

## **Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**



**EUDAIMONIA E AUTO-SUFICIÊNCIA  
EM ARISTÓTELES**

**João Hobuss**

Coleção Dissertatio  
Filosofia

*Diretor: Prof. Manoel Vasconcellos*

**EGUFPel · Pelotas**



Obra publicada pela Universidade Federal de Pelotas

*Reitora:* Profa. Inguelore Scheunemann de Souza

*Vice-Reitor:* Prof. Jorge Luiz Nedel

*Pró-Reitor de Extensão e Cultura:* Prof. Francisco Elifaete Xavier

*Diretor da Editora e Gráfica:* Prof. Manoel Luiz Brenner de Moraes

*Diretor do Instituto de Ciências Humanas:* Prof. Fábio Vergara Cerqueira

*Design editorial:* João Hobuss

*Capa:* Flávia Guidotti

**Impresso no Brasil**

**ISBN: 85 - 7192 - 186 - 5**

© Copyright 2002 – versão impressa - João Hobuss

© Copyright 2004 – versão *on-line* revisada e corrigida da versão impressa – João Hobuss (paginação original da versão impressa)

## Coleção Dissertatio Filosofia



Editora e Gráfica da Universidade Federal de Pelotas

EGUFPEL R. Lobo da Costa, 447 - Pelotas - RS - CEP 96010-150 - Fone/FAX:

### Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional

H684e	Hobuss, João.
	Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles./ João Hobuss.- Pelotas: Ed. Universitária/ UFPel, 2002.
	159p.
	1.Filosofia - Ética. 2.Virtude - Função própria. 3.Bem supremo. I.t.
	CDD 179.9

Ficha catalográfica elaborada por Clarice Raphael Pilownic – CRB – 10/490.

*Para Silvana*



## Sumário

Prefácio: <i>Prof. Dr. Marco Zingano</i> - USP.....	9
Apresentação.....	15
1. εὐδαιμονία: Bem dominante ou Bem inclusivo?.....	17
2. ENI e X: a defesa da concepção dominante.....	25
2.1 Virtude: perfeita (final)?.....	25
2.2 A αὐτάρκεια.....	42
3. ENI: compreensivismo ou inclusivismo?.....	57
3.1 Virtude: completa?.....	58
3.2 A αὐτάρκεια .....	73
4. Ο ἔργον qual racionalidade?.....	91
5. Por um inclusivismo mitigado: a εὐδαιμονία como um conceito de segunda ordem.....	113
5.1 Contar junto: o problema da adição de bens.....	121
5.2 EN X: a possibilidade de uma leitura inclusiva.....	125
5.3 EN X: teoria e/ou atividade virtuosa?.....	135
6. Especificando um conceito: a αὐτάρκεια .....	137

6.1 Os bens que compõem os <i>conjuntos de classes de bens</i> : causas próprias e causas coadjuvantes.....	139
6.2 O conjunto de classes de bens como perfeito e completo....	142
7. Considerações finais.....	145
8. Principais incidências de ἀτάρκεια e αὐταρκες em Aristóteles.....	147
Bibliografia.....	151



## **Prefácio**

A filosofia de Aristóteles pode parecer uma catedral abandonada, uma construção a ser visitada aos domingos a respeito da qual se perguntaria, com certa curiosidade, que pessoas a teriam habitado. Um exame mais atento da filosofia do nosso século, porém, atesta o contrário: Aristóteles foi continuamente discutido, analisado, debatido, e isto nas mais diferentes correntes, em momentos decisivos de suas elaborações. Em particular, a ética aristotélica ocupa uma posição privilegiada nos atuais debates sobre a moral. A razão disso consiste muito provavelmente no fato que a ética contemporânea buscou atenuar os elementos demasiadamente rígidos que herdou do que podemos considerar a ética por excelência da época moderna – o formalismo kantiano. As reflexões de Aristóteles sobre a ação, a moral e a razão prática foram corretamente vistas por um bom número de autores como podendo servir de contrapeso a esta herança.

A ética kantiana já foi caracterizada não sem razão como a ética que fornece uma expressão filosófica à aspiração, de origem religiosa, de um mundo regado por mandamentos. Sobre seus pilares, o princípio da autonomia e o fato da razão, os deveres estabelecem-se sob forma de imperativos categóricos que regem o mundo moral como se ele seguisse leis da natureza. A retomada da ética aristotélica proporcionou a certos autores uma lufada de ar fresco. Para Aristóteles, há uma única coisa a fazer em dada situação, e isto é o dever moral que o agente reconhece – o relativismo, por conseguinte, não tem lugar no sistema aristotélico,

mas não há regras previamente estabelecidas que possam fornecer a solução, bastando aplicá-las corretamente. Ao contrário, o agente está imerso em um mundo prático tal que a avaliação da relevância moral das circunstâncias em que se desenrola a ação é decidida somente no momento em que passa a agir. Mais ainda, não se trata de *deduzir* os deveres a partir dos chamados princípios metafísicos, em consonância com o princípio formal do imperativo categórico, mas de *deliberar* sobre os meios mais adequados para obter determinado fim. Ao substituir as aspirações de *dedução* do dever pelas de *mostrar* o que deve ser feito, o que justamente realiza o homem prudente nas condições de ação (pois ele é o agente que sabe *bem deliberar*), Aristóteles abriu uma ferida para sempre no persistente sonho de uma ética *more geometrico*, que tanto dominou a filosofia moral moderna, retirando o saber moral da alçada do conhecimento teórico propriamente dito.

No entanto, estes ganhos não vêm desacompanhados de um dispositivo metafísico que é sempre preciso examinar com muita atenção. Em particular, Aristóteles funda a sua ética na noção de *eudaimonia*, felicidade; ora, Kant justamente havia mostrado que o dever moral não pode estar fundado na busca da felicidade por parte dos agentes, mas antes é algo que podem esperar somente se cumprirem os seus deveres, que devem ser, portanto, estabelecidos independentemente. Para Kant, todo eudaimonismo fere as condições de autonomia, pois procederia seguindo um princípio heterônomo de moral. Aristóteles pode servir para corrigir Kant, mas Kant pretendeu já ter corrigido Aristóteles, e as correções não são, em um e em outro caso, pequenas. Antes de tomar posição e adotar uma etiqueta filosófica, algum velho ou

novo *ismo*, é conveniente examinar minuciosamente a questão, seja do lado de Aristóteles, seja do lado de Kant, para compreender se e em que medida estão realmente em oposição. A filosofia como disciplina intelectual depende em muito de nossa capacidade de resistir à tentação de filiar-se desde logo a uma corrente sem ter antes examinado com paciência as razões de um e de outro nesse embate em que raramente há perdedores.

O presente trabalho de João Hobuss é um minucioso exame de um dos lados da questão, isto é, a doutrina aristotélica da felicidade. Não basta aludir ao eudaimonismo, é preciso ainda determinar *qual* eudaimonismo. É bem sabido que o bem supremo em Aristóteles parece ora funcionar como um fim de segundo grau, que não conta ao lado dos outros fins, mas os inclui em si, ora aparece como um único fim, em detrimento dos outros, a saber, a contemplação, em função do qual o agente seria propriamente feliz, os outros fins não podendo senão engendrar uma felicidade de segunda espécie. Falou-se mesmo em uma oposição ou tensão entre os nove primeiros livros da *Ethica Nicomachea*, que sustentariam uma doutrina inclusivista do fim supremo, e o último, o décimo livro, que defenderia, em seus capítulos finais, uma versão dominante da felicidade como contemplação. O problema pode ser formulado do seguinte modo: na *Ethica Nicomachea* I 6 1098<sup>a</sup> 16-18, Aristóteles deveria estar dizendo que a felicidade inclui vários fins, mas parece concluir que ela é obtida segundo uma só atividade, a que for melhor e mais perfeita. Esta passagem conteria de forma condensada e emblemática os problemas do eudaimonismo em Aristóteles. João Hobuss a examina com obsessão, analisando todas as possíveis interpretações; ele vira e

revira os termos para tirar deles todo o suco possível. Por vezes se tem a impressão de um texto barroco, tanto são os detalhes e as posições assinaladas; no entanto, o objetivo é claro, trata-se de esmiuçar um ponto central na doutrina da *eudaimonia* para compreender com maior clareza qual dispositivo metafísico estamos comprando quando adotamos em nossa argumentação moral uma posição de inspiração aristotélica.

Esta sua postura de análise por si só recomendaria o livro, mas há outra vantagem que o torna ainda mais atraente. João Hobuss presta particular atenção à noção de auto-suficiência e a aplica de modo esclarecedor ao problema, de sorte que compreende não só que a discussão contemporânea tem diversas facetas, mas também por que ela terminou por esfacelar-se em tantas posições. Para apresentar muito sucintamente sua solução, há duas condições que regem a atribuição de perfeição à atividade da alma acompanhada de razão que engendra a felicidade: uma qualitativa, sua caracterização como causa própria (as virtudes morais) ou concomitante da felicidade (os outros bens); outra quantitativa, governada pela noção de auto-suficiência. Isto lhe permite sustentar um inclusivismo moderado. De quantas virtudes precisa o homem para ser feliz? De tantas quantas forem necessárias, do ponto de vista quantitativo, para que o agente seja auto-suficiente na ação. O mesmo vale para os bens em geral. De quantos bens precisa o homem para ser feliz? De tantos quantos forem necessários à sua auto-suficiência na ação. Cabe ao filósofo mostrar a necessidade da satisfação da condição de auto-suficiência, mas não cabe a ele dizer quais virtudes e quais bens satisfazem, neste caso aqui, para Sócrates ou para Cálías, a auto-suficiência. Isto não é

*Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*

tarefa do filósofo, mas do homem moral, do prudente, aquele que nos serve de critério no tocante ao que deve ser buscado e evitado. Ao fim de uma longa e exaustiva análise de um ponto preciso, a filosofia descobre mais uma vez a boa lição de modéstia e bom senso.

*Prof. Dr. Marco Zingano*  
Universidade de São Paulo



## Apresentação

Um dos maiores pontos de divergência da ética de Aristóteles, é o significado real do conceito de εὐδαιμονία (*eutaimonia*: felicidade). Parece, à primeira vista, que Aristóteles não tem uma concepção única, apresentando, na realidade, duas concepções aparentemente contraditórias: uma, no livro I da *Ethica Nicomachea*, que defenderia uma tese que explicitaria a felicidade como constituída de alguns ou todos os bens, enquanto na *EN X* ficaria clara a opção por uma tese distinta da primeira, a saber, a felicidade é um bem que exclui todos os outros bens, isto é, seria apenas e tão somente a vida contemplativa, contemplação dos primeiros princípios e primeiras causas, a vida própria do filósofo.

Mesmo no interior destas duas teses existem sutis distinções interpretativas, especialmente entre os defensores da *eutaimonia* como um composto de bens, já que estes últimos não apresentam, pelo menos com clareza, uma solução que acabe por conciliar esta divergência aparente entre os livros I-IX e o X da *EN*.

O mesmo não parece ocorrer entre aqueles que entendem a felicidade como restrita à vida teórica: estes, na verdade, apresentam uma solução que pareceria harmonizar os textos conflitantes da ética aristotélica. 'Uma solução que pareceria harmonizar', mas que também não se desenvolve com a fluência necessária, carecendo muitas vezes seus argumentos de uma clara observação dos reais argumentos de Aristóteles, especialmente no que se refere ao primeiro livro da *Ethica Nicomachea*.

A intenção, poder-se-ia dizer modesta, deste livro, é situar a real discussão sobre a *eutaimonia* aristotélica a partir da discussão

*João Hobuss*

mais recente sobre o que parece ser um conflito insolúvel no seio da ética aristotélica, sem deixar de fazer referência à tradição.

A partir da discussão supracitada, será oferecida uma indicação de como tal conflito pode ser resolvido, ressaltando o caráter fundamental desempenhado pelo conceito de auto-suficiência na resolução da possivelmente ilusória incoerência de Aristóteles.

\* \* \*

O presente livro é fruto de uma dissertação de mestrado defendida em outubro de 2000 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação do prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano, a quem agradeço pela amizade, paciência e disponibilidade, mas, sobretudo, por seu notável conhecimento da filosofia aristotélica, o que facilitou, em muito, o meu percurso.

Agradeço ao prof. Dr. Darlei Dall'Agnol, reponsável, quando de sua estada na Inglaterra, pelo envio de muitos dos artigos necessários à consecução deste trabalho, e aos professores Denis Rosenfield e Marcelo Perine pelos seus comentários sobre o texto. Agradeço, da mesma forma, ao incentivo de Álvaro Barreto, Aulus Mandagará-Martins e Manoel Vasconcellos, amigos-colegas de todas as horas. E, finalmente, a Silvana, pelo suporte que vem me dando ao longo dos últimos dez anos.



## 1. εὐδαιμονία: Bem dominante ou Bem inclusivo?

Um dos pontos cruciais da discussão sobre a doutrina ética de Aristóteles reside na sua concepção daquilo que é o fim último de toda a ação, o maior bem que pode ser realizado pela ação<sup>1</sup>, isto é, o objetivo em relação ao qual o homem fixaria todos os seus procedimentos. Tal fim, por demais conhecido, aparece como sendo a εὐδαιμονία, ou seja, o fim supremo.

A dificuldade significativa que surge, a partir do momento em que Aristóteles estabelece o seu ponto, qual seja, a εὐδαιμονία como o fim supremo, em relação ao qual todos devem concentrar seus esforços, é especificar com clareza em que consiste exatamente tal fim.

Uma extenuante discussão a respeito deste tópico tem sido feita nas últimas décadas, contrastando, especialmente, duas grandes correntes de interpretação, cada qual com suas devidas nuances internas, mas defendendo teses distintas, que têm sua origem na terminologia proposta num célebre artigo de W.F.R. Hardie<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> EN 1095<sup>a</sup> 15.

<sup>2</sup> The Final Good in Aristotle's Ethics. Este artigo foi publicado pela primeira vez em 1965 (*Philosophy*, 40 (154), pp. 277-295): a edição que será usada neste trabalho será a de Moravcsik, pp. 297-322. A este respeito são também importantes *Aristotle's Ethics Theory* e *Aristotle on the Best Life for a Man* do mesmo autor.

Neste artigo, Hardie afirma que, na *Ethica Nicomachea*<sup>3</sup>, Aristóteles apresenta duas concepções confusas a respeito da doutrina do fim supremo: uma entende o fim como (i) inclusivo, enquanto a outra o apresenta como (ii) dominante<sup>4</sup>. Por (i), Aristóteles entenderia que o fim não seria algo de excludente, mas sim constituído de outros bens, no sentido de que o indivíduo buscaria alcançar seus mais importantes objetivos, seus desejos, tão plenamente quanto possível, ordenando-os harmoniosamente: nisto consistiria sua busca da εὐδαιμονία<sup>5</sup>. Desta forma, Aristóteles, no momento em que expõe sua doutrina a respeito do fim supremo, “parece estar atrapalhado pela idéia de um fim inclusivo, ou plano compreensivo, neste sentido”<sup>6</sup>. Segundo Hardie, isto seria demonstrado em várias passagens<sup>7</sup>, o que levaria Aristóteles a conceber a εὐδαιμονία como um fim de *segunda ordem*<sup>8</sup>, “a plena e harmoniosa realização de fins primários”<sup>9</sup>. Ora, isto é o que Aristóteles deveria fazer, afirma Hardie, não o que ele faz.

---

<sup>3</sup> A *Ethica Nicomachea* será referida com *EN* ao longo do texto.

<sup>4</sup> HARDIE, W.F.R. *The Final Good in Aristotle's Ethics*, p. 299-300.

<sup>5</sup> HARDIE, W.F.R. *Op. cit.*, p. 300.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 300: “Aristotle sometimes, when he speaks of the final end, seems to be fumbling for the idea of an inclusive end, or comprehensive plan, in this sense”.

<sup>7</sup> *EN* 1094b 6-7, 1094a 26-27, 1141b 24-26, 1097b 16-20.

<sup>8</sup> HARDIE, W.F.R. *Op. cit.*, p. 300. A idéia da εὐδαιμονία como um fim de segunda ordem será desenvolvida mais tarde, no capítulo 5.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 300: “(...) the full and harmonious achievement of primary ends”.

Sua concepção definitiva é (ii): “sua concepção explícita, oposta a este insight ocasional, faz do fim supremo não inclusivo, mas dominante, o objeto de um desejo fundamental, filosofia”<sup>10</sup>. O fim [ou bem, pois são termos inter-relacionados] supremo seria um bem à exclusão de todos os bens, a saber, filosofia, ou seja, a vida relacionada tão somente à sabedoria teórica, à vida contemplativa. Embora acene à concepção inclusivista na *ENI*, Aristóteles defende, na realidade, uma concepção de fim como dominante. Para Hardie, tal fato aparece claramente em 1097<sup>a</sup> 30, “(...) se há alguma coisa que seja um fim perfeito, será o que estamos procurando, se há mais do que um, será o mais perfeito dentre eles”. Deve associar-se tal passagem ao argumento a respeito da função própria do homem (ἔργον), o que distingue o homem dos outros animais: “uma vida ativa do elemento que tem um princípio racional”<sup>11</sup>. Este argumento, segundo Hardie, pode apresentar dois tipos de interpretação, uma (a) mais abrangente, e outra (b) mais restrita. A interpretação (a) implicaria a noção de um fim inclusivo, pois ‘ação’, “pode ser usado num sentido amplo, como na *Política* VII 3 (1325b 16-23), incluindo pensamento contemplativo (...) mas o que a frase específica como a função própria do homem é claramente mais abrangente que atividade teórica e inclui atividades as quais manifestam inteligência prática e virtude moral”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Id. Ibidem*, p. 300: “His explicit view, as opposed to his occasional insight, makes the supreme end not inclusive but dominant, the object of one prime desire, philosophy”.

<sup>11</sup> *EN* 1098<sup>a</sup> 3-4.

<sup>12</sup> HARDIE, W.F.R. *The Final Good in Aristotle's Ethics*, p. 301: “(...) can be used in a wide sense, as in the *Politics* VII 3 (1325b 16-23), to

Só que (b) aparece pouco depois, quando Aristóteles acaba por definir o que entende ser a εὐδαιμονία: “uma atividade da alma conforme a virtude e, se houver mais do que uma virtude, em conformidade com a melhor e mais completa”<sup>13</sup> (Hardie traduz τελειοτάτην por completa). Sendo assim, o que é sugerido, embora não de maneira absolutamente clara<sup>14</sup>, pela passagem, é que o caráter distintivo do homem, especificado pelo argumento do ἔργον, somado à segunda parte da definição da εὐδαιμονία, é a razão [sabedoria] teórica, a qual será explicitada mais rigorosamente na *EN X*. Logo, torna-se evidente para Hardie que Aristóteles, apesar de uma primeira indicação de que defenderia uma tese inclusiva no que tange ao fim supremo, professa, na realidade, uma tese que sustenta o fim supremo não como inclusivo, mas

---

include contemplative thinking. But what the phrase specifies as the proper function of man is clearly wider than theoretical activity and includes activities which manifest practical intelligence and moral virtue”.

<sup>13</sup> *EN*1098<sup>a</sup> 16-18.

<sup>14</sup> Em *Aristotle on the Best Life for a Man*, Hardie acrescenta que na *EN I* a vida teórica é apenas mencionada, indicando somente que será estudada mais tarde, quando Aristóteles tratará da εὐδαιμονία perfeita, a atividade contemplativa, e que a “melhor virtude” apresentada em *EN I* não é ainda nomeada (p. 36). Ou, ainda, que a εὐδαιμονία está de acordo com a “mais alta virtude”, o que é muito naturalmente cotejado com a passagem já referida em *EN I* sobre a “virtude melhor e mais final” (p. 39).

como dominante<sup>15</sup>, a εὐδαιμονία sendo identificada com a sabedoria teórica. A confusão detectada por Hardie, o fracasso aris-

---

<sup>15</sup> Respondendo a uma crítica de J.L. Ackrill (Aristotle on Eudaimonia) que lhe atribui uma concepção monolítica do fim supremo, como incluindo apenas atividades teóricas, Hardie explica que preferiu mudar de terminologia em *Aristotle's Ethical Theory* de inclusivo/dominante para plano compreensivo/objetos primordiais (paramounts objects), no sentido de evitar, ou excluir mesmo, a identificação de dominante com monolítico (Aristotle on the Best Life for a Man, p. 42). Com isto ele pode externar uma nova insatisfação, já levando em consideração a nova terminologia, a saber, o fracasso aristotélico em tornar clara a diferença entre um plano compreensivo, as várias atividades desejadas por um determinado indivíduo, e um fim primordial, a teoria, isto é, filosofia e ciência (*Aristotle's Ethics Theory*, p. 22-23): "(...) o "plano compreensivo (como oposto a algum objeto primordial no interior do plano) como sendo inclusivo no sentido de que não há nenhum desejo ou interesse o qual não pode ser visto como candidato, mesmo não promissor, para um lugar no modelo de vida" (Aristotle on the Best Life for a Man, p. 41). Hardie faz esta mudança para não identificar o bem supremo apenas e tão somente com a vida contemplativa. O problema é que Hardie não propõe uma articulação no sentido de explicitar de que modo operam o plano compreensivo e o interesse primordial no seu interior: isto fica claro, quando afirma que uma vida na qual a contemplação é o primordial para as pessoas que têm como característica central o pensamento, possui a aprovação aristotélica (ver Aristotle on the Best Life for a Man, p. 44; ver também a nota 6 do capítulo 2.1, e a nota 16 do capítulo 4), como sendo algo de mais relevante numa vida. Afirmar que atividades outras que as teóricas têm um papel a desempenhar no que tange ao

totélico, consistiria na inadequação apresentada por Aristóteles de “tornar explícito o fato de que o pensamento prático não é sempre, ou somente, a busca de meios para fins”<sup>16</sup>.

Por fim, fica clara a posição de Hardie, pois como ele sustenta vigorosamente, Aristóteles, depois de insinuar a possibilidade de um fim inclusivo a respeito do fim supremo, apresentaria de maneira cabal a εὐδαιμονία como sendo um bem [fim] dominante, qual seja, a vida relativa à atividade teórica, a vida da contemplação, própria do filósofo: “Mas ele estava evidentemente ciente de que uma atividade que nunca foi desejada exceto por si mesma, seria intrinsecamente desejada num mais alto grau que uma atividade a qual, em acréscimo ao fato de ser desejada por si mesmo, era também útil (...) Aristóteles é levado deste modo, e também por outras vias, a dar uma restrita e exclusiva concepção do bem final, ao conceber o fim supremo como dominante e não inclusivo”<sup>17</sup>.

---

bem supremo não é, de forma alguma, estranho a Aristóteles, visto sua distinção entre os dois níveis de εὐδαιμονία em *EN X*.

<sup>16</sup> HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethics Theory*, cap. II, p. 302. Esta tese de Hardie sobre a inadequação da concepção aristotélica de meios e fins não será discutida, não é o ponto, mas como bem observou Marco Zingano (*Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*, p.13) parece equivocada.

<sup>17</sup> HARDIE, W.F.R. *The Final Good in Aristotle's Ethics*, p. 306: “But he evidently thought that an activity which was never desired except for itself would be intrinsically desirable in a higher degree than an activity which, in addition to being desired for itself, was also useful (...)”

A contribuição de Hardie é notável, pois, longe de esgotar a questão, abriu caminho para um exaustivo debate que buscará, por um lado, defender uma visão dominante do fim supremo, estabelecendo a sabedoria teórica como a εὐδαιμονία perfeita, considerando a vida relativa à vida prática apenas como εὐδαιμονία em segundo grau, inferior em relação à primeira, impossibilitando a conciliação de ambas numa única expressão da εὐδαιμονία, argumentando que não há nenhuma desarmonia entre os livros I-IX, que seriam uma preparação para a tese defendida no final da *Ethica Nicomachea*, e o livro X. Por outro lado, haverá a tentativa de harmonizar o que parece, à primeira vista, uma contradição entre os mesmos livros, na tentativa de demonstrar que *EN* I não restringe o que é peculiar ao homem, ou seja, sua atividade racional, à razão teórica, mas abre espaço para compor uma concepção de bem supremo que não exclua as atividades relativas à virtude, reservando um espaço mais nobre para a vida contemplativa estabelecida em *EN* X, isto é, a compreensão da εὐδαιμονία perfeita como um conjunto de bens.

---

Aristóteles is led in this way, and also by other routes, to give a narrow and exclusive account of the final good, to conceive of the supreme end as dominant and not inclusive”.

*João Hobuss*

É óbvio que tal discussão não é algo estanque, mas apresenta diversas facetas, variados matizes interpretativos que serão apresentados no decorrer da análise.



## **2. ENI e X: a defesa da concepção dominante.**

A partir do momento em que Hardie fez a distinção que se tornou paradigma para a interpretação aristotélica de bem supremo, vários argumentos de ambos os lados supracitados apareceram, tentando fundamentar suas respectivas teses, ou dominante, ou inclusiva. Como conseqüência, vê-se uma contenda que, observando praticamente as mesmas passagens da *Ethica Nicomachea*, chega a resultados totalmente diversos.

Para fundamentar as teses, é necessário que se observe, sobretudo, as duas propriedades fundamentais, suas condições formais, da εὐδαιμονία, isto, é as noções de τέλειον (perfeito – ou completo), e de αὐτάρκεια (auto-suficiência).

Alguns textos<sup>1</sup> são básicos para a fundamentação da tese dominante e, tendo como referência suas explicações, serão apresentados os principais pontos que justificariam a concepção dominante, ou, pode-se dizer, a via intelectualista.

### **2.1. Virtude: perfeita (final).**

Talvez, como afirma Anthony Kenny<sup>2</sup>, a mais rigorosa fundamentação da tese dominante seja a de Robert Heinaman,

---

<sup>1</sup> São eles: HEINEMAN, R. Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics; KENNY, A. The Nicomachean Conception of Happiness, Aristotle on Happiness e *Aristotle on the Perfect Life*; COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*, além é claro, daqueles de W.F.R. Hardie citados acima (ver n. 1).

<sup>2</sup> KENNY, A. The Nicomachean Conception of Happiness, p. 69.

num artigo denominado ‘Eudaimonia and Selfsufficiency in the Nicomachean Ethics’.

Heinaman faz uma forte defesa contra o que acredita ser o equívoco dos que foram chamados por ele de compreensivistas. Trata-se, provavelmente, de um excesso denominar todos os que comungam de uma tese que defende a εὐδαιμονία como um bem não excludente, de compreensivistas, isto é, os que entendem que a felicidade não é um bem à exclusão de todos os outros bens, mas é constituída destes. Certamente, sua crítica busca atingir alguns deles, que, como, por exemplo, J.L. Ackrill, acreditam que a *EN* I, com o auxílio providencial da *Ethica Eudemia*, defende a idéia de que a εὐδαιμονία é composta de “todas as virtudes”, a partir de uma concepção de virtude completa ou total. Este não é o momento de sustentar esta ou aquela concepção, isto será feito mais adiante. É necessário, somente, distinguir uma visão compreensivista de uma outra inclusiva, mais moderada, que considera a εὐδαιμονία como um conjunto de classes de bens, cada classe sendo constituída de bens particulares - não necessariamente todos os bens ao mesmo tempo -, sem excluir, por certo, nenhuma espécie de bem, mas definindo-os do ponto de vista de constituintes da εὐδαιμονία, ou como condições necessárias para ela. Heinaman não o faz<sup>3</sup>, mas apresenta argumentos vigorosos que pare-

---

<sup>3</sup> No início de seu artigo, p. 31, Heinaman entende que aqueles que buscam unir, num todo coerente os livros I e X da *EN*, devem ser entendidos como defensores de uma concepção compreensivista de bem supremo, mas no corpo do texto ele identifica os compreensivistas, sobretudo, com Ackrill (e Keyt) que é defensor de uma tese maximalista, em

cem sustentar uma tese dominante de bem supremo. É necessário analisá-los detidamente.

Não há, por parte de Aristóteles, nenhuma intenção, segundo Heinaman, de estabelecer uma divergência no que tange aos livros I e X da *EN*: “Muitos comentadores concordam, e eu assumirei, aqui, que Aristóteles não intenta nenhuma divergência nas concepções dos livros I e X. No livro I Aristóteles promete que, mais tarde, ele discutirá tanto a vida teórica como uma candidata para a εὐδαιμονία (1096<sup>a</sup> 4-5), bem como providenciará uma concepção mais específica da εὐδαιμονία (1098<sup>a</sup> 20-22)”<sup>4</sup>. Ora, isto teria sido realizado em *EN* X, ou seja, os requisitos especificados em I, foram adequadamente preenchidos em X 6-8.

