das pessoas que estão a bordo é colocada em risco, jogar a carga ao mar é digno de escolha (1110a8-13). Do mesmo modo que jogar a carga ao mar não é o melhor a ser feito sem qualificação, mas em determinada circunstância pode vir a ser o melhor a ser feito, a atividade contemplativa é a melhor atividade sem qualificação, mas em determinadas circunstâncias pode não ser a melhor atividade a ser exercida. Se a casa do vizinho estiver pegando fogo, por exemplo, o melhor a ser feito certamente não é contemplar.

composta, talvez, por um único elemento: a consideração das verdades, enquanto uma ação moralmente virtuosa é composta por diversas partes distintas: os meios para alcançar o objetivo da ação podem ser numerosas séries de ações.

Talvez o significado da passagem em questão seja que a contemplação é uma única atividade, com uma só parte; isso a diferencia das demais atividades, em especial as ações moralmente virtuosas, porque estas são compostas por diversas partes distintas. Mas em que sentido isso mostra que ela é *melhor* que as outras atividades? Talvez possamos fazer o seguinte contraste: enquanto a realização da contemplação é o próprio fim da atividade, para realizar uma atividade prática é preciso percorrer os meios para alcançar o fim. Isto é, esta tem etapas intermediárias antes de completar a sua realização, enquanto aquela não tem. Assim, ao começar a realizá-la o seu fim já é alcançado, ao passo que para as atividades moralmente virtuosas há um caminho mais longo a ser percorrido antes de alcançar o fim.

Kraut (1989, p. 349) explica essa característica da seguinte forma. Talvez Aristóteles tenha observado que filósofos podem passar um bom tempo pensando, enquanto políticos, atletas e artesãos, por exemplo, precisam parar com suas atividades após trabalhar por algumas horas. A continuidade, por si só, não mostra que uma atividade é melhor. Mas uma maior continuidade em uma determinada atividade por significar que estamos melhor preparados para ela do que para outra atividade. Se podemos pensar sobre assuntos teóricos o dia todo e exercício físico nos deixa rapidamente cansados, então a primeira atividade é naturalmente mais adequada para nós.

A terceira característica é o *prazer*:

E pensamos que a felicidade deve ter prazer misturado com ela; e concorda-se que a mais prazerosa das atividades de acordo com a virtude é aquela de acordo com a sabedoria. De qualquer forma, a filosofia parece envolver prazeres notáveis pela sua pureza e estabilidade, e é razoável esperar que aqueles que têm conhecimento passem o seu tempo mais prazerosamente do que aqueles que ainda estão em busca dele (1177a22-26).

Para Kraut (1989, p. 350), Aristóteles estaria fazendo uma observação empírica: aqueles que contemplam, também já agiram de acordo com as virtudes morais, e eles concordam que o prazer da contemplação é melhor do que o prazer das atividades

moralmente virtuosas. Essa leitura, no entanto, é muito pouco exigente, tendo em vista o que Aristóteles desenvolve a respeito do prazer. Podemos analisar mais cuidadosamente o que Aristóteles afirma e relacionar, pelo menos, com algumas afirmações do tratado sobre o prazer no livro X.

Aristóteles está afirmando três coisas aqui. Primeiro, que a felicidade é prazerosa. Como é afirmado em X.4, o prazer completa (*teleioi*) as atividades e a vida (1175a13). Sendo, então, o prazer algo que torna as atividades e a vida insuperáveis em matéria de excelência e bondade ou adiciona uma de suas partes¹⁹, é razoável que a melhor vida contenha prazer.

Em segundo lugar, Aristóteles afirma que a sabedoria é a *mais* prazerosa atividade de acordo com a virtude. Parece haver duas razões para isso. Primeiro que a filosofia envolve prazeres notáveis por sua pureza e estabilidade. Como já vimos, os objetos da contemplação são eternos, assim, havendo prazer na atividade que lida com esses objetos, esse prazer não deve mudar ou cessar, uma vez que o objeto não deixa de ser. Segundo São Tomás, essa característica confere estabilidade ao prazer da contemplação, e o fato de seus objetos serem imateriais confere a pureza a seu prazer (B. X, L. X, § 2090).

A segunda razão é a afirmação de que aqueles que têm conhecimento passam seu tempo mais prazerosamente do que aqueles que buscam o conhecimento. A relação aqui parece ser entre prazer e fim: aquele que tem conhecimento chegou ao fim de uma busca, quanto aquele que investiga ainda não alcançou a finalidade da atividade que está executando. Parece que o prazer está associado a alcançar a finalidade da atividade. É nesse sentido que vai o comentário de Hardie (2010, p. 52-53) sobre essa passagem. Segundo ele, essa característica está relacionada ao valor que Aristóteles atribui aos fins e aos meios: uma atividade que conduz a um resultado não é desejada em si mesma. No entanto, Hardie afirma que é paradoxal e não é razoável supor que quem conhece tem mais prazer do que quem investiga. Segundo ele, Aristóteles não teria percebido que um processo que leva a um resultado pode ser desejado tanto ou mais que o resultado produzido. Uma viagem, por exemplo, pode ser mais interessante que o destino, assim como o processo de descoberta pode ser tão prazeroso quanto o conhecimento adquirido. Por não ter considerado isso, Aristóteles teria afirmado que a contemplação é a atividade

19 De acordo com os significados de *teleios* desenvolvidos em *Metafísica* V.16 e expostos aqui na nota 1 da seção 2.1.

mais prazerosa.

No entanto, talvez essa afirmação seja decorrente do tipo de atividade que está sendo considerada e não da relação entre uma busca qualquer o fim alcançado. É um tipo específico de descoberta e seu processo que Aristóteles está considerando. Talvez o que esteja por trás da afirmação é que saber que se pode conhecer as causas primeiras e ainda não conhecê-las revela uma falta e deve ser muito angustiante, enquanto a descoberta e a posterior consideração desse objeto que já se conhece deve ser algo cujo prazer é muito especial.

Isso parece ter relação com o que é afirmado em X.4. Lá Aristóteles afirma que assim como há um prazer correspondente a cada sentido, também há um prazer correspondente ao pensamento (*dianoia*) e à contemplação; e quanto mais completo, mais prazeroso é; e é mais completo quando relacionado ao melhor de seus objetos²⁰ (1174b20-23). Como já foi dito, o melhor objeto da razão é o objeto da atividade contemplativa.

No final desse capítulo, Aristóteles repete algo que já foi dito anteriormente, que o que é próprio de cada coisa é mais prazeroso, e acrescenta que a atividade de acordo com o intelecto é a mais prazerosa²¹. Em X.5, é afirmado que cada animal tem seu próprio prazer relacionado com o exercício de sua função própria (1176a3-4). Mas concluir disso que a contemplação é a mais prazerosa depende de mostrar por que o ser humano é melhor identificado com a atividade teórica da razão do que com a sua atividade prática. De modo semelhante, sendo o homem virtuoso a medida também para o prazer (X.5, 1176a18), é preciso mostrar por que o exercício da *sophia* é mais prazeroso do que o exercício da *phronesis*. E são justamente essas coisas que estão em jogo em X.7.

A quarta característica é a *autossuficiência*:

E a autossuficiência de que falamos pertencerá à atividade da contemplação mais do que tudo. Pois embora uma pessoa sábia, uma pessoa justa, e qualquer pessoa com qualquer outra virtude, exija as necessidades da vida, no entanto, quando são adequadamente equipadas com tais coisas, a pessoa justa só vai precisar de pessoas como associados e objetos de suas justas ações, e o mesmo é verdade para o temperante, o corajoso e cada um dos outros; mas o sábio pode

20 O termo “mais completo” traduz *teleiotate*, que deve ser entendido no sentido de mais acabado, ou mais finalizado, como na distinção de fins, em I.7, como vimos na seção 2.1.

21 Lembrando que o intelecto (*nous*) nesse capítulo significa apenas a parte teórica da razão: sua atividade é contemplativa (1177a11-18); é o elemento divino no ser humano (1177b-30).

contemplar mesmo quando está sozinho, tanto mais quanto mais sábio que ele for. Talvez ele possa fazer melhor com colaboradores, mas ele é, apesar disso, o mais autossuficiente (1177a26-35).

O critério de autossuficiência aqui diz respeito a que meios ou bens externos uma atividade virtuosa precisa. Nesse sentido, a autossuficiência é aplicada à contemplação aqui de forma diferente da qual ela é tratada no livro I.

Heinaman sustenta que o critério de autossuficiência é aplicado da mesma forma em I.7 e X.7. Para ele, a exposição desse critério no livro X impede que a autossuficiência em I seja lida de modo compreensivo, como pretende Ackrill, por exemplo²². Ao referir-se à autossuficiência em X.7, Heinaman oferece o seguinte esquema:

x é menos autossuficiente que y se:

- (i) há mais condições necessárias para a existência de x que para a existência de y, ou
- (ii) buscamos x em vista de algo outro mas não buscamos y em vista de algo outro (Heinaman, 1988, p. 45).

A dificuldade dessa sistematização é sua forma disjuntiva. Heinaman não oferece uma explicação para expor dessa forma a característica da autossuficiência. A parte (i) refere-se evidentemente à caracterização do critério em X.7. Já a parte (ii) refere-se ao que é estabelecido pelo critério de completude, em I.7. A referência a isso no critério de autossuficiência se justificaria pelo fato de que Aristóteles diz também ser possível concluir do critério de autossuficiência que a *eudaimonia* é buscada por si mesma e em vista de mais nada (1097b1-8). O problema surge quando, ao comparar dois objetos, cada um satisfaz uma condição sem satisfazer a outra. Como dizer qual é o mais autossuficiente? Tomemos por exemplo, (x) a atividade moralmente virtuosa e (y) a reprodução. É verdadeiro que (i) há mais condições necessárias para a existência (x) da ação moralmente virtuosa do que para (y) a reprodução, mas não é verdadeiro que (ii) buscamos (x) a atividade moralmente virtuosa em vista de algo outro, mas não buscamos (y) a reprodução em vista de algo outro. Como decidir qual é o mais autossuficiente?

Segundo Heinaman (1988, p. 45), “um item x seria *perfeitamente* autossuficiente apenas se não houvesse condições necessárias para a existência de x e ele fosse um fim e não um meio para outra coisa”. Para ele, o critério de autossuficiência não precisa ser

22 Como foi discutido na seção 2.2.

perfeitamente satisfeito, mas admite graus. Aristóteles estaria afirmando, assim, que a autossuficiência é satisfeita *acima de tudo* pela contemplação. Isso porque a pessoa que contempla precisa, por exemplo, respirar e se alimentar, que são condições necessárias; e a pessoa justa, precisa, além dessas condições, de outras pessoas e instrumentos para agir de maneira justa. Assim a contemplação é mais autossuficiente que a combinação entre contemplação e ação moral (Heinaman, 1988, p. 46).

De fato, ter mais ou menos condições necessárias é admitir graus. E é isso o que está em jogo na passagem de X.7 sobre a autossuficiência. Mas parece não fazer sentido algo ser mais ou menos desejado em vista de outra coisa ou mais ou menos desejado por si mesmo. Isto é, aquilo que Heinaman coloca como a condição (ii) da autossuficiência parece não admitir graus.

Talvez não precisemos de uma sistematização do critério de autossuficiência como se ele fosse um critério para selecionar um entre diversos bens. Está claro nesse momento do texto que Aristóteles está comparando duas atividades virtuosas da parte racional da alma: a atividade da *sophia* e a atividade da *phronesis* (que traz o exercício das virtudes de caráter). E o critério de autossuficiência estabelece qual desses dois tipos de atividade precisa de menos bens externos ou equipamentos para ser realizada: a atividade teórica.

No entanto, em I.7, Aristóteles não parece estar tratando da autossuficiência nesses mesmos termos. De certa forma, não precisar condições necessárias assemelha-se a ser carente de nada, e nesse sentido, I e X estariam em sintonia. Embora o termo “autossuficiência” signifique a mesma coisa nas duas passagens, em I parece que Aristóteles está mostrando que há um elemento que faz a *vida* carente de nada, mas ele não afirma que esse elemento é, ele mesmo, carente de nada.

A quinta característica é a propriedade de ser *desejada por si mesma*, ou o *caráter intrínseco*: “Ainda, apenas a contemplação parece ser desejada por si mesma, uma vez que nada resulta dela além do fato de que se contemplou, enquanto das virtudes práticas, em maior ou menor medida, ganhamos algo além da ação” (1177b1-3).

Para explicar como a ação virtuosa pode ser desejada por si mesma e desejada em vista de um resultado, Keyt sustenta que a boa ação tem um efeito duplo:

Um homem pode agir de acordo com uma virtude particular tal como temperança, coragem ou justiça em vista do ato temperante, corajoso ou justo particular ele mesmo, e ele pode também, ao mesmo tempo, visar a um fim separado da ação – *a telos para ten praxin* – tal como a saúde, a vitória ou a correção de um transgressor (Keyt, 1995, p. 181).

Há, assim, uma distinção que não é explicitada por Aristóteles entre fim interno e externo à ação. Essa distinção, no entanto, pode ser identificada no tratamento que Aristóteles dá à coragem. A ação corajosa tem em vista tanto realizar o moralmente belo quanto derrotar os inimigos. Keyt considera que a falta de clareza da distinção entre fim externo e fim interno leva Aristóteles a extrair que apenas a atividade teórica é desejada por si mesma do fato de que se ganha algo com a atividade prática. De acordo com Keyt (1995, p. 181), “Que uma ação tenha um fim externo não a impede de ser amada por si mesma”, mas o que se segue é que a contemplação é a única atividade desejada *apenas* por si mesma²³. Mesmo assim, Keyt considera que a razão para aceitar a conclusão é inadequada. Segundo ele, é um exagero afirmar que se ganha algo além das ações moralmente virtuosas, “pois há ações tais como enfrentar corajosamente a morte por uma doença terminal que não tem fim externo, mas são exercidas inteiramente por elas mesmas” (Keyt, 1995, p. 186, n. 45).

