



RENATA CHRISTINA CERONI SILVESTRINI

**UM ESTUDO SOBRE A CONCEPÇÃO DE *EUDAIMONIA* NA  
*ÉTICA NICOMACUÉIA***

Campinas  
2012



Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Pós Graduação em Filosofia

RENATA CHRISTINA CERONI SILVESTRINI

**UM ESTUDO SOBRE A CONCEPÇÃO DE *EUDAIMONIA* NA  
*ÉTICA NICOMACUÉIA***

Orientador: LUCAS ANGIONI

**Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Instituto de Filosofia, Departamento de Pós  
Graduação em Filosofia, da Universidade  
Estadual de Campinas para obtenção do título  
de Mestra em Filosofia.**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA  
RENATA CHRISTINA CERONI SILVESTRINI E ORIENTADA PELO PROF.DR. LUCAS ANGIONI,  
CPG 06/09/2012.**

Campinas  
2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

Si39e	<p>Silvestrini, Renata Christina Ceroni, 1975- Um estudo sobre a concepção de eudaimonia na Ética Nicomacéia / Renata Christina Ceroni Silvestrini. -- Campinas, SP : [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: Lucas Angioni. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Aristóteles. 2. Filosofia antiga. 3. Ética. 4. Felicidade. I. Angioni, Lucas, 1973- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Aristotle's conception of eudaimonia in Nicomachean  
Ethics

**Palavras-chave em inglês:**

Ancient philosophy

Ethics

Happiness

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Lucas Angioni [Orientador]

Yara Adario Frateschi

Priscilla Tesch Spinelli

**Data da defesa:** 06-07-2012

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em seis de setembro de 2012, considerou o candidato Renata Christina Ceroni Silvestrini aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Lucas Angioni

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Prof. Dr. Raphael Zillig

Prof. Dr. Flavio Ribeiro de Oliveira

Handwritten signatures in blue ink are present on the lines next to the names of Prof. Dr. Lucas Angioni, Profa. Dra. Yara Adario Frateschi, and Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli. The signature for Prof. Dr. Lucas Angioni is partially visible at the top. The signature for Profa. Dra. Yara Adario Frateschi is clearly legible. The signature for Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli is also clearly legible. There are no signatures on the lines for Prof. Dr. Raphael Zillig and Prof. Dr. Flavio Ribeiro de Oliveira.

*Em memória de Bubi e José Alberto Silvestrini*

*Para meus pais José Alberto Silvestrini e Walkiria de Fátima Ceroni Silvestrini e para  
meus filhotes Bubi, Tuti e Tico*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, José Alberto Silvestrini e Walkiria de Fátima Ceroni Silvestrini, por todo o apoio que me deram ao longo de toda a vida para a realização dos meus sonhos, ao Bubi, pela companhia e alegria por toda a vida, e ao Tuti e ao Tico, pela vida que começamos a compartilhar.

Ao meu orientador, Lucas Angioni, pelo apoio desde o início da minha graduação e ao longo de toda minha Iniciação Científica e Mestrado, por me ensinar a importância do rigor lógico e terminológico no estudo e na elaboração de textos filosóficos, e da leitura do texto grego na pesquisa em História da Filosofia Antiga, valioso aprendizado que levarei por toda minha carreira acadêmica.

À Yara Adario Frateschi e à Priscilla Tesch Spinelli, pelas importantes observações no exame de qualificação, que me chamaram a atenção para parte relevante dos problemas abordados no presente trabalho e pelas palavras de aprovação e incentivo.

À Yara Adario Frateschi e à Fátima Regina Évora pelo apoio que sempre me deram todas as vezes que precisei e, fundamentalmente, pelo grande encorajamento e ajuda para que eu possa continuar realizando meu trabalho apaixonadamente.

Ao Marcos Zingano e ao Luiz Henrique Lopez pela receptividade e disponibilidade em colaborar com minha enorme vontade de continuar aprendendo e crescendo em minha carreira acadêmica.

Às secretárias da universidade, Sônia, Maria Rita e Maria Cida (Cidinha) por todo carinho, paciência e apoio ao longo desses anos de pesquisa.