Qualquer interpretação que vá de encontro a tal perspectiva, dar-se-á por um equívoco em estabelecer as distinções operadas por Aristóteles no desenvolvimento de sua argumentação. Para isto, se faz necessário indicar algumas questões e respondê-las, tendo em vista o que realmente motiva a *démarche* aristotélica: Quais são as questões enumeradas por Heinaman?

---

*EN* I (tendo como referência *EE* II), deixando em aberto a resolução do livro X, a respeito da εὐδαιμονία. Este não é o caso de todos os que professam uma concepção de fim supremo a título de inclusivo.

<sup>4</sup> HEINAMAN, R. *Eudaimonia and Selfsufficiency in the Nicomachean Ethics*, p. 32: “Most commentators agree, and I will assume here, that Aristotle did not intend any divergence in the accounts of Bks. I and X. In Bk. I Aristotle promises that, later, he will both discuss the theoretical life as a candidate for *eudaimonia* (1096<sup>a</sup> 4-5) and provide a more specific account of *eudaimonia* (1098<sup>a</sup> 20-22).

- (1) Qual vida é o mais alto tipo de εὐδαιμονία?
- (2) Que vida conta como εὐδαιμονία?
- (3) Que componentes compõem a vida total do homem feliz?
- (4) O que o homem deve levar em consideração para ser feliz?

As respostas corretas seriam:

- (1) Contemplação.
- (2) Contemplação e ação moral.
- (3) Uma variedade de atividades, percepção, nutrição, que não contarão como εὐδαιμονία.
- (4) Contemplação, ação moral, percepção, alimentação, amigos etc.

Com estas indagações, Heinaman procura deixar bem clara a especificidade a que cada questão corresponde: por vida total<sup>5</sup>,

---

<sup>5</sup> J.M. Cooper em *Reason and Human Good in Aristotle*, tem uma visão diferente da de Heinaman: “[bios] quer dizer sempre ‘(modo de) vida’ e, em tal período de tempo, pode-se somente ter um modo de vida (...) quando Aristóteles contrasta uma ‘vida intelectual (bios)’ com uma ‘vida moral (bios)’, ele não pode dizer (...) a vida intelectual e a vida moral de uma pessoa singular. As expressões gregas podem somente querer dizer duas vidas diferentes levadas por dois tipos diferentes de pessoas” (p. 160). David Keyt (*Intellectualism in Aristotle*, p. 373-374. A discussão

devemos identificar aquelas vidas mencionadas em 1098<sup>a</sup> 1-2, quando Aristóteles está deslindando o argumento do ἔργον; por εὐδαιμονία do mais alto tipo, a contemplação<sup>6</sup>; por εὐδαιμονία de tipo inferior, a vida relativa à atividade virtuosa; e, por fim, a variedade de atividades, de bens, que, não contando enquanto constituintes da εὐδαιμονία, contam como condição necessária para tal. A impossibilidade demonstrada pelos compreensivistas de separar as questões, levam os mesmos a um erro quanto ao próprio conceito de bem supremo. O que há, na realidade, e o livro X 6-8 é bem claro, são dois tipos de fins que contam no sentido de dizer que determinado homem é feliz, ou seja, aquele indivíduo que está dirigido para a atividade contemplativa, é mais feliz do que aquele engajado nas atividades relativas à vida moral. Deste último não se pode dizer: não é feliz, pois na realidade ele o é, mas feliz de modo secundário, em relação àquele que exercita as atividades mais nobres, aquelas relativas à sabedoria teórica<sup>7</sup>.

---

sobre o tópico começa na p. 372 - IV) discorda de Cooper: “é claro que que a palavra grega βίος pode ser usada para significar, não somente a vida total de uma pessoa, mas também uma fase ou aspecto particular dela. Além do mais, há indicações positivas que Aristóteles intenta, pelo menos na *Ethica Nicomachea* X 6-8, significar dois aspectos da vida total por ‘vida da razão’.

<sup>6</sup> A contemplação deve ser sempre o que há de mais fundamental numa vida: “Mas uma vida na qual a teoria é primordial tem a recomendação de Aristóteles para qualquer pessoa humana que tem capacidade para pensamento (...)”. HARDIE W.F.R. *Aristotle on the Best Life for a Man*, p. 44.

<sup>7</sup> HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 35.

Na realidade, os bens relativos às virtudes práticas são aqueles desejados por si mesmos, embora o sejam também em vista da εὐδαιμονία. Deve-se, porém, ressaltar que estes bens têm valor intrínseco, não são apenas bens no sentido de serem meios para a contemplação, eles o são por si mesmos, contando enquanto vida feliz, não conjuntamente com a contemplação, εὐδαιμονία perfeita, pois, segundo Heinaman, uma atividade não exige reciprocamente a presença da outra<sup>8</sup>. A passagem da *EN* 1097a 30-b 5 é clara neste sentido:

(...) se há vários [fins perfeitos], o mais perfeito dentre eles. O que é digno de ser perseguido por si, nós o chamamos mais perfeito do que o perseguido por uma outra coisa e, o que nunca é desejado em vista de outra coisa, nós o declaramos mais perfeito do que aqueles que são desejados às vezes por si mesmos e por esta outra coisa, e nós chamamos perfeito no sentido absoluto, o que é sempre desejado por si mesmo e nunca em vista de outra coisa. A *eudaimonia* parece ser em supremo grau um fim deste gênero, pois sempre a escolhemos por ela mesma, e nunca em vista de outra coisa: ao contrário, a honra, o prazer, a inteligência ou toda virtude, são bens que nós escolhemos seguramente por eles mesmos (...) mas nós os escolhemos também em vista da *eudaimonia*,

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. 35.

pois é por seu intermédio que nós pensamos tornarmo-nos felizes”<sup>9</sup>.

Duas questões, em se tratando da distinção de concepções entre as duas teses, dominante e compreensiva (ou inclusiva) exigem resposta: a primeira diz respeito à busca do fim supremo. Todas as ações são realizadas sempre tendo em vista a εὐδαιμονία? Não é possível agir em função de determinadas coisas, honra, prazer, inteligência, virtude<sup>10</sup>, que são em si mesmas boas, sem ter como fim a εὐδαιμονία? O agir tem sempre como objetivo um fim singular comum a todas as nossas escolhas? Isto implicaria numa falácia<sup>11</sup>. Para os compreensivistas, toda a ação é

---

<sup>9</sup>“τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ’αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι’ ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι’ ἄλλο αἰρετὸν τῶν <καὶ> καθ’ αὐτὰ καὶ δι’ αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ’αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι’ ἄλλο. Τοιοῦτον δ’ ἡ εὐδαιμονία μαλίστ’ εἶναι δοκεῖ ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι’ αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι’ αὐτὰ (...) αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν”.

<sup>10</sup> *EN* 1097b 2.

<sup>11</sup> Isto pode nos remeter à passagem *EN* I 1 1094<sup>a</sup> 18-22: Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴναι τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. Esta passagem é especialmente controvertida. É necessário fazer uma referência a GEACH, P. *Logic Matters: A History of a Fallacy*, p. 1-13. Geach acena para a existência, em

efetuada tendo em vista o fim supremo, pois este, por ser completo, engloba todas as virtudes. Logo toda ação, toda escolha realizada na vida de um indivíduo, é feita em função dela mesma, mas também em função da εὐδαιμονία (p.ex., se um determinado indivíduo decide agir em conformidade com determinada virtude, a liberalidade, ele o fará no sentido de tornar-se liberal, mas também no sentido de efetivar a εὐδαιμονία). Esta é uma tese compreensivista, uma tese forte, que requer a presença de *todas* as virtudes *ao mesmo tempo*: o agente quando age, o faz sempre em vista do bem supremo.

Não é o que sustenta Anthony Kenny em ‘Aristotle on Happiness’. Neste artigo, Kenny entende que ao se afirmar que um indivíduo, ao efetuar uma ação, estará buscando a satisfação de todos os seus desejos, estar-se-á defendendo uma tese logicamente falsa, pois de nenhuma forma é evidente que o indivíduo,

---

EN I 1094 a 18-22, de uma falácia lógica: de  $x \exists y (xRy)$  para  $\exists x (xRy)$ , o que seria equivalente a passar de “nesta classe, todo mundo ama alguém” para “nesta classe, há alguém que todo mundo ama” - ou ainda, ‘toda a série cujos termos sucessivos se acham na relação *escolhido em função de* tem um termo último’ para ‘Há alguma coisa que é o termo último de todas as séries cujos termos sucessivos se acham na relação *escolhido em função de*’ (Kenny citando Geach, in: *Journal of Philosophy Association* 5, 1958, p. 112). A respeito desta transição ilícita, desta falácia que teria cometido Aristóteles, ver ainda Anscombe, *Intention* § 21. A interpretação aqui defendida entende que Aristóteles não comete tal falácia lógica, pois a felicidade opera como um conceito de segunda ordem, sendo constituída de bens em si.



na medida em que age, pretende realizar todos os seus desejos, inclusive os mais recônditos: isto seria realmente uma impossibilidade<sup>12</sup>. Neste caso, Aristóteles estaria desculpado da falácia, pois parece retirar da sua tese a respeito do fim supremo a acusação de que todo homem, quando age, visa sempre a εὐδαιμονία. Certamente, Aristóteles pode ser inocentado de tal acusação, mas não pelos motivos expostos por Kenny.

Em 1097<sup>a</sup> 30- b7, Aristóteles deixa claro que existem coisas que são perseguidas por si mesmas<sup>13</sup>, mas também em vista da εὐδαιμονία<sup>14</sup>, “pois é por seu intermédio que pensamos nos tornar felizes”<sup>15</sup>. A tese inclusiva moderada pressupõe um composto, ou conjunto, constituído por classes de bens, sendo que uma destas classes de bens é formada pelos denominados bens da alma, as virtudes. Portanto, se o indivíduo age segundo a virtude da justiça, ele estará preenchendo um dos requisitos básicos para a consecução do bem supremo, pois aqui o bem supremo é *constituído* das classes de bens, isto é, ele é *estas* classes de bens. Aristóteles não comete a falácia na medida em que vislumbra o bem supremo

---

<sup>12</sup> KENNY, A. Aristotle on Happiness, p. 26-27.

<sup>13</sup> Heinaman afirma que a ação moral tem valor em si, não apenas no momento em que contribui para a contemplação (*Op. cit.*, p. 52).

<sup>14</sup> Cooper (*Reason and Human Good in Aristotle*, p. 106), defende que virtudes morais são desejadas por si mesmas, mas podem também o ser em vista da εὐδαιμονία.

<sup>15</sup> 1097 b 5.

como um bem constituído de outros bens [classes de bens], um bem de segunda ordem<sup>16</sup>.

Mas a segunda questão é que salienta o ponto crucial do desacordo de Heinaman com os chamados compreensivistas. Ela se refere a interpretação de duas passagens: uma relativa à própria definição de εὐδαιμονία (1098<sup>a</sup> 16-18), e a passagem supracitada (1097<sup>a</sup> 30-b 5). A primeira passagem é a que segue:

“o bem para o homem consiste numa atividade da alma conforme a virtude, e no caso de uma pluralidade de virtudes com a melhor e mais perfeita dentre elas”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Aqui parecem existir duas questões distintas: (i) se busco A (sendo A um fim em si) busco também B, C, D (outros fins em si)? A resposta parece ser não; e (ii) se busco um fim em si A, posso buscá-lo independentemente da εὐδαιμονία? A resposta parece ser negativa, pois todo o fim em si tem de poder ser posto em relação à εὐδαιμονία isto é uma condição lógica do querer (em Aristóteles), não uma condição psicológica (alguém pode pensar em perseguir somente A). Do ponto de vista de uma tese inclusiva não maximal, quando se busca agir de maneira justa, temperante (ou conforme tudo aquilo que seja um fim em si mesmo) etc., já se está preenchendo alguma das condições postas pelo composto ou conjunto que delimita a εὐδαιμονία: persegue-se um fim [bem] em si mesmo de maneira não independente da εὐδαιμονία.

<sup>17</sup> “τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην τελειοτάτην”.

As duas passagens são utilizadas pelos compreensivistas, a saber, Ackrill e Keyt, para sustentar que o termo *perfeito* quer dizer completo, ou seja, que a εὐδαιμονία requereria o exercício de *todas* as virtudes<sup>18</sup>. Heinaman não aceita de forma alguma, pois nenhuma destas passagens sustenta a tese acima, mas sim, a concepção contrária, a εὐδαιμονία perfeita como sendo a vida contemplativa, embora reconhecendo o caráter ambíguo do termo perfeito (τελειότητα).

Este termo é especificado de duas maneiras na *Metafísica* Δ 16 1021b 11– 1022<sup>a</sup> 3: (i) perfeito se diz em primeiro lugar daquilo fora do qual não é possível tomar nenhuma parte (tem todas as partes, ou seja, é completo, não carecendo de nada); ou

(ii) são perfeitas aquelas coisas que atingiram o fim, sendo este nobre (são perfeitas de forma absoluta, não tendo superação no seu gênero). O primeiro sentido é o defendido pelos compreensivistas, o segundo, por J. M. Cooper<sup>19</sup> e Heinaman.

A leitura sugerida por Heinaman é (ii): *perfeito* no seu entender é a σοφία, a melhor e mais excelente das virtudes, a contemplação teórica, sendo que esta concepção “recebe um suporte poderoso no início de X 7, onde Aristóteles afirma outra vez

---

<sup>18</sup> A explicitação da tese de Ackrill a respeito de *todas* as virtudes será retomada, quando da exposição da tese compreensivista, bem como uma mais moderada, que não atende ao requisito *todas*, mas também não aceita a tese intelectualista forte, da εὐδαιμονία como algo dominante, leia-se excludente: só θεωρία.

<sup>19</sup> COOPER, J.M. *Reason and the Human Good in Aristotle*

que a εὐδαιμονία é a atividade em conformidade com a melhor virtude, e identifica isto com contemplação teórica, o exercício da sabedoria”<sup>20</sup>. Ora, tanto 1097<sup>a</sup> 30, com a segunda parte da definição de εὐδαιμονία (1098<sup>a</sup> 18) não indicam a tese primeiramente defendida por Ackrill, *todas* as virtudes, ou virtude completa, com base no próprio desenvolvimento de 1097<sup>a</sup> 30- b6. As duas indicam, na realidade, o oposto, não virtude completa, ou mais compreensiva, mas antes virtude perfeita<sup>21</sup>:

Eu tomo 1097<sup>a</sup>30- b6 como dizendo:

---

<sup>20</sup> HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 36: “receives powerful support from the opening of X 7 where Aristotle again asserts that *eudaimonia* is activity in accordance with the best virtue, and identifies this with theoretical contemplation, the exercise of wisdom”. Uma análise mais rigorosa do texto da EN X será efetuada adiante. Ali será questionada a perspectiva apresentada por Heinaman a respeito da vida contemplativa, enquanto εὐδαιμονία perfeita, mostrando a viabilidade desta ser entendida como um composto de bens, obedecendo a uma hierarquia sugerida por Aristóteles, reservando o papel de vida feliz secundária para a atividade virtuosa, mas não optando, como faz Heinaman, no que diz respeito à εὐδαιμονία perfeita, por uma ou outra, mas sim ambas, *conjuntamente*, como possibilidade de εὐδαιμονία perfeita.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 38: I take 1097<sup>a</sup> 30- b6 to be saying:

x is more *teleion* than y if:

x is chosen for its own sake and y is always chosen for the sake of something else, or

x is chosen for its own sake and never for the sake of anything else,

and y is chosen for its own sake and for the sake of something else.

x é mais τέλειον que y se:

(a) x é escolhido por si mesmo e y é escolhido sempre em função de alguma outra coisa, ou

(b) x é escolhido por si mesmo e nunca em função de outra coisa,

e y é escolhido por si mesmo, e em função de outra coisa.

Os dois exemplos utilizados por Aristóteles, e citados por Heinaman, são riqueza e honra, a primeira escolhida em função de, e a segunda por si mesma, sendo que do ponto de vista de Aristóteles honra é mais τέλειον que riqueza. Será que honra é mais completa que riqueza do ponto de vista compreensivo? Certamente não, responde Heinaman<sup>22</sup>. A εὐδαιμονία não pode ser considerada um todo, constituída de partes (Aristóteles não fala

---

<sup>22</sup> *Id. Ibidem.* Certamente que honra não é mais completa que riqueza, mas não estamos falando da “completude” da riqueza ou da honra, mas sim, da εὐδαιμονία, o que Heinaman não explicita. E completo do ponto de vista da εὐδαιμονία não quer dizer necessariamente *todas* as virtudes, mas classes de bens (da alma, exteriores, do corpo) – não é a tese de Ackrill, bem como não acena para a *EE* -, o que permitiria uma flexibilidade interna do composto no sentido de que poderia haver uma variação de virtudes, mais condições necessárias, dentro dele permanecendo uma estabilidade estrutural. Neste caso, seria irrelevante a discussão a respeito de completo ou perfeito, pois o composto atenderia os dois sentidos colocados na *Met.* Δ 16.

em partes no que diz respeito à *EN*<sup>23</sup>), sendo que suas partes, ação moral e contemplação, seriam perseguidas em vista da εὐδαιμονία<sup>24</sup>. Isto seria um grave equívoco, pois contrastaria com a doutrina proposta em *EN* X 7, que afirma ser a vida contemplativa amada por si mesma, não produzindo nada além do próprio ato de contemplar: “Mas esta possibilidade é fechada pela proposição de Aristóteles que nós não nos engajamos na contemplação em função de alguma coisa além da contemplação em si mesma”<sup>25</sup>.

Da mesma forma, Cooper<sup>26</sup> defende a tese de que a virtude melhor e mais perfeita não implica a virtude no sentido de virtude completa, isto é, *todas* virtudes, no sentido proposto por Ackrill. O termo perfeito não pode ter este significado, pois não indica a completude da virtude como na *EE* II<sup>27</sup>. Τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην indica perfeição não completude,

---

<sup>23</sup> KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*, p. 29: “(...) and the *NE* never uses this expression [parts of happiness] outside the disputes books”. É bom lembrar que os livros comuns a *EN* e *EE* são, para Kenny, originalmente pertencentes à segunda.

<sup>24</sup> HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 39.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 41: “But this possibility is closed by Aristotle’s statement that we do not engage in contemplation for the sake of the anything over and above the contemplation itself”.

<sup>26</sup> COOPER, J.M. *Op. cit.*, p. 100, n. 10.

<sup>27</sup> Onde há a negação do intelectualismo existente, segundo Cooper, na *EN*. Ali há, na realidade, um ideal de vida mista, que contempla a tese de Ackrill sobre a virtude completa.

indica uma dentre várias virtudes particulares. Sua perfeição se vê assegurada pela passagem 1097<sup>a</sup>30 – b7, que sustenta que mais perfeito é aquilo que é desejável por si mesmo, mas nunca em função de qualquer outra coisa, pois tem valor em si mesmo, só em si mesmo, nunca em função de<sup>28</sup>.

Há divergências entre os defensores da tese dominante. A segunda parte da definição de εὐδαιμονία refere-se, claramente, à vida teórica? Heinamam realmente o faz, afirmando a inexistência de alguma incoerência entre as teorias estabelecidas em I e X. Kenny, acentuando sua defesa da concepção dominante<sup>29</sup>, pois ele afirma que Aristóteles somente considera a εὐδαιμονία no sentido dominante<sup>30</sup>, uma vez que é especialmente difícil negar que

---

<sup>28</sup> Fim último é aquele ‘o qual desejamos por si mesmo sozinho, desejando todas as outras coisas em função dele’ (*Reason and Human Good in Aristotle*, p. 105).

<sup>29</sup> Talvez na sua mais radical defesa da tese dominante, Kenny (*Aristotle on the Perfect Life*, p. 30) menciona a passagem que faz referência à inscrição de Delos, e a argumentação aristotélica (1099<sup>a</sup> 30-31) a seguir que diz: “todos estes atributos [melhor, mais belo e mais agradável] pertencem, ao mesmo tempo, às melhores atividades, e estas, ou uma dentre elas, a que é a melhor, dizemos que constituem a εὐδαιμονία mesma”. A passagem não parece ter a força que Kenny lhe atribui. Talvez a solução encontrada por ele para a leitura de ἢ como aposto, que ele julga mais natural, não seja tão natural como se fosse o disjuntivo, pois este último não entraria em conflito com uma interpretação coerente da *EN* como um todo.

<sup>30</sup> KENNY, A. *Aristotle on Happiness*, p. 30.

*EN X* apresente esta concepção – nem mesmo Ackrill o faz –<sup>31</sup>. Ele afirma que Aristóteles não está diretamente, quando fala de virtude melhor e mais perfeita, mencionando a σοφία, mas sim possibilitando, em X, a apresentação, apenas insinuada<sup>32</sup> em I, da εὐδαιμονία perfeita como a atividade teórica<sup>33</sup>, pois, por si mesma, possui tudo que é necessário para assegurar o que foi proposto em I<sup>34</sup>: não se pode afirmar<sup>35</sup> que 1098<sup>a</sup> 16-18, na segunda parte da sentença, queira afirmar ou virtude completa, como os compreensivistas, ou virtude intelectual, no caso, a σοφία, como Heinaman<sup>36</sup>, ou ainda, no seu notável comentário sobre a

---

<sup>31</sup> KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*, p. 18.

<sup>32</sup> Cooper afirma que com sua explanação em *EN I*, Aristóteles está “pavimentando o caminho para a teoria do décimo livro” (Reason and Human Good in Aristotle, p. 100). A segunda parte de 1098<sup>a</sup> 16-18, pareceria estar expressando, realmente, a vida própria à atividade da sabedoria teórica.

<sup>33</sup>KENNY, A. The Nicomachean Conception of Happiness, p. 72: “Its only later that Aristotle goes on to distinguish between moral and intellectual virtues; and within intellectual virtues between wisdom and understanding. Only in book 10 are moral virtues (...) eliminated as constituents of happiness” (ver também *Aristotle on the Perfect Life*, p. 17).

<sup>34</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>35</sup> HARDIE, W.F.R. The Final Good in Aristotle’s Ethics, p. 301: “Mais completa virtude deve ser sabedoria teórica, embora isto não seja tornado claro na *EN I*”.

<sup>36</sup> *Id. Ibidem*. a posição de Kenny também apresenta uma visão diferenciada, quando estabelece sua tese de modo mais genérico: na realidade a



*Ethica Nicomachea*, Gauthier e Jolif<sup>37</sup>: “A reticência é calculada. No momento, Aristóteles vai contentar-se em concluir que o bem final é a εὐδαιμονία. Mas ele se reserva em retomar a questão no

---

*EN* sustenta uma tese dominante a respeito do fim supremo, qual seja, o fim supremo, a εὐδαιμονία, coincide com a vida contemplativa, embora o contemplativo não deixe de possuir virtudes morais, mas não como partes ou constituintes da εὐδαιμονία, que será somente contemplação (The Nicomachean Conception of Happiness, p. 77). Mas esta não é a única tese apresentada por Aristóteles nas suas éticas: enquanto a *EN* apresenta uma tese dominante sobre o bem supremo, a *EE*, ao contrário, propõe uma tese inclusiva, introduzindo a noção de καλοκάγαθια (virtude total que inclui tanto as virtudes da parte intelectual, como as da parte passional. Segundo Kenny, “seu sentido é, sem dúvida, perfeito no sentido de completo” – *Aristotle on the Perfect Life*, p. 20). A *EE* seria a expressão madura da doutrina ética aristotélica (The Nicomachean Conception of Happiness, p. 69, 78 ss; e *Aristotle on the Perfect Life*, p.6, p. 113-141). A palavra *perfeito* (τέλειον) pode significar tanto final (*EN*), como completo ou compreensivo (*EE*): *Aristotle on the Perfect Life*, p. 22.

<sup>37</sup> GAUTHIER, R-A & JOLIF, Y. *L'Éthique a Nicomaque*, T. II, 1ª parte, Commentaire, p. 51: “La réticence est calculée. Aristote pour l'instant va se contenter de conclure que le bien final, c'est la bonheur. Mais il se réserve de reprendre la question au livre X et de montrer cette fois que le bonheur final, c'est la contemplation”. Em 1098<sup>a</sup> 16-18, na segunda parte da definição, aparece, segundo Gauthier-Jolif, a mesma reticência calculada. O problema é que no T. II, 2ª parte, p. 864, eles parecem contradizer o supracitado: “permanece para Aristóteles que a vida ideal é uma vida mista que une inseparavelmente ação moral e contemplação”.

livro X e de mostra desta vez que a εὐδαιμονία final é a contemplação”<sup>38</sup>.

Será este mesmo o sentido atribuído por Aristóteles, quando fala da vida contemplativa? A atividade contemplativa supõe uma série de características: mais desejável, mais auto-suficiente, mais prazerosa, mais contínua. Será que estas características são deveras restritivas? O *mais* tem caráter excludente, absoluto? A atividade em si não é em função de mais nada, mas e a εὐδαιμονία <sup>39</sup> não pareceria ter um sentido mais forte, conquanto não demasiado forte? Retornar-se-á a este ponto mais adiante.

## 2.2. A αὐτάρκεια.

A segunda condição formal da εὐδαιμονία é a αὐτάρκεια (auto-suficiência).

Neste ponto, bem como no anterior, a respeito da virtude perfeita, os desacordos são bem salientes. De um lado, os defensores da tese dominante afirmam que o conceito de auto-suficiência não implica que a εὐδαιμονία contenha todos os bens, isto é, que não necessita de mais nada. De outro, que poderia ser dividido em dois grupos: os (i) compreensivistas que afirmam ser a passagem sobre a αὐτάρκεια um exemplo de que

---

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, no seu comentário sobre a *EN*, afirma que, se a função própria do homem consiste em determinado tipo de atividade, qual seja, agir segundo a razão, logo, o homem feliz deverá fazê-lo de modo superlativo (*Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, I, 10, 128).

<sup>39</sup> Esta é uma tese de Ackrill: ver Aristotle on Eudaimonia, p. 24.

αὐδαιμονία, concebida como virtude completa, seja constituída de *todas* as virtudes; os (ii) inclusivistas mais moderados, em relação aos defensores da tese compreensiva, sustentam que a αὐδαιμονία inclui alguns bens, não necessariamente *todos os bens*.

A primeira tese, a dominante, será exposta primeiramente.

O conceito de αὐτάρκεια é explicitado por Aristóteles, pela primeira vez, em 1097b 6-21:

O bem perfeito<sup>40</sup> parece, com efeito, ser suficiente por si mesmo. Por auto-suficiente (αὐτάρκης), entendemos não o que é suficiente a um homem levando uma vida solitária, mas também a seus parentes, seus filhos, sua mulher, seus amigos e seus concidadãos em geral, já que o homem é por natureza um ser político (...) auto-suficiente é o que, tomado a parte de todo o resto, torna a vida desejável, não tendo necessidade de nada mais. Esta é a característi-

---

<sup>40</sup> Eu traduzo τέλειον por *perfeito*, como Tricot, para melhor explicitar a tese dominante. Na tradução inglesa de David Ross (revisada por J. O. Ursom) τέλειον aparece como *completa*: 'From the point of view of self-sufficiency the same result seems to follow; for the *complete* good is thought to be self-sufficiency (...)'. Irwin no comentário que segue sua tradução da *EN (Nicomachean Ethics)*, § 6, p. 182) também traduz por 'completo' e apresenta as duas possíveis concepções da auto-suficiência da *eudaimonia*: '(a) Inclusiva: é auto-suficiente, porque inclui todos os bens não-instrumentais escolhidos em função da *eudaimonia*. (b) Exclusiva: é auto-suficiente porque inclui tudo o que é necessitado pelo mais alto bem, embora não inclua os outros bens não-instrumentais'.

ca da εὐδαιμονία. Nós acrescentaremos que a εὐδαιμονία é também a coisa mais desejável de todas, não contando ao mesmo nível dos outros bens, já que, se contasse, seria ainda mais desejável pela adição do mais ínfimo dos bens: com efeito, esta adição produz uma soma de bens mais elevada, e de dois bens o maior é sempre o mais desejável. A εὐδαιμονία é, então, alguma coisa de perfeita, auto-suficiente e fim das nossas ações<sup>41</sup>.