De maneira diferente de Keyt, Kraut (1989, p. 191) entende que a solução para a dificuldade que surge quando Aristóteles expõe o caráter intrínseco da atividade contemplativa, isto é, o fato de que apenas ela é desejada por si mesma, enquanto se ganha algo com as ações moralmente virtuosas, é entendermos que Aristóteles estaria trabalhando com uma versão simplificada das três categorias de bens, como exposto em I.7. No contexto de X.7-8, Aristóteles teria agrupado as duas categorias de bens (a) desejados apenas em vista de outra coisa e (b) desejados em vista de outra coisa e também por si mesmos em uma única categoria (c) de bens desejados em vista de outra coisa.

A simplificação seria útil pelo seguinte. Se a felicidade perfeita é algo que está na categoria dos bens desejados apenas por si mesmos e nunca em vista de outra coisa, então não é relevante o contraste entre aqueles que são apenas em vista de outra coisa e aqueles que são em vista de outra coisa e também por si mesmos. O contraste em X.7-8,

²³ Keyt atribui essa formulação (“theoretical activity 'alone is loved for its own sake alone'”) à Hardie, em *AET*. Hardie (1980, p. 356) faz essa espécie de correção à Aristóteles pois ele diz em outras passagens que outras atividades são desejadas por si mesmas. Ele também não considera o argumento convincente, pois ter um resultado desejável é irrelevante para o valor intrínseco de uma atividade e, ao contrário do que parece apontar Aristóteles, é uma razão a mais para buscá-la.

então é entre bens (d) desejados em vista de outra coisa e (e) desejados por si mesmos. Isso não significa que a distinção de I.7 tenha sido abandonada, ela apenas foi simplificada para o contexto em questão (Kraut, 1989, p. 192).

Kraut (1989, p. 192-193) ainda considera a hipótese de não precisarmos da revisão na lista de bens. Nesse caso, ainda teríamos que considerar a honra, o prazer e as virtudes como desejáveis em si mesmos. Se for assim, segundo Kraut, teríamos um problema: como atribuir valor a uma atividade que não produz bens? A comparação é entre as atividades prática e filosófica, e ambas são desejadas por si mesmas, mas apenas a prática é desejada também em vista de bens adicionais. Isso mostraria uma vantagem da atividade prática em relação à filosófica: além de ser desejada por si mesma, ela ainda produz outros bens, enquanto a atividade filosófica só tem a seu favor o caráter intrínseco.

Para Kraut (1989, p. 193), faz sentido que a contemplação tenha mais valor que a atividade prática, mesmo não tendo valor instrumental, se considerarmos a discussão inicial sobre a felicidade, feita no livro I. Lá foi estabelecido que buscamos um bem que tem três características: (a) é desejável em si mesmo; (b) todos os outros bens são desejáveis em vista dele; e (c) não é desejável em vista de mais nada. A afirmação de X.7 mostra que a contemplação satisfaz a primeira e a última características. Isso não quer dizer, segundo Kraut (1989, p. 194), que “a improdutividade da contemplação é *por si mesma* uma razão para persegui-la”. Ninguém aceitaria que a falta de valor instrumental conta como uma razão para, por exemplo, empilhar pedras sem buscar nenhum fim para além dessa atividade. A contemplação só é identificada com a felicidade por satisfazer as três condições mencionadas anteriormente, não apenas por ser improdutiva (Kraut, 1989, p. 194).

Penso que não precisamos aceitar a leitura de Kraut para essa passagem. Como alternativa, proponho uma leitura semelhante à de Keyt, que distingue dois sentidos para a finalidade das ações, e tento desvincular o sentido da expressão “desejada por si mesma” nessa passagem da passagem sobre os fins em I.7.

É característica da ação moralmente virtuosa ter seu fim em si mesma. É assim tanto na comparação com as atividades produtivas, feita no livro VI, quanto na exposição das condições da ação virtuosa, em II.4. Dois momentos no livro VI distinguem ação e produção justamente com base na finalidade de cada uma: a finalidade da produção é

distinta da atividade produtora, e o produto não é uma finalidade sem qualificação, mas apenas instrumental para algo; enquanto a finalidade da ação não é distinta dela mesma, isto é, agir bem é o objeto do desejo (1139b1-4, 1140b6).

Além disso, o caráter intrínseco também é uma das condições da ação moralmente virtuosa. Em II.4 (1105a29-34), Aristóteles mostra que para uma ação ser virtuosa, é necessário que ela satisfaça três condições: (1) o agente deve saber o que está fazendo, (2) a ação deve ser racionalmente escolhida por si mesma e (3) o agente deve ter uma tendência a agir sempre desse modo²⁴. Se alguma dessas condições não for satisfeita, a ação não é virtuosa: se o sujeito não tem conhecimento, ele age por ignorância; se não for racionalmente escolhida por si mesma, é apenas um meio para alcançar um fim, não tem valor intrínseco; e se não for resultado de um caráter firme e inabalável, a ação não é um hábito do sujeito, não se tornou sua segunda natureza.

Por um lado, então, a ação virtuosa é escolhida por si mesma, por outro lado ela é escolhida em vista de outra coisa²⁵. E por um lado ela não tem um produto como resultado, por outro, ganhamos algo para além dela. Como compreender essas duas aparentes oposições?

Podemos entender as ações do seguinte modo. Uma determinada ação X é ao mesmo tempo descrita como (1) a ação justa e (2) o pagamento de uma dívida. Temos uma descrição que enfatiza o motivo – a ação é escolhida *porque* é a ação justa – e outra que enfatiza a realização concreta da ação. A ação X, enquanto ação justa, é escolhida por si mesma, mas o que é precisamente a ação justa? Nesse caso, é o pagamento de uma dívida, ou a devolução da quantia emprestada à pessoa que emprestou. Esse é o resultado da ação, além de ser o modo adequado de descrevê-la, pois o importante na ação não é ir ao banco, apertar os botões ou qualquer outro passo que seja preciso para realizá-la, mas o pagamento da dívida. E é isso que realiza concretamente nessas circunstâncias a ação justa. E o sujeito virtuoso escolhe, digamos assim, pagar a dívida por ser a ação justa a ser feita.

24 É necessário um breve esclarecimento sobre a primeira e a terceira condições. Que conhecimento é requerido pela primeira condição? Logo pensamos no conhecimento das circunstâncias, que são especificadas ao longo de II: o que, quando, de que maneira, com referência a que, com quem, com que finalidade e quanto (1104b23; 1106b20; 1109a27) Além do conhecimento das circunstâncias, também podem fazer parte da primeira condição outros três tipos de conhecimento: de que o ato é virtuoso, das regras morais que estão em jogo e da técnica envolvida na ação. Também é uma condição para que o ato seja considerado virtuoso o caráter firme e inabalável do sujeito, pois é preciso que ele tenha adquirido uma tendência a agir de modo virtuoso, tendo suas emoções educadas e em consonância com sua razão (Spinelli, 2013, p. 347-350).

25 Isso também é afirmado em III.3, 1112b34.

No nosso exemplo, o que o sujeito deseja é o pagamento da dívida. Essa é a finalidade da ação que ele irá realizar e descreve, nesse caso particular, o que é a ação justa. Mas o que é desejado por si mesmo? Certamente não é o movimento de ir até o banco ou de apertar os botões da máquina nem qualquer outro *meio* para realizar a ação. Os meios são desejados em vista do fim que é o pagamento da dívida. Em certo sentido é o pagamento da dívida que é desejado por si mesmo, mas apenas enquanto especificação da ação justa. Isso porque ao realizar a ação virtuosa, o sujeito não está agindo *em vista* de outros bens que ele pode obter, como manter seu crédito para pedir mais dinheiro emprestado, ou não ser executado judicialmente por não ter pagado, por exemplo. É claro que esses resultados são desejados pelo sujeito virtuoso, mas não é em vista disso que ele age. Se agir em vista disso, sua ação não é escolhida como um fim em si mesma, portanto não será uma ação virtuosa.

É importante notar que as ações virtuosas operam com bens²⁶. Para realizar a ação justa X, eu preciso de dinheiro, e pessoa para quem eu devia é restituída de seu dinheiro. Além disso, ao pagar a dívida, eu mantenho meu crédito, sou reconhecido como confiável e não sofro penalidades por não ter pago. É nesse sentido que se ganha algo em alguma medida para além da ação moralmente virtuosa.

Pelo fato de que são necessários bens, como dinheiro, equipamentos e também outras pessoas para realizar uma ação moralmente virtuosa, há algo de concreto no mundo quando a ação é realizada. E a realização da ação virtuosa – assim como de qualquer outra ação – é a realização de algo concreto no mundo. Mas é preciso notar outra coisa aqui. Um sujeito que não é virtuoso pode realizar uma ação que, sob uma descrição, é a mesma ação que o virtuoso realiza. Um sujeito que paga sua dívida apenas para não sofrer penalidades vai ao banco e aperta os botões da máquina com a finalidade de pagar a dívida, isto é, emprega os mesmos meios para realizar o mesmo fim que o sujeito virtuoso, apesar de ter um outro fim em vista – que, diferentemente do sujeito virtuoso, é o motivo para ele realizar a ação. Assim, em determinada circunstância, um sujeito não virtuoso pode ter a mesma finalidade que o sujeito virtuoso e ainda assim não realizar uma ação virtuosa²⁷. Isso significa que ter um resultado não é importante para

26 1177a29-31, 1178a29-b2, p. ex.

27 Ambos os sujeitos têm a mesma finalidade imediata: ressarcir o credor. No entanto, o virtuoso a realiza por entender que essa é a ação justa, enquanto o não virtuoso a realiza tendo em vista, por exemplo, não se incomodar. O não virtuoso a realiza como um meio para um outro fim, enquanto o virtuoso a realiza como um fim em si mesma. Isto é, o sujeito não virtuoso tem um motivo para realizar a ação X que é diferente da bondade ou da justiça da ação. Talvez esse seja um caso de ação acidentalmente justa, como descrito em V.8, 1135b3-5: “se alguém devolveu um empréstimo involuntariamente e por

caracterizar a ação virtuosa, uma vez que o resultado pode ser obtido ao realizar a mesma ação, mas sem virtude – a finalidade de qualquer ação, aliás, deve ser buscada por qualquer pessoa que a realiza²⁸. É por isso que, para caracterizar a ação virtuosa, o *motivo* pelo qual a ação é feita é mais importante do que *o que* é feito.

Isto é, não é preciso que um sujeito seja virtuoso para obter o mesmo resultado que o sujeito virtuoso em uma ação. No entanto, o sujeito virtuoso reconhece o valor intrínseco de sua ação; se questionado sobre o a razão para realizar determinada ação, ele responderá que realiza essa ação porque é a ação justa, ou corajosa – e isso é escolher por si mesmo. Por outro lado, aquele que não é virtuoso tem apenas um motivo externo para realizar a ação e não reconhece o bem na realização da ação.

Para esclarecer melhor o ponto é importante explorar outro caso aqui: as ações mal sucedidas. Quando um sujeito vai ao banco para pagar sua dívida – seja ele virtuoso ou não – e o banco está fechado, ou o sistema está fora do ar, ele não consegue pagar a dívida. Nesse caso o sujeito é impedido de realizar a ação que pretendia realizar. O mesmo vale para o caso de, por exemplo, o sistema do banco estar com erro e o dinheiro parar na conta de outra pessoa. Para o sujeito que foi ao banco, pode parecer que a ação foi bem realizada – se ele não souber do verdadeiro destino do seu dinheiro –, mas ela não foi, pois o credor não foi restituído. Em todos esses casos a ação é mal sucedida, o sujeito não consegue pagar a dívida apesar de ter feito tudo o que estava ao seu alcance fazer. E, no caso do sujeito virtuoso, aquele que pretende pagar a dívida por ser o ato justo, não é diferente. Ele pode satisfazer as três condições do ato virtuoso, mas se acontecer algo que foge de seu controle e o impede de realizar a ação, não há aquela ação virtuosa que ele pretendia realizar²⁹. Assim, de alguma forma, o resultado é parte da ação, é aquilo que especifica a finalidade geral da boa ação. Se a ação for mal sucedida, então, aquilo que era desejado por si mesmo não foi realizado. Ou seja, mesmo para o

medo, devemos dizer que ele não fez uma ação justa nem agiu justamente, exceto acidentalmente (*kata symbebekos*). Assim, se o sujeito paga a dívida *por medo* de que algo ruim lhe aconteça, ele faz uma ação justa acidentalmente.

28 O resultado é importante para o gênero atividade, dado que tudo o que é feito visa alguma finalidade. Se a finalidade não for alcançada, a atividade não foi bem-sucedida. Isso vale para a ação virtuosa na medida em que faz parte do gênero das atividades, mas ao considerar a ação virtuosa, enquanto uma espécie de atividade, o que é relevante deve ser outra coisa: o que a distingue das demais ações, que são as três condições da ação virtuosa.

29 É preciso distinguir as diferentes situações que impedem a realização da ação. Se o sujeito foi a um banco sem autoatendimento em um feriado, por exemplo, ele pode até ser um sujeito bem-intencionado, mas certamente não é virtuoso, pois lhe falta sabedoria prática. O caso é diferente se, por exemplo, o sujeito é assaltado no caminho.

sujeito virtuoso, se sua ação não tem resultado, ela não é uma ação virtuosa³⁰.

Dessa forma, penso que podemos interpretar a determinação do fim concreto que realiza a ação virtuosa como um caso de deliberação não instrumental³¹. Para o sujeito virtuoso, agir de modo justo, corajoso, temperante, ou agir bem *em geral* é um fim. É algo que é visto por ele como um bem, um objeto de desejo e busca. Mas agir bem é uma descrição vaga de um fim. O sujeito virtuoso por meio da razão prática precisa determinar o que melhor especifica seu fim, já que agir bem descreve em termos vagos o seu fim e a boa ação muda em cada circunstância. Assim, pagar a dívida não é um meio para alcançar o fim da ação virtuosa, mas é a melhor especificação daquilo que o sujeito visa como fim. E, nas circunstâncias concretas de boas ações, é preciso bens materiais para realizar a ação.