Aos amigos Fábio Florence e Felipe Durante, que tanto me ajudaram e, mesmo sem querer, mudaram os rumos da minha vida ao me fazerem lembrar que caminhos novos devem ser sempre buscados. E à amiga Gilmara Maria de Souza, que me acompanha e me apoia.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq, pela bolsa concedida nos primeiros meses de minha graduação.

Agradeço muito à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo-FAPESP por acreditar no trabalho que realizo desde que iniciei minhas pesquisas e pela concessão da minha bolsa de Iniciação Científica e de Mestrado.

## Resumo

Em I.7.1098b16-18, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* é a "atividade da alma em acordo com a virtude (e, havendo mais de uma virtude, em acordo com a melhor e a mais completa)", no entanto tal afirmação não nos parece vaga e acaba por suscitar mais questões do que esclarecer. De que virtude Aristóteles estaria falando? A que ele poderia referir ao dizer "na melhor e na mais completa"? Já estaria ele comprometido com alguma tese específica a respeito da *eudaimonia* em I.7? Na *Ética Nicomaquéia* Aristóteles, ao tentar estabelecer o que seria o bem supremo para o homem, acaba não deixando claro se o identifica com um único bem ou com um conjunto organizado de bens constitutivos, numa linguagem mais contemporânea, intruduzida por W.F.R Hardie, em "The Final Good in Aristotle Ethics", se estaria ele defendendo uma tese inclusiva, na qual a *eudaimonia* seria um bem não contável com os demais que inclui, concatena e organiza, de algum modo, os demais bens (bens da alma, bens do corpo e bens exteriores) num todo harmonioso, como parece indicar o livro I, e parte significativa dos demais livros da *Ética Nicomaquéia* e mais claramente a *Ética Eudemia*, ou se estaria ele defendendo uma tese dominante, na qual a *eudaimonia* seria estritamente identificada com a sabedoria teórica, como parece indicar o livro X e certas passagens dos demais livros da *Ética Nicomaquéia*. Diante destas questões, nosso objetivo na pesquisa que realizamos no Mestrado foi estudar que concepção de *eudaimonia* estaria defendendo Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, concentrando-nos na análise conceitual e argumentativa detalhada e cuidadosa do texto de Aristóteles, fundamentalmente, do livro I, com especial atenção nos argumentos expostos no capítulo 7 e na descrição dos tipos de vida e dos tipos de bens a elas relacionados feita nos capítulos 5 e 8, e do livro X, capítulos 6, 7 e 8, no qual Aristóteles afirma que a *eudaimonia* concorda com a virtude

daquilo que existe de mais elevado em nós, a sabedoria teórica. Também fizemos um estudo dos textos indicados na bibliografia secundária com o objetivo de ajudar a mapear melhor o problema e entender como ele vem sendo tratado pelos comentadores. Por fim, apresentamos uma possibilidade interpretativa a respeito da concepção de *eudaimonia* que acreditamos que Aristóteles está defendendo na *Ética Nicomaquéia* destacando o caráter fundamental desempenhado pelas características que apresenta na primeira parte de I.7 ("completo sem mais", "autossuficiente" e "não contável com os demais") e pelos tipos de bens (bens da alma, bens do corpo e bens exteriores) na sua consecução, cujo entendimento acreditamos ser fundamental ao consequente entendimento de que concepção de *eudaimonia* estaria Aristóteles defendendo.

Palavras chave: Aristóteles, filosofia antiga, ética, felicidade.

## Abstract

In I.7.1098b16-18 Aristotle states that *eudaimonia* is the "activity of soul in accordance with excellence (and, if there is more excellences than one, in accordance with the best and most complete". However this statement is vague and raises more questions than it clarifies. What virtue was Aristotle talking about? What would he like to refer to by saying "the best and most complete one"? Would he be committed to some specific thesis about *eudaimonia* in I.7 yet? In *Nicomachean Ethics* Aristotle trying to establish what would be the highest good for man he just make it unclear whether he identifies it as a specific isolated good or as an organized set of constitutive goods. In a more contemporary version of the issue introduced by W.F.R Hardie in "The Final Good in Aristotle's Ethics", exist two possibilities. Would he be defending an inclusive thesis, in which *eudaimonia* would be a non-countable good with other goods which it somehow includes, concatenates and organizes (the goods for the soul, for the body and any other external thing understood as good) into a harmonious whole, as it seems to indicate Book I and more clearly a significant part of the remaining books of the *Nicomachean Ethics* and *Eudemian Ethics*? Or would he be defending a dominant thesis in which *eudaimonia* would be strictly identified with the theoretical wisdom, as the Book X and some passages from other books of *Nicomachean Ethics* seem to indicate? Faced with these issues, the objective in our Master Degree Research was to study what conception of *eudaimonia* Aristotle would be defending in *Nicomachean Ethics* focusing on a careful and detailed argumentative and conceptual analysis of the Aristotle's text. Book I has deserved a special attention mainly to the arguments presented in Chapter 7 and to the description of the types of life and types of good things related to them found in Chapters 5 and 8, and Book X, chapters 6, 7 and 8, in which Aristotle states that *eudaimonia* is in