Os problemas não são poucos. ‘Contar junto’ funciona de que forma? Segundo Irwin<sup>42</sup>, a partir das recentes discussões a respeito, duas traduções são passíveis de escolha, “segundo se

---

<sup>41</sup>“φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκὲς εἶναι δοκεῖ. Τὸ δ’ αὐταρκὲς λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις γυναικί καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος (...) τὸ δ’ αὐταρκὲς τίθενεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι· ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὲ συναριθμουμένην-συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρεθωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεί. Τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκὲς ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὔσα τέλος”.

<sup>42</sup> Irwin, T. *Nicomachean Ethics*, pp. 182-183, § 8.

toma o participio no modo indicativo ou contrafactual”<sup>43</sup>. A primeira tradução atenderia os defensores da concepção dominante, a segunda, da inclusiva. Este é um dos pontos. O outro, intimamente conectado ao primeiro, diz respeito à adição de bens: pode ser acrescentado algum bem a εὐδαιμονία, deixando-a ainda mais desejável? Ou esta adição é absurda, já que se está falando do bem supremo? No momento atual, o importante é especificar a posição dominante para, em seguida, mostrar quais as justificativas listadas pelos compreensivistas/inclusivistas para discordar da concepção dominante, bem como, internamente, relatar suas próprias divergências. No decorrer da argumentação defendida neste texto, apresentar-se-á de maneira clara qual a posição aqui sugerida. Para adiantá-la, deve ser ressaltado:

- (a) a εὐδαιμονία não é um bem que conta junto<sup>44</sup> com os outros bens, em que pese o entendimento dos defensores da tese dominante sobre *EN X 2*;
- (b) quanto à adição de bens, a discussão sobre a possibilidade torna-se inócua, pois tanto faz se bens são adicionados ou não, desde que, estruturalmente, a εὐδαιμονία seja entendida como um conjunto composto por classes de bens, ou como causa própria, ou como causa coadjuvante da *eudaimonia*, sendo que a adição e/ou subtração de determinados bens, no inte-

---

<sup>43</sup> ZINGANO, M. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*, pp. 20-21, e n. 12.

<sup>44</sup> *EN 1097b 16-21*.

rior das classes de bens, não alterará a composição do conjunto.

Deve-se retornar agora à exposição da concepção dominante.

Kenny<sup>45</sup>, contraditando os por ele chamados inclusivistas, que não aceitam a hipótese da contemplação ser identificada como εὐδαιμονία, sozinha, pois assim não seria coerente com a passagem “torna-se desejável, não tendo necessidade de nada mais”, não podendo ser reduzida apenas à sabedoria teórica<sup>46</sup>, opera a seguinte distinção no que concerne à auto-suficiência:

(1) O homem feliz é auto-suficiente?

(2)  $x$  é, por si mesmo, suficiente para a εὐδαιμονία<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *Aristotle on the Perfect Life*, p. 23-42.

<sup>46</sup> HEINAMAN, R. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics, p. 41-42.

<sup>47</sup> (1) Is The happy man self-sufficient?

(2) Is  $x$  by itself sufficient for happiness?

Sobre isto ver, ainda, *The Nicomachean Conception of Happiness*, p. 72-73. Kenny traduz *eudaimonia* por “happiness”. A tradução de *eudaimonia* simplesmente por “felicidade”, não contempla, de modo pleno, a tese que está sendo defendida neste trabalho. Sendo assim, a referida tradução será omitida, preservando a palavra no original, mesmo que Kenny tenha preferido a referida tradução.

Se a resposta em questão é contemplação, a resposta para (1) é negativa, pois o homem contemplativo, como todos os outros homens, tem uma série de necessidades materiais a serem preenchidas, embora, de todos, ele seja o mais auto-suficiente. Quanto a (2), a resposta é certamente positiva, pois contemplação, sozinha, preenche em máximo grau os requerimentos para a εὐδαιμονία<sup>48</sup>.

Mas o problema real que segue do conceito de auto-suficiência é a possibilidade ou não da adição de bens. Kenny acredita que a passagem, citada acima, supõe a real condição de possibilidade no que tange à adição, pois “Aristóteles diz que quando nós estamos procurando pela εὐδαιμονία, estamos procurando por alguma coisa que, quando não acrescentada por alguma outra, é a mais desejável (...) se acrescentada, mais desejável até mesmo pela adição do mais ínfimo dos bens (1097b 16-20)”<sup>49</sup>. Tomando a tradução claramente de modo indicativo, Kenny acredita, assim, que a passagem acaba por excluir a concepção inclusivista: Aristóteles não compreende o bem supremo desta forma, pois se assim entendesse, deixaria claro que a hipótese da adição

---

<sup>48</sup> KENNY, A. *Op. cit.*, p. 24. O contemplativo aproxima-se mais plenamente da auto-suficiência do que aquele indivíduo que se dedica exclusivamente à vida ativa. Esta afirmação se refere a 1177<sup>a</sup> 25 (*The Nicomachean Ethics*, p. 74).

<sup>49</sup> *Idem*, p. 24: “Aristotle says that when we looking for happiness we are looking for something which, when not added to anything else, is most choice-worthy (...) if so added, more choice-worthy with even the least assitional good (1097b 16-20)”.

apareceria como absurda<sup>50</sup>. O real sentido da frase é que a εὐδαιμονία é um bem em si mesmo, e não junto com os outros bens, sendo, por isto, o mais desejável de todos. Ora, para Kenny, a frase “sem contar junto” teria um sentido explanatório, não condicional, afirmando a impossibilidade do sentido contrafactual<sup>51</sup>. Uma determinada quantidade de bens, se adicionada à εὐδαιμονία, tornar-a-ia mais desejável: “esta última observação torna claro que Aristóteles não considera εὐδαιμονία um estado inclusivo, formado de bens independentes”<sup>52</sup>.

Nesta mesma perspectiva se inclui Heinaman. Aristóteles simplesmente afirma que, sendo a εὐδαιμονία o mais perfeito dos bens em si mesmos, é, da mesma forma, o mais desejável dentre eles<sup>53</sup>. Assim, não existiria nenhuma dificuldade em adicio-

---

<sup>50</sup> KENNY, A. The Nicomachean Conception of Happiness, p.74; *Aristotle on the Perfect Life*, p. 24.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 24-25. Kenny exemplifica sua justificativa na p. 26.

<sup>52</sup> KENNY, A. Aristotle on Happiness, p. 31: “this last remark makes it clear that Aristotle did not consider happiness an inclusive state made up of independent goods”.

<sup>53</sup> Numa passagem em que levanta uma série de problemas em relação à concepção de Ackrill sobre a auto-suficiência, Richard Kraut salienta que na *EN I* defende a possibilidade de que a *eudaimonia* possa ser identificada com apenas um tipo de bem – na *EN I* ele pensa que Aristóteles indica a atividade virtuosa como tal bem -, desde que este bem confira um desejo maximal sobre esta vida (*Aristotle on the Human Good*, p. 295 e p. 298). Isto não significa que a *eudaimonia* prescindia da relação com os outros: amigos são necessários, embora a amizade não seja mesmo parci-



nar algum bem a εὐδαιμονία, pelo simples fato de que tal circunstância possibilitaria um grupo de bens mais desejável, pois como Aristóteles sustenta, para os defensores da tese dominante, dos bens “o maior é sempre mais desejável”<sup>54</sup>. Construindo a argumentação desta maneira, Heinaman afirma não existir nenhum inconveniente na hipótese, segundo a qual a contemplação, por ser dos bens o mais desejável, conforme explanado mais tarde em X 6-8, possa ser indicada como *eudaimonia* perfeita<sup>55</sup>. Tal interpretação pode ser fundamentada em uma passagem em X 2<sup>56</sup>, quando Aristóteles faz a crítica das teorias de Eudoxo e Espeusipo. Ali, na verdade, ele afirma que algo que possa ser denominado o bem, não poderia tornar-se mais desejável pela adição de algo que seja bom em si mesmo<sup>57</sup>. A posição de Tricot, bem como daqueles que professam um viés compreensivista, estaria plenamente atendida. Só que a leitura feita por Heinaman apela para uma outra interpretação da referida passagem. Qual seria?

---

almente *eudaimonia*. O que permanece é que ninguém pode atingir a *eudaimonia* pressupondo uma ausência dos amigos, “no sentido em que a vida humana feita mais desejável pelo bem auto-suficiente é vivida com estes outros [os amigos]” (p. 295, n. 24).

<sup>54</sup> 1097b 19.

<sup>55</sup> HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 43.

<sup>56</sup> 1172b 27-32.

<sup>57</sup> É a posição de Tricot. Nada é o bem por excelência quando, no caso de acrescido de outro bem, torna-se mais desejável (*Étique a Nicomaque*, p. 481, n. 3).

Essa, de acordo com Heinaman, não seria a tese aristotélica, mas sim de Platão, que estaria argumentando no sentido de afirmar que o prazer não poderia ser o bem: na verdade, Aristóteles estaria criticando a posição platônica externada em 1172b 27-32, na qual Platão afirma que o bem não poderia tornar-se melhor pela adição de outro bem qualquer. Esta não é uma posição aristotélica, mas sim a posição defendida por Platão<sup>58</sup>. A posição aristotélica atende os quesitos postos em 1097b 8-21, defendendo a tradução da passagem, segundo o modo indicativo, isto é, defendendo a possibilidade de tornar a εὐδαιμονία mais desejável pela adição<sup>59</sup> de qualquer outro bem, “por mais ínfimo que seja”<sup>60</sup>.

O que Aristóteles quer dizer por “não ter necessidade de nada mais”, isto é, a característica essencial de não faltar nada à εὐδαιμονία, sua αὐτάρκεια, é somente especificá-la como não deficiente: não faltar nada indica a carência de necessidade, e não em absoluto, a idéia de compreensividade, qual seja, possuir todos os *bens*. Kenny não aceita tal idéia, nem na *EN*, nem na *EE* (em-

---

<sup>58</sup> Gauthier-Jolif não comungam da mesma interpretação, pois em relação à εὐδαιμονία não se poderia adicionar qualquer coisa, para atingir uma soma maior do que ela própria, já que ela inclui todos os bens (*L'Étique a Nicomaque*, Commentaire, T. II, 1<sup>a</sup> parte, p. 53).

<sup>59</sup> Tomás de Aquino aceita a tese da adição: “[εὐδαιμονία] é desejada mesmo quando não aumentada por outros bens. No entanto, se recebe uma adição, mesmo pequena, seguramente que é, até mesmo, mais desejável” (*Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, I, 9, 116).

<sup>60</sup> A posição de Heinaman é minuciosamente posta a partir do final da p. 43 até o final da p. 44.

bora aceite neste uma concepção inclusiva, não compreensiva). O que existe, em realidade, na *EN* são dois tipos de vida que contam como εὐδαιμονία, uma, em primeiro grau, a contemplação, outra, inferior, a vida relativa à atividade moral: “em nenhum lugar é sugerido na *EN*, como o é na *EE*, que contemplação e virtude moral são cada uma partes<sup>61</sup> constituintes de uma única εὐδαιμονία total”<sup>62</sup>. A vida auto-suficiente, em Aristóteles, não é a vida de alguém retirado, levando uma vida solitária, mas sim uma vida que, por si mesma, torna a vida “desejável e completa”<sup>63</sup>.

A εὐδαιμονία é αὐτάρκης (auto-suficiente), não lhe faltando nada. Estariam equivocados os compreensivistas, quando a concebem como sendo a virtude completa que engloba *todas* as virtudes? Do ponto de vista de Heinaman, sim. *EN* X 6-8, destrói as esperanças compreensivistas. De que forma?

X é mais auto-suficiente que y se:

(i) há mais condições necessárias para a existência de x do que para a existência de y, ou

---

<sup>61</sup> Keeny não menciona a seguinte afirmação aristotélica na *EN* VI 13 1144<sup>a</sup> 1ss: “Primeiro, sustentaremos que a sabedoria e a prudência são necessariamente desejáveis nelas mesmas, enquanto são virtudes respectivas de cada uma das partes da alma (...): é desta maneira que a sabedoria produz a felicidade, pois sendo uma parte da virtude total, por sua simples posse e exercício, torna um homem feliz.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 29: Nowhere is it suggested in the *NE*, as it is in the *EE*, that contemplation and moral virtue are each constituent parts of a single overall happiness”.

<sup>63</sup> KENNY, A. Aristotle on Happiness, p. 31.

(ii) nós procuramos x em função de alguma outra coisa, mas não procuramos y em função de qualquer outra coisa.

Então, x seria perfeitamente auto-suficiente, somente se não houvesse condições necessárias para a existência de x e ele fosse um fim e não um meio para qualquer outra coisa<sup>64</sup>.

Ora, só existem, em *EN X*, dois candidatos para a εὐδαιμονία perfeita, contemplação e virtude moral, diz Heinamam, mas:

- (a) há mais condições necessárias para a existência da virtude moral, do que para a existência da contemplação; e
- (b) no que diz respeito à virtude moral, nós agimos em função delas mesmas, pois são fins em si, mas tam-

---

<sup>64</sup> HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 45:

x is less self-sufficient than y if:

(i) there is more necessary conditions for the existence of x than for the existence de y, or

(ii) we seek x for the sake of something else but we do not seek y for the sake of something else.

So an item x would be perfectly self-sufficient only if there were no necessary conditions for the existence of x and it was an end but not a means to anything else”.

bém em função de, no caso, a contemplação, enquanto esta última não pode ser desejada em função de qualquer outra coisa<sup>65</sup>.

A partir de tal elaboração, tem-se o mesmo defendido por Kenny acima. *EN X 6-8* apresenta dois tipos de vida, ambos contando como εὐδαιμονία, sendo que a εὐδαιμονία em segundo grau é a vida da atividade prática, inferior, e menos auto-suficiente, enquanto a vida feliz, perfeita e mais auto-suficiente, corresponderia à vida contemplativa. O argumento explicitado deixa claro, ao menos para Heinaman, que a contemplação, atendendo o critério de auto-suficiência, mais do que todas as outras coisas, pode ser, sozinha, εὐδαιμονία perfeita.

Um outro traço característico da εὐδαιμονία seria, também, sua independência<sup>66</sup>, e esta independência se manifestaria de duas formas, conforme Richard Kraut:

- (a) *por si mesma*, torna a vida mais desejável;
- (b) *não necessitando de nada mais*.

Isto demonstraria que Aristóteles não apenas entende a εὐδαιμονία como algo que, em si, é desejável, mas sim, a compreende enquanto *a mais* desejável, atribuindo a ela, (b), isto é, a absoluta falta de carência, (a) aquilo que torna a vida mais desejável, (b) não necessitando de nada mais. Não significa que o contemplativo seja alguém que não tenha necessidade alguma, de qualquer tipo, mas, em relação ao indivíduo restrito às atividades

---

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> KRAUT, R. *Op. cit.*, p. 298.

práticas, ele tem menos necessidades materiais, ou menor necessidade de amigos, pelo fato de poder engajar-se na sua atividade, até mesmo na ausência deles, por ser esta atividade mais auto-suficiente: “Da mesma forma que I 5 não toma a auto-suficiência como algo que pode existir em completo isolamento dos outros bens, em X 7-8 trata a auto-suficiência da contemplação como um fato que é compatível com a necessidade de recursos biológicos. O bem mais auto-suficiente é o que cria a mínima necessidade de equipamento adicional”<sup>67</sup>.

A diferença da posição de Kraut surge da afirmação de que Aristóteles não estabelece uma concepção completamente harmônica a respeito da auto-suficiência nos livros I 5 e X 7-8, sendo que este apareceria como “um novo desenvolvimento” em relação ao primeiro: não que X 7-8 seja incompatível com I 5, pois de acordo com Kraut, dentro de sua própria visão, pode-se entender este novo desenvolvimento ser compatível com a perspectiva anterior. O ponto é que Aristóteles não teria preparado suficientemente em I 5 a doutrina que seria estabelecida em X 7-8<sup>68</sup>. Kraut defende uma relação entre I 5 e X 7-8, que pode ser entendida da seguinte maneira:

---

<sup>67</sup> *Idem*, 299: “Just as I 5 does not take the self-sufficiency of happiness to mean that it can exist in complet isolation from other goods, so X 7-8 treats self-sufficiency of contemplation as a fact that is compatible with the needs for biological resources. The most self-sufficient good is one that creates the least need for additional equipment”.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 299, n. 28.

- (1) um bem auto-suficiente é aquele que faz uma vida maximamente desejada (I 5), e
- (2) cria uma necessidade mínima em relação aos bens exteriores<sup>69</sup>.

A construção de Heinaman, mais do que a de Kenny, ou Kraut, parece extremamente atraente, num primeiro momento, mas é possível que não resista a uma observação mais acurada do texto em *EN X*, não no que tange ao problema da adição de bens, pois se o argumento que será apresentado aqui for consistente, o problema da adição não resulta da incompreensão do que realmente a εὐδαιμονία se constitui, mas da má aplicação do critério da αὐτάρκεια o pelos defensores da tese dominante, bem como por aqueles da tese compreensiva (os defensores de um inclusivismo mais moderado não podem ser condenados tão fortemente, quanto os outros mencionados, pelo menos na observação genérica daquilo em que realmente a εὐδαιμονία consiste).

Logo, tem-se a necessidade de observar, de modo mais preciso, quais os argumentos utilizados pelos compreensivistas/inclusivistas, no sentido de estabelecer como a noção compreensiva foi introduzida, bem como especificar o viés inclusivista, não compreensivo, que se diferencia pelo fato de acenar com uma interpretação que compreende a εὐδαιμονία como um bem não excludente. Ao mesmo tempo abranda a hipótese compreensiva, não aceitando que a εὐδαιμονία seja constituída por *todas* as virtudes, na conhecida alusão à *EE*, mas, antes, pelo menos, por

---

<sup>69</sup> *Idem*, p. 300.

*João Hobuss*

*algumas* virtudes, ainda que não necessariamente *todas* as virtudes, o que seria o caso da *EN*.

Com isto, serão esclarecidas duas teses no interior da visão da εὐδαιμονία concebida como um bem constituído por outros bens. Uma, maximalista, a dos compreensivistas, e outra, menos extremada, dos inclusivistas [aqui entendidos como os que *não* defendem ser o composto delimitado pelo bem supremo *necessariamente* constituído por *todos* os bens].



### 3. *ENI*: compreensivismo ou inclusivismo?

A tese dominante encontrou uma reação imediata daqueles que não conseguiam conceber a εὐδαιμονία como algo de excludente, qual seja, a contemplação em detrimento de outros bens. Esta reação, como foi visto, aparece de duas formas mais gerais<sup>1</sup>, uma que se poderia denominar compreensiva, pelo fato de pressupor que o fim supremo é composto de *todas* as virtudes, de uma combinação de todas elas, ou então, de que ele é formado de *algumas* virtudes, não necessariamente todas, pois certamente o tornaria, se assim o fosse, absolutamente distante para qualquer indivíduo. A primeira manifestação do compreensivismo dá-se através de J. L. Ackrill, que entende o conjunto formado pela εὐδαιμονία como maximalista, isto é, ela seria formada de todas as virtudes. Esta tese, maximal, será o ponto de partida para a exposição do viés oposto àquele professado pelos intelectualistas.

---

<sup>1</sup> A distinção em duas formas mais gerais é utilizada com o intento de facilitar a exposição, pois, no interior destas formas mais gerais, pode-se encontrar determinadas variações a respeito do que realmente seria contado como componente do composto especificado pela εὐδαιμονία. Alguns, como Ackrill (Aristotle on Eudaimonia, p. 22), incluem neste composto todas as atividades que são boas, outros, como Keyt (Intellectualism in Aristotle, p. 367), acrescentam ação moral, e outros ainda, é o caso de Irwin (Stoic and Aristotelian Conception of Happiness, especialmente p. 207), acrescentam todos os outros bens (ver HEINAMAN, *op. cit.*, p. 35-36, quando ao criticar a concepção inclusiva, afirma que os compreensivistas não estão de acordo nem em relação a qual tipo de composto a εὐδαιμονία é).

### 3.1. Virtude: completa?

J. L. Acrill apresenta uma tese a respeito da *eudaimonia*, segundo ele próprio inclusiva, senão na *EN* como um todo, pois ele não se ocupa da tese em X, ao menos no grupo de livros que vão de I-IX.

O problema aparece, quando Aristóteles introduz em 1097<sup>a</sup> 25-30, o termo τέλειον. Na passagem em questão Aristóteles afirma que:

“desde que [os fins] são evidentemente mais do que um, e escolhemos alguns destes (...) em função de alguma outra coisa, claramente não são todos completos (τέλεια), mas o fim supremo é evidentemente algo de completo. Entretanto, se há somente um fim completo (τέλειον), este será o que estamos procurando. E se há mais do que um, o mais completo (τελειότατον)”.

Todo o problema reside no termo τέλειον<sup>2</sup>: ele é introduzido, para distinguir entre o que é desejado por si mesmo (prazer, toda virtude), e o que é em função de, isto é, o que é meio para outro fim. E o fim que é final sem qualificação (τέλειον ἀπλῶς) é o desejado por si mesmo, mas nunca em função de qualquer outra coisa: este é o caso da εὐδαιμονία. O prazer e toda a virtude, são fins [bens] desejados por si mesmos, mas também em função da εὐδαιμονία. Tanto um como o outro são

---

<sup>2</sup> ACKRILL, J.L. Aristotle on Eudaimonia, p. 20-21.

desejados por si mesmos, não são apenas meios, mas são desejados por contarem como sendo elementos da εὐδαιμονία: “*eudaimonia* é o mais desejável tipo de vida, a vida que contém todas as atividades intrinsecamente desejáveis”<sup>3</sup>. Ela inclui todas aquelas atividades que são desejáveis por si mesmas, e também em função da εὐδαιμονία, no sentido em que Aristóteles afirma “que boas ações são em função da εὐδαιμονία”<sup>4</sup>.

Desta forma, não há como sustentar, como o faz Hardie, que o fim supremo é algo de dominante, filosofia, entendido na perspectiva de que se há mais de um fim, o mais final que se estaria procurando. Assim não entende Ackrill: o que na realidade existe é que há uma pluralidade de fins, e mais final não implica um bem à exclusão de todos os outros bens, no caso a contemplação, mas significa apenas aquilo que é sempre desejado por si mesmo e nunca em função de qualquer outra coisa, esta é a característica da felicidade, inclui todos os outros fins (intrinsecamente desejáveis)<sup>5</sup>, realçando o aspecto inclusivo do fim supremo: “tal

---

<sup>3</sup> ACKRILL, J.L. *Op.cit.*, p. 21: “*Eudaimonia* is the most desirable sort of life, the life that contains all intrinsically worthwhile activities”.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>5</sup> David Keyt afirma, no mesmo sentido de Ackrill, que: “desde que, como vimos, é possível tomar Aristóteles como se referindo na última frase [1098<sup>a</sup> 16-19, *mais final* – é a tradução de Keyt num primeiro momento] à combinação de todas as virtudes ou excelências, e desde que Aristóteles intenta afirmar que há várias virtudes, sua conclusão deve ser que o bem para o homem é uma atividade da alma em conformidade com a virtude melhor e mais completa (τελειοτάτην) – nomeadamente, a combinação de todas as virtudes, morais e intelectuais” (Intellectua-

[fim], Aristóteles imediatamente continua, é *eudaimonia* (não [...] *theoria* ou *nous*)”<sup>6</sup>.

Nem o argumento do ἔργον<sup>7</sup> apresenta qualquer fundamento para um caráter restritivo a respeito do que seja a εὐδαιμονία: nada ali indica que o fim supremo seja concebido apenas como contemplação, em detrimento de todas as outras atividades que têm, em si, um valor intrínseco, no sentido de serem desejadas por si mesmas, pelo fato de contarem como elementos da εὐδαιμονία. Neste sentido, ele apela para a *Ethica Eudemia*, onde, explicitamente, Aristóteles afirma que o fim supremo é algo de τέλειον (completo), ou seja, “uma atividade de uma vida completa em conformidade com uma virtude completa”, sendo que tal virtude – completa -, seria a combinação de todas as virtudes<sup>8</sup>: “a referência ao todo e a parte [em II 1219<sup>a</sup> 35-39] torna

---

ism in Aristotle, p. 367). A diferença de Keyt para Ackrill, é que este último inclui, além de todas as virtudes, as atividades intrinsecamente boas, enquanto Keyt só inclui as primeiras.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 23: “Such, Aristotle immediately continues, is *eudaimonia* (not [...] *theoria* ou *nous*)”. Na p. 24, Ackrill enfatiza que “a palavra *eudaimonia* tem uma força não como ‘felicidade, conforto ou prazer, mas como ‘a melhor vida possível (onde ‘melhor’ não tem um sentido estritamente moral)”.

<sup>7</sup> Ver Ackrill, *op. cit.*, p. 27.

<sup>8</sup> T.H. Irwin (Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness, p. 207), afirma que a εὐδαιμονία requer compreensividade, pois, como Aristóteles explana, quando fala de sua condição auto-suficiente, diz que ela supõe uma série de condições como família, amigos, e todos os bens que

claro que aqui, por ‘virtude completa’ (κατ’ἀρετὴν τελείαν), quer-se dizer todas as virtudes”<sup>9</sup>. Logo, a passagem em *EN* I 6 1098<sup>a</sup> 17-18, “virtude melhor e mais completa”, não pode sugerir como pensam os defensores da concepção dominante, um fim ‘monolítico’, excludente, teoria, pois tal noção se apresentaria de maneira totalmente contraditória com a passagem mencionada acima da *Ethica Eudemia*<sup>10</sup>.

---

um indivíduo deva perseguir para tal. Esta compreensividade requer que estejam incluídos todos os bens - não apenas aqueles relacionados à virtude, mas também os bens externos -, “não apenas os desejados”, pois ‘quando Aristóteles fala de um fim último, não se refere a alguma coisa que satisfará todos os meus atuais desejos (...) o [fim último] incluirá tudo o que é bom para mim’ (ver ainda a este respeito, *Permanent and Happiness: Aristotle and Solon*).

<sup>9</sup> *idem*, p. 27: “The reference to whole and parts makes clear that by ‘complet virtue’ here is meant all virtues”. O problema é que, retirados os livros comuns, não há menção na *EN* de ‘todo’ e ‘partes’. Acrescente-se a isto o fato da *EE* ser uma obra da juventude, não expressando o pensamento ético de Aristóteles por inteiro. Sendo a *EN* posterior a *EE*, supõe-se que os livros comuns sejam da *EN* e não da *EE* (sendo adicionados a esta apenas posteriormente). Mas este problema, ou antes, esta posição, está longe de obter a concordância entre os comentadores de Aristóteles.