Ao afirmar que se ganha algo para além das ações virtuosas, o que Aristóteles deve estar salientando é que algo de concreto no mundo é realizado. Isso difere as ações virtuosas da atividade contemplativa, da qual nada resulta, pois ela não opera com bens. Se fosse o caso de estabelecer o caráter instrumental das ações em vista da contemplação, por que Aristóteles afirma que se ganha algo em alguma medida com as ações enquanto da contemplação nada resulta, em vez de dizer precisamente que aquelas são feitas em vista dessa, que não é em vista de mais nada? Não é claro, na passagem discutida de X.7, que o resultado referido seja a contemplação. Além disso, afirmar que a ação tem algum resultado não implica que ela seja instrumental em relação ao resultado, pois como já é dito em I.7, escolheríamos os bens intrínsecos (honra, prazer, intelecto e virtude) mesmo que não tivessem resultados (1097b3-5). Isso mostra que o resultado não está necessariamente ligado à razão para escolher um determinado fim.

O que a passagem salienta, então, é que, diferentemente das ações moralmente virtuosas, a contemplação não opera com objetos materiais, portanto não pode haver

30 Isso é diferente de dizer que o sujeito não é virtuoso. O sujeito virtuoso realiza sistematicamente ações virtuosas, mas uma ou outra ação que seja frustrada por algo que era impossível de prever, não faz com que ele deixe de ser virtuoso. Nesse caso a ação é involuntária (1135a32-35). Além disso, certamente é melhor tentar realizar a ação virtuosa e ser frustrado por algo que não havia como prever ou impedir do que nem tentar realizá-la.

De fato, Aristóteles discute situações em que uma ação injusta é realizada sem que o sujeito que a realizou seja um sujeito injusto. São ações feitas com conhecimento do agente, mas sem prévia deliberação, impulsionadas por alguma emoção. Nesses casos, a ação não se deve à maldade e injustiça do agente, pois ela não tem como princípio a escolha racional, mas uma emoção (1135b20-25; 1134a17-23).

31 Como desenvolvido por Wiggins (2010).

nada como resultado da contemplação. Além disso, a realização da contemplação não depende de algo que acontece no mundo com a sua atividade – como o ressarcimento do credor, no caso da ação justa – e que é o objetivo do sujeito que age. A atividade contemplativa satisfaz nossa natureza humana enquanto ser cognoscente³² e seus objetos são eternos e imutáveis, enquanto a ação moralmente virtuosa opera com objetos corruptíveis e que podem ser de outro modo. Esse é um aspecto em que a contemplação é melhor do que a ação moral – e é isso que Aristóteles está querendo mostrar –, mas isso não significa que, em uma sequência de atividades, a ação moral deva ser realizada em vista da contemplação.

A sexta e última característica pode ser entendida como *ócio*, *tempo livre* ou “*desocupação*” (*skhole*):

Ainda, a felicidade parece depender de lazer, porque nós trabalhamos para ter lazer, e fazemos a guerra para viver em paz. A atividade das virtudes práticas ocorre na política ou na guerra, e ações nestas esferas parecem envolver esforço (*askholos*). Isso parece inteiramente assim no que diz respeito aqueles na guerra, uma vez que ninguém escolhe fazer a guerra, ou mesmo começar uma guerra, em vista de fazer a guerra; pois se alguém transformasse seus amigos em inimigos para produzir batalhas e matanças, pareceria totalmente assassino. Mas a atividade de um político também envolve esforço, e, além do negócio da própria política, tem o propósito de garantir o poder e as honras, ou, pelo menos, a felicidade para si e para os cidadãos, que é diferente da política e que buscamos claramente como algo diferente (1177b3-15).

Parece haver nessa passagem um contraste entre o exercício e o ócio. Todas as atividades de acordo com as virtudes morais envolvem empenho, esforço, trabalho, ocupação. E, por meio de dois exemplos, Aristóteles parece dizer que essas atividades são feitas em vista de outra coisa que não envolve o esforço e o trabalho das atividades moralmente virtuosas: a guerra é em vista da paz, e a política é em vista da felicidade. Isto é, nos ocupamos para ter tempo livre. Como explica São Tomás, alguém tem esse tempo livre ou está desocupado quando não tem nada mais para fazer, que é “uma condição na qual ele se encontra ao chegar a algum objetivo” (B. X, L. XI, §2098). Sendo a felicidade o objetivo final, não há nada além dela a ser alcançado. Parece que é nesse sentido que a felicidade depende do ócio.

Para Keyt (1995, p. 182) a distinção entre trabalho e ócio não poderia corresponder

32 Como afirma Aristóteles, na frase de abertura da *Metafísica*: “Todo homem por natureza deseja conhecer” (980a22).

à distinção entre as atividades teórica e prática. Ele cita uma passagem da *Política* para mostrar que as virtudes morais também têm papel em momentos de paz. A passagem é a seguinte:

Coragem e resistência são necessárias para o trabalho (*askholia*), filosofia para o ócio (*skholia*), temperança e justiça nos dois momentos, e mais especialmente quando o homem observa paz e tem ócio; pois a guerra compele o homem a ser justo e temperante, enquanto o gozo da boa sorte e da posse de ócio acompanhada pela paz faz dele um tanto insolente (*Pol.* VIII.15, 1334a22-28)

Keyt cita essa passagem para sustentar que a observação de Aristóteles de que trabalhamos para ter tempo livre não implica um intelectualismo estrito. Ou seja, do fato de que trabalhamos para ter tempo livre não significa que colocamos as virtudes morais em vista da contemplação (o que seria um intelectualismo estrito), pois as virtudes morais têm seu papel conservado mesmo no ócio e em paz.

Keyt não explica qual seria o papel das virtudes morais na paz e no ócio, mas podemos pensar o seguinte. A justiça é a virtude relativa ao bem de outra pessoa (1130a4) e o injusto (*adikos*) é dito tanto daquele que desrespeita as leis (*paranomos*) quanto daquele que é desigual ou parcial (*anisos*) (1129a32-33). Mesmo na paz ou no ócio é preciso respeitar as leis e ser equânime a fim de lidar de modo adequado com o bem dos outros. A temperança é a virtude relativa aos prazeres corporais, mais especificamente os do toque e do paladar (1118a1, 1118a25). O intemperante aprecia prazeres em excesso e que não se deve apreciar, enquanto o temperante aprecia o que é saudável, moderadamente e de acordo com o que é nobre (1119a10-20). A saúde, por exemplo, é algo que deve ser mantido na paz e no ócio, como os hábitos contrários a temperança podem prejudicar a saúde, a temperança deve ser exercida nos momentos de paz e ócio.

Outro aspecto da passagem é salientado por Kraut (1989, p. 351), que mostra o contraste entre os verbos relacionados a *skhole* utilizados por Aristóteles: *skholazein* e *askholazein*. Segundo Kraut, como esse último verbo sugere uma atividade perturbada, cansativa ou dolorosa (“*troubled, wearying, or painful*”), a primeira sentença deveria ser traduzida como “nós assumimos perturbações para fazer algo imperturbável”. Assim, ao dizer que a felicidade depende de *skhole*, Aristóteles estaria dizendo que a felicidade consiste em uma atividade imperturbável. Kraut relaciona essa perturbação à

preocupação com o futuro. Segundo ele a atividade militar é completamente perturbada, pois o soldado corajoso, no campo de batalha, espera que algo melhor surja depois de suas ações, ainda que elas sejam boas em si mesmas. Isto é, ele não faz guerra em vista da guerra, mas em vista de algo melhor. O político também tem como objetivo de suas ações algo no futuro. Ainda que suas decisões visem promover as condições para a atividade política no futuro – isto é, assim elas não visariam um fim distinto da atividade – elas são “direcionadas para o futuro, e por essa razão, perturbadas e cansativas em algum grau” (Kraut, 1989, p. 352). A atividade contemplativa, por outro lado, é algo que pode ser desfrutada por si mesmo: ao trazer certas verdades à mente e refletir sobre elas, não há pensamento sobre o futuro. Ainda que o político desfrute da atividade deliberativa, “seu prazer presente é acompanhado por um pensamento de certa forma perturbado de que o sucesso do que ele está fazendo depende parcialmente do que o futuro trará” (Kraut, 1989, p. 352). E talvez esse aspecto cansativo explique porque essa atividade é menos continua e prazerosa do que a contemplação.

Após retomar de forma resumida as características da contemplação, Aristóteles afirma que “essa será a felicidade completa (*teleia eudaimonia*) para um ser humano – se se consumir um período de vida completo, pois não há nada de incompleto em matéria de felicidade” (1177b24-26). Essa passagem é semelhante à passagem final do argumento da função, em que Aristóteles afirma que a atividade da alma de acordo com a virtude deve ocorrer “ao longo de uma vida completa. Pois uma andorinha não faz verão, nem o faz um dia. Nem um dia ou um curto período faz alguém abençoado e feliz” (1098a18-19). Ou seja, alguém pode ser dito feliz depois de um certo tempo realizando atividades virtuosas.

O que parece estar por trás disso é a habituação necessária na aquisição da virtude. Assim como uma pessoa não é dita corajosa por ter agido apenas uma vez de modo corajoso, alguém que tenha contemplado apenas uma vez não é filósofo³³. Quem agiu apenas uma vez de acordo com a virtude e quem contemplou apenas uma vez não tem uma vida virtuosa, portanto não é feliz. Um outro aspecto importante é o tempo de vida. Ninguém é considerado feliz no início de sua vida, mas é necessário um período de

33 A aquisição das virtudes de caráter ocorre através do hábito. Um sujeito que realiza um ato justo uma vez ainda não é um sujeito justo. Com a virtude intelectual não ocorre exatamente a mesma coisa, pois, ao contrário da virtude moral, ela é ensinada. Mas, da mesma forma, requer tempo. Agora, em ambos os casos, não basta que se exerça a virtude uma ou poucas vezes para ser feliz. O sujeito moralmente virtuoso agirá de acordo com a virtude sempre que estiver ao seu alcance, e o mesmo podemos pensar do sujeito que contempla.

tempo considerável. Ao longo de uma vida humana, com tudo o que isso requer, e exercendo atividades virtuosas é que um sujeito pode ser considerado feliz.

Em *RHGA*, Cooper (1986, p. 156-157) afirma que essas características não mostram que a contemplação deve ser perseguida como um fim dominante, mas levam, no máximo, a concluir que a contemplação é a melhor entre as atividades humanas. O que Cooper considera como razões compreensíveis para a identificação entre *eudaimonia* e contemplação é dado na passagem seguinte, em que Aristóteles considera o exercício teórico da razão na vida humana.

Em sua reconsideração, Cooper afirma que as seis características são critérios para a felicidade que já foram expostos anteriormente, principalmente no livro I. Aristóteles retoma esses critérios para mostrar que a contemplação está de acordo com eles e confirmar, então, que essa atividade é a felicidade completa. Em EN I, Aristóteles sustentou que a felicidade é a atividade virtuosa, no escopo de “atividade virtuosa” está tanto a ações moralmente virtuosas quanto a atividade teórica. O que Aristóteles está fazendo no início de X.7 é

salientar que um dos dois tipos de atividades virtuosas na qual a felicidade consiste, a saber o estudo teórico excelente, satisfaz os critérios preliminares de felicidade mais completamente do que o outro, e então merece ser destacada como, por assim dizer, a mais perfeita versão da categoria unificada de atividade, atividade virtuosa, que constitui a felicidade (Cooper, 1999, p. 228).

Para Cooper (1999, p. 228) a contemplação é a felicidade completa porque “satisfaz mais completamente os critérios que dão o foco preliminar da investigação sobre a natureza da felicidade”. No entanto, dizer que ela é a que melhor satisfaz os critérios de felicidade não significa dizer que a felicidade consiste apenas na atividade contemplativa. Em X.7-8, segundo Cooper (1999, p. 229), Aristóteles está falando de apenas um dos constituintes da felicidade, não da felicidade como um todo quando ele usa a expressão “felicidade completa”.

3.3 Vida do intelecto

Depois de tomar as características de forma resumida e concluir que a contemplação é a felicidade perfeita, Aristóteles continua do seguinte modo:

Uma tal vida (*bios*) é superior a uma que é simplesmente humana, por que alguém vive assim não enquanto é um ser humano, mas enquanto tem um elemento divino em si. E a atividade desse elemento divino é tão superior à atividade de acordo com a outra virtude quanto o elemento é superior ao composto. Se o intelecto, então, é algo divino comparado com o ser humano, a vida (*bios*) de acordo com ele também será divina comparada com a vida (*bion*) humana (1177b26-32).

A referência à vida superior é a vida dedicada à contemplação, mas não é claro em que sentido. Podemos pensar em uma vida totalmente dedicada à contemplação ou em uma vida dedicada à contemplação e às atividades de acordo com a outra virtude intelectual e demais bens. Ao afirmar que a vida dedicada à contemplação é superior à vida humana, Aristóteles parece estar separando a contemplação do que é humano, como se a contemplação não fizesse parte do que é humano; assim a melhor vida seria uma vida dedicada apenas à contemplação, isto é, voltada exclusivamente para a contemplação.

Talvez Aristóteles esteja falando justamente da vida de exercício das duas virtudes, mas contrastando a superioridade de uma sobre a outra. Pode ser que isso seja indicado quando ele afirma que é *enquanto* possuidor de algo divino que o ser humano contempla, não *enquanto* ser humano. Em todo caso, para uma interpretação mais precisa a respeito dessa passagem é necessário entender o significado do termo *bios* (vida), como veremos em seguida.

A atividade de acordo com a outra virtude é a atividade da parte prática da razão, em que são exercitadas a *phronesis* e as virtudes morais. Assim como aquela atividade é superior a essa, o elemento do qual aquela atividade depende é superior à natureza composta do ser humano, que corresponde às partes racional e não racional da alma. E a outra virtude é própria dessa natureza composta³⁴. Quando Aristóteles coloca o intelecto

34 Em I.13, as virtudes morais são localizadas na parte não racional da alma, mas que obedece a razão (1102b29-1103a6); em VI.13, Aristóteles afirma que quem tem uma virtude tem todas e quem tem sabedoria prática tem as virtudes de caráter (1144b30-1145a1). A outra virtude (que não da parte teórica da razão), portanto, corresponde à sabedoria prática; e falar em sabedoria prática leva a considerar as virtudes morais, que são virtudes da parte não racional da alma. E a parte não racional da alma compõe

como algo divino e superior ao que é humano, ele parece comparar duas coisas separadas: a natureza humana, junto com suas atividades, e a contemplação, que estaria fora do alcance humano. Mas talvez possamos entender como uma comparação entre duas coisas que são distintas, mas que de algum modo estão juntas: a atividade teórica da razão e o restante das atividades humanas. Mas como compreender isso?