accordance with the virtue which represents the highest good in us, the theoretical wisdom. We have also studied the texts listed in the secondary bibliography aiming to help map the problem and better understand how it is being addressed by the commentators. Finally, we present an interpretative possibility of the conception of eudaimonia that we believe Aristotle is defending in the *Nicomachean Ethics* highlighting the fundamental role played by characteristics that he presents in the first part of I.7 ("complete with no more", "self-sufficient" and "not countable with others") and by types of goods (goods of the soul, goods of the body and external goods) in its achievements, which we believe is fundamental to have a full comprehension for the consequent understanding of what conception of *eudaimonia* Aristotle would be defending.

Key words: ancient philosophy, ethics, happiness.

## Sumário

I. Introdução .....	19
II. Um estudo sobre o livro I da <i>Ética Nicomaquéia</i> .....	23
II.1. O bem supremo para o homem: considerações iniciais .....	23
II.2. Os possíveis candidatos a bem supremo .....	26
II.3. As características próprias do bem supremo e sua identificação com a <i>eudaimonia</i> .....	28
II.4. O argumento da função ( <i>ergon</i> ) e o que Aristóteles afirma da <i>eudaimonia</i> a partir dele .....	30
II.5. Os tipos de bem e o papel que assumem na consecução da <i>eudaimonia</i> .....	35
II.6. As partes da alma e as suas respectivas virtudes .....	38
III. A relação entre virtude moral e sabedoria prática como modo de inserir a virtude moral como elemento constitutivo da <i>eudaimonia</i> .....	40
III.1. A investigação de Aristóteles sobre a virtude moral .....	40
III.2. A deliberação e a escolha como presença de atividade da alma racional na virtude moral.....	47
III.3. A sabedoria prática e sua relação com a virtude moral .....	50
IV. Um estudo sobre o livro X da <i>Ética Nicomaquéia</i> .....	59
IV.1. Retomada da análise de que tipos de bem poderiam ser identificados com a <i>eudaimonia</i> .....	59
IV.2. <i>Eudaimonia</i> e sabedoria teórica .....	61
IV.3. <i>Eudaimonia</i> e virtude moral.....	64

V. Considerais finais a respeito da concepção de <i>eudaimonia</i> na <i>Ética Nicomaquéia</i> ..	67
VI. Bibliografia.....	70
VI.1. Textos de Aristóteles .....	70
VI.2. Bibliografia secundária.....	71

## I. Introdução

Na *Ética Nicomaquéia* I.7.1098b16-18, Aristóteles diz que a *eudaimonia* é a “atividade da alma em acordo com a virtude (*energeia ginetai kata arete*) (e, havendo mais de uma virtude, em acordo com a melhor (*aristen*) e a mais completa (*teleiotaten*)”, afirmação na qual os comentadores encontram mais problemas do que esclarecimento, principalmente se a considerarmos sob luz de outros argumentos expostos ao longo do texto, que tornam possível entender a *eudaimonia* não de um único modo, mas de, ao menos, dois. Ao tentar estabelecer o que seria o bem supremo para o homem, Aristóteles acaba não deixando claro se o identifica com um único bem ou com um conjunto de bens constitutivos. Numa linguagem mais contemporânea, introduzida por W.F.R Hardie em “The Final Good in Aristotle Ethics”, se estaria ele defendendo uma tese inclusiva, na qual a *eudaimonia* seria um bem não contável com os demais que inclui, concatena e organiza, de algum modo, os demais bens (bens da alma, bens do corpo e bens exteriores) num todo harmonioso, como parece indicar o livro I, e parte significativa dos demais livros da *Ética Nicomaquéia* e mais enfaticamente a *Ética Eudemia*, ou se estaria ele defendendo uma tese dominante, na qual a *eudaimonia* seria estritamente identificada com a sabedoria teórica (*theoretike sophia*), como parece indicar o livro X e certas passagens dos demais livros da *Ética Nicomaquéia*.