<sup>10</sup> ACKRILL, J.L. *Op. cit.*, p. 28. Michael Woods, *Aristotle Eudemian Ethics I, II, and VIII*, p. 90, não acredita que isto seja assim tão pacífico: “Os sentidos nos quais vida e virtude podem ser ditas completa, ou incompleta, não parecem ser os mesmos [da *EN* I 1097<sup>a</sup> 30-b1 e 1098<sup>a</sup> 18]. O

Há, porém, alguma forma de entender “melhor e mais completa” como sendo a sabedoria teórica? Ackril concede que o significado de “virtude mais completa” ou “virtude mais final”, não é tão óbvio por si só. É necessário observar uma passagem anterior onde, já foi visto, há uma distinção entre fins e fins [bens] *‘finais’*: “mais final quer dizer ‘final sem qualificação’, e refere-se a um fim compreensivo, que inclui todos os fins parciais”<sup>11</sup>. Sendo assim, “mais final” em *EN* I 5 1097<sup>a</sup> 25-30 pode ser lido num modo semelhante a “melhor e mais final” de 1098<sup>a</sup> 16-18, o que permitiria a quem quer que fosse interpretar tal circunstância “como se referindo à virtude total, a combinação de todas as vir-

---

parêntese em 1219<sup>a</sup> 37 sugere que, no caso da virtude, o contraste que Aristóteles tem em mente é aquele entre tendo *uma* virtude (ou algumas virtudes), e tendo toda virtude. Mas, de fato, não há argumento oferecido para a concepção de que a felicidade é uma atividade de acordo com a virtude completa, ou total; tudo o que o argumento precedente estabeleceu, é que felicidade é *uma* atividade de uma boa alma, e não há razão para supor que esta atividade requer completa excelência. A frase ‘virtude total’ ocorre mais tarde, em 1219b 21, onde ele afirma que a excelência da parte nutritiva não pode ser entendida como uma parte dela; presumivelmente o que Aristóteles tem em mente é que uma alma (ou um homem) não é para ser chamada boa, *simpliciter*, a respeito da excelência possuída pela parte nutritiva. Compare com VIII, 1249<sup>a</sup> 16, onde excelência completa é identificada com *kalokagathia*”.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 28: “Most final meant ‘final without qualification’ and referred Tomás de Aquino the comprehensive end that includes all partials ends”.

tudes”<sup>12</sup>. Isto seria confirmado em 1100<sup>a</sup> 4 (virtude completa e vida completa) e 1102<sup>a</sup> 5 (εὐδαιμονία é uma certa atividade da alma, em conformidade com a virtude completa)<sup>13</sup>. Virtude completa é, simplesmente, aquela que inclui todas as virtudes, combinando-as, todas as ações que são, em si mesmas, intrinsecamente boas. Logo, a felicidade é um todo composto de partes, algo que é, necessariamente, inclusivo, não suportando, em hipótese alguma, uma concepção monolítica ou dominante que acabe por excluir da vida mais feliz tudo aquilo que não seja referente à atividade teórica. Não há, portanto, razão para conceber a *EN* I como portadora de uma tal defesa: todos os argumentos indicam, em consonância com *EE* II, que a εὐδαιμονία é nitidamente inclusiva, isto é, composta de *todas* as virtudes, ou atividades, que são intrinsecamente boas.

A ‘completude’ da εὐδαιμονία, como entendida por Ackrill, seu compreensivismo, no sentido de ser concebida enquanto constituída por todas as virtudes e atividades intrinsecamente boas é mitigada por outros inclusivistas (mas não demasiado compreensivistas), pelo fato de não aceitarem sua tese a respeito da excessiva compreensividade da εὐδαιμονία, pois seria possível que tal abrangência inviabilizasse o acesso ao fim supremo. Logo, poder-se-ia salientar que a posição inclusiva teria duas vertentes fundamentais, (i) uma, como a explanada por Ackrill, que defende uma concepção de fim supremo maximalista, como incluindo todas as virtudes e atividades intrinsecamente boas (alguns, é o caso de

---

<sup>12</sup> *Id. ibid.* “as referring to total virtue, the combination of all virtues”

<sup>13</sup> *Idem*, p. 28-29.

Irwin – sua posição será relatada mais abaixo -, afirmam que não apenas as virtudes ou as atividades boas são constituintes do fim supremo, mas inclusive os bens exteriores, mas dentro de uma perspectiva diferente daquele maximalismo de Ackrill), e outra (ii) alternativa, e menos excessiva, que supõe ser o fim supremo constituído por alguns bens, não necessariamente todos, uns a título de causas próprias, outros como coadjuvantes, ambos constituintes do conjunto delimitado pela εὐδαιμονία.

Na tentativa de resolver o problema, Stephen White<sup>14</sup> busca estabelecer uma resposta para a questão sobre o que consiste a felicidade aristotélica. Sabe-se, e White aponta tal fato, que o fim supremo obedece a dois critérios formais, quais sejam, ele é τέλειον e αὔταρκες<sup>15</sup>; mas estes critérios apontam para o quê? Para a concepção maximalista, como a sustentada por Ackrill, ou supõe, antes, algo mais moderado, “um ideal baseado no preenchimento de alguns desejos e interesses maiores? Em resumo, as condições formais de Aristóteles impõem uma concepção maximalista, minimalista, ou modesta de εὐδαιμονία<sup>16</sup>?” Segundo White, Aristóteles defende uma concepção modesta, permitindo desta forma mostrar que a εὐδαιμονία não opera tão somente em caráter superlativo, a vida melhor, mas também, uma boa vida,

---

<sup>14</sup> Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?

<sup>15</sup> WHITE, S. *Op. cit.*, p. 105.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 106-107: “a more moderate ideal based on fulfilling certain major interests and desires? In short, do Aristotle’s formal conditions impose a ‘maximalist’, a ‘minimalist’, or a ‘modest’ conception of happiness?”



indicando que para atingi-la é necessário menos do que o melhor<sup>17</sup>. Esta concepção tem em vista a indicação, por parte de Aristóteles, da εὐδαιμονία como uma vida em conformidade com a virtude. No que se refere ao preenchimento dos critérios formais, as condições necessárias para a efetivação da felicidade, também é possível concebê-la como algo de relativamente modesto, ou, ao contrário, é obrigatório supô-la como maximal, a melhor vida, preenchendo de modo pleno tudo aquilo que seria requerido para tal? Neste sentido, White buscará analisar de que maneira estas duas condições formais podem ser lidas, e se elas suportam a εὐδαιμονία como a melhor vida, ou como uma boa vida. O primeiro critério aparece em *EN* 1097<sup>a</sup> 28-30, quando Aristóteles fala do bem “mais τέλειον”. O que significa “mais τέλειον”? Que tipo de leitura requer? Supõe a completude acenada por Ackrill mais acima, seu compreensivismo, ou permite uma abordagem menos extrema?

Antes de mais nada, para White, se faz necessário traduzir<sup>18</sup> τέλειον. Três traduções seriam possíveis, (a) *perfeito* e:

- (b) τέλειον seria *completa*, implicando compreensividade, supondo a inclusão de todos os objetivos e desejos, ou
- (c) seria *final*<sup>19</sup>, não implicando completude, ou extrema compreensividade, sem ser incompatível com esta

---

<sup>17</sup> *Idem*, p. 107.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 108.

idéia: haveria apenas a inclusão daqueles objetivos (ou desejos) que serviriam na busca do fim supremo<sup>20</sup>.

Qual a melhor tradução para o termo? São conhecidos os dois sentidos especificados na *Metafísica* Δ 16, (i) o que tem todas as suas partes, ou (ii) o melhor de seu tipo, (i) tendo um sentido quantitativo, e (ii), qualitativo. Mas White afirma que “os dois sentidos sugerem, respectivamente, inclusividade e perfeição, e

---

<sup>19</sup> Na realidade não seria necessário acrescentar, como faz White, uma terceira possibilidade – final -, pois esta poderá ser entendida como uma variante de (b).

<sup>20</sup> David Keyt estabelece a seguinte distinção: (i) completo [o que têm todas as suas partes], (ii) perfeito [o melhor do seu tipo], e (iii), o que alcançou o fim [o plenamente realizado]. (i) implicaria um intelectualismo estrito, enquanto (ii) e (iii), sustentariam um intelectualismo fraco, ou moderado. Deste modo, o argumento de Aristóteles pode seguir os seguintes passos: (a) εὐδαιμονία é uma atividade em conformidade com a bondade, (b) é a atividade da melhor parte, a que melhor realiza a εὐδαιμονία, (c) é a que melhor conduz à εὐδαιμονία, (d) a razão é o que há de melhor em nós, então (e) a razão é a melhor atividade e a que melhor conduz à εὐδαιμονία, é ἡ τελεία εὐδαιμονία. Logo, a vida contemplativa não é completa *eudaimonia*, mas *eudaimonia* perfeitamente realizada, pois a razão é a melhor coisa, mas não a única (Intellectualism in Aristotle, p. 376-379): a εὐδαιμονία mais perfeitamente realizada é coextensiva à vida teórica, mas ela não é εὐδαιμονία completa. Ver os argumentos de Cooper abaixo (n. 31): ele retém a noção de ‘plenamente realizada’ definida por Keyt, mas diverge no que se refere à visão de completo.

necessitaríamos de alguma razão para preferir apelar a um e não ao outro”<sup>21</sup>. A tradução mais apropriada, como mostra D 16<sup>22</sup>, é *final*, já que a passagem imediatamente aludida, “o último em função do qual”, parece sugerir, tanto no “em função do qual”, como em “último”, uma idéia de finalidade, o que é confirmado em 1097<sup>a</sup> 30-b4, pois aquilo em relação ao qual tudo é feito, e que não é buscado em função de mais nada é ἀπλῶς τέλειον, isto é, final sem qualificação, ou incondicionalmente, o que é o caso da εὐδαιμονία. Isto supõe uma “relação binária A e B”<sup>23</sup>, onde A é escolhido por si mesmo, mas também em função de B, sendo B, então, mais τέλειον que A. Isto não supõe compreensividade, apenas uma hierarquia de objetivos, nada indicando que B, no caso o fim supremo da relação A e B, inclua todos os objetivos finais, mas somente alguns deles que sirvam para a sua consecução. O maximalismo sustenta que tudo que escolhemos, escolhemos em função da εὐδαιμονία, sendo portanto os fins em si partes da εὐδαιμονία – ver discussão sobre Ackrill acima, supondo, desta forma, a tal compreensividade. Na concepção de White, nada indica que esta tese possa prevalecer, pois nada na noção de τέλειον defende uma visão maximal da εὐδαιμονία, como sendo constituída de todas as suas partes, mas apenas de

---

<sup>21</sup> *Idem*, p. 109: “the two senses suggest, respectively, inclusiveness and perfection, we would need some reason to prefer appealing to one rather than to the other”.

<sup>22</sup> 1021b 30: ‘τὸ οὐ ἕνεκα ἕσκατον’.

<sup>23</sup> WHITE, S. *Op. cit.*, p. 110.

algumas partes, não necessita ser constituída “nem mesmo todos os objetivos perseguidos por si mesmos”<sup>24</sup>.

Cooper, na sua reconsideração ao que ele explicitamente denominou o “intelectualismo”<sup>25</sup> da *EN*, não comunga da visão de Ackrill sobre a noção de completo. Completo não indicaria uma extrema compreensividade, todas as virtudes, mas, antes, apresentaria um estatuto diferenciado no que se refere à sua interpretação.

Isto não é claro num primeiro momento, pois várias passagens da *EN* permitem entender completo, ou virtude completa no sentido proposto por Ackrill: a εὐδαιμονία como sendo composta por todas as virtudes, sejam intelectuais, sejam morais<sup>26</sup>. Isto não aparece de forma tão explícita quanto na *EE*, mas algumas passagens parecem sugerir a mesma conclusão<sup>27</sup>. Parecem sugerir, não sugerem. Embora 1097b 24-1098<sup>a</sup> 15 pareça ser a premissa sobre as quais estão assentadas as passagens supracitadas, permitindo a compreensão de completo por todas as virtudes<sup>28</sup>, na realidade o que tal concepção sustenta é bem outra coisa. Para tal, Cooper retoma 1097<sup>a</sup> 25-b 6 e chega ao ponto fulcral do problema: o que está em questão não é se *completo* significa *todas as virtudes*; na realidade completo também supõe um fim compreensi-

---

<sup>24</sup> *Idem*, p. 113: “not even all goals sought for their own sake”.

<sup>25</sup> Contemplation and Happiness: a Reconsideration.

<sup>26</sup> COOPER, J. L. *Op. cit.*, p. 198.

<sup>27</sup> 1104<sup>a</sup> 4-5, 1099b 26, 1101<sup>a</sup> 14-16, 1102<sup>a</sup> 5-6.

<sup>28</sup> COOPER, J.L. *Op. cit.*, p. 198.

vo que inclui outros bens<sup>29</sup>. Quer dizer tão somente que “mais completo” é aquilo escolhido sempre por si mesmo, e nunca em função de qualquer outra coisa: “a virtude mais completa será a virtude que é escolhida sempre e somente por si mesma e nunca em função de alguma outra coisa”<sup>30</sup>. O que existe é uma variabilidade no que tange à completude da virtude, sendo, por exemplo, “a sabedoria filosófica escolhida apenas por si mesma”, ao contrário das virtudes práticas que são escolhidas também em função de<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Idem*, p. 199.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 199-200: “The most complete virtue will therefore be the virtue that is chosen always for itself alone and never for the sake of anything else”. Daniel T. Devereux aponta para a mesma solução: “mais final é aquilo o qual é sempre escolhido simplesmente por si mesmo e nunca em função de outra coisa mais (...) isto não implica que um fim ‘mais final’ deva incluir outros” (The Essence of Happiness, p. 252).

<sup>31</sup> Então, mais completo é sempre escolhido por si mesmo, e nunca em função de. Este é o caso da sabedoria teórica, mas não em I, pois só explicitada em X. Só que isto não significa que a εὐδαιμονία consiste na vida contemplativa à exclusão de todas as outras virtudes. Cooper afirma que “*eudaimonia* é a atividade humana virtuosa, e se há mais de uma virtude humana, *eudaimonia* é atividade de todas elas, incluindo particularmente atividades do melhor entre as virtudes” (p. 202). Não uma só atividade, mas sim, a necessidade de todas elas: “consiste na melhor atividade de todas, não singularmente, mas como complemento para a atividade de outras virtudes (p. 203). É verdade que a sabedoria teórica por ser sempre desejada por si mesma e nunca em função de, é em si

Logo, retomando White, a constituição da εὐδαιμονία não implica todas as suas partes, nem mesmo todas aquelas que são desejadas por si mesmas, mas apenas algumas partes, desejadas por si mesmas e também em função da εὐδαιμονία, que é, em última instância, um composto<sup>32</sup> formado

---

mesma, εὐδαιμονία, mas não quer dizer que seja tomada singularmente, mas sim, como complemento para as outras virtudes, por ser a melhor virtude e preencher o que é mais plenamente requerido no que diz respeito à perfeição da natureza humana (p. 204-205): a vida contemplativa não é felicidade, mas pelos motivos adiantados há pouco, preencher mais plenamente os critérios de uma vida feliz do que as virtudes da vida prática, mas ‘completa felicidade’ (1177<sup>a</sup> 18), sendo uma das constituintes da εὐδαιμονία, não εὐδαιμονία como um todo (p. 206): “a vida de tal pessoa é aquela devotada não somente ao cultivo e exercício do intelecto, mas antes o exercício de *todas* as virtudes, com a virtude teórica ocupando um lugar especial como a perfeição culminante que, quando adicionada às virtudes do caráter e pensamento prático, completa a plena perfeição da natureza humana” (p. 207). Desta forma, a vida do intelecto defendida por Aristóteles é aquela relativa a todas virtudes, com especial relevo para a teoria, embora uma vida consagrada apenas às atividades práticas também conte enquanto tal, mas apenas imperfeitamente, somente em segundo grau.

<sup>32</sup> *Id. Ibid.* White, p. 113, e também n. 10, menciona que existem pelo menos quatro coisas (virtude, honra, prazer, inteligência, embora apenas a virtude seja incluída, por definição, explicitamente) que são partes da εὐδαιμονία, sendo também bens em si, mas explica que nada na passagem 1097b 1-6 supõe que todas devem estar presentes no composto, ou

por *alguns*, mas não necessariamente *todos*, fins em si<sup>33</sup>. Este composto não permite um maximalismo, com todas as conseqüências daí advindas, nem a precariedade de um minimalismo quase ascético, mas sim, uma concepção modesta<sup>34</sup>, na suposição da existência de graus de εὐδαιμονία, como *EN X 6-8* deixa claro, onde a vida contemplativa é melhor, considerada em relação à vida prática, por ser mais final, ou seja, preenche de maneira mais adequada o requerido para um fim ser denominado supremo incondicionalmente.

Esta idéia de composto é bem comprovada se for observado com cuidado o que está explícito na *Magna Moralia*<sup>35</sup>. Ali, há a noção exata de que a εὐδαιμονία “é explicitamente caracterizada em termos modestos, consistindo numa classe organizada de bens que é mais desejável do que outros (singular ou conjunta-

---

até mesmo uma delas (na *Retórica* a lista das ‘partes’ da *eudaimonia* chega a uma dúzia, mas é importante salientar que estas partes não são todas constituintes, apenas a virtude é parte constituinte do fim supremo, as outras contam a título de condições suplementares, necessárias apenas enquanto instrumentos).

<sup>33</sup> Não é necessário que as partes constituintes da *eudaimonia*, as assim chamadas essenciais, não precisam estar presentes todas, o tempo todo: “elas devem estar presentes em algum grau, mas nenhuma necessita ser maximizada” (p. 114).

<sup>34</sup> *Idem*, p. 115.

<sup>35</sup> 1184<sup>a</sup> 15-38. Uma apresentação mais detalhada desta passagem da *MM* será vista posteriormente.

mente), não incluídos nela”<sup>36</sup>, não todos os bens, como atesta a passagem 1184<sup>a</sup> 25-29, onde Aristóteles afirma de modo claro que o fim supremo “é constituído de alguns bens”, não é “algo à parte destes, mas é [constituída] por estes [bens]”. A εὐδαιμονία é um composto, ou um conjunto de bens, não de todos os bens, como queria a concepção maximal, mas de alguns bens, não indicando “o maior agregado”, que contaria com todos os bens em si, sem possibilidade de adição de qualquer bem que fosse, pois “seria conceber de forma errônea requerê-la como contendo ‘todos’ os bens”<sup>37</sup>.

O composto<sup>38</sup> é formado por alguns bens, não todos, tal é a concepção modesta (embora esta concepção modesta não deva

---

<sup>36</sup> WHITE, S. *Op. cit.*, p. 127: “it explicitly characterizer happiness in modest terms, as consisting in na organized range of goods (singly or jointly) *not included in it*”.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 128: “would be minconceived to require it to contain ‘all’ goods”.

<sup>38</sup> Uma variável do inclusivismo é apresentado por Devereux, *op. cit.*, que afirma ser a definição de *eudaimonia* do ponto de vista aristotélico, implicitamente inclusiva. Ele sustenta sua tese a partir da teoria da definição e da essência em Aristóteles: a definição é uma fórmula que expressa a essência da coisa definida, e a essência de uma coisa não inclui todas as propriedades que lhes são características. Por exemplo, o intelecto é a essência do ser humano, seu caráter distintivo, mas ele também possui capacidades biológicas. Sendo assim, não seria adequado, segundo Devereux, que Aristóteles explicitasse na sua definição de εὐδαιμονία todas os componentes necessários para uma vida dita feliz: logo, a definição de



excluir a priori a possibilidade, como hipótese, da presença de todos os bens, mesmo que não necessariamente), que parece ser um bom ponto de partida para uma proposta de inclusivista, pois sua faceta extrema, o compreensivismo de Ackrill e Keyt – com as devidas nuances internas – parece pôr o fim supremo num patamar inatingível. Mas permanece sem resposta a seguinte pergunta: quantos e quais bens? Para tal, é necessário segundo White, passar à segunda condição formal da εὐδαιμονία, qual seja, a αὐτάρκεια, e seus diversos matizes no que se refere ao inclusivismo, para, depois, sugerir uma variante interpretativa já aludida, mas ainda não fundamentada.

### **3.2. A αὐτάρκεια.**

A posição inclusivista e/ou compreensivista a respeito do conceito de auto-suficiência, no livro I da *EN*, diverge especialmente no que tange aos problemas fundamentais que seguem da passagem 1097b 8-21, isto é, se a εὐδαιμονία *conta junto* (συναριθμουμένην) com os outros bens, e se é possível *adicionar* qualquer bem, por ínfimo que seja. Não há conflito sobre o inclusivismo que advém da noção de bem como αὐτάρκες, auto-suficiente, em 1097b 8-11, visto que as diversas concepções con-

---

fim supremo deve explicar o que ela tem de melhor, estando outros bens, como prazer ou amizade, relacionados de alguma forma com a atividade virtuosa. Isto estabelece uma “unidade e estrutura entre os bens as quais são características necessárias da vida feliz”. O fato de apenas um bem ser especificado na definição não supõe a exclusão dos outros (p. 256-257).

vergem no sentido de conceber a *eudaimonia* como um bem que inclui outros bens.

Duas concepções aparecem sobre os problemas da referida passagem: (i) uma compreensiva (maximal), que entende ser a εὐδαιμονία constituída de *todos* os bens, não sendo, portanto, possível a hipótese de que ele poderia tornar-se mais desejável pela adição de qualquer outro bem, pois é constituída destes bens, não contando junto com eles; e, outra, (ii) minimalista que, embora defenda um tipo de inclusivismo, não compreensivo, um composto constituído de *alguns* bens, entende que a *eudaimonia* possa ser contada junto como os outros bens, o que permitiria a adição de bens para torná-la ainda mais desejável. A concepção mais sofisticada quanto a (ii) é a de White, enquanto que (i), a mais presente em se tratando de inclusivismo e/ou compreensivismo é a de Ackrill, Irwin e Keyt. As duas posições, como era de se esperar, remetem a distintas interpretações a respeito de 1097b 14-16, onde auto-suficiente aparece como “o que, tomado à parte de todo o resto [sozinho, ou isolado]<sup>39</sup>, torna a vida desejável, não tendo necessidade de nada mais”. É necessário observá-las mais atentamente.

Quanto à concepção (i), ela é considerada ortodoxa a respeito da εὐδαιμονία, como um bem constituído de bens, de todos os bens (para alguns, para outros somente as virtudes, mas

---

<sup>39</sup> Assim traduzem White (all alone, sozinho), e Ross (isolated, isolado).

*todas* as virtudes, morais e intelectuais), porém não contando junto com estes bens. Sendo assim, temos o entendimento de *contando junto* como explicitando uma tese contrafactual (não aceita a possibilidade de contar junto), não supondo, em nenhuma hipótese, qualquer possibilidade de adição de bens. Tal concepção tem seu máximo representante em J. L. Ackrill, especialmente no artigo *Aristotle on Eudaimonia*.

Ackrill analisa o problema a partir da noção de  $\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\kappa\epsilon\varsigma$  na passagem supracitada, especificando o fato de que a  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  é explicitada da seguinte forma:

- (a) é auto-suficiente;
- (b) é o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável, não tendo necessidade de nada mais;
- (c) sendo a mais desejável de todas as coisas, não é *contada* ( $\mu\eta\ \sigma\upsilon\nu\alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ ) como um bem entre outros bens;
- (d) não permitindo a adição mesmo do mais ínfimo bem, pois se assim o fosse, estaria contraditando  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\delta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\alpha\acute{\iota}$ , o não ter necessidade de nada mais.

Com isto fica clara a posição de Ackrill especificando o (não) contando junto como estabelecendo uma tese contrafactual, não indicativa, como veremos em White e nos intelectualistas. Assim, temos que o fim supremo é algo de (e) final e auto-suficiente, não contando como um bem entre os outros bens. O que significa ser a  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  um bem que não conta ao mesmo nível dos outros bens?

Ora, a solução é clara para Ackrill, qual seja, o fim supremo “é mais desejável do que qualquer outra coisa, *incluindo* tudo aquilo que é desejável em si mesmo”<sup>40</sup>, sendo melhor que qualquer outra coisa, “não do modo que bacon é melhor do que ovos e que tomates (...), mas do modo em que bacon, ovos e tomates são o melhor breakfast que bacon ou ovos ou tomates – e é de fato o melhor breakfast, sem qualificação”<sup>41</sup>. A felicidade aparece assim como um que contém, ou é constituído dos bens em si, ou como Ackrill afirma, de todos os bens intrínsecos, sendo, portanto, absolutamente inadmissível que ela seja passível de qualquer adição, já que é um bem constituído de bens, é o bem mais desejável, que não supõe a hipótese, mesmo remotamente, de que possa ser melhorada por adição de outros bens, por mais insignificantes que sejam<sup>42</sup>. Disto resulta que não há um bem que possa ser consequência da soma da εὐδαιμονία com outro bem qual-

---

<sup>40</sup> ACKRILL, J.L. Aristotle on Eudaimonia, p. 21: “is more desirable than anything else in that it *includes* everything desirable in itself”

<sup>41</sup> *Idem*. “not in the way that bacon is better than eggs and than tomatoes (...), but in the way that bacon, eggs, and tomatoes is a better breakfast than either bacon or eggs or tomatoes – and is indeed the best breakfast without qualification”. White, com bom humor, ressalta a impossibilidade de tal breakfast: ora, se nada pudesse ser adicionado ao melhor breakfast, ele deveria incluir arenques, melão, bolinhos, batatas, e assim por diante, *ad nauseum*. Para complicar, incluiria todos os ovos e bacon do mundo, e assim por diante, *ad maiorem nauseam*. (Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?, p. 123)

<sup>42</sup> *Idem*, p. 22.

quer<sup>43</sup>, pois daí resultaria um bem mais desejável do que a própria εὐδαιμονία que é, como já mencionado, o mais desejável de todos os bens. Isto seria absurdo. De que forma? A *eudaimonia* não é procurada em função de qualquer outro bem, mas ao contrário, toda e qualquer coisa que se busca, se o faz em vista da εὐδαιμονία, logo não haveria condição de se preferir “εὐδαιμονία mais algo extra”<sup>44</sup>, pois esta é a mais desejável de todas as coisas pelo singelo motivo de incluir todos os bens em si<sup>45</sup>. Esta interpretação estaria de acordo com o fato da passagem 1097b 14-16 conceber, claramente, que o fim supremo é algo que torna a vida desejável, não carente de nada, e tornar a vida desejável, e carente de nada, resulta da própria noção de αὐτάρκης.

T. H. Irwin acentua este ponto: “Desde que a εὐδαιμονία é o mais alto bem, deve ser completa e auto-suficiente. Um bem completo e auto-suficiente é o que por si

---

<sup>43</sup> Keyt (*Intellectualism in Aristotle*, p. 365), concorda com Ackrill, quando está falando de fins subservientes, subordinados, e últimos: “Além do mais, um fim último não pode tornar-se mais desejável de escolha pela adição de alguma outra coisa. Pois se dois fins são cada um escolhidos por si mesmos, mas ambos juntos são mais desejáveis de escolha do que cada um separadamente, então há um fim composto que abarca ambos ao qual cada um é subordinado”. Daí a conclusão de Keyt que a εὐδαιμονία é um fim inclusivo, um fim que combina todas as virtudes (sua diferença em relação a Ackrill está neste ponto, pois este último não se restringe às virtudes, mas supõe todos os bens intrínsecos).

<sup>44</sup> *Id. ibidem*.

<sup>45</sup> *Idem*, p. 23.

mesmo torna a vida desejável, não necessitando de nada mais. Se, realmente, torna a vida carente de nada, um fim completo deve ser compreensivo<sup>46</sup>; nada podendo ser adicionado, para torna-lo um bem melhor<sup>47</sup>. Em seguida, Irwin introduz uma condição que acaba por diferenciá-lo de Ackrill e Keyt, qual seja: “um bem compreensivo (...) deve incluir a εὐδαιμονία da família, amigos, e concidadãos”<sup>48</sup>. Mais adiante, quando sustenta que bens externos também contariam como constituintes da εὐδαιμονία, ele completa tal asserção afirmando que nada pode ser adicionado ao fim supremo, já que faria com que este se transformasse em algo de melhor, pois, desta maneira, uma pessoa carente de bens externos não poderia ser considerada feliz até o momento em que esta carência fosse sanada<sup>49</sup>. Isto prepara a conclusão de Irwin a respeito da completude do fim supremo: “os bens que são componentes da εὐδαιμονία são determináveis tipos de bens (da alma, externos e do corpo); estes são exemplificados em determinados tipos

---

<sup>46</sup> Sobre a compreensividade da *eudaimonia* ver também IRWIN, T.H. *Stoic and Aristotelian Conception of Happiness*, p. 207.

<sup>47</sup> IRWIN, T.H. *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, p. 93: “Since happiness is the highest good, it must be complete and selfsufficient. A complete and selfsufficient good is one that all by itself makes life choiceworthy and lacking in nothing. If it rally makes life lacking in nothing, a complete good must be comprehensive; not can be added to it make better good”.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 93: “A comprehensive good (...) must include the happiness of family, friends, and fellow-citizens”.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 98.

de bens e em determinados exemplares destes tipos (...) Aristóteles, provavelmente crê que o bem completo é composto de um número suficiente de exemplares de algum determinado tipo de cada um dos determináveis tipos de bem”<sup>50</sup>. Embora exista uma divergência a respeito dos bens externos como constituintes do composto, ou conjunto, estabelecida pelo fim supremo, Irwin parece indicar, de modo hábil, uma solução estrutural para o referido composto, ou conjunto<sup>51</sup>: uma nova compreensão no que toca à adição é estabelecida, não a adição que tem em vista os defensores de *contando junto* como indicativo, mas a adição assim explicitada: “em dizendo que nenhum bem pode ser adicionado, Aristóteles quer dizer que nenhum tipo determinável de bem pode ser adicionado à *eudaimonia*, para torná-la um bem melhor do que

---

<sup>50</sup> *Idem*, p. 99: “The goods that are components of happiness are determinable types of good; these are exemplified in determinate types of goods and in determinate tokens of these types (...) Aristotle probably believes that the complete good is composed of a sufficient number of tokens of some determinate types of each of the determinable types of good”.