Feita essa comparação, Aristóteles nos aconselha a, em vez de pensar em coisas mortais e humanas, “assumir a imortalidade tanto quanto possível, e fazer tudo o que pudermos para viver de acordo com o mais elevado elemento em nós” (1177b33-34). Isso significa que devemos nos empenhar em criar condições para exercer a atividade contemplativa. Mas o que Aristóteles quer dizer com “fazer tudo o que pudermos”? Será que podemos abandonar tudo o mais para contemplar? Não parece razoável, por exemplo, viver em isolamento de sua família e comunidade, uma vez que a natureza humana tem um aspecto político³⁵. Além disso, em momento nenhum Aristóteles afirmou que devemos buscar apenas uma determinada atividade. Pelo contrário, ele fala em vida completa, o que é diferente de exercer apenas uma atividade. Parece que assumir a imortalidade e viver de acordo com o mais elevado elemento em nós não pode significar abandonar a outra parte. O que está em jogo agora é como conciliar as duas partes e se a atividade da outra parte constitui também a *eudaimonia*.

Finalizando o capítulo, Aristóteles afirma: “o que é próprio de cada coisa é por natureza melhor e mais prazeroso para ela; para um ser humano, então, a vida de acordo com o intelecto é a melhor e mais prazerosa, já que este, mais do que qualquer coisa, constitui a humanidade”³⁶ (1178a5-7). Aristóteles poderia estar reafirmando que temos uma parte racional na alma – com suas duas partes, uma que possui razão e outra que a escuta – e que essa parte é a que corresponde mais à nossa natureza do que a parte não racional. Mas não parece ser esse o caso, pois as referências ao intelecto, nesse capítulo, apontam para a parte teórica da razão. Ainda que o intelecto se refira à parte teórica da razão, parece pouco plausível que Aristóteles esteja fazendo uma simples identificação, como se tudo o que fosse ser um ser humano pudesse ser reduzido à atividade intelectual teórica. Talvez depois de investigar todos os assuntos práticos da *EN*, ele esteja

a natureza do ser humano que é formada por corpo e alma, sendo isso sua natureza composta.

35 Como é estabelecido, por exemplo, pelo critério de autossuficiência, em I.7.

36 Crisp ameniza esse trecho ao ler “*eiper touto malista anthropos*” como “isso, mais do que qualquer outra coisa *constitui* a humanidade” em vez “é o homem”, como optam Ross e também Rackham. A opção por uma leitura amena parece querer diminuir o contraste presente em X.7-8 entre a razão (que é exclusivamente teórica nesse contexto) e o homem.

chamando a atenção para um aspecto que foi deixado de lado. A maneira pela qual Aristóteles faz isso, porém, acaba gerando controvérsias entre seus leitores. De qualquer modo, é preciso uma leitura cuidadosa para interpretar o que Aristóteles está fazendo em X.7.

Em *RHGA*, Cooper (1986, p. 159) relaciona essa passagem com o início de X.8, em que Aristóteles considera a “vida de acordo com a outra virtude”. Para ele, Aristóteles estaria fazendo uma comparação entre dois modos distintos de vida que seriam vividos por sujeitos diferentes: a vida intelectual e a vida moral. Segundo Cooper, Aristóteles não poderia estar comparando dois aspectos (intelectual e moral) de uma mesma vida, pois o termo grego *bios* (vida) não permitiria esse uso. Comumente usamos o termo “vida” para nos referir a aspectos ou partes síncronas de uma vida. No entanto, o termo *bios* não pode ser usado desse modo; *bios* “significa sempre '(modo de) vida', e em qualquer período de tempo se pode ter apenas um modo de vida”³⁷. Assim, o contraste entre vida intelectual e vida moral é um contraste entre “duas diferentes vidas levadas por dois tipos diferentes de pessoas” (Cooper, 1986, p. 160).

O modo pelo qual Cooper entende a vida intelectual que Aristóteles está expondo nesse capítulo e no seguinte é um tipo *exclusivo* de bem dominante. Ele afirma que esse tipo de vida “é levado por alguém que se concentra no desenvolvimento e exercício de suas capacidades intelectuais, e torna tais valores não apenas principais, mas dominantes em seu esquema de vida” (Cooper, 1986, p. 160-161).

O contraste entre as duas vidas sugere que o sujeito que leva uma vida intelectual não possui as virtudes morais nem tem interesses sociais e morais. No entanto, o contraste também poderia ser entre uma vida mista – em que a contemplação tem o papel principal, mas as virtudes morais também são exercidas – e uma vida apenas de exercício

37 Para a definição do termo *bios*, Cooper refere-se a Liddel-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*. Como um exemplo do uso que Aristóteles faz desse termo, ele refere-se à *Política*, em que, segundo ele, Aristóteles nunca fala de uma vida política ou cultural no sentido moderno, mas apenas em *politikos bios* para o funcionamento da cidade como um todo.

Há uma discussão entre Cooper e Keyt a respeito do uso desse termo. Keyt, no artigo de 1995, tenta mostrar que a compreensão oferecida por Cooper em *RHGA* para o uso que Aristóteles faz do termo *bios* está equivocada. Cooper responde a Keyt em sua reconsideração (1999) e a discussão parece encerrada com um artigo posterior de Keyt (2014). A discussão é a respeito de se podemos ou não considerar que o termo *bios* se refere a uma parte de uma vida. Cooper nega que o termo *bios* possa se referir a uma parte de uma vida, mas em sua reconsideração ele afirma que um *bios* pode ser composto por atividades que caracterizam outros *bioi*. Já Keyt sustenta que *bios* pode se referir a um aspecto da totalidade de uma vida, assim um sujeito poderia ter vários *bioi* diferentes. A compreensão do termo *bios* influencia no modo de compreender a distinção entre a vida do intelecto e a vida de acordo com a outra virtude feita em X.7-8.

das virtudes de caráter. Cooper considera decisivo para afastar essa possibilidade que, ao recomendar a vida intelectual, Aristóteles enfatiza a ideia de que se deve conceber a si mesmo como idêntico a seu intelecto. A identidade do ser humano com seu intelecto (teórico), do modo pelo qual Cooper entende, corresponde a negar as características que unem as pessoas umas às outras. Alguém que leva esse tipo de vida considera a escolha dos bens morais, sociais e corporais como a escolha da vida de outra pessoa, e não da sua própria. A consequência é que isso é incompatível com a virtude moral como exposta por Aristóteles ao longo da *EN*, pois a pessoa que leva uma vida intelectual não vai realizar uma ação virtuosa, a menos que esteja relacionada ao seu interesse na atividade intelectual³⁸ (Cooper, 1986, p. 161-163).

Segundo Cooper (1986, p. 175-176), o que está implícito na identificação do homem com seu intelecto teórico é uma doutrina formulada no *De Anima*. Lá Aristóteles distingue entre as funções biológicas da alma e as mais elevadas potências intelectuais. Essas não estão conectados às outras funções nem ao corpo e Aristóteles se refere a elas como um outro tipo de alma. Cooper mostra uma dificuldade em relação à separação entre a razão prática as demais funções biológicas, que estão conectadas com o corpo, e a razão teórica, que é algo divino parece ser separado. Nesse sentido, há uma distinção entre as capacidades ligadas ao corpo e capacidades independentes. Aceitar isso significa aceitar que “nós não temos uma alma com várias funções, mas duas almas, sendo uma a atualização de um corpo e a outra não” (Cooper, 1986, p. 176). Isso parece ser uma consequência da teoria da alma que não é explicitada por Aristóteles. E essa consequência é importante para a leitura de Cooper, ele vê nessa separação da alma a base para a sua interpretação a respeito da *eudaimonia* na *EN*. Essa conclusão da teoria da alma é o que possibilita a concepção da identidade humana, exposta em X.7, que está relacionada a preferência de Aristóteles por uma vida puramente intelectual (Cooper, 1986, p. 178).

Já em sua reconsideração, Cooper (1999, p. 229-230) afirma que o contraste entre os dois tipos de vida, a vida do intelecto e a vida da outra virtude, a vida do intelecto, refere-se a vida de alguém que alcançou a felicidade completa no sentido já exposto. Essa pessoa não devota sua vida apenas à contemplação, mas também ao exercício de todas as virtudes humanas. Cooper mantém sua posição de que o modo de vida (*bios*) é

38 O que, como mostra Cooper (1986, p. 163, n.19), conflita com a terceira e talvez com a segunda condição da ação virtuosa, tal como exposto em II.4.

único, mas admite que pode ter aspectos diferentes. Assim, a vida do intelecto é interpretada por ele como sendo a vida mista, isto é, uma vida que contém os aspectos da vida prática somados à atividade teórica. A vida intelectual, portanto, é a vida de um sujeito que exerce a sabedoria teórica e as virtudes de caráter. Isso, no entanto, é diferente de dizer que um sujeito vive as duas vidas – a intelectual e a prática.

Segundo Cooper (1999, p. 231-232), para mostrar que essa é a melhor vida, Aristóteles oferece três razões, no final de X.7. Primeiro, como o intelecto é a melhor coisa em nós, seu exercício excelente é melhor que o das outras virtudes, e, por ser divino, acrescenta um valor superior a nossas vidas. Segundo, é sustentado que cada pessoa é mais que qualquer coisa seu intelecto, porque ele é o elemento controlador e melhor e uma coisa deve ser identificada com aquilo que controla e é melhor que outros³⁹. Nesse sentido, a escolha pela vida intelectual é a escolha pela sua própria vida, enquanto a escolha pela vida dedicada apenas as virtudes morais é a escolha por uma vida que não é sua, a vida de alguém que não tem um intelecto e não pode ser identificada com ele. Terceiro, se o que é próprio de cada coisa é melhor e mais prazeroso, e cada ser humano é, como exposto acima, identificado com seu intelecto, a vida dedicada às virtudes humanas com uma ênfase especial à virtude intelectual teórica é própria, melhor e mais prazerosa para nós, e, por consequência, mais feliz.

De modo contrário à Cooper, Keyt (1995, p. 175) afirma que tradicionalmente⁴⁰ se entende que quando Aristóteles se refere a um *bios*, um tipo de vida, ele está considerando um aspecto da totalidade da vida de uma pessoa, assim cada uma das diversas vidas mencionadas em suas obras seria “uma personificação de uma abstração”. Keyt chama a atenção para que a compreensão de Cooper, em *RHGA*, para o termo *bios* nega que alguém possa ter dois ou mais modos de vida tanto simultaneamente quanto sucessivamente. Keyt, então, mostra passagens de Platão e Aristóteles em que o termo *bios* é usado da maneira que Cooper nega que Aristóteles esteja usando: como um aspecto parcial de uma vida como um todo. Em uma passagem da *Política* (I.8, 1256a40-b6), Aristóteles afirma que uma pessoa pode combinar modos de vida quando apenas um não é suficiente para suas necessidades, como uma vida pastoral e pirática, ou uma vida agrícola e de caça. Segundo Keyt, Platão afirma, nas *Leis* (V, 733D7-734E2), que a vida

39 A palavra “controlador” traduz o termo grego *kurios*. Não é evidente em que sentido a parte teórica da razão é controladora. Não pode ter o sentido de dar ordens, afinal isso é tarefa da razão prática. Cooper (1999, p. 232, n. 15) explica que o intelecto teórico é controlador no sentido de que o controle é exercido em favor dele. É nesse mesmo sentido que vai a explicação de Kraut, como veremos em seguida.

40 Keyt refere-se ao comentário de Stewart para apoiar sua leitura.

virtuosa combina quatro tipos de vida, a temperante, a corajosa, a sábia e a saudável. Assim, o termo *bios* é usado tanto para um período da vida em que se exerce uma determinada atividade quanto para modos de vida exercidos simultaneamente⁴¹.

A indicação positiva de que Aristóteles estaria fazendo esse uso do termo *bios*, segundo Keyt (1995, p. 175-176), é a partícula *he(i)* (enquanto) nas sentenças “enquanto possuidor de algo divino” (*he(i) theion ti em auto(i) huparchei*) (1177b28) e “enquanto é um homem” (*he(i) anthropos estin*) (1177b27, 1178b5). Assim, a partícula a partícula *he(i)* indica que se está tomando um aspecto da totalidade da vida em abstração dos outros⁴².

Em um artigo posterior, Keyt (2014, p. 52-54) oferece outros três exemplos da *Política* para confirmar sua interpretação. O primeiro é a menção de Aristóteles a uma vida tirânica (1324a10-12), o que implica que uma vida pode suceder a outra, uma vez que aquele que vive uma vida tirânica deve ter tido anteriormente uma vida de cidadão particular. O segundo é a referência a uma vida alheia, destacada da comunidade política (1324a14-17). Isso implica que dois modos de vida são simultâneos, pois não é possível viver apenas um modo de vida definido negativamente: a vida alheia à política pode ser uma vida como a do filósofo ou do artesão, por exemplo. O último é o contraste entre a vida privada e a vida pública de um indivíduo (1308b10-20), o que mostra que é possível viver duas vidas ao mesmo tempo.

No entanto, Keyt (2014, p. 56-59) entende que a vida intelectual refere-se exclusivamente à atividade contemplativa – e não à vida mista, como Cooper interpreta –, pois seria uma característica da vida filosófica a separação das coisas externas, que é

41 Em sua reconsideração, Cooper (1999, p. 229-231, n.14) aceita que um *bios* combine aspectos que caracterizam outro modo de vida. Mas ele não aceita que alguém tenha dois ou mais *bioi* combinados. Assim, ele lê, na passagem da *Política* citada por Keyt, “uma vida nômade e pirática”, por exemplo, em vez de “uma vida nômade e uma vida pirática”. O primeiro caso é uma combinação de dois aspectos – o nômade e o pirático – em uma vida; já o segundo é a combinação de dois modos de vida levados pela mesma pessoa. Isso o ajuda a interpretar a vida intelectual como uma vida mista, isto é, de contemplação e atividade moralmente virtuosa. Keyt (2014, p.53-54) aceita que não é claro em quais posições devemos ler o termo *bios* na passagem da *Política* em questão, mas, como veremos no texto, ele oferece outros exemplos que mostram que a concepção estrita de Cooper para o termo *bios* é equivocada.

42 Keyt (1995, p. 176) mostra que em outras obras Aristóteles utiliza essa partícula para abstrair um aspecto de uma coisa dos demais, como na *Física* I.4, em que ele afirma que “o infinito enquanto infinito é incognoscível”.