Na pesquisa que realizamos no Mestrado, cujo resultado apresentamos nesta Dissertação, nosso objetivo foi procurar chegar a uma compreensão minimamente razoável a respeito de que concepção de *eudaimonia* Aristóteles estaria defendendo na *Ética Nicomaquéia*, uma vez que o que ele afirma em I.7.1098b16-18 é vago e que ao longo do texto, para piorar ainda mais a situação, é possível encontrar argumentos tanto

em defesa da tese de que a *eudaimonia* seria um bem não contável com os demais e que teria como elementos constitutivos necessários, mas não isoladamente suficientes, as virtudes das partes da alma racional, a sabedoria prática (*phronesis*) e a sabedoria teórica (*sophia*), e a virtude da parte da alma desiderativa capaz de ouvir e, mais do que isso, concordar com aquilo a alma racional estabelece, a virtude moral (*ethike arete*), quanto da tese na qual a *eudaimonia* seria estritamente identificada sabedoria teórica (*sophia*).

Começamos nosso estudo sobre a *Ética Nicomaquéia* na Iniciação Científica tomando como objeto de estudo a relação entre virtude moral e *eudaimonia*, considerando o recorte: a relação entre (i) *eudaimonia* e virtude moral (*ethike arete*) e a relação entre (ii) virtude moral, escolha (*prohairesis*) e sabedoria prática (*phronesis*), em vista de mostrar que a relação (ii) é o que permite justificar a possibilidade da relação (i) como defensável. Em linhas muitíssimo gerais, entendemos que, em (ii) a *escolha* e a *sabedoria prática*, ambas implicadas no que a virtude moral definicionalmente é, garantem a atividade da alma racional à virtude da alma desiderativa por meio de uma relação necessária, uma vez que, conforme afirma Aristóteles em VI.12.1144a7-9: “a função torna-se completa pela virtude do indivíduo que possui sabedoria prática e virtude moral, pois a virtude moral faz com que o fim seja correto, enquanto a sabedoria prática faz com que aquilo que realiza tal fim seja correto.” Dessa passagem entendemos que é esta relação entre sabedoria prática e virtude moral que garante a esta, virtude da alma desiderativa, a relação (i). Sendo assim, pela leitura da *Ética Nicomaquéia* e também da *Ética Eudemia*, não nos parece razoável atribuir um papel meramente secundário à virtude moral na realização da *eudaimonia*. Através desse estudo inicial pudemos perceber que existe certo tipo de relação entre virtude moral e sabedoria prática, sobre a qual falaremos mais tarde, que faz com que necessariamente

exista atividade da alma racional na virtude da alma desiderativa, e que, portanto, a virtude moral seria elemento constitutivo necessário, mesmo que não isoladamente suficiente, assim como a sabedoria prática e a sabedoria teórica, na realização da *eudaimonia*. Para que essa tese seja defensável é absolutamente imprescindível encontrar elementos no texto de Aristóteles que nos permitam defender que a *eudaimonia* é um bem não contável com os demais, que inclui e organiza os demais num todo harmonioso e que existe realmente uma relação de necessidade, interdependência e complementaridade entre virtude moral e sabedoria prática que permite à virtude moral ser elemento constitutivo necessário à realização da *eudaimonia*, o que nos levou ao estudo que realizamos no último ano de Iniciação Científica e no Mestrado.