<sup>51</sup> Uma possível falha na boa percepção de Irwin é o fato de ele não explicitar uma solução para os bens da alma: são as virtudes. Mas quais? Algumas virtudes intelectuais, certamente a sabedoria teórica em alguns conjuntos; as virtudes morais da mesma forma. Mas somente as virtudes morais? Ou estas requerem necessariamente a presença da prudência? Seria a denominada virtude própria mencionada por Aristóteles na *EN* VI 13? A proposta de Irwin joga um pouco de luz nesse complexo emaranhado de teses, mas não aponta uma resposta que articule os conjuntos internamente e entre si.

ela própria”<sup>52</sup>. Esta passagem introduz a mencionada nova compreensão a respeito da adição, introduzindo uma variante interpretativa, quanto ao compreensivismo, se assim é possível entender a posição de Irwin, pois a adição ocorre no interior da classe dos bens determináveis.

Porém, esta é a concepção ortodoxa do ponto de vista da compreensão da εὐδαιμονία, como algo que não conta junto com os outros bens, mas é constituída deles, sendo um composto, ou de todos os bens intrínsecos, ou de todas as virtudes, ou ainda, de todos os bens determináveis, professando uma tese contrafactual. Uma outra concepção, que concebe o fim supremo como um composto, não maximalista como em (i), e que diverge quanto à tese contrafactual, tem seu principal expoente em Stephen White. Ele defende a εὐδαιμονία como um composto, minimal, e sustenta a respeito do partícipio, uma tese indicativa.

Segundo White, no que diz respeito à concepção (ii), a passagem 1097b 14-16 implica duas exigências, as duas sugerindo minimalismo<sup>53</sup>, supondo (a) uma vida que é desejável, não a mais desejável, nem especialmente desejável, pois a vida “não necessita ser a melhor que podemos imaginar, nem mesmo a melhor que

---

<sup>52</sup> *Idem*. “In saying that no good can be added Aristotle means that no determinable type of good can be added to happiness to make a better good than happiness”.

<sup>53</sup> WHITE, S. Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?, p. 117.



podemos administrar nas nossas circunstâncias”<sup>54</sup>. Tal raciocínio surge também quando Aristóteles faz menção ao auto-suficiente como aquilo que, “tomado à parte de todo o resto”, torna a vida mais desejável: aquilo que é bom por si mesmo - pensamento, visão, honras, prazeres -, é perseguido por si mesmo, e não apenas em função de. Isto não indica que a εὐδαιμονία é um composto, ou algo compreensivo, mas, da mesma forma, não é algo que suponha que um determinado bem, visão, por exemplo, seja suficiente para fazer um determinado modo de vida, desejável: significa apenas que “tudo aquilo que *pode*, tomado à parte de todo o resto, tornar uma vida completa desejável, é auto-suficiente”<sup>55</sup>. A visão não preenche tal requisito. Mas, para White, o ponto fulcral é estabelecer se existe um bem que, em si mesmo, torne a vida desejável. Ora, uma tal possibilidade indicaria a εὐδαιμονία não como um composto de bens, mas sugeriria antes um determinado bem como responsável por uma vida desejável. Mesmo que num primeiro momento exista tal possibilidade, não é necessário excluir a opção de um composto “tomado à parte de todo o resto”, como que isolado de alguns bens adicionais, pois “‘tomado à parte de todo o resto’ pode ser usado para isolar algum bem, até mesmo

---

<sup>54</sup> *Idem*. “ [life] need not be the best we can imagine, or even the best we can manage in our circumstances”.

<sup>55</sup> *Id. ibidem*. “All it does assert is that whatever *can* all alone make a whole life choice-worthy is selfsufficient”

um composto, de suas conseqüências ou resultados, ao invés de especificar um determinado tipo de bem”<sup>56</sup>.

Tais considerações não especificam, no que se refere a monóúmenon (tomado à parte de todo o resto), o que pode tornar a vida mais desejável, se um bem particular, à exclusão de outros bens particulares, ou um composto, não compreensivo na visão de White. Apenas (b), a segunda parte da passagem pode mostrar que tipo de concepção pode ser sustentada, e parece, à primeira vista, que tal concepção seria a compreensiva. Na segunda parte, Aristóteles, após ter afirmado que αὐτάρκες é o que, isolado, torna a vida desejável, completa a sentença dessa forma: “não tendo necessidade de nada mais - μηδενὸς ἐνδεῶ”. Isto parece sustentar um maximalismo a respeito do fim supremo, pois não estar em necessidade de nada mais supõe a posse de todos os bens, formando um conjunto [composto] que não pode ser melhorado pela adição de qualquer outra coisa<sup>57</sup>. Parece sustentar, mas para White não o faz. Para mostrar sua posição, White opera a seguinte distinção: não estar ‘em necessidade’ ou ‘necessitado’ é distinto de ter tudo como desejamos ou pensamos ser o melhor<sup>58</sup>: “[ἐνδεής] significa uma necessidade absolutamente básica: ele (Aristóteles) usa o mesmo termo para caracterizar nossas necessidades para tais necessidades vitais, como comida e bebida, enquanto a vida de

---

<sup>56</sup> WHITE, S. *Op. cit.*, p. 118: “all alone can be used to isolate any good, even a composite, from its consequences and results, rather than to specify a single type of good”.

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> *Idem.*

reflexão é ‘mais auto-suficiente’, porque tem menos necessidade de alguma coisa, além destas necessidades básicas”<sup>59</sup>. Ora, isto não especifica nenhuma concepção maximalista a respeito da εὐδαιμονία, ao contrário, ela sugere uma tese minimalista, mas, é preciso deixar claro que, embora possa supor uma abordagem minimalista, não especifica em nenhum momento o quão minimal esta tese deve ser. Com tal explanação, White pensa ir ao encontro da argumentação a respeito do que seria uma vida desejável, que sustentaria “um modelo positivo além da mera ausência de necessidade”<sup>60</sup>.

O problema é que, para White, a αὐτάρκεια não pode ser limitada somente à satisfação de nossas necessidades básicas, não seria este o interesse aristotélico, ao abordar tal conceito, pois o conceito de auto-suficiência responde a outro requisito, qual seja, responder a uma questão sobremaneira problemática no texto da *EN*, a possibilidade ou não da εὐδαιμονία, sendo a melhor vida, ser melhorada pela adição de outros bens. A discussão de White vai de encontro à postura que presume o seguinte: por ser constituída de *todos* os bens, a εὐδαιμονία não pode ser melhorada pela adição de qualquer outro bem. Assim prova a passagem 1097b 16-21, onde aparece a expressão *contando junto*

---

<sup>59</sup> *Idem*. “[ἐνδεής] signifies an absolutely basic need: he uses the same term to characterize our need for such vital necessities as food and drink, while the life of reflection is ‘most selfsufficient’ because it has the least need for anything else beyond these basic necessities”.

<sup>60</sup> *Id. Ibid.* “a positive standard over and above the mere absence of need”.

(συναριθμουμένην). Tal expressão indicaria, do ponto de vista gramatical, uma tese indicativa ou contrafactual? White, embora não defenda a mesma concepção, defende o mesmo ponto de vista dos intelectualistas no que se refere a esta passagem, ou seja, a tese gramatical presente na mesma é claramente indicativa<sup>61</sup>, o que o difere destes é a conclusão: “εὐδαιμονία consistiria de um conjunto de bens na lista”<sup>62</sup>. Aristóteles afirma que, como consequência do contar junto, a εὐδαιμονία torna-se, e não se tornaria, uma soma de bens mais elevada, e “o bem adicionado implica um resultado possível, não uma hipótese logicamente absurda”<sup>63</sup>, sendo o resultado da adição algo mais desejável, e esta soma maior

---

<sup>61</sup> White expõe o problema da seguinte maneira: (a) se nós contássemos εὐδαιμονία junto com outros bens (como nós podemos) então ela é a mais desejável; ou (b) se nós pudessemos contar junto com outros bens (mas não podemos), então ela seria mais desejável? (a) supõe *eudaimonia* como um item particular (prazer, por exemplo)?, ou (b) permite que ela seja tratada como um composto. Se é um composto, é absurdo contar junto. Esta é a tese contrafactual, pois a *eudaimonia* não pode contar junto com suas partes, pois desta forma seria contada duas vezes. Uma outra possibilidade seria tratar a passagem indicativamente, ela conta junto com os outros bens, embora, diferentemente dos intelectualistas, tal tese não indicasse um bem particular, em detrimento de outros bens (WHITE, S. *Op. cit.*, p. 119-120).

<sup>62</sup> WHITE, S. *Op. cit.*, p. 120: “happiness could consist of a subset of the goods on the list”.

<sup>63</sup> *Idem*: “the added good implies a possible result, not a logically absurd hypothesis”.

que o mínimo requerido, mas não algo demasiado<sup>64</sup>: A εὐδαιμονία (a) pode contar junto com os outros bens, (b) pode receber a adição de outros bens e, enfim, (c) pode ser melhorada, mas não concebida, a coeçar pelo conceito de αὐτάρκεια, como algo de tal forma excelente que não permitiria nenhuma adição<sup>65</sup>. A *eudaimonia* é um composto de bens, e é um composto auto-suficiente na medida em que o possuidor de tal composto, o virtuoso, entende que sua vida é completamente desejável, não estando carente de nenhuma necessidade básica, podendo dedicar-se, na sua plenitude, às atividades que lhes são essenciais<sup>66</sup>, podendo, o composto, receber a adição de algum bem, tornando-o mais desejável. Assim, para White, não existe nada na *EN* que afirme que o composto não possa ser melhorado<sup>67</sup>: ele, a despeito de defender uma tese claramente inclusivista, não extremada, advoga a possibilidade, como os que professam uma concepção dominante de fim supremo, uma tese indicativa a respeito do συναριθμουμένην, contando junto. Isto não implica conceber a εὐδαιμονία como um bem à exclusão de outros bens, a vida teórica para os intelectualistas, mas um composto de bens que torne a vida desejável, ‘não estando necessitado de nada’, não

---

<sup>64</sup> *Id. Ibid.*

<sup>65</sup> *Id. Ibid.*

<sup>66</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>67</sup> *Id. Ibid.*

supondo, como os compreensivistas, a εὐδαιμονία como composta de *todos* os bens<sup>68</sup>.

White retoma a discussão no apêndice ao artigo, analisando o problema em Eustratio, Aspásio, Heliodoro, Alexandre<sup>69</sup> e Plotino, mostrando que, ao contrário do que ele próprio sustenta, estes afirmam que a εὐδαιμονία não pode contar junto com os outros bens, mas estes bens lhe podem ser adicionados. Isto, porque tal noção, contar junto, aparece como algo técnico, significan-

---

<sup>68</sup> White (*Op. cit.*, pp. 121-123, 127-132) acena, no sentido de defender sua tese indicativa a respeito do contar junto a outras passagens além da *Ethica Nicomachea*: na *Retórica* I 7 1363b 18-20, onde Aristóteles afirmaria que um maior número de bens é um bem maior do que apenas um ou um número, sendo que estes são *contados junto*, nos *Tópicos* III 2 117<sup>a</sup> 16-21, embora a ressalva que Aristóteles faz no que tange à saúde e a cura, quando algo é em função de outra coisa, sem tornar a soma mais desejável; na *EN* X 2, onde na realidade, Aristóteles estaria criticando Platão no que diz respeito da impossibilidade da adição de bens; e na *Magna Moralía* I 2 1184<sup>a</sup> 15- b 8, onde haveria a mesma posição da *EN* no sentido de entender o composto especificado pela εὐδαιμονία como passível de melhora a partir da adição, sendo que este composto é melhor que algo não incluído nele, e melhor que suas partes tomadas isoladamente. Todas estas passagens serão retomadas, mostrando que não é possível entendê-las do modo como White o faz, mostrando o absurdo lógico de entender a εὐδαιμονία como contando junto com os outros.

<sup>69</sup> Uma outra visão, sobretudo no que diz respeito a Aspásio, Heliodoro e Alexandre, bem como uma crítica a algumas teses de White, pode ser encontrada em KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*, pp. 25-28.

do que não envolve apenas o processo de adição de bens, mas o estabelecimento de uma hierarquia de objetivos, “no mesmo nível”<sup>70</sup>: “suas objeções, em relação a ‘contando junto’, são que este omite o status especial dos objetivos: é o melhor bem [a εὐδαιμονία] não pelo fato de não poder ser melhorada (pode), mas porque tais melhoramentos são escolhidos em função da mesma (somente se eles são compatíveis com ela)”<sup>71</sup>. A εὐδαιμονία é, sem dúvida, o melhor bem, mas pode, segundo White, receber a adição de bens, tornando-se mais desejável.

White percebe bem que a felicidade aristotélica não pode ser restrita a um bem particular, dominante, qual seja, *teoría*, em detrimento dos outros bens, pois o texto indica o fim supremo como composto de outros bens. O problema é interpretar a passagem 1097b 16-21, tomando-a de modo indicativo. Se, na verdade, ele critica os intelectualistas pelo fato de entender que a tese indicativa supõe um bem particular, o objetivo que permanece no seu notável artigo é confrontar a tese contrafactual que, segundo ele, implica maximalismo, ou seja, o composto entendido de forma extrema, isto é, a suposição de que determinado composto, identificado com a εὐδαιμονία, é auto-suficiente pelo simples motivo de possuir *todos* os bens. Ele tem razão, quando mostra que este não é o papel desempenhado pela αὐτάρκεια na *EN*,

---

<sup>70</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>71</sup> *Id. Ibid.*: “their objections to ‘counting together’ are that it overlooks the special status of goals: it is the best good not because it cannot be improved (it can), but because any improvements are chosen for its sake (only if they are compatible with it)”.

mas para tal, sustenta um ponto de vista problemático no que tange a *contar junto*. Nenhuma das passagens que ele utiliza para fundamentar sua tese, supõe a possibilidade de que a εὐδαιμονία possa contar junto com os outros bens, pois, como será visto mais adiante, a *eudaimonia*, ou felicidade, é constituída de bens, mas, certamente, não conta ao mesmo nível destes bens, não todos os bens, mas alguns pelo menos, uns enquanto causas próprias, outros como condições suplementares, mas necessárias. Ora, é possível supor uma tese que possibilite estabelecer: (a) a εὐδαιμονία não conta junto com os outros bens, pois é um conjunto [composto] constituído destas classes de bens; e (b) o conjunto pode receber a adição de bens, sem por isto tornar o conjunto mais desejável, simplesmente pela estrutura indicada pelo mesmo, estrutura que mostraria quais os bens que a constituem, e quais bens são instrumentais.

Para que se possa aclarar o ponto crucial do problema, é necessário passar neste momento à interpretação do argumento relativo ao ἔργον, a função própria do homem. Sabe-se, de antemão, que tal argumento aristotélico mostra que o que é peculiar ao homem é a racionalidade. Divergências e inconsistências são encontradas nas variadas interpretações, levadas a cabo pelos inúmeros comentadores de da ética aristotélica. Afinal, em que consiste essa racionalidade, de que tipo de razão se está falando: de uma razão prática ou de uma razão teórica? Ou de nenhuma das duas? Tentar-se-á estabelecer que o argumento a respeito da função própria do homem não acena para nenhuma racionalidade específica, nem prática, nem teórica, mas apenas para a razão tomada na sua generalidade. O resultado disto? O ἔργον não permite, ou



*Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*

melhor, não funciona como uma antecipação do mais alto tipo de vida racional proposto em *EN X*.



#### 4. O *ἔργον*: qual racionalidade?

Na *EN* I 6, Aristóteles introduz, buscando esclarecer a natureza mesma da *eudaimonia*, a noção de função própria do homem, aquilo que o caracteriza em relação a todos os outros animais.

Segundo Aristóteles, o bem, ou o sucesso, de todos aqueles que executam uma atividade determinada, reside na função particular que desempenham: é assim para o flautista, para o escultor ou para qualquer outro que desempenha uma atividade qualquer. Todo órgão - o olho, o pé, a mão - tem uma função que lhe é peculiar. O mesmo se dará com o homem, se existir de fato algo que lhe seja peculiar<sup>1</sup>. E existe. Mas qual é, então a função própria do homem? O que o distingue?

Que tipo de vida, ou atividade, estabelece esta distinção? A vida, em si, é algo de comum com os vegetais, mas isto certamente não é peculiar apenas ao homem; a vida referente à nutrição e a relativa ao crescimento, devem ser, da mesma forma, deixadas de lado. A vida da percepção parece ser comum também ao cavalo, ao boi, aos animais em geral<sup>2</sup>:

“resta então uma certa vida prática da parte racional da alma [que tem um princípio racional], que pode ser considerada, de um lado, no sentido de estar

---

<sup>1</sup> *EN* 1097b 22- 32.

<sup>2</sup> 1098<sup>a</sup> 1-3.

submetida à razão, e de outro, no sentido de possuir a razão e o exercício do pensamento” (1098<sup>a</sup> 3-5)<sup>3</sup>.

Logo, a função do homem, aquilo que lhe é peculiar, vai consistir numa atividade da alma conforme à razão ou não sem um princípio racional, isto é, vai consistir sempre nas ações que implicam um princípio racional<sup>4</sup>. Desta forma, Aristóteles apresenta o que é claramente distintivo no que concerne ao homem: a vida racional. Assim posto, o argumento parece não apresentar problemas significativos. Estes problemas começam a surgir no momento em que se deve especificar qual tipo de vida racional subjaz à concepção relativa à função própria do homem. Qual é a racionalidade em questão? A racionalidade teórica, já antecipando o livro X, ou seja, a vida contemplativa, ou a racionalidade prática? Se for o caso desta última, que virtude relativa à racionalidade prática está em questão? A φρόνησις, ou a κυρία ἀρετή (virtude própria) explicitada em *EN VI 13*? Ou, ainda, excluindo as duas opções imediatamente propostas, pode-se entender que não há, da parte de Aristóteles, nenhuma especificação a respeito desta ou daquela racionalidade, ele estaria simplesmente explicitando o que é característico do homem, em termos genéricos, em vista dos outros animais. Tal resposta é importante, pelo fato de poder acenar para o tipo de compreensão a respeito do fim supremo,

---

<sup>3</sup> λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθές. λογῶν, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον”.

<sup>4</sup> 1098<sup>a</sup> 11-14.

que é defendida por Aristóteles: uma tese dominante, ou uma tese compreensiva e/ou inclusiva no que se refere a εὐδαιμονία.

Não são restritas as interpretações referentes ao argumento do ἔργον (*ergon*) de ambos os lados. Convém observá-los com bastante precisão. Não há, necessariamente, uma bifurcação, por exemplo, racionalidade prática-compreensivo/inclusivo, ou racionalidade teórica-dominante, pois se pode chegar à conclusão de que o argumento em questão implica uma racionalidade prática, apesar do livro X expor uma tese que identifica a *eudaimonia* com a θεωρία. Desta maneira, haveria uma completa ruptura entre os livros I e X, que seriam, em si, irreconciliáveis. O que se pretende sustentar é que não há uma identificação do tipo de racionalidade em questão, seja teórica, seja prática. Há apenas a identificação genérica do que é peculiar ao homem, ou seja, uma atividade da alma segundo, ou não sem, um princípio racional. A especificação de uma tese dominante ou, principalmente, compreensiva e/ou inclusiva não advém diretamente do argumento referente ao ἔργον, mas pode ser fundamentada a partir de outras passagens da *EN*, cotejadas com outras obras do corpus aristotélico.

As interpretações são múltiplas, mas partem, todas elas, de um pergunta fundamental: o que é a εὐδαιμονία?<sup>5</sup> Anthony Kenny, um dos defensores da tese dominante, afirma que, para respondê-la, deve-se, antes, considerar a função peculiar ao ho-

---

<sup>5</sup> HEINAMAN, R. Eudaimonia and Selsufficiency in the Nicomachean Ethics, p. 36: “Aristóteles deu seu argumento sobre a função [própria] no sentido de alcançar uma mais precisa especificação da *eudaimonia*”.

mem<sup>6</sup>. Ora, esta função é uma vida da razão concernida com a ação<sup>7</sup>, a atividade da alma em conformidade com a razão<sup>8</sup>. Todo o argumento, desde 1097b 22, prepara a da definição da εὐδαιμονία em 1098<sup>a</sup> 16-18. Porém, o que interessa é a segunda parte da definição, qual seja, “e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita”<sup>9</sup>. Esta passagem sugeriria, não afirmaria de modo enfático, a teoria do livro X; ela estaria, na realidade, abrindo espaço para que Aristóteles, no final da *EN*, identificasse a εὐδαιμονία somente com a contemplação<sup>10</sup>, sus-

---

<sup>6</sup> KENNY, A. *The Nicomachean Conception of Happiness*, p. 67.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>8</sup> KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*, p. 5.

<sup>9</sup> 1098<sup>a</sup> 18.

<sup>10</sup> Por um caminho semelhante vai J. D. Monan (*Moral Knowledge in the Nicomachean Ethics*). Neste artigo, ele defende a idéia de que uma ‘psicologia especulativa’ tenha contribuído normativamente no sentido de precisar o que é distintivo do ponto de vista da natureza humana, pois a ‘psicologia especulativa fornece conhecimento moral de onde é deduzida a genuína realização do bem último do homem’ (p. 268). Desta maneira, dando continuidade à definição de *eudaimonia* que havia acabado de citar, Monan afirma que ‘assim começa o longo desvio através da análise das virtudes, o qual é esclarecedor sem dúvida, mas comprovadamente apenas um desvio, quando Aristóteles dedica-se a situar a felicidade verdadeira no livro X’ (p. 266); os argumentos apresentados em X tem a função de verificar os requisitos essenciais esboçados para a felicidade no primeiro livro da *Ethica Nicomachea* (p. 267), portanto a ‘contemplação enquadra-se nos requerimentos de permanência, continuidade, ser

tentando com isto uma concepção dominante no que tange à vida feliz em sentido pleno, não possibilitando, em hipótese alguma, a inclusão de outro tipo de vida, no caso a vida relativa à atividade virtuosa, como constituinte da felicidade perfeita. Kenny discute se a segunda parte da definição (1098<sup>a</sup> 18), é a conclusão preparada pelo argumento a respeito da função própria, ou algo adicionado posteriormente? Ele, ao contrário dos defensores de uma tese compreensiva e/ou inclusiva, como Timothy Roche, que, como nota Kenny<sup>11</sup>, não vê nada no argumento do ἔργον que suponha que o bem humano deva ser restrito às atividades relativas ao exercício da contemplação, entende que, para sustentar a tese dominante, é necessário compreender a passagem não como sendo a conclusão do argumento, mas um novo desenvolvimento, separado das considerações a respeito do ἔργον<sup>12</sup>. Assim separada, a passagem permitiria perceber “melhor e mais perfeito” como uma possível antecipação, não imediata, da indicação ulterior da contemplação em X<sup>13</sup>.

Heinaman já tinha posto o problema desta forma. Em resposta aos compreensivistas, ele afirma que não há razão para

---

prazerosa, auto-suficiência, amada por si mesma. Mas todos estes argumentos são essencialmente confirmatórios’ (p. 266).

<sup>11</sup> KENNY, A. *Op. cit.*, p. 29.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> Troels Engberg-Pedersen (*Aristotle Theory of Moral Insight*, p. 105), concorda que esta passagem pode ser tomada fazendo referência à sabedoria teórica, embora chegue à conclusão de que a εὐδαιμονία não possa ser identificada somente com a sabedoria em questão.

que as duas partes finais do argumento, em 1098<sup>a</sup> 16-18 – (a) “uma atividade da alma conforme à virtude, e (b) “virtude melhor e mais perfeita” -, constituam sua conclusão em detrimento apenas da primeira parte. A segunda teria sido adicionada, sem que nada a tenha precedido<sup>14</sup>, aparecendo como um acréscimo posterior, sendo, portanto (a), “uma atividade da alma conforme à virtude”, a real conclusão do argumento. Sendo assim, nada indicaria, contrário ao que pensam os compreensivistas, que o fim supremo fosse constituído de todas as *virtudes*. O que ocorre é que a primeira parte da conclusão do argumento, (a) “o bem humano é a atividade da alma conforme a virtude”, significa, tão somente, que a atividade virtuosa conta como *eudaimonia*, da mesma forma que contemplação conta como *eudaimonia*. E contam separadamente, ou seja, uma sem a outra<sup>15</sup>: (a) está respondendo uma indagação, isto é, o que conta como *eudaimonia*, e (b), “a melhor e mais τέλειον”, responde a uma outra indagação, qual o mais alto tipo de *eudaimonia*? A resposta claramente vai ser posta em *EN* X. Heinaman, então, sustenta que o εργον responde com (a), apenas o que pode contar como *eudaimonia*; (b) esclarece qual o mais alto tipo de felicidade. Logo, (b) não faria parte da conclusão do argumento referente à função própria, mas sim, responderia a uma questão a respeito do mais alto tipo de *eudaimonia*, especificada como a vida teórica no final da *EN*. O argumento, em si, su-

---

<sup>14</sup> HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 37.

<sup>15</sup> É Hardie quem afirma: “(..) mas que a *eudaimonia* abarca atividades não teóricas é tornado claro, como vimos, em VI e X” (Aristotle on the Best Life for a Man, p. 42).



pondo que (a) seja a sua conclusão, não especificaria qual o tipo de racionalidade<sup>16</sup> em questão, mas somente quais os tipos de atividade que poderiam contar a título de εὐδαιμονία<sup>17</sup>.

Por um caminho diverso, não fazendo uma clara distinção entre as duas partes do final do argumento da função própria, outro defensor da tese dominante, ou intelectualista, Richard Kraut, estabelece os seguintes pontos:

- (a) o que Aristóteles está dizendo sobre a atividade da alma em conformidade com a melhor e mais perfeita virtude? Está dizendo que esta atividade é o bem, o bem final, não um bem qualquer, pois o bem em questão é final e possui, segundo Kraut, as três carac-

---

<sup>16</sup> Hardie deixa claro (The Final Good in Aristotle Ethics, p. 301), que a expressão “vida ativa [prática] – o sentido de ativa ou prática, segundo Hardie não pode excluir aqui o exercício do intelecto nas ciências teóricas (Aristotle’s Ethical Theory, p. 24) - do elemento que tem um princípio racional”, não deve necessariamente, ser entendida por um determinado tipo de atividade em detrimento de qualquer outra. O elemento racional aqui não pode ser identificado de forma imediata com a vida contemplativa, pois a frase possui um significado mais abrangente que “inclui atividades as quais manifestam inteligência prática e virtude moral”, não apenas atividade teórica. Mas o que ele afirma ser uma mais estrita interpretação, é sugerida pela definição de *eudaimonia* (1098<sup>a</sup> 16-18), onde “melhor e mais completa” deve significar sabedoria teórica, “embora isto não seja claro em *EN I*”. Isto se tornará claro apenas em X (Aristotle’s Ethical Theory, p. 24).

<sup>17</sup> HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 37.

terísticas que pertencem à noção de bem final: é desejável em si mesmo, nunca em função de outra coisa, e todo o resto é desejado em função dele; e

(b) qual virtude é a melhor e mais perfeita? A sabedoria teórica<sup>18</sup>.

Então, Kraut afirma que Aristóteles, ao falar da “virtude melhor e mais perfeita”, está considerando-a como sendo a contemplação, “pois ela é a atividade da alma em conformidade com a virtude que ele toma por ser a melhor e mais perfeita”<sup>19</sup>, embora não o faça, de maneira explícita, antes do livro X.