Atentar para que é um aspecto que está sendo considerado ajuda a entender uma dificuldade que pode surgir sobre o argumento da função. Pode parecer que os deuses não têm função, uma vez que sua única atividade é compartilhada com os homens. No entanto, os homens contemplam não enquanto homens, mas enquanto possuidor de algo divino (Keyt, 1995, p. 176).

Claro que é precisamente por ser humano, isto é, racional, que se possui algo divino. Mas a distinção é entre uma das funções, que opera a despeito das funções corporais, e as demais, que operam com o corpo. Isto é, aquelas ligadas ao corpo seriam as humanas, enquanto a outra seria divina.

incompatível com a vida política. Porém as duas vidas poderiam ser vividas simultaneamente. Keyt usa como exemplo a história de que Sócrates teria ficado no mesmo lugar durante um dia considerando um problema filosófico durante o cerco de Potideia⁴³. Segundo Keyt Sócrates teria vivido, pelo menos durante esse período uma vida prática e filosófica ao mesmo tempo. Keyt faz uma analogia entre as duas vidas e os dois aspectos de uma mesa: sob um aspecto, a mesa é um artefato e, assim, não possui princípio interno de mudança; sob outro aspecto, ela é composta de matéria natural – madeira, por exemplo – e, como tal, possui princípio interno de mudança. Não há momento em que a mesa não tenha princípio interno de movimento, embora há algum momento em que a madeira não é mesa. De maneira semelhante, em nenhum momento Sócrates não estaria preparado para lutar como um hoplita, por outro lado, em alguns momentos durante o cerco era apropriado que a vida filosófica estivesse suspensa. Segundo Keyt, um ser humano, tendo desenvolvido sua natureza, é permanentemente humano, mas não pode viver permanentemente a vida de um deus. Ou seja, segundo a interpretação de Keyt, é possível que um sujeito viva a vida intelectual e a vida prática.

Para Keyt (1995, p. 183) a prescrição de imortalizar-se enquanto possível e se engajar na contemplação é a expressão do tipo de intelectualismo moderado que ele defende que Aristóteles estaria sustentando. Keyt entende a restrição “enquanto possível” como incluindo restrições morais, assim como mentais, corporais e relativas aos bens. Para interpretar assim, ele conecta essa passagem com a passagem 1178b3-7, do capítulo seguinte, em que Aristóteles afirma que o homem que contempla precisa de bens externos por viver uma vida humana, o que envolve ações de acordo com a virtude moral. Isso mostra que aquele que contempla, “enquanto homem, escolhe agir de acordo com a virtude moral”.

Uma vez que um ser humano não deixa de ser humano mesmo quando contempla, tendo ele adquirido as virtudes morais, ele estará sempre preparado para agir de acordo com elas. E a posse dessas virtudes não parece ser consistente com seu exercício errático. Assim a pessoa que contempla estará sempre preparada para sacrificar a contemplação para agir moralmente. No intelectualismo sustentado por Keyt os diversos aspectos de uma vida formam uma hierarquia em que os aspectos superiores se assentam e pressupõem os aspectos inferiores. Assim, devemos buscar a imortalidade

43 A história é relatada em *O Banquete*, de Platão (220c1-d5).

dentro dos limites de uma vida de sabedoria prática e virtude moral⁴⁴ (Keyt, 1995, p. 184).

Keyt (1995, p.180) comenta que a identificação feita por Aristóteles entre o homem e sua razão poderia ser tomada de modo estrito e assim, a parte prática do intelecto, sendo diferente da parte teórica, não seria parte do homem, mas apenas uma condição necessária. O resultado disso seria um intelectualismo estrito. No entanto, Aristóteles faz uma qualificação em seguida, ele afirma que a razão é *acima de tudo* (*malista*) o que é o homem. Dessa forma, a razão teórica não é tudo o que é o homem, e não é idêntica ao que é o homem. Dizer que a razão é o elemento mais importante é reiterar uma das premissas do argumento que conclui que a contemplação é a *teleia eudaimonia*. Esse argumento, como Keyt pretende ter mostrado, mostra apenas que a contemplação é a melhor parte de uma vida feliz.

Contrapondo-se a Keyt, Kraut considera que em X.7-8, Aristóteles examina duas vidas, a do filósofo e a do político, e estabelece que a do filósofo é a melhor, a felicidade perfeita. Segundo Kraut, leituras, como a de Keyt, que sustentam que nesses capítulos da *EN* o contraste é entre aspectos diferentes de uma mesma vida estão baseadas em uma compreensão errada de “vida de acordo com o intelecto”. Ao afirmar que devemos levar uma vida de acordo com o intelecto em vez de uma vida de acordo com as virtudes morais, parece que Aristóteles está dizendo que devemos desenvolver a virtude teórica em vez das virtudes morais. Isso não parece dar certo porque Aristóteles afirma no desenvolvimento da *EN* que devemos exercer as virtudes de caráter. Se quisermos ler a *EN* de forma coesa, então, parece melhor entendermos que Aristóteles está dizendo que devemos ter dois aspectos na melhor vida. Segundo Kraut, essa leitura passa de (a) “a melhor vida é aquela de acordo com o intelecto e não a de acordo com a virtude prática” para (b) “a melhor vida é de exercício do intelecto e não das virtudes práticas”. Já que (b) deve ser rejeitado, (a) também deve ser rejeitado (Kraut, 1989, p. 24-25).

No entanto, Kraut (1989, p. 25) mostra que a compreensão de “vida de acordo com o intelecto”, nessa leitura, está equivocada. Dizer que uma vida é de acordo com X em vez de Y não é dizer que ela tem X e não Y. A vida do filósofo tem diversos bens, mas não dizemos que ela é de acordo com a comida, ou com a saúde, por exemplo. Segundo Kraut, então, “vida de acordo com o intelecto” é a que dá prioridade à contemplação; ela

44 Keyt não interpreta, como Kraut, que a atividade moralmente virtuosa é feita em vista da atividade contemplativa. Mas parece que ele a considera como algo de certa forma anterior a ela. Isto é, um sujeito só teria uma vida contemplativa depois de ter uma vida prática.

não é “de acordo com a virtude moral” porque não dá supremacia à virtude moral. Isso, no entanto, não significa que a virtude moral esteja ausente na vida de acordo com o intelecto. A supremacia de um bem em uma vida, segundo Kraut, significa que esse bem é o fim último dessa vida, isto é, um bem que satisfaz as condições: (1) todos os demais bens são desejados em vista dele; (2) é desejado por si mesmo; (3) não é desejado em vista de qualquer outro bem. Segundo a interpretação de Kraut, “a contemplação é o fim último da vida filosófica, e a atividade de acordo com a virtude ética é o fim último da vida política”, mas essa não contém contemplação, enquanto naquela a atividade eticamente virtuosa é feita em vista da contemplação.

Kraut (1989, p. 26-27) oferece dois argumentos em favor de sua interpretação – a de que são duas vidas diferentes que estão sendo consideradas – e contra a interpretação de que são aspectos diferentes de uma mesma vida. Entre os contemporâneos de Aristóteles era aceito que a política e a filosofia eram alternativas entre as quais aqueles que tinham ócio suficiente deveriam escolher. E, mesmo que alguém pensasse em levar uma carreira dupla, não há nenhuma evidência de que isso fosse indicado por Aristóteles. Além disso, Kraut aponta uma evidência positiva contra a interpretação dos dois aspectos a partir da consideração dos equipamentos ou bens externos que cada uma das atividades requer. Como já exposto, o filósofo precisa de menos bens externos do que o político, e como é exposto em X.8, os bens externos dos quais o político precisa podem ser até impedimentos para a atividade filosófica. Isso sugere, segundo Kraut, que é preciso fazer uma escolha entre a vida filosófica e a vida política.

Segundo Kraut (1989, p. 23, n. 10), o *politikos* não é apenas um cidadão nem alguém dedicado ao exercício das virtudes morais. Em vez disso, ele é um sujeito que estuda e exerce a ciência que governa as demais disciplinas práticas e é ativo nas atividades legislativa, judicantes e deliberativas. E, como Kraut lê a expressão “vida de acordo com a outra virtude” como equivalente à “vida política”, essa outra vida é a vida daquele sujeito descrito acima. Mas quero sugerir uma outra leitura. E se, em vez de lermos a “vida de acordo com a outra virtude” como se referindo à vida política, lêssemos essa expressão como se referindo à vida de acordo com a virtude prática da razão – a *phronesis* – e o termo “vida” (*bios*) como fazendo referência, de fato, a um aspecto de uma vida, aspecto esse que não precisa ser tomado como uma carreira? Assim, teríamos o exame de uma vida – a do filósofo – sob dois aspectos: o moral e o teórico. E Aristóteles

estaria dizendo que o aspecto teórico é superior em relação ao aspecto moral de uma mesma vida.

Para Kraut (1989, p. 352-353, n. 34) a identidade entre o ser humano e o intelecto teórico é consequência das seis características da contemplação. Ele chama a atenção para um argumento em 1178a2-3: “cada [pessoa] parece ser isso [*nous*], se [isso] é o que é controlador e melhor”. Os argumentos anteriores em X.7 provam, segundo Kraut, o antecedente do condicional, isto é, que a razão teórica (*nous*) é o melhor e controlador (*kurion*). Isso sustenta, por sua vez, a identidade do ser humano com seu intelecto teórico. Segundo Kraut, o que Aristóteles estabelece com o argumento da função é que o ser humano é um animal filosófico, ainda que isso não fique claro no início da obra.

Kraut (1989, p. 262) explica que o termo *kurios* (controlador) sugere uma posição de autoridade e liderança. Um bem que é *kurios* sobre uma vida é uma espécie de guia supremo para se conduzir a vida. Segundo Kraut, esse termo está relacionado à hierarquia de bens existentes em uma vida humana, em que todos são regulados por um bem que é o fim último. Vários bens, como riqueza e honra, são necessários para uma boa vida, porém é apenas a atividade virtuosa que controla nossas vidas e nossa felicidade, pois ela é o fim último.

No primeiro livro da *EN*, Aristóteles não responde qual é a atividade virtuosa que é a mais controladora, pois a questão sobre qual é a virtude mais perfeita é deixada de lado. Posteriormente, a contemplação toma o lugar de bem controlador da vida perfeitamente feliz e a atividade moralmente virtuosa tem esse papel na vida política. Quando Aristóteles refere-se, no início de X.7, a algo que controla e guia, ele tem em mente a atividade contemplativa. Isso não significa, no entanto, que ela delibera sobre o que devemos fazer, como a razão prática faz, mas que ela tem autoridade ou controle sobre todos os bens na medida em que é o fim último. Kraut relaciona isso à passagem de VI.13, em que Aristóteles afirma que a sabedoria prática não controla a sabedoria teórica. Segundo ele, Aristóteles estaria pensando em uma hierarquia de bens em que, embora o papel da sabedoria prática seja comandar, ela visa um outro bem que não o seu próprio exercício. Assim a faculdade realmente controladora seria a razão teórica (Kraut, 1989, p. 262-263).

3.4 Vida de acordo com a outra virtude

No início de X.8, Aristóteles afirma que “A vida de acordo com o outro tipo de virtude é feliz em um modo secundário, já que as atividades de acordo com ela são humanas” (1178a9-10) A vida de acordo com o outro tipo de virtude é a vida prática, a vida de acordo com a sabedoria prática (*phronesis*) e as virtudes de caráter. Isso fica claro pela justificativa de Aristóteles, apresentada em seguida:

Pois nós fazemos ações justas, ações corajosas, e outras ações de acordo com as virtudes, em relação uns aos outros, observando o que é próprio a cada um em contratos, serviços e ações de todos os tipos, e nas emoções também; e tudo isso é manifestamente humano (1178a10-14).

Ou seja, todas as coisas que uma vida prática envolve são humanas. E para mostrar isso, Aristóteles remete à nossa natureza composta. As emoções, que estão ligadas às virtudes de caráter, e portanto, à sabedoria prática, têm origem no corpo. Portanto, as virtudes práticas estão relacionadas à natureza composta do ser humano, e assim, a vida de acordo com elas também é humana (1178a14-20).

Aristóteles não explica exatamente o que é a natureza composta. Mas como ele faz referência ao corpo, podemos pensar que é a composição de funções ligadas ao corpo – como a desiderativa e a sensitiva – com a função intelectual, que não é relacionada a nenhuma parte do corpo. Talvez seja por isso que ele afirma, em seguida, que “a virtude do intelecto, entretanto, é separada” (1178a21). Essa virtude é separada porque é a atualização de uma função que não está ligada a uma parte do corpo.

Em seguida, Aristóteles considera os meios externos que cada atividade requer. Apesar de ambas requererem igualmente as necessidades da vida, para a execução das suas atividades a virtude do intelecto requer menos meios do que as virtudes de caráter. O generoso precisa de dinheiro para fazer ações generosas e o justo para pagar as dívidas (1178a23-b1). No entanto, para a atividade contemplativa não são necessários os meios externos, eles podem até ser considerados como obstáculos à atividade contemplativa (1178b2-4).

Apesar de algumas vezes Aristóteles parecer separar a contemplação das demais atividades humanas, ele afirma que o sujeito que contempla também executa ações

virtuosas: “na medida em que ele é um ser humano e vive com vários outros, ele escolhe fazer ações de acordo com a virtude”. Dessa forma, ele também vai precisar dos meios externos, pois vive uma vida humana (1178b5-6). Com isso, parece que Aristóteles está considerando que a *eudaimonia* é composta pela contemplação e pelas atividades moralmente virtuosas, ou, pelo menos, que as ações moralmente virtuosas têm algum papel na vida feliz.

Aristóteles também elabora um argumento por referência aos deuses para mostrar que a felicidade perfeita (*teleia eudaimonia*) consiste na atividade contemplativa. O argumento questiona que tipo de atividades estariam fazendo os deuses, já que são os seres felizes e abençoados (*makarios*) de modo superior aos outros seres. As circunstâncias das ações são triviais e desprezíveis para os deuses. Se eles não estão dormindo, agindo ou produzindo, só resta estarem contemplando. E a atividade humana mais semelhante a essa deve ser a que melhor realiza a felicidade (*eudaimonikotate*) (1178b10-23).