Para chegar a um entendimento a concepção de *eudaimonia* apresentada na *Ética Nicomaquéia*, procuramos, pois, no estudo do livro I, com especial atenção nos argumentos expostos no capítulo 7 e na descrição dos tipos de vida e dos tipos de bens a elas relacionados feita nos capítulos 5 e 8. Também de certas passagens de outros livros, como, por exemplo, dos livros II, no qual Aristóteles investiga a virtude moral e expõe a necessidade da atividade racional para que possa ser o que é; do livro III, capítulos 2 e 3, nos quais ele argumenta sobre deliberação e escolha; e do livro VI, no qual ele argumenta sobre correta deliberação, correta prescrição, escolha correta e fornece-nos alguns elementos que acreditamos corroborar a tese inclusiva que acreditamos que defende na *Ética Nicomaquéia*. E do livro X, capítulos 6, 7 e 8, no qual Aristóteles afirma que a *eudaimonia* seria aquilo que existe de mais elevado em nós, a sabedoria teórica, o que não precisa inevitavelmente ser um argumento em favor da tese dominante, como pode parecer. O estudo da literatura secundária indicada em nossa bibliografia foi realizado em vista de trazer algumas perspectivas sobre o assunto para

tornar mais esclarecedora a discussão. Procuramos mapear os argumentos apresentados por Aristóteles na ordem em que são expostos, entender o encadeamento argumentativo assumido por ele, mostrar os problemas mais significativos implicados ao longo da argumentação na busca por elementos que nos permitam mostrar que Aristóteles defende na *Ética Nicomaquéia*, como parece ser mais óbvio na *Ética Eudemia*, uma tese que inclui, de algum modo, que pretendemos elucidar ao longo da Dissertação, a sabedoria teórica, a sabedoria prática e a virtude moral como elementos constitutivos necessários e apesar de não isoladamente suficientes à realização da *eudaimonia*.

Por fim, após estudo, chegamos a uma possibilidade interpretativa a respeito da concepção de *eudaimonia*, destacando o caráter fundamental desempenhado pelo que dela predica Aristóteles na primeira parte de I.7, a saber, “completo sem mais” (*teleion*), “autossuficiente” (*autarkes*) e “não contável com os demais” (*sunarithmoumenen*), e pelo papel exercido pelos tipos de bens na sua consecução, conforme veremos ainda.

## **II. Um estudo sobre o livro I da *Ética Nicomaquéia***

### **II.1. O bem supremo para o homem: considerações iniciais**

Na *Ética Nicomaquéia* Aristóteles investiga se existe um bem que seria o bem mais elevado para o homem, o fim em vista de que toda ação é desejada e realizada, e, no caso de existir, o que seria ele. Aristóteles inicia sua argumentação em vista de mostrar a existência deste bem, em I.1.1094a1-3, dizendo que toda atividade humana, seja ela técnica, investigação, ação ou escolha, é em vista de algum fim, sendo este fim o bem em vista de que a ação é empreendida, o aquilo em vista de que a ação é realizada. Entendemos, pois, que Aristóteles identifica os termos ‘fim’, ‘bem’ e ‘aquilo em vista de que’, sendo o bem entendido pelo agente como o fim em vista de que sua ação será realizada; por exemplo, o flautista tem como bem o tocar flauta, é isso que ele toma como fim da sua ação de tocar, este é o em vista de que da realização da ação de tocar flauta.

Em seguida, em I.1.1094a3-19, Aristóteles diz que existem diferentes fins e estabelece certa relação de subordinação entre eles. Os fins podem ser tanto atividades (como a medicina, a construção naval, o comando militar, etc.) quanto produtos distintos das atividades que os produzem (como a saúde, a navio, a vitória, etc.), sendo estes melhores e mais dignos de escolha do que aquelas (assim, enquanto fim, a saúde, o navio ou a vitória são melhores e mais dignos de escolha que a medicina, a construção naval e o comando militar, respectivamente). E, em I.1.094a10-15, ele diz que, quando certas atividades subordinam-se a certa atividade dominante, esta é melhor e mais digna de escolha do que aquela, pois o fim desta é melhor e mais digno de escolha do que os fins das atividades a ela subordinadas (assim, a produção de bridas, ou de a produção de