Não que o exercício das atividades práticas não contem como felicidade perfeita, na realidade contam como εὐδαιμονία, mas contam apenas em segundo grau. Mas, é importante ressaltar, que o argumento do ἔργον não faz referência a estas atividades. Isto não significa que Aristóteles afirme no argumento do ἔργον que somente contemplação conte enquanto εὐδαιμονία, significa apenas que contemplação é a única atividade que se enquadra na concepção de “virtude melhor e mais perfeita”. Assim, temos o que Kraut diz ser o duplo papel, não explicitado nele próprio, do ἔργον : (i) por um lado, ele é o começo de um argumento que afirma a εὐδαιμονία perfeita como consistindo na sabedoria teórica; (ii) por outro, ele é o começo de um argumento que declara ser a atividade política um segundo, e menos im-

---

<sup>18</sup> KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*, p. 238.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 239: “For the contemplation is the activity of the soul in accordance with the virtue that he takes to be best and most perfect”.

portante tipo de εὐδαιμονία. A explicitação deste duplo papel será feito nos capítulos posteriores a I 6<sup>20</sup>.

A diferença básica de Kenny e Heinaman em relação a Kraut reside no fato de que o último toma as duas partes finais (a) e (b) como sendo a conclusão do ἔργον, afirmando que (i) a “virtude melhor e mais perfeita” é a contemplação, e que (ii) é insinuada a forma menos perfeita de *eudaimonia*, qual seja, as atividades práticas, conforme provaria o desenvolvimento posterior a I 6. Os primeiros expõem sua conclusão de maneira mais cuidadosa: (iii) a passagem 1098<sup>a</sup> 16-18 deveria ser dividida em duas partes, sendo a primeira a conclusão do ἔργον, e a segunda, um acréscimo posterior, e (iv) a primeira parte, para Heinaman, não contraditada por Kenny, que o cita constantemente, pressuporia dois tipos de atividade que contariam como εὐδαιμονία, isto é, contemplação e, em menor grau, a vida moral. Poder-se-ia propor ainda (v): a segunda parte do argumento indicaria, ou insinuaria que “virtude melhor e mais perfeita”, explicitada somente em X, é a contemplação.

Outro raciocínio indicará novas conclusões no que se refere ao mesmo ponto e à mesma passagem. Este novo raciocínio fundamenta a tese oposta, isto é, a tese compreensiva e/ou inclusiva, que não verá razão alguma no intuito de separar 1098<sup>a</sup> 16-18 em duas partes, sendo a segunda um acréscimo subsequente, bem como não verá em ambas qualquer antecipação de doutrina posteriormente defendida em X. Pelo contrário, alguns defenderão uma

---

<sup>20</sup> *Idem*, p. 240 (e 241).

via especificamente prática<sup>21</sup>, a partir da observação dos critérios postos pelo argumento do ἔργον.

---

<sup>21</sup> É o caso de Christopher Rowe (The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics). Segundo Rowe, é muito difícil estabelecer em *EN* I 6 que “virtude melhor e mais completa (ele prefere à ‘perfeita’)” possa ser identificada apenas com atividade teórica, pois a princípio uma passagem posterior, 1099b 23, suportaria um aceno para razão em geral, não uma ou outra. Só que sua posição é outra: para isto ele propõe uma tradução restrita de πρακτική por prático em 1098<sup>a</sup> 3. A partir desta tradução, ele sustenta que (a) por “melhor e mais completa” Aristóteles não poderia entender só atividade teórica, pois seria inexplicável acenar para tal atividade específica, quando em seguida ele passará, em *EN* II, a estudar a virtude como um todo, tanto moral quanto intelectual, mas detendo-se neste e nos três posteriores, mais rigorosamente, sobre as virtudes morais; (b) se πρακτική quer dizer prático, especialmente levando em consideração a passagem 1098<sup>a</sup> 3-4, “uma vida πρακτική do elemento que tem um princípio racional, sendo que deste, uma parte possui o λόγος no sentido de ser obediente a ele, e a outra no sentido de possuí-lo e exercitar o pensamento”; então (c) a segunda das duas partes acima, será tomada mais naturalmente ser a razão em seu aspecto prático; logo, (d) se 1098<sup>a</sup> 17-18, “melhor e mais completa” está vinculada à passagem precedente, a virtude em questão seria a φρόνησις; (e) tal conclusão vem das evidências internas já mencionadas, e encontra suporte na *Política* VII 14 1333<sup>a</sup> 16-30. É óbvio, Rowe reconhece, que tudo isto dependerá da tradução de πρακτική por prático, mas é necessário salientar que somente dois tipos de ἀρετή estão em jogo em 1098<sup>a</sup> 17-18, de um lado as virtudes éticas, e de outro a ἀρετή relevante

J. L. Ackrill num célebre e já citado artigo<sup>22</sup>, propôs como uma, dentre várias razões - com uma interpretação distinta da defendida por Hardie em *The Final Good in Aristotle's Ethics* -, que a *eudaimonia* não poderia, a partir do argumento relativo ao ἔργον, ser concebida como uma virtude à exclusão das outras virtudes. Pelo contrário, ela seria composta de *todas* as virtudes. Como isto se daria?

O ἔργον implica uma idéia que acaba por especificar o que caracteriza a peculiaridade humana, isto é, que o fim supremo para o homem seria referente a um tipo de vida, qual seja, “a vida ativa do elemento que possui um princípio racional<sup>23</sup>, ou não sem tal princípio. Segundo Ackrill, esta afirmação não excluiria qualquer tipo de racionalidade, seja teórica, seja prática. Embora, num primeiro momento, seja uma boa interpretação, no final do argu-

---

que possui logos em sentido pleno. Este é o aspecto prático da *eudaimonia*, na *EN I*; o aspecto teórico só será tratado em *X*. Estes dois aspectos, e em consequência *EN I* e *EN X*, são irreconciliáveis (esta discussão aparece ao longo das páginas 193-217). Para uma visão distinta de πρακτική, ver Gauthier-Jolif (T. II, *Commentaire*, p. 56), onde a palavra é traduzida por “ativa”, possuindo, segundo eles, um significado que inclui tanto contemplação quanto ação: é a vida da ‘atividade imanente’, sentido amplo da palavra πράξις”. Este parece realmente ser o sentido atribuído por Aristóteles à palavra, não o sentido restrito proposto por Rowe, mas um sentido mais amplo sugerido pelas passagens da *EN* e da *Política*.

<sup>22</sup> Aristotle on Eudaimonia.

<sup>23</sup> Aristotle on Eudaimonia, p. 27.

mento, na já citada passagem 1098<sup>a</sup> 16-18, Aristóteles adicionaria uma nova afirmação: “o bem para o homem é uma atividade da alma conforme a virtude, e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais *completa* (tradução de Ackrill)”. Ora, *τελειοτάτην* referir-se-ia somente a um tipo de racionalidade, a racionalidade teórica, no caso, a sabedoria teórica. Não é a compreensão de Ackrill, pois, segundo ele, “não há nada no que precede que justificaria tal restrição”<sup>24</sup>. O que o argumento tem por intenção é estabelecer o caráter peculiar do homem em relação a todos os outros animais e não especificar qual a mais alta espécie de racionalidade que lhe é característica, embora certamente esta seja a melhor atividade na qual ele se pode engajar. Se a intenção fosse esta, melhor seria identificar “a vida ativa do elemento que tem um princípio racional”, com a racionalidade prática, pois este tipo de racionalidade é o único realmente distintivo em se tratando do homem, “pois o homem divide com o deus de Aristóteles a atividade da teoria”<sup>25</sup>.

Desta forma, para Ackrill, não há por que considerar que o argumento relativo ao *ergon* esteja restringindo de tal maneira o tipo de racionalidade apresentado, pelo menos não este argumento: “é claro que estes argumentos e idéias não são propostos no argumento do *ergon* e envolvem considerações bem diferentes”<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *Idem*, p. 27: “there is nothing in what precedes that would justify any such restriction”.

<sup>25</sup> *Idem*. “for man shares with Aristotle’s god the activity of *theoria*”.

<sup>26</sup> *Id. Ib.*: “it is clear that these arguments and ideas are not stated in the *ergon* argument and involve quite different considerations”.

Isto devido ao fato de que a única conclusão a qual poderia levar a concepção de função própria seria “se há mais de uma virtude, em conformidade com *todas* elas”. Ackrill chega a tal conclusão a partir da leitura da *EE* II<sup>27</sup>:

“desde que nós vimos que a εὐδαιμονία é algo de completo [τέλειον], e a vida é completa ou incompleta, e assim também a virtude – uma sendo virtude total, outra uma parte – e a atividade do que é incompleto é por si mesma incompleta, a εὐδαιμονία deve ser a atividade de uma vida completa, em conformidade com a virtude completa (κατ’ἀρετὴν τελείαν)” (1219<sup>a</sup> 35-39) <sup>28</sup>.

Logo, a passagem conclusiva do argumento do *ergon*, “a melhor e mais perfeita”, não pode sustentar uma tese dominante do fim supremo<sup>29</sup>, tendo em vista a passagem supracitada da *Ethica Eudemia*<sup>30</sup>. A virtude “melhor e mais completa” não indicaria

---

<sup>27</sup> “ἔπει δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλειόν τι, καὶ ἔστι ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής, καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως (ἢ μὲν γὰρ ὅλη, ἢ δὲ μέρος), ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴν ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ’ ἀρετὴν τελείαν”.

<sup>28</sup> Para uma outra compreensão desta passagem ver 3.1, n. 10.

<sup>29</sup> ACKRILL, J.L. *Op. cit.*, p. 27-28.

<sup>30</sup> Parte-se aqui do pressuposto já mencionado anteriormente que a *Ethica Eudemia* é uma obra da juventude de Aristóteles, posterior ao *Protrepticas*, sendo a *Ethica Nicomachea* o produto maduro da concepção ética de Aristóteles (não é possível discutir aqui as teses a respeito, mas sustentam

uma virtude, a sabedoria teórica<sup>31</sup>, em detrimento das outras virtudes<sup>32</sup>. Na realidade, “melhor e mais completa” supõe, em

---

a referida tese Jaeger, no seu *Aristotle*, pp. 228-258, e Nuyens, *La Évolution de la Psychologie d'Aristote*, pp. 185-193. Uma tese oposta é a de Kenny, já mencionada – ver *Aristotle on the Perfect Life*.

<sup>31</sup> David Keyt, *Intellectualism in Aristotle*, p. 366, na linha defendida por Ackrill, argumenta que “vida prática [ele prefere traduzir *πρακτική* por prática, e não ativa (ver Rowe acima)] do elemento que tem um princípio racional”, não especifica não nenhum tipo específico de racionalidade: “em descrevendo esta terceira vida como uma *πρακτική ζωή*, uma vida prática, Aristóteles está usando, presumivelmente, a palavra *πρακτική* num sentido genérico que inclui atividade teórica tanto quanto atividade prática em sentido específico”. Entenda-se, por sentido específico, a capacidade do homem em deliberar e, no que diz respeito à atividade teórica, o fato daquilo que tem um princípio racional é em parte prático e em parte teórico. Logo, 1098<sup>a</sup> 16-18 supõe, como o fez Ackrill, *todas* as virtudes, e não somente a virtude referente à vida contemplativa (p. 367-368). A concepção de que o argumento do *ergon* inclui tanto a atividade teórica quanto prática também é defendida por PRICE, A.W. *Aristotle's Ethical Holism*, p. 340. Quanto à compreensividade da *eudaimonia*, a solução não é a mesma. Price afirma que esta compreende todos os bens possíveis, não no sentido de dizer que um indivíduo, para ser feliz, aproveite todos estes bens, mas no sentido que alguns destes bens, que ele aproveita, o ajudarão a ser feliz.

<sup>32</sup> Cooper, *Contemplation and Happiness: a Reconsideration*, afirma, com base no argumento de I 6, que a razão humana compreende tanto



conjunto com a *EE*, *todas* as virtudes, tanto intelectuais quanto morais<sup>33</sup>.

Embora Ackrill introduza uma interpretação distinta, possibilitando um novo viés a respeito da passagem, sua abordagem no que tange à conclusão do *ergon*, não parece apropriada, pois 1098<sup>a</sup> 17-18, “virtude melhor e mais completa (ou perfeita, para a tese dominante)” não parece ser sustentada pelo texto mesmo da *EN*, o que não retira a importância de sua contribuição. O problema é que esta concepção maximal de fim supremo supõe um excesso<sup>34</sup>, excesso que tornaria a *eudaimonia* inalcançável. Mas a interpretação que parece mais apropriada e, talvez, mais minuciosa do argumento, vem a ser a de Roche – que concorda com Ackrill, a respeito do inclusivismo (ou compreensivismo)<sup>35</sup> da *EN I* -,

---

funções práticas quanto teóricas, mas ele certamente não comunga da compreensividade de Ackrill.

<sup>33</sup> Ackrill é o modelo da interpretação compreensiva, no sentido de defender a *eudaimonia* como sendo constituída de *todas* as virtudes. Não é a posição deste texto, que buscará sustentar um inclusivismo moderado (não necessariamente todos os bens).

<sup>34</sup> Ver Stephen White, *Is Aristotelian Happiness a Best Life or the Good Life?*, p. 123.

<sup>35</sup> Roche fala explicitamente - *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*, quando cita Ackrill - em inclusivismo (p. 177), mas como já foi realçado antes, o texto prefere separar inclusivismo e compreensivismo, entendendo o último como uma forma extremada de inclusivismo, preferindo manter a compreensão do primeiro como minimal, ou seja, não *todas* as virtudes, mas *algumas* virtudes. Para evitar mal-entendido, especificar-se-á este

onde há uma análise passo a passo do argumento, não resolvendo, é verdade, o problema relativo à coerência de I e X, não é o seu ponto, e mostra que não há condição de afirmar que a racionalidade em questão no livro I 6 é, ou teórica, ou prática.

Roche divide o argumento do ἔργον em três partes (1097b 25-28, 1097b 28-a 7 e 1098<sup>a</sup> 17-18: as duas primeiras são sua formulação, e a última, a problemática, sua conclusão (1098<sup>a</sup> 17-18), isto é, a própria definição de εὐδαιμονία, como sendo a virtude ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. O problema reside em como interpretar esta passagem. Viu-se que os adeptos da tese (i) intelectualista entendem ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, como uma indicação da teoria do livro X, com a εὐδαιμονία sendo a “virtude melhor e mais perfeita”. Uma outra interpretação (ii) entende ἀρίστην καὶ τελειοτάτην como “virtude melhor e mais completa”, sendo virtude completa, em Aristóteles, o ‘todo da virtude’, compreendendo “as virtudes teoréticas e práticas”<sup>36</sup>. Os que professam (ii), são os defensores da concepção inclusiva a respeito da εὐδαιμονία. Há suporte para (i) no argumento relativo ao ἔργον? Segundo Roche, não.

---

inclusivismo como ‘mitigado’. Mas, o que Roche quer mostrar, na verdade, é que *ENI* apresenta uma concepção inclusiva do fim supremo, não se detendo em *todas* ou *algumas* (embora pareça mais próximo da posição de Ackrill), e esta concepção inclusiva pode ser em sustentada em *ENI* 5, 6.

<sup>36</sup> ROCHE, T.D. *Op. cit.*, p. 179.

Para tal, ele faz a seguinte divisão no interior do argumento: (a) a função própria do homem consiste numa vida ativa do elemento que possui um princípio racional; (b) esta parte (racional) é dividida numa que obedece a razão, e outra que possui a razão e pensa; e (c) a vida racional consiste, por definição, numa atividade (da alma)<sup>37</sup>.

Como funciona (b), obedecer à razão ou possuir a razão? Para Roche, “o fato de Aristóteles fazer esta divisão no interior do argumento do *ergon* tem importantes implicações para a interpretação de sua definição do bem”<sup>38</sup>. Neste sentido, é necessário analisar *EN* I 13<sup>39</sup>, onde a *eudaimonia* é concebida como uma virtude completa. Ali, a alma será dividida em uma parte irracional e outra racional. A primeira tem uma parte que possui, de alguma forma, a razão, na medida em que a escuta ou obedece: isto imediatamente lembra (b), onde a razão aparece em dois sentidos, estrito e em si mesmo, no sentido que obedece e possui a razão, sendo que ‘obedecer a razão’ implica agir “de acordo com seus pensamentos”, “guiar seu comportamento sobre a base de sua deliberação”<sup>40</sup>. Esta divisão serve para a virtude, daí sua divisão em moral (obedecer) e intelectual (possuir). E a virtude moral, que obedece à razão, está conectada à faculdade apetitiva (ou desejanter). Logo,

---

<sup>37</sup> *Idem*, p. 179-180.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 180: “The fact that Aristotle makes his distinction in the middle of the *ergon* argument has important implications for the interpretation of his definition of the good”.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 181.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 182.

(b) supõe que, quando “esta faculdade opera em colaboração com a razão, é incluída no *ergon* humano (...) parece seguir, então, que Aristóteles toma atividade moralmente virtuosa, como sendo parte da função e fim do homem”. Isto seria confirmado em *EN* VI 13 1144<sup>a</sup> 6-7: “a obra humana só é perfeitamente realizada em conformidade com a prudência e com a virtude moral: a virtude moral assegura a retitude do fim, enquanto a prudência assegura a dos meios”. Em seguida, Roche inclui uma parte da definição do *ergon* ainda não mencionada. Já foi visto que o *ergon* é uma atividade da alma em conformidade com a razão: agora é introduzido o complemento, “ou não sem razão”, isto sugeriria uma complementação no que se refere ao argumento anterior, sugerindo que o argumento do ἔργον supõe a inclusão da virtude moral (resguardando (b), obedecer e possuir a razão)<sup>41</sup>.

A argumentação de Roche parece encontrar natural guarida na argumentação aristotélica propriamente dita. Mas isto, acontece não apenas em I 13 1103<sup>a</sup> 1-3<sup>42</sup>, onde Aristóteles especifica a divisão em duas da parte racional, ou seja, uma que possui a razão, outra que não faz outra coisa senão lhe obedecer. Antes, em 1098<sup>a</sup> 3-5, esta distinção<sup>43</sup> já havia sido posta. No decorrer da argumen-

---

<sup>41</sup> *Id. Ibid.* Roche faz uma análise do ὀρεχτικόν como o *locus* da virtude moral (Tricot, *Éthique a Nicomaque*, p. 312, n. 1, afirma que τὸ ἠθικόν é sinônimo de τὸ ὀρεχτικόν).

<sup>42</sup> "εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι".

<sup>43</sup> Cf. nota 3 deste capítulo.

tação, a respeito da função, própria tem-se ainda 1098<sup>a</sup> 7-8, ‘a função do homem consistindo numa atividade da alma conforme à razão, ou que não existe *sem* a razão’, o que não determina em nada o tipo racionalidade em questão. Logo, a seguir, uma nova afirmação: ‘a função do homem consiste num certo gênero de vida, quer dizer, numa atividade da alma e *nas ações* acompanhadas de razão’<sup>44</sup>. O próprio caráter plural de ‘nas ações’ não permite entender, de modo restrito, o componente racional advindo do argumento da função própria: não há nenhuma especificação de qual tipo de ações Aristóteles têm em mente, quando faz esta observação, mas esta passagem conectada com as outras acima mencionadas, bem como com VI 5 1140b 25-27<sup>45</sup> (‘das duas partes da alma dotadas de razão, uma das duas, a faculdade de opinar, terá por virtude a prudência: pois a opinião tem relação ao que pode ser de outro modo do que é, e a prudência também é assim’) indicam uma possível solução.

Tudo leva a crer que as passagens indicam a divisão da parte racional em duas – a que possui, e a que obedece – e a consequente divisão das virtudes<sup>46</sup>, tendo em vista e seguindo a divisão da parte racional da alma, permitem, ao menos, não defender o argumento do ἔργον como aquele que ‘antecipa’ ou ‘pavimen-

---

<sup>44</sup> 1098<sup>a</sup> 13-14.

<sup>45</sup> Ou ainda em VI 2 1139<sup>a</sup> 6-8: ‘tomemos por base da discussão que as partes racionais são duas, uma pela qual contemplamos os seres cujos princípios não podem ser de outro modo, e a outra pela qual conhecemos as coisas contingentes’.

<sup>46</sup> Ver também 1144<sup>a</sup> 1ss.

ta' o caminho que levará até *EN X*, pois não há passagem que sustente a existência de tão somente uma racionalidade, no caso a teórica, como resultado do argumento a supracitado. O caso é bem outro, pois se pode falar de racionalidades – teórica e prática – com base nas várias passagens mencionadas, e mesmo quem objetar que a *φρόνησις* é uma virtude intelectual, poder-se-ia responder, com tranqüilidade, que ela é, realmente, uma virtude intelectual, mas, como deixa antever Aristóteles, uma virtude intelectual que atua no âmbito da moralidade, no universo da ação moral.

Isto contradita a tese dominante que supõe que o *ἔργον* implica, ou antes, insinua a vida contemplativa em *X*. Pelo contrário, isto mostra que no interior do argumento do *ἔργον*, há espaço para a inclusão das virtudes morais. O *ἔργον* sustenta que a atividade em questão é uma atividade em conformidade com a razão, ou não sem razão, e esta razão não pode ser especificada como sendo somente a razão teórica, mas, também, a razão do ponto de vista prático. Logo, a racionalidade em questão não é uma ou outra racionalidade, mas acena para as duas, não escolhendo uma em detrimento da outra.

A conclusão de Roche parece a mais aceitável. Não é possível, com base no texto da *Ethica Nicomachea* I, sustentar uma tese dominante, pois:

- (a) como notou Rowe (ver n. 20), parece imprudente restringir “virtude melhor e mais perfeita” à contemplação, embora não de maneira imediata, isto é, de forma apenas insinuada, ou abrindo espaço para explicitá-la em *X*, como fazem Heinaman e Kenny, pois não

teria sentido criar tal expectativa para, a seguir, em *ENI* 13 e II, concentrar-se sobre as virtudes morais;

- (b) mas, contrariamente a Rowe, não há razões para se restringir, e a argumentação de Roche mostra, de maneira clara, a “virtude melhor e mais perfeita”, à prudência, concebendo uma tradução restrita de *πρακτική* como prático. O sentido parece ser mais abrangente que prático, como bem notam Gauthier-Jolif (n. 21);
- (c) no que se refere a Ackrill, embora seja claro na *EE*, parece insustentável ler “virtude melhor e mais completa”, na *EN*, como sendo uma combinação de *todas* as virtudes (embora haja uma diferença entre uma combinação de *todas* as virtudes e o *todo* da virtude),
- (d) aceitando as ponderações de Roche, é necessário, então, acrescentar um dado que, longe de contraditar a sua visão da racionalidade como incluindo tanto a atividade teórica, quanto as atividades práticas, explicitamente mais rigorosamente sua argumentação,
- (e) para tal convém não apenas dar como exemplo de sua tese a respeito da virtude moral como obedecendo à razão, a passagem 1144<sup>a</sup> 6-7, supracitada, mas fazer referência, como argumento definitivo, para a *κυρία ἀρετή* de VI 13 1144b 15-16, isto é, a virtude própria, a virtude moral natural (*ἀρετή φυσική*) acompanhada da prudência, o tipo de virtude possuída pelo *φρόνιμος*, que supõe dar razões para a ação, onde

*João Hobuss*

a virtude moral segue, ou obedece, a φρόνησις (a razão prática)<sup>47</sup>.

Depois do exposto, entendendo que o argumento do ἔργον não suporta uma tese restritiva a respeito de determinada racionalidade - seja teórica, a parte que possui a razão e exercita o pensamento; seja prática, a que obedece à razão -, mas concebe uma racionalidade mais abrangente que inclui, ou sugere, no seu âmbito, as duas racionalidades em questão, passar-se-á agora para a análise da noção de fim supremo, como algo que inclui determinadas classes de bens, como causas próprias ou coadjuvantes, no interior das quais estão presentes os bens particulares. Seria a defesa de um inclusivismo não demasiado compreensivo, mas mitigado, concebendo a *eudaimonia* como algo que não conta ao mesmo nível dos outros bens, mas é constituída destes bens, não necessariamente todos os bens, mas de alguns bens particulares pertencentes à determinadas classes de bens.

---

<sup>47</sup> Marco Zingano defende a hipótese da virtude apresentada pelo argumento ser não a teórica, mas exatamente a κυρία ἀρετή (Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles, p. 19).



**5. Por um inclusivismo mitigado:  
a εὐδαιμονία como um conceito de segunda ordem.**

Na *EN* I 5, Aristóteles introduz os conceitos de αὐτάρκεια e αὐτάρκες, conceitos importantes no sentido de deslindar a natureza da εὐδαιμονία, pois ali parece haver a defesa de uma concepção inclusiva de bem supremo, como um Bem que não conta (μὴ συναριθμουμένην) ao mesmo nível dos outros bens, mas é constituído *destes bens*, como nos mostrará claramente a *Magna Moralia*, com o auxílio inestimável da *Retórica*.

Isto não é ponto pacífico, tendo em vista o fato de que duas teses, uma indicativa, outra contrafactual, uma dos defensores da concepção dominante, outra dos que professam o inclusivismo, retiram lições contraditórias da argumentação aristotélica, sobretudo, e essencialmente, da possibilidade da adição ou não de bens à εὐδαιμονία.

Tentar-se-á mostrar que, sendo a εὐδαιμονία um conceito de segunda ordem, constituída de classes de bens que não contam ao mesmo nível dela, a aparente contradição entre as duas teses dissolver-se-á, pois é irrelevante distinguir duas teses deste tipo, na medida em que se possa entender que os conjuntos de classes de bens, estruturalmente pensados, podem suportar a adição de qualquer bem, por mais ínfimo que seja, sem com isso esposar a tese indicativa e, portanto, dominante, de que apenas um bem conta como εὐδαιμονία perfeita, qual seja, a vida contemplativa. Uma concepção inclusivista mitigada, a εὐδαιμονία composta por *alguns bens particulares* no interior de determinadas classes

determinadas classes de bens<sup>1</sup>, *não necessariamente todos*, pode tranquilamente pressupor a adição de bens no interior do conjunto que é expressão da *eudaimonia*, atendendo determinado critério, que será apresentado posteriormente, tornando sem efeito as objeções daqueles que sustentam uma tese indicativa, dominante, com a exceção de White, bem como dos que entendem que a εὐδαιμονία, ou o conjunto que lhe expressa, é composto de *todos* os bens, isto é, um inclusivismo, ou compreensivismo, maximal.

Aristóteles afirma a partir de 1097b 7, dando continuidade à argumentação anterior de que a εὐδαιμονία é sempre escolhida em função de si mesma e nunca em função de alguma outra coisa, que se faz necessário analisar a própria idéia de τέλειον Φγαθὸν a começar pela noção de auto-suficiência, pois o 'τέλειον Φγαθὸν parece, com efeito, ser suficiente a si mesmo'. Aristóteles complementa:

E o que é suficiente (αὐτάρκες) a si mesmo, nós entendemos não o que é suficiente a um só homem levando uma vida solitária, mas também a seus parentes, seus filhos, sua mulher, seus amigos e concidadãos em geral, já que o homem é por natureza um homem político (ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος)<sup>2</sup>.

O que Aristóteles faz aqui, num primeiro momento, é relacionar a αὐτάρκεια com a própria natureza política do homem,

---

<sup>1</sup> Bens da alma, bens do corpo e bens exteriores (EN 1098b 12-14).

<sup>2</sup> 1097b 8-11.

o que é bem esmiuçado no livro I da *Política*, 1253<sup>a</sup> 26-29, onde há, novamente, a afirmação de que nenhum indivíduo, tomado isoladamente, é auto-suficiente, pois se fosse incapaz de integrar-se numa cidade ou auto-suficiente para não fazê-lo, pela absoluta ausência de necessidade, seria ou um animal selvagem ou um deus (ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός). Maiores considerações sobre a natureza política do homem, do contemplativo e do amigo, serão feitas quando for discutida a possibilidade de compreender o livro X da *EN* em conformidade com a perspectiva inclusivista do resto da obra, sobretudo em *ENI*.