Depois desse argumento, Aristóteles faz uma espécie de comparação entre a vida humana e a dos outros animais em relação à vida dos deuses: “Pois enquanto a vida dos deuses é totalmente abençoada, e a dos seres humanos também é na medida em que ela contém algo como esse tipo de atividade, nenhum dos outros animais é feliz, porque eles não compartilham em nada da contemplação” (1178b25-27). Parece que Aristóteles está afirmando que somos felizes por sermos capazes de exercer a atividade que os deuses, que são os seres mais felizes, exercem. Mais uma vez, então, há *alguma* correspondência entre a atividade contemplativa e a felicidade. Como ocorre essa correspondência é algo que precisa ser determinado. Mas na sequência do texto, essa correspondência parece ocorrer em uma relação quantitativa: “A felicidade, então, estende-se tanto quanto a contemplação e quanto mais contemplação há na vida de alguém, mais feliz se é, não por acaso, mas em virtude da contemplação” (1178b28-30). Aristóteles conclui afirmando que a felicidade é alguma forma de contemplação (1178b31).

Em seguida, Aristóteles afirma que “porque o sujeito feliz é humano, ele também precisará de prosperidade externa; pois a natureza humana não é autossuficiente para a contemplação, mas o corpo deve estar saudável e provido de comida e outros cuidados” (1178b32-35). Ou seja, não é o caso que o ser humano possa apenas contemplar e não

se ocupar com mais nada, como no caso dos deuses. Ele precisa se ocupar com as necessidades do corpo e também com as relações com os outros. Mas Aristóteles parece indicar que não precisamos de uma grande quantidade de bens externos, pois as ações virtuosas podem ser feitas com recursos moderados. Uma indicação disso é que sujeitos comuns fazem mais boas ações que aqueles em posição de poder (1179a1-6).

Na passagem final de X.8, Aristóteles afirma que o sábio (*sophos*) é o mais feliz dos sujeitos. Pois além de cultivar o intelecto (*nous*) e agir de acordo com ele, se importa com o que é amado pelos deuses e age de modo correto e nobre. Os deuses se satisfazem com o que é melhor e mais relacionado a eles, então estimam e recompensam aqueles que cultivam o intelecto (1179a22-27). Apesar das referências que nos remetem à atividade teórica da razão, Aristóteles afirma que o mais feliz dos sujeitos, o sábio, vai agir de modo correto e nobre (1179a29). Agir de modo correto e nobre é agir de modo virtuoso. Parece, portanto que é o mesmo sujeito que contempla e é moralmente virtuoso, ou seja, ele age exercendo as virtudes de caráter.

A passagem em que Aristóteles afirma que o sujeito que contempla, na medida em que é um ser humano e vive entre outras pessoas, escolhe realizar ações virtuosas (1178b3-7), é usada por Cooper (1986, p. 164-165), em *RHGA*, para ilustrar sua interpretação. Segundo ele, Aristóteles está dizendo que o sujeito que contempla pode realizar ações *de acordo com a virtude*, o que seria diferente de dizer que ele é um sujeito moralmente virtuoso. A distinção para a qual Cooper chama a atenção é entre realizar o *ato virtuoso* e realizá-lo *de modo virtuoso*, ou ainda, realizar o *mesmo ato* que uma pessoa virtuosa realizaria e realizá-lo *do mesmo modo* que a pessoa virtuosa realizaria. A pessoa engajada em uma vida intelectual, então, pode executar ações justas ou temperantes, mas não se preocupa com essas ações da mesma maneira que o justo e o temperante. Ele vai realizar essas ações por estar forçado ao convívio com as demais pessoas, pois, para se engajar na atividade teórica, ele precisa ter relações satisfatórias com os outros.

Em sua reconsideração, Cooper (1999, p. 232) considera a que a vida do outro tipo de virtude é feliz em grau secundário pois é a vida de alguém que exerce as virtudes morais, mas “não realizou sua auto-perfeição ainda mais para incluir o desenvolvimento e exercício das virtudes do estudo contemplativo”. Essa vida é uma vida feliz na medida em que é dedicada ao exercício de atividades virtuosas que constituem a felicidade, mas é

deficiente em relação à atividade contemplativa. Sendo assim, apesar de ser uma vida moralmente boa, não é a vida mais feliz que um ser humano pode ter.

Segundo Cooper, o argumento por referência aos deuses, em X.8, é uma confirmação de sua conclusão de que a contemplação é a “felicidade completa”. A felicidade dos deuses consiste na atividade contemplativa, é isso que faz suas vidas felizes no grau mais elevado. A contemplação de que os seres humanos são capazes, “sendo a atividade humana que mais se assemelha à atividade dos deuses que constitui sua *eudaimonia*, deve ser nossa 'felicidade completa'”. Nesse sentido ela é a atividade humana *eudaimonikotate*: “a mais da natureza da felicidade, ou (talvez) mais contributiva à felicidade da vida humana feliz” (Cooper, 1999, p. 233).

Além disso, Aristóteles retoma uma afirmação já feita anteriormente de que os animais não são felizes ou não compartilham da felicidade. A razão dada anteriormente para essa restrição é que os animais não executam ações nobres, no sentido de as virtudes morais estarem ausentes das suas vidas. Em X.8, Aristóteles estaria sustentando, segundo Cooper (1999, p. 234) que isso “reflete corretamente e está fundamentado no fato mais estrito de que dentre os animais apenas os seres humanos são capazes de estudo contemplativo”. Assim, a razão para a vida humana ser feliz é o fato de que os seres humanos são capazes de contemplar de modo semelhante aos deuses. A contemplação é a única coisa que pode ser chamada de *eudaimonia* sem qualificação.

A conclusão de Cooper é que a teoria de Aristóteles na *EN* sustenta que todas as atividades humanas virtuosas, tanto a teórica quanto as práticas, quando ocorrem em uma vida completa são elementos da nossa *eudaimonia* e não há contradição nisso. “Se os seres humanos são capazes de *eudaimonia* apenas porque são capazes de estudo contemplativo, não significa que a *eudaimonia* que eles alcançam, quando eles alcançam, consiste em nada além da contemplação que eles exercem” (Cooper, 1999, p. 234). Nem é o caso de que aqueles que vivem uma vida prática apenas, sem contemplar, não são felizes. Segundo Cooper, o que Aristóteles parece sustentar é que

aquelas atividades realmente virtuosas, que constituem em parte a *eudaimonia* do ser humano, apenas contam como (um tipo de) *eudaimonia* por causa de alguma conexão que elas mantêm com as atividades do estudo contemplativo na qual a pessoa feliz também se engaja (Cooper, 1999, p. 235).

A contemplação, por sua vez, é chamada *eudaimonia* diretamente, por causa de seu caráter intrínseco que se assemelha a atividade dos deuses. Aristóteles não explica que conexão há entre a contemplação e as atividades moralmente virtuosas, que permite que essas sejam parte da *eudaimonia*, mas Cooper pensa que essa conexão pode ser o caráter complexo da racionalidade humana, introduzido em I.7. A razão humana envolve as funções prática e teórica e a função prática tem uma parte que envolve o pensamento e outra que envolve as emoções e os desejos não racionais. O bem humano é, então, uma combinação das atividades virtuosas dessas funções. A conexão entre contemplação e ação moralmente virtuosa é que ambas são perfeições da razão humana (Cooper, 1999, p. 235). A contemplação, no entanto, é a mais feliz:

uma vez que, dessas atividades, apenas o estudo contemplativo é encontrado na vida divina, a vida que consiste em nada além da atividade feliz e que é o paradigma para a felicidade onde quer que ela seja encontrada, resulta que a felicidade da atividade contemplativa humana que faz as atividades moralmente virtuosas também instâncias da felicidade (Cooper, 1999, p. 235).

Há um caráter comum nessas atividades como expressões da perfeição da razão humana. Assim, Aristóteles estaria afirmando que “se uma delas, por causa de sua semelhança com a atividade divina, conta como felicidade, a outra também conta” (Cooper, 1999, p. 235). É porque nós podemos contemplar que os outros usos virtuosos da nossa razão nos dão uma parte da felicidade.

Para Keyt, em X.8, Aristóteles oferece três argumentos adicionais para a conclusão de que a felicidade perfeita⁴⁵ é a atividade teórica. O primeiro consiste no seguinte: os deuses são paradigmas de felicidade, suas vidas consistem apenas em atividade teórica, então a atividade humana mais semelhante a essa é a mais condutiva à felicidade (1178b7-23). O segundo argumento é a passagem 1178b24-32, em que há a comparação da vida humana e dos outros animais em relação a dos deuses e a correspondência entre felicidade e contemplação. E o terceiro é a parte final de X.8, em que Aristóteles afirma que aquele que exercita sua razão é mais amado pelos deuses, aquele que é mais amado pelos deuses é mais feliz, então o sábio é o mais feliz (1179a22-32). Keyt se detém no segundo argumento, pois há uma identificação entre felicidade e contemplação que

45 Para o sentido em que Keyt entende a expressão *teleia eudaimonia*, cf. Seção 3.1.

parece expressar o intelectualismo estrito sem ambiguidade⁴⁶. Keyt atenta para a conexão do segundo argumento com o primeiro, que é feita pela expressão “Uma prova disso é também...”. Segundo ele, “isso indica que se pretende estabelecer a mesma conclusão que o primeiro – a saber, que *he teleia eudaimonia* é a atividade teórica” (Keyt, 1995, p. 182). A partir disso, Keyt toma todas as ocorrências de *eudaimonia* (assim como de *makarios*) como correspondendo à *teleia eudaimonia*. Assim a felicidade perfeita ou completamente realizada seria coextensiva com a contemplação, por oposição à felicidade como um todo. Isso manteria o espaço da felicidade secundária das ações moralmente virtuosas, o que é compatível com o intelectualismo moderado sustentado por Keyt.

Keyt (1995, p. 183) também comenta a passagem 1178b3-7, em que Aristóteles afirma que o sujeito que contempla escolhe agir de acordo com a virtude. Para ele, essa passagem mostra, ao contrário do que foi defendido por Cooper, em *RHGA*, que o sujeito que contempla é *também* moralmente virtuoso. Isso porque Keyt não vê nenhum impedimento de que o sujeito dedicado à atividade teórica virtuosa também seja dedicado à atividade moralmente virtuosa. Para Keyt, nessa passagem, parece que Aristóteles está combinando as duas vidas, a do filósofo e a do político.

A combinação das vidas, como já vimos, é criticada por Kraut. Para ele, o argumento que faz referência aos deuses e a comparação feita em seguida “revela seu compromisso com a tese de que mais contemplação é sempre melhor que menos” (Kraut, 1989, p. 39). Kraut divide a passagem de 1178b21-32 da seguinte forma. A primeira parte, que inicia na conclusão do argumento por referência aos deuses e termina na afirmação de que os outros animais não são felizes por não contemplarem, classifica o bem-estar dos deuses, humanos e animais inferiores. A parte seguinte sugere que o critério de classificação usado entre as espécies também pode ser usado para classificar indivíduos de uma mesma espécie. Segundo Kraut, a afirmação de que aqueles que têm mais contemplação têm mais felicidade não serve apenas para comparar o bem-estar dos deuses, homens e animais inferiores, mas também para comparar o bem-estar de indivíduos humanos. Assim, “se um ser humano dedica mais tempo a essa atividade do que faz outro, então o primeiro tem mais felicidade do que o segundo” (Kraut, 1989, p. 39).

46 O que Keyt chama de intelectualismo estrito é a interpretação de Cooper em *RHGA*. Keyt sustenta, por sua vez, que Aristóteles teria formulado um intelectualismo moderado.

Kraut (1989, p. 40) reconhece que não há evidência textual explícita para que o critério de aproximação divina aplicado por Aristóteles a diferentes formas de vida também valha para seres humanos. No entanto, ele também não vê como poderia haver alguma restrição para esse uso. Para Kraut, então, é legítima a transposição do critério que estabelece que seres humanos são felizes por se assemelharem aos deuses enquanto animais inferiores não o são por não terem essa semelhança para seres humanos entre si. Aqueles que se assemelham mais aos deuses por contemplarem mais são mais felizes do que aqueles que se assemelham menos aos deuses por contemplarem menos. Assim, se o político não contempla ou contempla menos que o filósofo, ele é menos feliz por se assemelhar menos com a divindade.

Segundo Kraut, Aristóteles estaria fazendo as seguintes afirmações:

(a) Os deuses são paradigmas de felicidade, já que eles têm felicidade perfeita todo o tempo. (b) Todos os outros seres vivos têm um maior ou menor grau de similaridade com os deuses, ou nenhuma similaridade (no aspecto relevante). (c) Essa comparação produz uma classificação de seres vivos em termos de felicidade: o grau de bem estar alcançado por todos os outros seres vivos pode ser avaliado comparando suas vidas com a vida divina. (d) Julgado dessa forma, seres humanos têm diferentes graus de felicidade, pois algumas de suas atividades têm mais semelhança com a atividade divinada que outras; mas em qualquer caso, nenhum ser humano é feliz pela duração completa de sua vida, do início ao fim. (e) As vidas dos outros animais não são tão boas como as nossas vidas podem ser e eles não são felizes porque “de nenhum modo eles compartilham da contemplação” (Kraut, 1989, p. 56)

O critério de bem estar, assim, é estabelecido pela proximidade com os deuses. Isso está relacionado, como mostra Kraut (1989, p. 56-57), com a hierarquia dos seres vivos. Na esfera mais externa, as estrelas se aproximam da vida imutável; nas esferas intermediárias as divindades têm um bem em menor grau; e na Terra a vida que mais se assemelha à divina é a dos seres humanos. Pode-se dizer que animais com algum grau de conhecimento vivem bem; as plantas se aproximam do divino apenas na reprodução; e as coisas sem vida só têm bem na medida em que servem aos homens.

Kraut (1989, p. 57) afirma que “A mais elevada forma de vida é uma vida de suprema, eterna e ininterrupta atividade intelectual”. E o único ser não divino que exhibe suficientemente similaridade com a atividade divina para ser dito feliz é o ser humano. Alguns seres humanos, por exercerem a mesma atividade que os deuses, alcançam a felicidade perfeita, outros são felizes de um modo secundário por se aproximarem do

divino em menor grau.

Segundo a interpretação de Kraut, aqueles que agem de acordo com as virtudes práticas também compartilham da atividade divina. Ele mostra diversas semelhanças entre a sabedoria teórica e a sabedoria prática, o que faz com que “o exercício da última seja do mesmo tipo que o exercício da primeira” (Kraut, 1989, p. 58). Ambas têm como função compreender um corpo de verdades; as duas virtudes são qualidades que colocam o sujeito na melhor posição para alcançar a verdade; o desenvolvimento das duas requer um método semelhante, que parte das aparências e das opiniões e vai em direção aos primeiros princípios; tanto o filósofo como o político exercem a atividade virtuosa da razão como um fim último. Além disso, o político tem uma similaridade com o motor imóvel: “cada um é a causa da ordem e do bem entre aqueles assuntos de sua influência” (Kraut, 1989, p. 59).

Segundo Kraut, quando Aristóteles afirma, em 1178b23, que a atividade humana que mais se assemelha a atividade divina é a que mais deve ter o caráter de felicidade, podemos entender que a contemplação humana é mais semelhante à atividade divina do que o raciocínio prático. Do mesmo modo, quando ele afirma, em 1178b27, que os humanos têm tanta felicidade quanto algo que se parece com os deuses, ele está pensando nas duas formas de raciocínio. Aquele que vive segundo o raciocínio teórico tem uma semelhança mais forte com os deuses, mas aquele que vive segundo o raciocínio prático ainda tem alguma similaridade, o que permite que ele seja feliz em grau secundário. Kraut oferece a seguinte razão para aceitarmos que Aristóteles assume que há uma semelhança entre a vida política a vida dos deuses. Os políticos seriam “a única exceção a sua regra geral de que o bem-estar de todas as formas de vida é avaliado pela determinação da medida em que eles se assemelham ao motor imóvel” (Kraut, 1989, p. 60). E a semelhança do político com a divindade é a atividade racional: o bem supremo do político é essa atividade de acordo com a virtude prática (Kraut, 1989, p. 61).

Kraut (1989, p. 62-63) comenta que a afirmação de Aristóteles de que “aqueles que têm mais contemplação também têm mais felicidade” (1178b29-30) e “na medida em que se amplia a contemplação, se amplia a felicidade” (1178b28-29) não deve ser interpretada como significando que felicidade e contemplação têm a mesma extensão, ou seja, se referem a mesma coisa. Se fosse isso, Aristóteles teria que admitir que se a contemplação é ausente em uma vida, a felicidade também é. E assim, ou o político teria

que contemplar, ou não poderia ser feliz. Para Kraut, essas afirmações significam que a felicidade aumenta ao aumentar a contemplação, mas isso não impede que a felicidade também seja aumentada por outra causa que não seja o aumento na contemplação.

Segundo Kraut, quanto mais contemplação em uma vida, mais feliz ela será. E não há caso em que um sujeito contempla demais para o seu próprio bem. Isto é, “não há um limite superior para a quantidade de contemplação que é desejável” (Kraut, 1989, p. 32). Considerando isso, Kraut (1989, p. 47-48) concebe uma objeção à sua interpretação. Para ele, em X.7-8, Aristóteles está afirmando que a melhor vida para um ser humano é uma que contém a maior quantidade possível de atividade filosófica e a segunda melhor é a que contém tanta atividade prática virtuosa quanto possível. Mas se o critério para a felicidade é a *quantidade* de contemplação, haveria uma classificação em que a segunda melhor vida teria um pouco menos de contemplação que a primeira, a terceira melhor vida teria um pouco menos de contemplação que a segunda e assim por diante até o ponto em que não há atividade contemplativa e se inicia uma classificação das vidas segundo a quantidade de ações moralmente virtuosas. Dessa forma, cada ser humano viveria um tipo de vida único, diferenciado pela quantidade de contemplação ou de ação moralmente virtuosa. No entanto, segundo Kraut, esse não é o método adequado de individuar tipos de vida. Em vez de contar o tempo de exercício de uma atividade, o que define o tipo de vida é o objetivo perseguido. Isso é sustentado pela conexão entre I.2, em que Aristóteles afirma que precisamos determinar qual é o objetivo da vida humana, em I.5, em que ele mostra que diferentes tipos de vida são levados por aqueles que respondem a essa questão de modo diferentes. Os tipos de vida, então, se distinguem de acordo com o seu objetivo.

O contraste feito em 1178b3-7 entre a atividade contemplativa e a vida humana a partir dos bens externos é interpretado por Kraut (1989, p. 186-187) como um contraste entre a atividade do contemplador enquanto contemplador e em comparação com a vida prática. O sujeito que age de modo generoso, corajoso ou temperante precisa de bens externos para agir, assim como qualquer artesão precisa de ferramentas e como o flautista precisa do seu instrumento. Sem os bens externos, as ferramentas e a flauta, esses sujeitos são incapazes de exercer suas atividades. O filósofo, por sua vez, tendo adquirido sabedoria teórica, precisa apenas focar seu pensamento em um sistema de verdades para exercer a atividade contemplativa. Isso explica porque Aristóteles afirma que aquele que contempla não precisa de bens externos.

Kraut (1989, p. 187) relaciona isso a uma outra passagem, em que Aristóteles afirma que por sermos humanos não conseguimos contemplar por muito tempo se negligenciarmos nossa saúde (1178b33-35). Isto é, “como não somos apenas contempladores, devemos observar as condições que melhor promovem a atividade contemplativa”. Se descuidarmos dos outros bens não poderemos contemplar regularmente e por um longo período, e assim, não teremos uma boa vida.

Também é notado por Kraut a afirmação de que os bens externos podem ser considerados impedimentos à contemplação (1178b3-5). Isso não quer dizer, segundo Kraut, que o filósofo não precisa de dinheiro, poder, e outros bens, mas, em vez disso, ele sugere que esses bens podem atrapalhar no momento em que o sujeito está engajado na atividade contemplativa. Em vez de focar na atividade contemplativa, o sujeito pode se distrair pensando “Eu tenho equipamento suficiente? Eu tenho muito para o meu próprio bem? Quem mais merece minha ajuda? E assim por diante” (Kraut, 1989, p. 187). Isso não significa, segundo Kraut (1989, p. 188), que Aristóteles esteja dando um conselho sobre como levar nossas vidas, mas apenas enfatizando que a contemplação é uma atividade que não requer bens externos. E, além disso, ela pode até mesmo ser interrompida por causa da posse desses bens.

Para Kraut (1989, p. 188), na última parte da passagem (1178b5-7), Aristóteles está afirmando que se nossa natureza fosse apenas divina, não buscaríamos a companhia de outros, não agiríamos virtuosamente nem teríamos a necessidade de bens externos. O componente divino presente na nossa natureza não explica, então, porque nós buscamos essas outras coisas. A explicação, segundo Kraut, é que

Nós desejamos esses outros bens porque nossa capacidade de contemplar não é tudo o que há para nós: nós não somos simplesmente contempladores, mas somos, em vez disso, contempladores que tem corpos que eventualmente perecem, emoções que podem obstruir ou auxiliar a razão e assim por diante (Kraut, 1989, p. 188-189).

Isto é, somos seres complexos, somos humanos e não apenas divinos. Mas, como nota Kraut (1989, p. 189), o fato de nossa natureza ser complexa não nos mostra que peso devemos dar para cada bem em nossas vidas. Sua proposta é a de que o melhor uso da natureza complexa do ser humano é buscar os bens subordinados na medida em que promovem nossa natureza divina. Devemos, assim, desenvolver nossa natureza

humana em função da finalidade divina, a contemplação.

Penso que mostrei de maneira suficiente, nas seções 1.1 e 3.2, que não precisamos aceitar a leitura de Kraut de que a contemplação é o topo da hierarquia de bens e que bens intrínsecos, como honra, prazer e virtude são desejados em vista da contemplação. Isso parece enfraquecer a distinção entre as vidas, uma vez que o critério de individuação de cada vida não poderia ser um bem em vista do qual se faz todas as demais coisas. Nesse sentido, também não precisamos considerar que há uma identificação estrita entre *eudaimonia* e contemplação na melhor vida. Assim, podemos considerar a *eudaimonia* como composta pelos dois tipos de atividades virtuosas. Isso ainda não diz nada a respeito da distinção entre as duas vidas. Sobre isso gostaria de chamar a atenção ao fato que, pelo menos, não é explícito que a “vida de acordo com a outra virtude” seja uma vida política, no sentido forte, isto é, a vida do sujeito que participa ativamente das decisões da cidade. Podemos pensar, de modo alternativo, que essa vida é a vida do aspecto prático da razão, não havendo, assim, uma distinção entre vidas vividas de modo diferente, mas entre aspectos diferentes de uma mesma vida.

Conclusão

Este trabalho foi iniciado com o objetivo de tentar esclarecer o que Aristóteles estaria sustentando a respeito da eudaimonia na *Ética Nicomaqueia*. A questão que se coloca, de acordo com a discussão iniciada por Hardie em 1965, é se a eudaimonia é um fim inclusivo, isto é, é a realização de um conjunto de fins, ou se ela é um fim dominante, isto é, se é a realização de um único fim.

Em primeiro lugar, parece que o *eudaimon* é um sujeito que exerce, além da virtude teórica, as virtudes morais. Pelo menos duas passagens sugerem isso. Em I.10, é afirmado que “ele [o sujeito feliz] passará todo ou muito do seu tempo engajado em ação e contemplação de acordo com a virtude (*praxei kai theoresei tá kat' areten*)” (1100b19) e em X.8 que “na medida em que ele [o sujeito que contempla] é um ser humano e vive junto com um número de outros, ele escolhe fazer ações de acordo com a virtude” (1178b5). Se pudermos ler essas passagens de outro modo, isto é, se for possível mostrar que essas passagens não sustentam que um mesmo sujeito exerce as virtudes prática e teórica da razão, temos uma consequência indesejada: a obra é inconsistente¹.

Isso, no entanto, ainda não significa que as virtudes morais, assim como a virtude prática da razão, compõem a *eudaimonia*, junto com a virtude teórica. Para Kraut (1989), por exemplo, as virtudes morais não fazem parte da *eudaimonia* do sujeito que exerce a virtude teórica, embora ele as exerça como condição causal para a contemplação. De acordo com essa interpretação, o exercício das virtudes morais corresponde à *eudaimonia* apenas para aquele que vive a vida política e não exerce a virtude teórica. Como tentei mostrar, no entanto, não precisamos aceitar algumas afirmações de Kraut que dão suporte a sua leitura. Em especial, penso que ele interpreta de maneira demasiadamente forte a distinção entre as duas vidas – a intelectual e a prática – e, por conseguinte, a distinção entre a felicidade perfeita e a felicidade secundária².

Isso nos leva à questão mais interessante: a *eudaimonia* é ou não um conjunto?

1 Isso é o que defende Cooper em *RHGA*, como vimos no capítulo 3.

2 Parece-me que Kraut tenta fazer com que o resto da *EN* se encaixe em uma das leituras possíveis de X.7-8. Isso é indicado pela organização de seu livro *Aristotle on the human good*, em que a construção de sua interpretação começa com a exposição sobre o que é desenvolvido nos capítulos 7 e 8 do livro X, para, posteriormente, analisar as demais partes da *EN*.

Como resposta a uma crítica que Kraut faz a Ackrill, eu tentei mostrar como é plausível que alguns bens intrínsecos se relacionem de forma harmoniosa a partir do exercício das virtudes. A relação que mostrei entre honra, prazer e virtude, pressupunha, naquele contexto, que Ackrill estivesse correto a respeito de a *eudaimonia* ser o conjunto dos bens intrínsecos. Isto é, a relação entre esses bens dá plausibilidade para uma interpretação da *eudaimonia* como um fim inclusivo, mas a relação ela mesma não mostra que a *eudaimonia* é o conjunto dos bens intrínsecos – e não estou certo de que seja. Mas estou certo de que, pelo menos, as virtudes intelectuais *sophia* e *phronesis*, junto com as virtudes de caráter, são componentes da *eudaimonia*. Isso, é claro, requer uma justificação.

A conclusão do argumento da função é que o bem humano é a atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude e, havendo mais de uma, de acordo com a melhor e mais perfeita. Como vimos, a expressão “virtude mais perfeita” pode significar o conjunto das virtudes. Essa leitura pode ser apoiada principalmente em VI.12, em que é afirmado que a *sophia* é parte da virtude como um todo (1144a5). No entanto, se a virtude mais perfeita fosse o conjunto de todas as virtudes, o que corresponderia à “virtude perfeita”? Isto é, qual é o papel do superlativo senão mostrar que se está referindo a uma virtude entre várias³? Mesmo que a virtude *aristen kai teleiotaten* seja uma só, não significa que o argumento identifique o bem humano com o exercício de uma única virtude. A última sentença da conclusão do argumento pode ser lida como chamando a atenção para uma virtude que não pode faltar na realização do bem humano⁴. Essa leitura, no entanto, não é evidente, isto é, o texto não parece apontar para isso. De qualquer forma, o que o argumento requer, como dizem Ackrill e Hardie, é a identificação da função com a razão como um todo, portanto o bem humano deve ser o exercício das virtudes racionais.

Se o argumento da função é excludente, isto é, se ele aponta para o exercício de apenas uma virtude, por que Aristóteles teria distinguido entre dois graus de *eudaimonia* no livro X? Isto é, se o argumento da função conclui que o bem humano é a atividade

3 Essa dificuldade relacionada ao uso do superlativo poderia ser transposta para a passagem sobre a completude dos fins. Isto é, como é afirmado que um fim é mais completo que todos os outros – o mais completo – isso deveria sugerir que a referência é a um fim e excluir a hipótese de um conjunto. No critério de completude, no entanto, de acordo com a minha sugestão, sabemos por que uns são mais completos que outros, sabemos quais são eles, e sabemos que há um que é o mais completo, sem que o termo *teleiotaton* diga nada a respeito de ser um conjunto ou não.