Mas o que importa neste momento, é como Aristóteles vai construindo a sua própria concepção inclusiva ao longo de I 5, para reafirmá-la em I 6 com o argumento da função própria, pois fica claro que uma leitura forte a respeito do contemplativo em X deve ser relativizada, iniciando pela argumentação aristotélica neste capítulo da *EN*. De que forma? Pela já referida introdução do conceito de αὐτάρκεια que significa, nas palavras de Aristóteles, ‘o que tomado à parte de todo o resto torna a vida desejável, não tendo necessidade de nada mais’<sup>3</sup>. Ora, não ter necessidade de mais nada não significa abrir mão dos seus parentes, filhos, mulher, amigos, concidadãos etc., e permanecer tão somente com a vida contemplativa, o que pareceria o caso da *EN X*. Pelo contrário, não se deveria abrir mão dos bens exteriores e do corpo, causas suplementares da vida feliz. A passagem quer deixar evidente que existem condições que devem ser supridas para que se possa alcançar a *eudaimonia*, permitindo antever a dificuldade de susten-

---

<sup>3</sup> 1097b 14-15.

tar que um bem, no caso a atividade teórica, seja passível de ser identificado imediatamente com a *eudaimonia*, à exclusão de todos os outros bens, isto a título de *eudaimonia* perfeita. Tornar a vida desejável, não tendo necessidade de nada mais, é a definição de αὐτάρκεια, e isto parece implicar não um bem à exclusão de outros bens mas, antes pelo contrário, ou seja, um conjunto de classes de bens delimitados por um critério, o da auto-suficiência.

E parece ser com este intuito que Aristóteles deixa transparecer em 1097b 16-17 que a *eudaimonia* é um bem que ‘não conta junto’, μὴ συναριθμουμένην, com os outros bens. Mas qual o sentido do não contar junto com os outros bens? Para responder a tal indagação é importante lançar mão da *Magna Moralia*, não uma obra de Aristóteles, mas certamente de conteúdo aristotélico.

Ali emerge o sentido esclarecedor de ‘não contar junto’: na realidade, sempre se está procurando pelo melhor Bem. E este Bem, no caso a εὐδαιμονία, pode ser contado como um bem entre outros bens?<sup>4</sup> A resposta é enfaticamente negativa: ‘Isto é seguramente absurdo’; e continua:

---

<sup>4</sup> *MM* 1184<sup>a</sup> 16ss: esta passagem explicita que é evidente que a concepção de *eudaimonia* ali apresentada deve ser entendida de maneira que esta concepção especifique a *eudaimonia*, “nossa noção de *eudaimonia*”, como composta de bens. Se o bem supremo fosse contado entre os outros bens, apareceria como “melhor que ele próprio, desde que ele é em si mesmo o melhor de todos”, o que seria uma conclusão absurda, pois não seria o modo correto para que se considere o bem que é o melhor. A conclusão, não absurda, é que a *eudaimonia* é um bem que não conta ao

Pois o melhor é o fim completo, e o fim completo (...) não pareceria ser nada mais que a *eudaimonia*, e nós olhamos a *eudaimonia* como composta de muitos bens (...) Pois a *eudaimonia* é composta de alguns bens. Mas levantar a questão se uma determinada coisa é melhor que seus próprios componentes é absurdo. *Eudaimonia* não é algo à parte se seus componentes, mas é justamente ‘estes componentes’<sup>5</sup>.

---

mesmo nível dos outros bens, sendo composta destes bens, não aparecendo como algo à parte deles: “it is their sum total”, como na tradução de G. Cyril Armstrong para a Loeb Classical Library.

<sup>5</sup> A passagem completa está na *MM* I 2 1184<sup>a</sup> 13-29: “τοῦτο ἄρα ἐστὶν τὸ ἄριστον ἡμῖν ὃ ζητοῦμεν, ὃ ἐστὶ τέλος τέλειον· τὸ δὲ δὴ τέλειον τέλος τὰγαθὸν ἐστὶ καὶ τέλος τῶν ἀγαθῶν.

Μετὰ ταῦτα τοίνυν πῶς τὸ ἄριστον δεῖ σκοπεῖν; πότερον οὕτως ὡς καὶ αὐτοῦ συναριθμουμένον; ἀλλ’ ἄτοπον. Τὸ γὰρ ἄριστον ἐπειδὴ ἐστὶ τέλος τέλειον, τὸ δὲ τέλειον τέλος ὡς ἀπλῶς εἶπεν οὐθὲν ἂν ἄλλο δόξειεν εἶναι ἢ εὐδαιμονία, τὴν δ’ εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν· ἐὰν δὴ τὸ βέλτιστον σκοπῶν καὶ αὐτὸ συναριθμῆς, αὐτὸ αὐτοῦ ἔσται βέλτιον. αὐτὸ γὰρ βέλτιστον ἐστίν. Οἷον τὰ ὑγιεινὰ θεῖς καὶ τὴν ὑγίειαν, σκόπει τί τούτων πάντων βέλτιστον· βέλτιστον δὲ ἐστὶν ὑγίεια· εἰ δὴ τοῦτο πάντων βέλτιστον, καὶ αὐτὸ αὐτοῦ βέλτιστον. ἄτοπον δὴ ἴσως οὕτω γε σκεπτέον τὸ βέλτιστον.

Ἄλλὰ ἄρα γε οὕτω πως, οἷον χωρὶς αὐτοῦ; ἢ γὰρ

Não contar junto significa apenas que a εὐδαιμονία não é um bem entre outros bens, ela na realidade é composta destes bens – sempre pensando que o conjunto que constitui a *eudaimonia* é formado por classes de bens que, por sua vez, especificam determinados bens particulares -, sendo entendida desta maneira como um conceito que opera em *segunda ordem*. não é um bem que exclui os outros bens pelo simples fato de que estes bens estão incluídos nela. Certamente a sabedoria teórica, se comparada com os outros bens, seria considerada melhor do que todos eles, ‘mas talvez não seja este o modo pelo qual devemos procurar pelo melhor bem. Pois é o bem completo o que procuramos, e a sabedoria por si mesma não é completa (...) Não é, portanto, melhor neste sentido, nem neste modo, pelo qual estamos examinando’<sup>6</sup>.

Operar como um conceito de segunda ordem é da natureza da εὐδαιμονία, como um bem que, embora não conte ao mesmo nível destes bens, na realidade é constituído pelo conjunto destes bens (em dois aspectos: conjunto constituído de classes de bens, e de bens particulares no interior de cada classe). Quais bens?

Pode-se encontrar uma boa explicação na *Retórica* I 5-6, onde Aristóteles lista e exemplifica os bens que seriam partes constituintes da εὐδαιμονία. Numa primeira passagem, há expla-

---

εὐδαιμονία ἐστὶν ἐκ τινῶν ἀγαθῶν συγκειμένη· τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν σύγκειται, σκοπεῖν εἰ τοῦτ' ἐστὶν βέλτιον, ἄτοπον· οὐ γὰρ ἐστὶν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἢ εὐδαιμονία, ἀλλὰ ταῦτα.

<sup>6</sup> 1184<sup>a</sup> 35-37.

nação a respeito do modo pelo qual a εὐδαιμονία pode ser definida<sup>7</sup>:

Nós podemos definir *eudaimonia* como prosperidade combinada com virtude; ou como independência de vida; ou como o seguro aproveitamento do máximo de prazer; ou como uma boa condição de propriedade e corpo, junto com o poder de cuidar e fazer bom uso deles. *Que a eudaimonia é uma ou mais destas coisas, todo mundo concorda*<sup>8</sup>.

E Aristóteles prossegue<sup>9</sup>:

Desta definição de *eudaimonia*, segue que suas partes constituintes são: bom nascimento, amigos, bons amigos, riqueza, bons filhos, abundância de filhos, uma velhice feliz, também semelhante excelência corpórea como saúde, beleza, força, boa estatura, potencial atlético, junto com fama, honra, boa sorte, e virtude. Um homem não pode falhar em ser completamente independente, se possui estes bens internos e externos; pois além destes não existem outros para possuir. (Bens da alma e do corpo são internos. Bom nascimento, amigos, dinheiro e honra são externos). Além disto, nós pensamos que ele deva possuir recursos e sorte, de maneira a fazer de sua vida algo de realmente seguro.

---

<sup>7</sup> *Ret.* I 5 1360b 14-17.

<sup>8</sup> Grifo de responsabilidade do autor.

<sup>9</sup> 1360b 18-30.

Assim explicitado, em termos de bens<sup>10</sup> como partes constituintes da *eudaimonia*, fica um tanto quanto problemático negar a concepção inclusiva a respeito da mesma, bem como seu modo peculiar de operar enquanto um bem de segunda ordem. Restaria a objeção dos amigos da concepção dominante, quanto ao caráter distinto e contraditório, como até agora foi exposto, do bem supremo na *ENX*. O que permanece das passagens aristotélicas, consideradas até aqui, é o seu nítido perfil inclusivo. Seria estranho, incômodo e incompatível com a perspectiva que subjaz à argumentação de Aristóteles não encontrar uma possibilidade de conciliação entre a *ENI*, a *MM*, e a Retórica com a *ENX*.

No momento, entretanto, é necessário considerar as duas teses já mencionadas, a indicativa e a contrafactual, no que tange à *eudaimonia*, e o conseqüente problema da adição ou não, de bens.

### 5.1. Contar junto: o problema da adição de bens.

Na continuação de I 5, os defensores da tese dominante acreditaram ter encontrado um antídoto à argumentação dos inclusivistas: não entender ‘não contar junto’ como a solução defendida por Aristóteles, pois a passagem que segue imediatamente à

---

<sup>10</sup> Esta lista de bens não implica que todos eles estejam, necessariamente, ao mesmo tempo em determinado conjunto que especifica a *eudaimonia*, pois o que sempre vai permanecer são as classes de bens (constituídas pelos bens particulares). Aristóteles mesmo já havia estabelecido, grifo em 1360b 14-47, ‘que a *eudaimonia* é uma ou mais destas coisas, todo mundo concorda’.



afirmação de que a *eudaimonia* é o mais desejável dos bens, porém não contando ao mesmo nível destes, apresenta um possível desvio no que poderia ser a intenção original de Aristóteles. Eis a passagem:

(...) se contasse [junto ou ao mesmo nível], é claro que seria mais desejável pela adição (αίρετώτερον) do mais ínfimo dos bens: com efeito, esta adição produz uma soma de bens mais elevada, e de dois bens o maior é sempre o mais desejável (1097b 17-20)<sup>11</sup>.

A passagem tomada de forma integral, nas suas duas partes, possibilitaria que se estabelecessem duas teses (consideradas geralmente, pois as nuances internas já foram mencionadas):

- (i) uma tese indicativa, isto é, usando o verbo no indicativo, sustentada pelos adeptos da tese dominante, admitindo a possibilidade da solução proposta por Aristóteles permitir a adição de bens, isto é, não conta junto com os outros bens (ela é, separadamente, a contemplação, o que apóia a leitura exclusivista), mas, quando conta, tornar-se-ia melhor ou mais desejável pela adição de qualquer bem, até mesmo um ínfimo bem: isto

---

<sup>11</sup> “συναριθμουμένεν δὲ δῆλον ὡς αἰρεθωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεί”.

impossibilitaria a visão inclusiva maximal, permitindo que outros bens fossem adicionados à *eudaimonia*, mas isto seria irrelevante para a determinação da *eudaimonia* – identificada em seu maior grau com a vida contemplativa; e

- (ii) na versão contrafactual, é dada uma razão para não contar junto: pois, se contasse, então o acréscimo de um ínfimo bem a tornaria melhor, o que é contrário à definição. Isto dá sustentação à tese inclusivista: o grande problema é que tal consideração parece levar a uma concepção inclusiva maximal: não há como ser tornada melhor<sup>12</sup> pelo acréscimo de qualquer bem, pelo fato de já conter ‘todos os bens’.

Observando detidamente as duas teses, vê-se que ambas não abordam corretamente a questão, pois uma, e outra, não conseguem ir ao cerne da questão. Pois quanto à (ii), parte-se do pressuposto de que, sendo a *eudaimonia* um composto ou conjunto de *todos* os bens particulares, nenhum outro bem poderia ser adicionado. Ora, uma coisa é entender que todos os bens particulares podem ser partes constituintes da *eudaimonia* (somente as classes devem); outra coisa é que estes bens estejam presentes, de modo

---

<sup>12</sup> Ver a este respeito *ENX 2 1172b 30-34*: ‘pois o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição de qualquer outra coisa. Agora também é claro que nada mais poderia ser o bem, se ele é tornado mais desejável pela adição de alguma das coisas que são bens em si mesmas’.

simultâneo, em tal conjunto ou composto. Eles até podem estar, mas não necessariamente e sempre. Impor uma abrangência demasiada, em que todos os bens devam estar sempre presentes no composto que determina a *eudaimonia*, é atribuir a Aristóteles algo que nunca afirmou ou, então, inviabilizar o acesso à *eudaimonia* a quem quer que seja. Todos os bens podem estar presentes no conjunto que representa a *eudaimonia*, como uma possibilidade, não como uma necessidade. É possível existir alguns bens particulares no interior de cada classe de bens, aquele mínimo indispensável para que se possa afirmar que determinada vida é feliz, isto é, uma concepção modesta, mas também é possível possuir um bom número de bens, além do minimamente necessário para a consecução da *eudaimonia*. Da mesma forma, todos os bens podem estar presentes, no mínimo como uma hipótese, como uma possibilidade, embora não como uma condição *sine qua non*. Na realidade, o que parece mais razoável é pressupor uma satisfação de todas as classes ou tipos de bens, e não que todos os bens individuais estejam presentes (não necessito de todas as variedades de mamão no meu café da manhã, mas, talvez, de pelo menos uma variedade).

Já no que se refere à (i), não parece razoável limitar o problema da adição de bens à *eudaimonia*, compreendida a partir da tese dominante, pois dentro da perspectiva aristotélica na *EN*, como já foi visto no capítulo relativo ao *ergon*, bem como no momento da introdução do conceito de auto-suficiência, corroborada pelas passagens da *Magna Moralia* e da *Retórica*, e também pela

*Política*<sup>13</sup>, a qual será retomada posteriormente, a *eudaimonia* tem um caráter inclusivo, restando, é claro, resolver o problema do livro X.

Dentro deste caráter inclusivo da *EN*, à exceção até o momento da *EN X*, caráter inclusivo mitigado, ou seja, não maximal, a questão da adição de bens perde sua relevância e, por conseguinte, as teses indicativa e contrafactual, pois, sempre ressaltando o aspecto mitigado da *eudaimonia* como um conjunto de classes de bens, é possível supor, sem cair num equívoco irremediável, que o conjunto que determina uma vida feliz possuirá uma razoável flexibilidade, no sentido de permitir, no seu interior, uma adição de bens, já que, como foi exposto no decorrer deste capítulo, nem todos os bens estarão presentes ao mesmo tempo, e necessariamente, em tal conjunto, favorecendo que, em dado conjunto *x*, sejam adicionados os bens *a* e *b* no interior de uma ou mais das classes que o compõem, bem como em outro conjunto *y* haverá condições de acrescentar os bens *c* e *d*, e assim por diante.

A concepção estrutural destes conjuntos, com a hierarquia peculiar a eles, e com os bens que fazem parte deles, como causas próprias ou coadjuvantes da *eudaimonia*, será apresentada no decorrer da argumentação.

---

<sup>13</sup> Sem deixar de fazer referência à passagem da *EE* 1219<sup>a</sup> 35-39 utilizada por Ackrill, onde aparece uma alusão à virtude total, alusão retomada em *EN VI* 13 1144<sup>a</sup> 1ss em que a sabedoria teórica é dita como sendo parte da virtude total.

Antes de estabelecer tal concepção, faz-se imprescindível voltar-se para *EN X* e tentar encontrar argumentos que venham significar uma justificativa para entendê-los como participando de uma construção aristotélica coerente, a respeito de uma tese inclusiva da *eudaimonia*.

### **5.2 *EN X*: a possibilidade de uma leitura inclusiva**

O maior obstáculo para alcançar a almejada coerência em Aristóteles para o estabelecimento de uma tese inclusiva é, sem dúvida, o livro X 6-9 da *EN*. Neste livro, e nos respectivos capítulos, parece haver uma forte argumentação, no sentido de identificar de maneira imediata a εὐδαιμονία, no seu mais alto grau, com a vida contemplativa, à exclusão dos outros bens. Convém mostrar que, embora pareça uma tarefa complexa num primeiro momento, não seria um equívoco pressupor que existem indícios evidentes que esta atividade contemplativa tomada exclusivamente - sinônimo de felicidade perfeita, para os que abraçam a tese dominante, com a ressalva de que esta felicidade perfeita pode ser entendida para além da exclusividade de um tipo de bem em relação aos demais - não representa, na realidade, a posição de Aristóteles. Mais ainda, uma tal defesa contrasta fortemente com teses que formam o chamado núcleo duro da filosofia prática de Aristóteles.

Na *EN X* 6-9, Aristóteles finaliza sua análise da εὐδαιμονία iniciada em *EN I*. Entretanto, os termos postos são um tanto quanto mais incisivos, salientando o caráter especial, mesmo perfeito, da atividade contemplativa, a qual possuiria em grau de perfeição todas as características próprias da εὐδαιμονία. Algumas considerações anteriores são retomadas, como a que

especifica a εὐδαιμονία como uma atividade desejável em si mesma e não em vista de mais nada, bem como seu caráter auto-suficiente<sup>14</sup>, 'pois a εὐδαιμονία não tem necessidade de mais nada (...) é plenamente auto-suficiente'<sup>15</sup>; estas expressões podem ser vistas no desenvolvimento de I 5 como algo que caracteriza de forma evidente a εὐδαιμονία, não indicando ainda uma pretensa recusa de uma tese inclusiva. Em seguida, acentua que as atividades desejáveis por si mesmas não necessitam de nada exterior ao seu próprio exercício, já que tal é o caso das 'ações conforme a virtude, pois executar ações nobres e honestas é uma das coisas desejadas nelas mesmas'<sup>16</sup>. Nesta passagem, a virtude é tomada genericamente, ou seja, não há uma distinção entre um tipo de virtude ou outro, apenas é deixado transparecer que, no caso da virtude, não há nada fora da própria ação virtuosa que lhe falte. Certamente há uma distinção no fato que a virtude intelectual por excelência, a σοφία, é desejável nela mesma e não em função de mais nada, enquanto as ações nobres e honestas são desejáveis nelas mesmas, mas também em vista de εὐδαιμονία. Então, até o presente instante, não há nada que desmereça o inclusivismo, nem que acrescente algo ao que já foi elaborado antes, durante a apresentação da *EN* I. As afirmações que seguem, permanecem dentro desta perspectiva, como sendo próprio do homem a atividade em consonância com a virtude, que seria a atividade mais desejá-

---

<sup>14</sup> 1176b 1-5.

<sup>15</sup> 1176b 5-6.

<sup>16</sup> 1176b 7-8.

vel, ou a εὐδαιμονία sendo compreendida como um fim em si etc<sup>17</sup>.

Os problemas começam a ocorrer em X 7, onde Aristóteles tratará da vida contemplativa:

Mas se a εὐδαιμονία é uma atividade conforme à virtude, é racional que seja conforme à mais alta, e esta será a virtude da parte mais nobre de nós mesmos (...) além do mais, este elemento seja ele próprio divino ou somente a parte mais divina de nós mesmos<sup>18</sup>, é o ato desta parte, segundo a virtude que lhe é própria, que será a *eudaimonia* perfeita. Que esta atividade seja teórica, nós já havíamos dito<sup>19</sup>.

Os defensores da concepção dominante começam a ficar satisfeitos, pois esta passagem tem a função, entre eles, de confirmar o que haviam dito de *EN I*, especialmente no que toca ao argumento da função própria, ou seja, a *EN X* seria apenas a confirmação do que havia sido elaborado em maior ou menor inten-

---

<sup>17</sup> 1176b 25- 1177<sup>a</sup> 11.

<sup>18</sup> Sobre o aspecto divino da *eudaimonia*, ver também 1177b 26 – 1178<sup>a</sup> 34, 1178b 22ss, 1179<sup>a</sup> 23ss.

<sup>19</sup> “Εἰ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ’ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ’ ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται” (1177<sup>a</sup> 12-18).

cidade, conforme o comentador em questão, no início da *Ethica Nicomachea*. Aristóteles teria sempre em mente que a εὐδαιμονία perfeita seria a vida contemplativa, não deixando o mínimo espaço para uma tese inclusiva, mesmo modesta, a respeito do bem supremo. Mas, em verdade, a passagem supracitada não tem a força que lhe atribuem os intelectualistas, pois para Aristóteles esta atividade pertinente à atividade teórica é realmente perfeita em relação às demais, mas o que está em questão aqui não é, como foi deixado claro na *MM*, se uma determinada atividade, no caso a vida contemplativa, é superior às demais atividades, não resta dúvida que é superior. Várias passagens da *EN* atestam tal superioridade e *EN X 6-9* é a maior prova disto. A questão é saber como esta atividade, ou bem, se articula com os outros bens que Aristóteles sustenta que também são partes constituintes da εὐδαιμονία. Esta articulação é sempre relegada a um plano não importante, quando na realidade não deveria ser de tal modo: a *EN* é apenas uma das obras que fazem parte da filosofia prática e, certamente, as outras obras éticas, bem como a *Política*, devem ser chamadas a colaborar no sentido de efetivar esta articulação.

A atividade contemplativa é a εὐδαιμονία ‘mais alta’ [ou em mais alto grau<sup>20</sup>], ‘mais contínua’, ‘mais auto-suficiente’, a ‘mais prazerosa das atividades conformes à virtude’<sup>21</sup>. Haverá algum problema nestas afirmações, quanto a um possível viés inclusivis-

---

<sup>20</sup> 1178<sup>a</sup> 7-8.

<sup>21</sup> 1177<sup>a</sup> 24.



ta? Possivelmente não, pois nenhuma destas afirmações são de caráter excludente:

- (i) ser a atividade mais alta, mais<sup>22</sup> nobre etc., está perfeitamente de acordo e coerente com o que diz Aristóteles, podendo operar conjuntamente com os outros bens já mencionados, e que são partes constituintes da felicidade;
- (ii) o aspecto de continuidade, o fato de ser uma atividade mais contínua em relação às outras, não implica que seja a única atividade que o contemplativo exerça, ele o faz pelo fato dela ser a mais nobre, a mais prazerosa e assim por diante, mas não há em Aristóteles, nem de maneira subentendida, a afirmação que esta seja a *única* atividade a ser exercida, o que soaria estranho, até pelo simples motivo de que a natureza humana é<sup>23</sup>, antes de tudo, política: é na πόλις que o indivíduo realiza esta natureza e é a πόλις a condição essencial para que alguém alcance a *eudaimonia*, pois somente nela o indivíduo, o cidadão - participante ativo, por definição, das atividades jurídico - administrativas da πόλις - pode levar uma vida em conformidade com a virtude: pode alguém

---

<sup>22</sup> Κράτιστος significa ser melhor, superior, mas isto do ponto de vista de uma hierarquia no que tange à excelência, não tendo um caráter excludente.

<sup>23</sup> *Política* I 2 1253<sup>a</sup> 2-3.

destituído desta natureza política, uma tese tão cara a Aristóteles, ser realmente feliz? Não haveria uma lacuna que acabaria por inviabilizar a efetivação da *eudaimonia*? ;

- (iii) a própria definição de auto-suficiência em I 5 e X 6 se auto-implicam, pois as duas acenam para sua característica fundamental, qual seja, a vida feliz é uma vida que não tem necessidade de mais nada, é auto-suficiente. O que assegura esta auto-suficiência antes de tudo? a *πόλις* por definição<sup>24</sup>. Esta auto-suficiência apresentada na *Política* é preponderantemente econômica<sup>25</sup>, mas não apenas, pois podemos considerar um selvagem vivendo numa floresta e observar que este selvagem pode caçar e pescar para suprir suas necessidades alimentícias, bem como construir sua casa com a madeira que encontra na floresta, e com galhos das árvores fazer o fogo para passar o inverno, bem como pode utilizar as peles dos animais caçados para elaborar sua vestimenta e seu calçado. Não se poderia dizer que este homem não tem assegurado uma determinada auto-suficiência, no sentido de que dispõe de meios

---

<sup>24</sup> I 2 1252b 28-30.

<sup>25</sup> *Pol.* I 2 1252b 28-29, I 2 1252b 35- a 2, I 2 1253a 26, III 1 1275b 18-20, III 9 1280b 30-35, III 9 1280b 40- a 1, VI 8 1321b 14-18, VII 4 1326b 1-5, VII 4 1326b 23-24, VII 5 1326b 29-30.

para assegurar sua sobrevivência. Mas o que Aristóteles tem em mente, quando afirma que nenhum homem é auto-suficiente fora da πόλις? Não é o aspecto meramente econômico, mas sim, um aspecto político (sem excluir, bem entendido, o aspecto moral), o bem do ponto de vista do político, ligado à sua natureza, e retomado em I 5 em passagem já citada, onde levar uma vida auto-suficiente supõe uma vida com parentes, filhos, amigos, mulher, concidadãos. Não só, pois a vida feliz, que não tem necessidade de nada mais, pressupõe bens exteriores, bens do corpo e os bens da alma (as virtudes intelectuais e morais). Todos são partes constituintes da *eudaimonia*, ainda que em nível diverso.

Mesmo o sábio tem necessidade de bens exteriores<sup>26</sup>, pois é humano e a 'natureza humana não é completamente auto-suficiente pelo exercício da contemplação, mas é necessário que o corpo esteja em boa saúde, que receba alimentação e todas outras atenções', *não sendo possível* 'sem a ajuda dos bens exteriores ser perfeitamente feliz', embora não se precise possuí-los de maneira abundante, somente o suficiente, para a efetivação de uma vida em conformidade com a virtude<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> EN 1177<sup>a</sup> 59.

<sup>27</sup> A este respeito ver ainda 1178<sup>a</sup> 23-25. Ainda no que tange aos bens exteriores, Aristóteles, embora não de maneira tão frugal, afirma em 1099<sup>a</sup> 31, que 'é impossível (...) praticar boas ações desprovido de recur-

No que diz respeito ao homem justo, o que difere é o fato de que este precisa dos seus semelhantes para exercitar sua justiça<sup>28</sup>, enquanto o sábio se entrega à contemplação, e, embora seja preferível possuir colaboradores, ele pode inclusive prescindir dos mesmos, pois é o homem mais plenamente auto-suficiente<sup>29</sup>, uma vez que ele exercita a única atividade que parece ser amada por ela mesma<sup>30</sup>. É uma atividade que tem um fim nela mesma, é a *eudaimonia* perfeita que supõe uma vida completa, 'já que nenhum dos elementos da *eudaimonia* deve estar inacabado'.

Realmente, o sábio pode entregar-se à contemplação sem necessidade de seus semelhantes e colaboradores (amigos): mas isto enquanto está entregue ao ato de contemplar, o mais contínuo, porém não o único, pois ele possui ainda uma natureza que se realiza na πόλις e pressupõe um padrão constante<sup>31</sup> de virtude, que é condição da εὐδαιμονία, e que só pode ser realizado no convívio com os outros (novamente *Política* I 2 e *EN* I 5). Da mesma forma, não é possível deixar de considerar os livros aristotélicos referentes à φιλία (amizade) e sua importância na relação

---

... para enfrentá-las. Com efeito, num grande número de nossas ações, nós fazemos intervir a título de instrumentos, os amigos ou a riqueza ou a influência política, de outra parte a ausência de certas vantagens prejudica a *eudaimonia*: é o caso, por exemplo, para a nobreza de raça, uma feliz progenitura, a beleza física (...)'.

<sup>28</sup> 1177a 29.

<sup>29</sup> 1177a 34 – b 1.

<sup>30</sup> 1177b 1-2.

<sup>31</sup> Ver *EN* I 10.

entre as pessoas, inclusive os sábios: certamente a contemplação não é algo coletivo, mas individual, próprio do sábio. Se enquanto contempla, ele prescinde inclusive dos amigos, enquanto não está entregue a tal atividade, precisa destes.

O próprio Aristóteles é bem claro quanto a isto ao manifestar estranheza em relação ao fato de se atribuir todos os bens ao homem feliz, sem lhe atribuir da mesma maneira a necessidade de amigos<sup>32</sup>: será que o homem auto-suficiente não tem necessidade de amigos? Aristóteles responde positivamente, pois, segundo ele, o homem virtuoso deverá ter amigos. Seria de toda a forma bastante incompreensível fazer daquele homem que dizem possuir a εὐδαιμονία, alguém solitário: ‘ninguém escolheria possuir todos os bens do mundo, para desfrutá-los sozinho, pois o homem é um ser político e, naturalmente, faz por viver em sociedade’<sup>33</sup>. Ora, a amizade, segundo Aristóteles, ‘é uma comunidade, pois os amigos aspiram a esta vida comum’, inclusive ‘reunindo-se para estudar a filosofia’, em suma, eles têm o sentimento de uma vida em comum, viver *com* os amigos, pois ‘eles parecem tornar-se melhores agindo e se corrigindo mutuamente, pois se imprimem reciprocamente as qualidades (...)’<sup>34</sup>. A amizade é um bem intrínseco, e o livro IX da *EN* não possibilita a existência de uma εὐδαιμονία tomada à parte, explicitamente solitária, porque a ausência mesma da φιλία exclui, ou pelo menos diminui, o seu caráter de *eudaimonia*, por tornar-se uma εὐδαιμονία incompleta.

---

<sup>32</sup> 1169b 8-9.

<sup>33</sup> 1169b 16-19.

<sup>34</sup> As passagens destacadas vão de 1171b 32 - 1172<sup>a</sup> 15.

A ausência da *φιλία* mostra que a *εὐδαιμονία* não pode, em nenhum aspecto, prescindir até mesmo dos bens considerados intrínsecos.

O que permanece disso tudo é o viés inclusivo da *EN*, pois o livro X, embora pareça a princípio um obstáculo difícil de superar, no sentido de estabelecer firmemente a concepção inclusiva, ao longo de toda a *Ethica Nicomachea*, na realidade não apresenta objeções tamanhas que não possam ser deslindadas, articulando suas diversas nuances internas, bem como acenando para as outras obras do corpus prático aristotélico.

Embora seja o que há de divino no homem, a *εὐδαιμονία* é especificamente humana, e o homem não tem possibilidade de viver do mesmo modo que os deuses: o exercício do que é divino em nós, a contemplação, pode ser a atividade mais contínua, mas não pode eliminar o seu caráter propriamente humano. Isto não significa cindir a *εὐδαιμονία* em duas, uma perfeita e outra imperfeita, mas articulá-las no interior de uma concepção inclusiva permitida, sem problemas, a partir do discurso aristotélico propriamente dito.

### 5.3. *ENX*: teoria e/ou atividade virtuosa?

Este pequeno subcapítulo, funcionará como uma passagem breve para a definição do ponto que este trabalho busca solucionar.

Em X 8, depois de ter estabelecido a superioridade, levando em consideração o critério de perfeição da vida contempla-

tiva em relação aos outros bens, afirmando ser esta a εὐδαιμονία perfeita, é apresentado o modo pelo qual as atividades referentes às virtudes morais, obviamente acompanhadas pela prudência, virtude intelectual operando no espaço da vida moral, são consideradas εὐδαιμονία. As atividades pertinentes à vida prática são *eudaimonia*, mas *eudaimonia* de uma maneira secundária em relação à vida contemplativa, esta sim, plenamente εὐδαιμονία. As virtudes denominadas práticas são virtudes meramente humanas, sem o acento divino próprio à sabedoria teórica.

Isto significaria o que segue:

- (i) O que conta como *eudaimonia*? Ora, a vida contemplativa e a vida da atividade prática;
- (ii) Ambas possuem o mesmo estatuto? Não, uma é *eudaimonia* perfeita, e a outra possuindo uma perfeição de segundo nível.

Para os que sustentam a tese dominante, não existe nenhuma dúvida, pois temos dois tipos de *eudaimonia*, sendo que apenas um deles conta a título de *eudaimonia* perfeita, tomada de modo solitário, à exclusão de todo o resto. E permite que a vida referente à esfera moral seja considerada uma felicidade em menor grau. Aparentemente está excluído qualquer compreensivismo/inclusivismo, e estabelecida a concepção dominante. Aparentemente. Mas as coisas não parecem ser tão simples como aparentam, sobretudo em Aristóteles, e sobretudo se a articulação sugerida antes for desconsiderada, e a *EN* julgada uma obra solitária, desvinculada do *corpus* que deveria servir de referência, quando a confusão interpretativa se instaura.

E esta articulação é bem possível, desde que exista um critério que concorra neste sentido. E parece existir um, o da auto-suficiência, ἀτάρκεια, operando de modo a estabelecer, quando um determinado conjunto que expressa determinada εὐδαιμονία possa ser dito de tal modo, que nada mais lhe falte, em outras palavras, quando tal conjunto encerre uma vida feliz. Isto possibilitará, ao determinar as partes constituintes deste conjunto, nas suas funções específicas, demonstrar que mais uma das desavenças entre os defensores da tese dominante e os da inclusiva pode ser solucionada, em prol dos últimos: está se falando do significado de τέλειον, perfeito ou completo, sem necessariamente fazer uma escolha entre um deles.

Para tal, é necessário que os dois pontos mencionados acima, (i) e (ii) sejam entendidos, não como duas facetas independentes da *eudaimonia*, mas como fixando uma hierarquia no que se refere à vida feliz.



## 6. Especificando um conceito: a αὐτάρκεια.

Auto-suficiente é o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável, não tendo necessidade de mais nada.

Assim, Aristóteles define a αὐτάρκεια em I 5. Não ter necessidade de nada: isto pode ser dito da vida contemplativa? Ela, tomada à parte de todo o resto, não teria necessidade de nada mais? Como funcionaria tal aceção, se Aristóteles mais de uma vez menciona a necessidade de, por exemplo, bens exteriores, como causas constituintes da εὐδαιμονία, sem os quais sua realização ficaria impossibilitada? Isto sem que se faça menção às virtudes morais acompanhadas de prudência, a chamada virtude própria (κυρία ἀρετή).

Todos eles, os bens exteriores, do corpo, bem como, sobretudo, os bens da alma, aqueles relacionados à virtude, a partir de todas as referências feitas à *EN*, à *MM*, à *Retórica*, à *Política* e à *EE*, parecem fazer parte, juntos, enquanto classes de bens, do conjunto que determina a εὐδαιμονία. Ressalte-se que as classes de bens estão constituídas de bens particulares. Estes não estão todos necessariamente juntos, embora tal hipótese não possa ser descartada, mas, do ponto de vista estrutural, como classes de bens, juntos, a partir de um viés flexível que admite a adição de bens a determinado conjunto, tomado de modo indistinto. Cada conjunto é regulado pelo critério da auto-suficiência, ou seja, um critério que determina se dado conjunto, ou composto, satisfaz todas as condições que fazem uma vida ser considerada como feliz. De que modo?

Especificando se as condições estruturais exigidas estão preenchidas, mostrando que dado conjunto possui aquelas classes

de bens imprescindíveis que possibilitam que se diga: o conjunto possui *estruturalmente* todos as classes de bens, de tal maneira que o indivíduo que as possua, isto é, possua àquelas classes, seja entendido como um indivíduo possuidor da εὐδαιμονία.

Que bens fazem parte, do ponto de vista estrutural, do conjunto que determina a εὐδαιμονία? É necessário especificar que, quando se fala de bens, estes bens não devem ser tomados de maneira particular, mas entendidos enquanto tipos ou classes de bens, no interior das quais estão inseridos os bens particulares, bens particulares que não necessitam estar todos presentes ao mesmo tempo, no interior de cada classe. Convém que todas as classes de bens estejam presentes no interior do conjunto ou composto que delimita a. Estas classes de bens operam cada uma à sua maneira, seja como causas próprias ou como causas suplementares, ambas constituintes do conjunto, ou composto, sem as quais ficaria inviável a realização da *eudaimonia*.

Todas as classes de bens que podem estar presentes nos conjuntos, estão articuladas pelo critério da auto-suficiência, que vai avaliar cada conjunto tomado individualmente e especificar se eles atendem aos requerimentos, para afirmar que determinado conjunto pode ser dito como sustentando uma vida feliz em maior ou menor grau de perfeição. Possuem os conjuntos as classes de bens indispensáveis para serem aceitos como felizes? Quem responderá tal questão será o critério da auto-suficiência: se possuírem todas as classes de bens que, em maior ou menor grau, garantem uma vida feliz, a resposta será afirmativa.

A partir desta concepção estrutural, pode-se entender o motivo pelo qual se compreende Aristóteles como professando

uma tese inclusiva, não necessariamente maximal, em que a coerência dos diversos livros da *Ethica Nicomachea* é preservada – como também ficaria resguardada a coerência entre as diversas obras do corpus prático aristotélico.

**6.1. Os bens que compõem os conjuntos de classes de bens: causas próprias e causas coadjuvantes.**

Os bens que compõe o conjunto de bens determinantes da εὐδαιμονία:

- a. virtudes teóricas (no caso, a sabedoria teórica/ST);
- b. virtude própria (virtudes morais + prudência/VP);
- c. bens exteriores/BE;
- d. bens do corpo/BC.
  - (i) a e b são causas próprias da εὐδαιμονία (são os chamados *bens da alma*/BA, uma das classes de bens);
  - (ii) c e d são causas coadjuvantes (são os *bens instrumentais*/BE e BC, outras duas classes de bens);
  - (iii) tanto (i) e (ii) são partes constituintes da εὐδαιμονία.

As causas próprias são aquelas que constituem, essencialmente, o conjunto enquanto αἰτία ἅπλως (é o caso de ST e VP, bens da alma). As causas coadjuvantes, συναίτια<sup>1</sup>, são aquelas causas instrumentais, suplementares, sem as quais a

---

<sup>1</sup> Ver *Metafísica* Δ 5 1015<sup>a</sup> 21, 1015<sup>b</sup> 3; *DA* 416<sup>a</sup> 14; *GA* 782<sup>a</sup> 26, 783<sup>b</sup> 21; *HA* 634<sup>a</sup> 17; *Phys.* 195<sup>a</sup> 13.

εὐδαιμονία torna-se incompleta (BE e BC, classes de bens instrumentais)<sup>2</sup>.

Os conjuntos obedecem a uma hierarquia no sentido de perfeição. Pode-se dizer que os conjuntos operam do seguinte modo (tendo em vista a distinção que Aristóteles faz em X 8):

$$P1 = \{ST+VP+BE+BC\}$$

$$P2 = \{VP+BE+BC\}$$

- P1 é mais perfeito que P2 por ter como integrante do conjunto ST, a mais nobre das atividades humanas, o que há de divino no homem.

- P2 é menos perfeito que P1, porque não possui entre seus integrantes ST, apenas VP enquadra-se nas chamadas causas próprias.

- BE e BC estão presentes em cada um dos conjuntos, uma vez que fazem parte como causas coadjuvantes, mas necessárias, na medida que sua ausência tornaria incompleta a felicidade.

Tanto P1 e P2 são considerados enquanto εὐδαιμονία na medida em que satisfazem o critério da αὐτάρκεια, ou seja, possuem tudo o que é necessário para dizer que cada um deles pode ser dito constituindo uma *vida feliz* por possuírem, no caso de P1, a mais alta atividade alcançada por um homem (mais VP - condição *sine qua non* para a realização da felicidade -, BE e BC) e, no caso de P2, a virtude própria (mais BE e

---

<sup>2</sup> Ver capítulo 5, nota 24.

BC), εὐδαιμονία em segundo grau pela argumentação aristotélica: com graus de perfeição diversos, os dois são perfeitos no sentido de satisfazer tal critério, isto é, ambos determinam uma vida feliz.

No interior de cada um dos conjuntos, é possível adicionar bens, pois nem todos os bens particulares estão presentes necessariamente, apenas as classes de bens devem estar, mas certamente alguns bens estão, permitindo a referida adição por sua estrutura flexível, não no que diz respeito aos seus componentes, mas no que se refere ao interior de cada grupo de bens representados por VP, BE e BC, pois ST não permite esta flexibilidade.

Partindo deste ponto de vista estrutural, a dificuldade de compreensão de τέλειον como perfeito ou completo, acaba por perder o sentido, já que assim entendidos, os conjuntos obedecem a uma hierarquia do ponto de vista da perfeição (qualidade), e uma completude (quantidade) sustentada pelo critério da auto-suficiência. Este critério atua de tal forma, que se pode dizer que um determinado conjunto tem o requisito para ser dito como comportando uma vida feliz, pois possui determinadas classes de bens, constituídas de determinados bens particulares, que são *suficientes* para tal, na medida em que atendem ao referido critério.

Para complementar a análise, deve-se passar agora para uma breve relato do modo de operação do termo aristotélico que tantos embaraços provocou entre os comentadores: a diferença no que diz respeito ao modo pelo qual ele deveria ser traduzido, articulado com outras passagens da filosofia aristotélica, possibilitou o surgimento de teses contraditórias no que tange ao bem supremo. O termo em questão é τέλειον.

## 6.2. O conjunto como perfeito e completo.

A contradição perfeito  $\times$  completo, dominante  $\times$  inclusivo, perde o sentido por motivos bem simples:

- (i) os conjuntos, satisfazendo o critério da  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$  adotado em 6 e 6.1, são considerados perfeitos em maior ou menor grau pelos componentes que fazem parte dele: se ST está presente, tem-se a  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  perfeita; se ST não está presente, temos somente VP (tendo em vista sempre a presença necessária dos bens instrumentais, as causas coadjuvantes). A  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  possui um nível de perfeição distinta da primeira, é uma  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  que possui uma perfeição em menor grau, mas satisfaz uma das possibilidades apresentadas por Aristóteles como  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ : o que está presente aqui é a idéia de hierarquia no que tange à perfeição da vida feliz, satisfazendo seu aspecto qualitativo;
- (ii) quanto à completude, o problema acaba subsumido na própria idéia de  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$ , enquanto critério: pode-se dizer que a  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  é auto-suficiente, não tendo necessidade de nada mais. Os dois conjuntos P1 e P2 testados satisfazem o critério pelo fato dos dois, apesar dos graus distintos de perfeição, possuírem, estruturalmente, todos as classes de bens que devem constituir o conjunto determinado pela  $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ : a nenhum dos dois falta algo, portanto ambos conjuntos são completos, o que satisfaz seu aspecto quantitativo.

Analisado por este prisma τέλειον pode ser entendido tanto como perfeito, quanto como completo, satisfeito o critério da auto-suficiência, e satisfeita toda a argumentação aristotélica ao longo do seu corpus prático, ressaltando o caráter inclusivo, mas mitigado da εὐδαιμονία, mitigado pelo fato do conjunto, ou composto, não possuir, necessariamente, todos os bens ao mesmo tempo, tomados individualmente, mas possuindo cada classe de bens em relação a qual cada um dos bens tomados na sua particularidade se referem.

Entendidos desta forma, os conjuntos são tais que, tomados à parte de todo o resto, tornam a vida desejável, *não necessitado de mais nada*, pois atendem ao critério da auto-suficiência.





## 7. Considerações finais.

O presente trabalho procurou mapear os principais comentadores da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, essencialmente no que se refere à problemática surgida a partir do artigo de Hardie a respeito das duas possíveis teses aristotélicas sobre a felicidade.

As duas leituras, inclusiva e dominante, foram exaustivamente debatidas e defendidas nas últimas décadas, cada qual apresentando matizes interpretativos distintos não apenas entre si, mas também no seu interior, tentando desvelar qual seria a real concepção de Aristóteles.

Mapeada a discussão, foi necessário apresentar uma compreensão que acabasse por harmonizar, dentro da filosofia aristotélica, especialmente nas obras práticas, uma possível contradição entre diversas passagens submetidas à rigorosa análise por parte de variados comentadores.

A argumentação aqui apresentada consistiu em dizer que não há, em Aristóteles, uma desarmonia do ponto de vista da análise do bem supremo na *Ethica Nicomachea*. Para justificar tal conclusão, encontrada na própria estrutura interna da *Ethica Nicomachea*, recorreu-se a outras obras, tais como a *Ethica Eudemia*, a *Magna Moralia*, a *Política*, a *Retórica*, etc.

A tese em questão apresentou uma solução que não é estranha a Aristóteles, qual seja, que existe uma compreensão aristotélica que pressupõe a inclusividade do bem supremo, a partir de uma concepção hierárquica da εὐδαιμονία como um conjunto, ou um composto, flexível de classes de bens, no interior das quais existem bens tomados em particular e que não precisam, sempre,

coexistir ao mesmo tempo. Esta tese defende um inclusivismo mitigado alicerçado na hierarquia de conjuntos de bens, hierarquia que estabelece graus de perfeição, bem como no critério que especifica se aquelas classes, ou tipos, de bens preenchem o requisito requerido, para que aquele conjunto seja dito feliz. O critério é o da *auto-suficiência* (αὐτάρκεια). Este critério permite deslindar uma outra faceta do bem supremo, aquele da completude. Ora, dado conjunto é completo, na medida em que ele possui as classes de bens necessárias para satisfazer o critério da auto-suficiência e da hierarquia no que tange à maior ou menor perfeição do mencionado conjunto.

Visto desta maneira, perde o significado toda a discussão em torno de τέλειον: perfeito ou completo? A resposta é: perfeito 'e' completo. Perfeito pelo fato da felicidade encerrar níveis distintos de perfeição, e completo pois cada conjunto possui as classes de bens necessárias para ser considerado como possuidor da αὐτάρκεια.

Assim, haveria em Aristóteles uma concepção inclusiva do bem supremo, bem que não conta ao mesmo nível dos outros bens, mas na realidade é constituído destes bens, não sendo a felicidade um bem à exclusão dos demais bens.

**8. Principais incidências de αὐτάρκεια  
e αὐταρκες/αὐτάρκης em Aristóteles\*.**

- αὐτάρκεια:

*ENI* 5 1097b 7

*Pol.* I 2 1253a 1

*Ret.* I 5 1360b 15

*Pol.* III 1 1275b 21

*GA* IV 8 778b 8

*Pol.* I 8 1256b 32

*Pol.* I 9 1257a 30

*Pol.* I 2 1252b 29

*ENV* 10 1134a 27

*Pol.* I 2 1253a 28

*ENIX* 9

*MM* II 15

*EE* VII 12

*ENX* 7 1177a 27

---

\* Retirado de BONITZ, H., *Index Aristotelicus*. Berlim: Graz, 1955.

*João Hobuss*

- τὸ αὐταρκες/αὐτάρκης:

*ENI* 5 1097b 14

*Pol.* VII 5 1326b 30

*Ret.* I 7 1364a 8

*Pol.* II 2 1261b 14

*ENI* 5 1097b 8

*Ret.* I 6 1362a 27

*Pol.* III 9 1280b 34

*Pol.* III 9 1281a 1

*De Caelo* I 9 279a 21

*Met.* XIV 4 1091b 16, 18, 19

*GA* I 1 732a 17

*ENIX* 1169b 3-5

*EE* VII 12 1244b 3-6

*ENX* 7 1177b 1

*Pol.* II 2 1261b 11

*Pol.* IV 4 1291a 10

*Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*

*Pol. I 8 1256b 4*

*ENVIII 12 1160b 4*

*ENIII 5 1112b 1*

*Ret. I 6 1362a 27*

*Pol.VII 1326b 14*



## Bibliografia.

### a. Aristóteles

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (ed. Bywater, I.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea* (ed. Susemihl, F./Apelt, O.). Lipsiae: Teubner, 1912.
- \_\_\_\_\_. *L'éthique a Nicomaque* (trad. Gauthier, R-A. et Jolif, Y.). Louvain: Publications Universitaires de Louvain , 1970 . 4 Vol.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* (trad. Rackham, H.). London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Éthique a Nicomaque* (trad. Tricot, J.). Paris: Vrin, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* (trad. Ross, D.). IN: The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. Barnes, J.). Princeton: Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Irwin, T.). 2<sup>a</sup> ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Etica Nicomachea* (traduzione, introduzione e note di Natali, C.). Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia* (ed. Walzer, R. R. e Mingay, J. M.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Éthique a Eudème* (trad. Décarie, V.). Paris: Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia* (trad. Solomon, J.). IN: The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. Barnes, J.). Princeton: Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Woods, M.). 2<sup>a</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

- ARISTÓTELES. *Magna Moralia* (trad. Armstrong, G. C.). Harvard: Loeb Classical Library, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Magna Moralia* (trad. Stock, G.). IN: The Compleat Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. Barnes, J.). Princeton: Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Política* (ed. Ross, D.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The Politics of Aristotle* (with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by Newman, W. L.). Salem: Ayer Company, 1985. 4 vol.
- \_\_\_\_\_. *Les Politiques* (trad. Pellegrin, P.). Paris: Flammarion, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Politics* (trad. D. Ross). IN: The Compleat Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. Barnes, J.). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysica* (ed. Jaeger, W.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's Metaphysics* (a revised text with introduction and commentary by Ross, D.). Oxford: Oxford University Press, 1970. 2 vol.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysics*. IN: The Compleat Works of Aristotle (trad. Ross, D.). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle. Metaphysics. Books Γ, Δ and E* (translated with notes by Kirwan, C.). 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ars Rhetorica* (ed. by Ross, D.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Rhetoric* (trad. Roberts, W. R.). IN: The Compleat Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. Barnes, J.). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The Compleat Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, ed. Barnes, J.). Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.



*b. Obras*

- ACKRILL, J. L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1997.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ASCOMBE, G. E. M. *Intention*. 2ª ed. Southampton: Basil Blackwell.
- AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. Salem: Ayer Company, Publishers, Inc., 1988.
- COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- GAUTHIER, R. A. *La Morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.
- GRANT, A. *The Ethics of Aristotle*. London: Longmans, Green, and Co., 1885.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethics Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- JAEGER, W. *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- JOACHIM, H. H. *Aristotle, The Nicomachean Ethics*. Westport: Greenwood Press, Publishers, 1985.
- KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- NUSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- NUYENS, F. *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Louvain: EISP, 1973.
- PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1992.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892. 2 vols.
- URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- WRIGHT, G. H. von. *The Varieties of Goodness*. Bristol: Thoemmes Press, 1993.

*c. Obras Coletivas*

- ALBERTI, A. [org.]. *Studi Sull'Etica di Aristotele*. Florença: Bibliopolis, 1990.
- ANTON, J. P. and PREUSS, H [ed.]. *Essays in Ancient Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991.
- BARNES, J, SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. [ed.]. *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Articles on Aristotle: Methaphysics*. Vol. 3. London: Duckworth, 1979.
- BARNES, J. [ed.]. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- EVERSON, S. *Ethics. Companions to Ancient Thought 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- IRWIN, T.H. (ed.). *Classical Philosophy, vol. 5: Aristotle's Ethics*. New York: Garland, 1995.

*Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*

- MANSION, [org.]. *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Louvain: EISP, 1980.
- MORAVCSIK, F. M. E. [org.]. *Aristotle*. New York: Anchor Books, 1967.
- RORTY, A. O. [ed.]. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- SHERMAN, N. [ed.]. *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998.

*d. Artigos*

- ACHTENBERG, D. The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics. In: *Essays in Ancient Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991, pp. 59-72.
- ACKRILL, J. L. Aristotle on Eudaimonia. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 15-33.
- ANNAS, J. Aristotle on Virtue and Happiness. In: Sherman, N. [ed.], *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998.
- BURNYEAT, M.F. Aristotle on Learning to Be Good. In: Sherman, N. [ed.], *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998, pp.205-230.
- COOPER, J. M. Contemplation and Happiness: a Reconsideration. In: *Synthese* 72, 1987, pp. 187-216.
- \_\_\_\_\_. The *Magna Moralia* and Aristotle's Moral Philosophy. In: Irwin, T.H. [ed.], *Classical Philosophy, 5: Aristotle's Ethics*. New York, Garland, 1995, pp. 1-23.

- DEFOURNY, P. Contemplation in Aristotle's Ethics. In: *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977, pp. 104-112.
- DEVEREUX, D.T. Aristotle on the Essence of Happiness. In: *Studies in Aristotle* (O'Meara, D.J. ed.). Whashington: Catholic University Press of America, 1981, pp. 247-260.
- DREFCINSKI, S. Aristotle's Fallible *Phronimos*. In: *Ancient Philosophy*, vol. 16 (1), 1996, pp. 139-153.
- DYBIKOWSKI, J.C. Is Aristotelian *Eudaimonia* Happiness? In: Irwin, T.H. [ed.], *Classical Philosophy, 5: Aristotle's Ethics*. New York, Garland, 1995, pp. 111-126.
- GEACH, P. T. History of a Fallacy. In: *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, pp. 5-13.
- GLASSEN, P. A Fallacy in Aristotle's Argument about Good. In: *Philosophical Quarterly*, vol. 7 (29), 1957, pp. 319-322.
- GÓMEZ-LOBO, A. The Ergon Inference. In: *Essays in Ancient Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991, pp. 43-57.
- HARDIE, W. F. R. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: *Aristotle*. New York: Anchor Books, 1967, pp. 297-322.
- \_\_\_\_\_. Aristotle on the Best Life for a Man. In: *Philosophy*, 54, 1979, pp. 35-50.
- HEINAMAN, R. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. In: *Phronesis*, XXXIII (1), 1988, pp. 31-53.
- IOPPOLO, A. M. Virtue and Happiness in the First Book of the Nichomachean Ethics. In: *Studi Sull'Etica di Aristotele*. Florença: Bibliopolis, 1990, pp. 109-148.
- IRWIN, T. H. Permanent Happiness: Aristotle and Solon. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III (ed. J. Annas), 1985, pp. 89-124.

- \_\_\_\_\_. Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness. In: *The Norms of Nature* (ed. M. Schofield/G. Striker). Cambridge: 1986, pp. 205-244.
- \_\_\_\_\_. The Structure of Aristotelian Happiness, a review of Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*. In: *Ethics*, vol. 101 (2), 1991, pp. 382-391.
- \_\_\_\_\_. A review of the *Ethics with Aristotle*, of Sarah Broadie. In: *The Journal of Philosophy*, 1993, pp. 323-329.
- KENNY, A. Aristotle on Happiness. In: *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977, pp. 25-32.
- \_\_\_\_\_. The Nicomachean Conception of Happiness. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume), 1991, pp. 67-80.
- KEYT, D. Intellectualism in Aristotle. In: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol 2 (Anton e Preus ed.). Albany: State University of New York Press, 1983, pp. 364-387.
- KIRWAN, C. Two Aristotelian Theses about Eudaimonia. In: *Studi Sull'Etica di Aristotele* Florença: Bibliopolis, 1990, 149-192.
- KRAUT, R. Two Conceptions of Happiness. In: Irwin, T.H. [ed.], *Classical Philosophy, 5: Aristotle's Ethics*. New York, Garland, 1995, pp. 79-109.
- \_\_\_\_\_. Aristotle on Choosing Virtue for Itself. In: Irwin, T.H. [ed.], *Classical Philosophy, 5: Aristotle's Ethics*. New York, Garland, 1995, pp. 321-337.
- \_\_\_\_\_. Aristotle on the Human Good: an Overview. In: Sherman, N. [ed.], *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998, pp. 79-104.
- LAWRENCE, G. Aristotle and the Ideal Life. In: *The Philosophical Review*, 102 (1), 1993, pp. 1-34.

- MACDOWEL, J. The Role of Eudaimonia in Aristotle Ethics. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 359-376.
- Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998, pp. 121-143.
- MODRAK, D. K. W. Aristotle on Reason, Practical Reason, and Living Well. In: *Essays in Ancient Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991, pp. 179-192.
- MONAN, J. D. Two Methodological Aspects of Moral Knowledge in the Nicomachean Ethics. In: *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Louvain: EISP, 1980, pp. 247-271.
- NAGEL, T. Aristotle on Eudaimonia. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 7-14.
- PRICE, A. W. Aristotle's Ethical Holism. In: *Mind*, 89, 1980, pp. 338-352.
- ROCHE, T. D. In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle Moral Theory. In: *Phronesis*, XXXVII (1), 1981, pp. 46-84.
- \_\_\_\_\_. *Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation. In: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988, pp. 175-194.
- RORTY, A. O. The Place of Contemplation in Aristotle Nicomachean Ethics. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 377-394.
- ROWE, C. The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics. In: *Studi Sull'Etica di Aristotele*. Florença: Bibliopolis, 1990, pp. 193-225.
- TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (translated by C.I. Litzinger, O.P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

*Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*

- WHITE, S. Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, pp.103-143.
- WHITING, J. Aristotle's Function Argument: a Defence. In: Irwin, T.H. [ed.], *Classical Philosophy, 5: Aristotle's Ethics*. New York, Garland, 1995, pp. 189-204.
- WILKES, K. V. The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 341-357.
- ZINGANO, M. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. In: *Analytica*, 1 (2), 1994, pp. 11-40.