4 Talvez, então, a conexão com X.7-8 seja a seguinte: na vida de um sujeito a contemplação é o que realiza a *teleia eudaimonia*, e o exercício das virtudes práticas realiza a *eudaimonia* secundária. Assim, se faltar a virtude teórica a um sujeito, ele ainda pode ser feliz exercendo as virtudes práticas.

contemplativa, parece que não há argumento para que as virtudes práticas também sejam “*eudaimônicas*” em algum grau. Heinaman soluciona isso sustentando que haveriam duas questões tanto no argumento da função quanto em X.7-8: (1) o que conta como *eudaimonia* e (2) qual é o melhor tipo de *eudaimonia*. Assim, conta como *eudaimonia* o exercício das virtudes práticas e teórica, sendo essa última o melhor tipo. Já Kraut relaciona os graus de *eudaimonia* aos graus de perfeição das virtudes. Assim, o exercício da virtude mais perfeita corresponde à *teleia eudaimonia* e o exercício das virtudes práticas, que de acordo com ele são as virtudes perfeitas, corresponde à *eudaimonia* secundária. Essas soluções, no entanto, ainda não mostram se a virtude teórica forma um conjunto com as virtudes práticas e se esse conjunto é a *eudaimonia* ou se são dois tipos separados de *eudaimonia*.

Isso nos leva a considerar o que é feito em X.7-8. O argumento inicial de X.7 mostra que a contemplação é a felicidade perfeita. Parece haver um consenso de que isso não significa que tudo o que é a *eudaimonia* corresponde à contemplação, seja porque a *eudaimonia* tem outras partes seja porque é possível ser feliz de outro modo. Na passagem inicial de X.8 é afirmado que a vida prática corresponde à felicidade secundária, isto é, o exercício das virtudes de caráter em conjunto com a sabedoria prática também realiza a felicidade, mas em um sentido inferior ao que é realizado pela contemplação. O que, em X.7-8, nos mostraria que há uma separação entre os dois modos de felicidade correspondentes aos dois tipos de virtudes? Em primeiro lugar, algumas das características da contemplação parecem apontar para isso. Em especial a primeira e as duas últimas. A primeira mostra que o exercício teórico da razão de acordo com a sua virtude é a melhor coisa que podemos fazer, pois os objetos com os quais a parte teórica da razão lida são os melhores objetos. A quinta característica mostra que nada resulta da contemplação e, pelo fato de que algo resulta do exercício das virtudes morais, parece que as virtudes morais são desejáveis em vista da contemplação. Esta seria a *eudaimonia* pois não é desejável em vista de mais nada. A última característica parece mostrar algo na mesma direção da anterior: nos ocupamos em vista de nos desocupar, isto é, nos envolvemos com atividades que requerem o exercício das virtudes morais para termos momentos em de ócio; e a única atividade desocupada, isto é, que é exercida no ócio ou na falta de perturbação é a contemplação. Ou seja, tudo o que fazemos tem a contemplação como objetivo final.

Em segundo lugar, Aristóteles fala em modos de vida (*bioi*), a vida intelectual e a

vida de acordo com a outra virtude, isto é, a vida prática. Os modos de vida seriam caracterizações da totalidade de cada vida, ainda que outras atividades estejam incluídas em cada vida. Assim, a vida intelectual é vivida por um tipo de pessoa e a vida prática é vivida por outro tipo de pessoa. Na vida intelectual, a *eudaimonia* corresponde à contemplação e na vida prática a *eudaimonia* corresponde ao exercício das virtudes práticas. Isso não significa que não haja o exercício das virtudes práticas na vida intelectual; há, inclusive, razões textuais para supor o contrário. Porém fica em aberto, isto é, parece que não há como decidir, se há contemplação na vida prática⁵. De fato, a filosofia e a política eram as atividades que os homens livres da Grécia antiga consideravam como adequadas para ocupar suas vidas.

Penso que não precisamos aceitar essa leitura para o uso que Aristóteles faz do termo *bios* nem as interpretações apresentadas acima sobre as características da contemplação. Como tentei mostrar, as características da contemplação apoiam a afirmação de que ela é a atividade da melhor virtude, que é uma das premissas do argumento de abertura de X.7. A primeira característica mostra, de fato, que a contemplação é a melhor das nossas atividades, pois está relacionada com os melhores objetos. Isso, no entanto, não significa que ela é a nossa melhor escolha em todas as situações. Isto é, ainda que a contemplação seja a melhor atividade, em determinadas circunstâncias será melhor exercer outra atividade. A quinta característica, como tentei mostrar, não implica que a contemplação esteja no topo de uma hierarquia de atividades. Aliás, não há nada nessa passagem que mostre que as ações de acordo com as virtudes morais são feitas em vista da contemplação. Em vez disso, o que a passagem diz é que nada resulta da contemplação e isso é uma diferença entre os dois tipos de atividades. Por fim, a última característica, como mostra Keyt, não faz uma correspondência entre ócio e contemplação, de um lado, e ocupação e as virtudes morais de outro. Pois Aristóteles afirma que em tempos de paz virtudes como a justiça e a temperança são ainda mais necessárias. Além disso, se olharmos para os exemplos de Aristóteles podemos ter uma ideia mais clara de o que está em jogo. O primeiro exemplo é a guerra, já que ações corajosas são feitas na guerra. A guerra, evidentemente, não é algo que tenha um valor intrínseco. Pelo contrário, ela é desejada apenas em vista de algo melhor. Isto é, não se faz guerra senão para se tentar alcançar uma situação que se considera melhor, uma situação de paz. De maneira semelhante, a política é uma atividade que visa

⁵ Segundo Kraut não haveria atividade teórica na vida prática, mas seu argumento para isso requer que consideremos I.5 menos preliminar do que de fato é, além de uma rigidez na hierarquia de bens.

algo diferente dela mesma. Essa atividade busca a felicidade para os cidadãos e isso é diferente de seu exercício. O que isso tudo quer dizer? Tanto as atividades militares quanto as atividades políticas visam alcançar finalidades distintas das próprias atividades. Assim o hoplita corajoso e o legislador *phronimos*, enquanto sujeitos que exercem atividades políticas e militares, empregam seus esforços em vista de algo diferente de suas próprias atividades: a paz e a felicidade da cidade. No entanto, isso não significa que esses sujeitos, em suas vidas particulares, exercem a coragem e a sabedoria prática em vista da contemplação que eles mesmos exercerão posteriormente.

Além disso, como Keyt mostrou, Aristóteles usa o termo *bios* para se referir a diversos aspectos sucessivos ou simultâneos de uma vida. Alguém que leva uma vida tirânica deve ter tido uma vida de cidadão anteriormente. Tanto o contraste entre a vida privada e a vida pública de um cidadão quanto a caracterização negativa de uma vida alienada mostram que é possível ter dois *bios* simultâneos. Isso serve para sustentar que Aristóteles não está falando de duas vidas vividas por sujeitos diferentes em X.7-8. Mas o que mais pode contar a favor dessa tese? Aristóteles afirma que não é enquanto homem que um sujeito tem uma vida intelectual, mas enquanto possuidor de algo divino. E, em seguida, ele afirma que a vida prática é feliz em grau secundário porque as atividades moralmente virtuosas são humanas. Ou seja, o mesmo sujeito tem uma vida intelectual enquanto possuidor de um elemento divino e uma vida prática enquanto ser humano⁶. Keyt sugere que *bios* se refira a carreiras ou ocupações, no entanto isso nos leva a considerar que o *eudaimon* é um político-filósofo. Isto é, a vida de acordo com a outra virtude, que tenho denominado de vida prática, seria uma vida política⁷. Se as duas vidas forem, de fato, a vida do político e a vida do filósofo, parece difícil ver como conciliá-las, isto é, parece que elas não poderiam ser vividas pela mesma pessoa. Mas penso que não precisamos ler desse modo. Aristóteles se refere duas vezes à política em X.7-8. A primeira é na última característica da contemplação (1177b5-15) e a segunda é ao comparar o filósofo e o político em relação aos equipamentos externos necessários a cada atividade (1178a25). Penso que não precisamos ver nenhuma correspondência entre essa ocorrência e as demais ocorrências das virtudes práticas. Isto é, não precisamos supor que todas as vezes que Aristóteles menciona as virtudes práticas ele está se referindo à atividade do político. Com isso quero sugerir que a distinção das duas

6 Sobre a abstração do aspecto divino em relação ao humano, cf. p. 116, n. 43.

7 Essa não é uma sugestão do Keyt, ele interpreta a vida prática de modo mais abrangente. Mas essa é uma consequência possível, se entendermos que a vida prática se refere a uma carreira.

vidas corresponda a aspectos diferentes de uma mesma vida: o aspecto prático e o teórico. Isso significa que a melhor vida é a do filósofo porque ele contempla, mas ele também é um sujeito que exerce as virtudes práticas e isso também o torna feliz.

Se for assim, o modo de vida (*bios*) se refere a algo que tanto pode ser um aspecto entre vários de uma vida como um todo quanto o que melhor caracteriza uma vida como um todo (e, em certo sentido, Cooper e Keyt parecem concordar a respeito disso). A distinção entre a vida intelectual e a vida prática, então, pode ser uma distinção entre dois aspectos de uma mesma vida, que também podem caracterizar vidas diferentes. Talvez seja por isso que, quando Aristóteles trata da vida prática, ele pode falar tanto do político quanto do sujeito que contempla e escolhe agir de acordo com as virtudes de caráter. Isto é, ele está falando de um aspecto que tanto caracteriza uma vida como um todo quanto que está presente em uma vida diferente, isto é, que não é caracterizada por ele.

Penso ter mostrado, a partir do que foi desenvolvido, que a *eudaimonia* é composta pelas atividades virtuosas da razão – a prática e a teórica. Afirmar, no entanto, que a *eudaimonia* é um fim inclusivo parece simplificar a questão. As etiquetas “fim inclusivo” e “fim dominante” não dão conta da complexidade própria da noção de *eudaimonia*, como pretendi mostrar neste trabalho. De fato, Aristóteles parece sustentar que a *eudaimonia* é composta por diversos fins e que um deles é, de alguma forma, superior aos outros. Além disso, como notaram Hardie e Ackrill, existem diversas questões envolvidas na compreensão dessa noção e, a respeito de algumas delas, Aristóteles não se pronuncia – por exemplo, como combinar a contemplação com as atividades de acordo com as virtudes de caráter.

Referências

a) Edições das obras de Aristóteles

ARISTOTLE. *Eudemian ethics*. Tr. Brad Inwood; Raphael Woolf. Cambridge University Press, 2013.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tr. Roger Crisp. Cambridge University Press, 2007.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tr. Ross; rev. Lesley Brown. Oxford University Press, 2009.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tr. H. Rackham. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, Harvard University Press; William Heinemann, 1934.

_____. *Politics*. Tr. B. Jowett; ed. S. Everson. Cambridge University Press, 1996.

_____. *Metaphysics*. Tr. W. D. Ross. The Complete Works of Aristotle. Ed. J. Barnes. Princeton University Press: Princeton, 1991.

_____. *Metaphysics*. Tr. H. Tredennick. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 17, 18, Harvard University Press; William Heinemann, 1933, 1989.

_____. *Metaphysics: books Γ [gamma], Δ [delta], and E [epsilon]*. Tr e notas: Christopher Kirwan. Oxford: Clarendon Press, 1971. 206 p.

b) Bibliografia secundária

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

ADKINS, A. W. H. "The Connection between Aristotle's Ethics and Politics". *Political Theory*, v. 12, n. 1, 1984, pp. 29-49.

APHRODISIAS, A. *On Aristotle Metaphysics*. v. 5. London: Duckworth, 1993.

AQUINAS, St. T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Chicago: Regnery, 1964.

BARNEY, R. "Aristotle's argument for a human function". *Oxford studies in ancient philosophy*, v. XXXIV, 2008, p. 293-322.

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

_____. "Contemplation and happiness: a reconsideration". In: _____. *Reason and*

Emotion Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999. p. 212-236.

GAZONI, Fernando Maciel. *Felicidade controversa – volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09112012-120942/>>. Acesso em: 2015-12-20.

GEACH, P. T. "History of a fallacy". In: _____. *Logic matters*. Oxford: Basil Blackwell, 1972. p. 1-13.

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.

_____. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. "Aristotle on the best life for a man". In: IRWIN, T. *Classical philosophy: collected papers*, v. 5 Aristotle's ethics. Garland Publishing, 1995, p 151-166.

HEINAMAN, R. "Eudaimonia and self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis* 33, 1988, 31-53

KEYT, D. "Intellectualism in Aristotle". In: IRWIN, T. *Classical philosophy: collected papers*, v. 5 Aristotle's ethics. Garland Publishing, 1995, p 168-188.

_____. "The meaning of *bios* in Aristotle's *Ethics* and *Politics*". In: DESTREE, P., ZINGANO, M. *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*. Leuven: Peeters, 2014, p. 51-59.

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

OWEN, G. E. L. "Prazeres Aristotélicos". In: Zingano, M. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 84-102.

ROCHE, T. D. "*Ergon* and *eudaimonia* in *NE I*: reconsidering the intellectualist interpretation". *Journal of the History of Philosophy*, 26, 2, 1988, p. 175-194.

SCHOFIELD, M. "A ética política de Aristóteles". In: KRAUT, R. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 281-296.

SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007.

_____. "Revisitando as três condições do ato propriamente virtuoso em *Ética Nicomaquéia* II.4", *dois pontos*, vol. 10, n. 2, outubro, 2013. p. 343-356.

WIGGINS, D. "Deliberação e razão prática". In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 126-154.

c) Bibliografia complementar

CHARLES, D. "Aristotle on well-being and intellectual contemplation". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 73 (1):205–223 (1999)

FREDE, D. "The political character of Aristotle's ethics". In: DESLAURIERS, M. DESTRÉE, p. *The Cambridge companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press, 2013, p. 14-37.

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

KIRWAN. "Logic and the good in Aristotle", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 17, N° 67 (Abr., 1967), pp. 97-114.

NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SPINELLI, P. T. *Conhecer, legislar e educar: a filosofia das coisas humanas na Ética Nicomacheia de Aristóteles*. Tese (doutorado) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2010.

VRANAS. "Aristotle on the Best Good: Is *Nicomachean Ethics* 1094a18-22 Fallacious?", *Phronesis*, v. 50, n°2, 2005, pp. 116-128.

WEDIN, "Aristotle on the good for a man", *Mind*, New Series, Vol. 90. N° 395 (Abr. 1981), pp. 243-262;

WHITING, J. "Human Nature and Intellectualism in Aristotle". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 68, v. 1, 1986, p. 70-95.