qualquer outro utensílio de cavalaria, subordina-se à equitação, que, como qualquer outra atividade implicada na guerra, subordina-se ao comando militar, sendo o fim da atividade mais superior melhor e mais digno de escolha que os fins das atividades que a ela subordinam-se). E, como aponta Aristóteles em I.1.1094a16-18: “não faz diferença se as atividades em si mesmas são fins das ações ou alguma outra coisa à parte estas, como no caso das acima mencionadas técnicas.” A esta passagem não é dada muita importância pelos comentadores, mas, numa primeira leitura, pareceu-nos relevante, apesar de um tanto vaga. Ackrill, em *Aristotle on Eudaimonia*”, ajudou-nos a entender melhor. Segundo ele, tal afirmação evidencia que a subordinação de uma atividade a outra não se aplica apenas quando a atividade subordinada produz algo que a atividade superior utiliza, mas também no caso em que a atividade subordinada é fim em si mesma. E é um tanto obscuro o que significa dizer que uma atividade é em vista de outra quando não produz algo que a atividade superior não possa utilizar. Na tentativa de elucidar esta questão, Ackrill expõe seu conhecido exemplo do golfe. Ele pensa na relação entre dar uma tacada para jogar golfe e entre o jogar golfe para ter um bom momento de entretenimento: é ‘porque’ você deseja jogar golfe que você dá as tacadas, pois dar tacadas é constituinte do jogar golfe, e é ‘em vista de’ ter um bom momento de entretenimento que você joga golfe, pois jogar golfe é ingrediente do ter um bom momento de entretenimento; sendo assim, dar tacadas é jogar golfe, embora nem tudo no jogar golfe seja dar tacadas, e jogar golfe é ter um bom momento de entretenimento, embora nem tudo no ter um bom momento de entretenimento seja jogar golfe. É esta ideia de ser fim em si mesma e também fim em vista de outra coisa que Aristóteles utiliza para pensar a relação entre as ações e a *eudaimonia*. A *eudaimonia* não é o resultado de um esforço pontual num momento da vida, não funciona como um ponto para ter-se em vista isoladamente e ao qual chegar, ela é uma vida aprazível e digna em

sua totalidade, e suas partes devem ser igualmente aprazíveis e dignas, mas em si mesmas, não apenas na medida em que são em vista da *eudaimonia*.

Aristóteles acrescenta ainda, em I.2.1094a18-22, que, se existe mesmo um fim que é exclusivamente fim em si mesmo e em vista de que todas as ações são realizadas, este é o bem supremo (*tagaton kai to ariston*) para o homem. Muitos defendem que nesta passagem Aristóteles utiliza um argumento falacioso, dentre eles, Geach, em “History of Fallacy”, que acusa Aristóteles de cometer, neste primeiro parágrafo do livro II, a famosa falácia do menino e da menina, a saber: todo menino gosta de uma menina, logo existe uma menina que todo menino gosta. De fato, pela mera análise das premissas, a saber, algum fim é desejado em vista de si mesmo e todas as coisas são desejadas em vista dele, parece difícil absolver Aristóteles de tal acusação. No entanto, pela observância da natureza da investigação empreendida na *Ética Nicomaquéia* e pelo contexto argumentativo, parece-me evidente que a passagem não está necessariamente comprometida com uma tese dominante, como pode parecer. Em acordo com Ackrill, em “Aristotle on *Eudaimonia*”, na argumentação a respeito da existência do bem supremo, Aristóteles não está comprometido com a tese dominante fundamentada na existência de um fim monolítico. Ainda segundo ele, Aristóteles passa rápido demais da primeira para a segunda premissa, dando margem ao entendimento do argumento como um argumento falacioso. Ackrill propõe que Aristóteles não seria acusado de tal falácia se tivesse incluído uma premissa intermediária, “a saber, que onde existem dois ou mais fins separados, cada um desejado por si mesmo, nós podemos dizer que existe apenas um fim (composto) que cada um daqueles fins separados é em vista, não apenas de si mesmos, mas também em vista dele.”, o que me parece, até o momento, uma alternativa razoável. Parece-me que este é um argumento ao qual faltam premissas e ao qual Aristóteles não deu muita atenção por ser em vista de provar algo que ele já tinha

previamente concebido como existente. Não seria este um argumento propriamente demonstrativo, mas um recurso retórico, não num sentido pejorativo, para levar seu ouvinte para a direção que interessava a ele, ou seja, considerar a existência de um bem supremo, mostrar que seu objeto de investigação na *Ética Nicomaquéia* é, para, então, iniciar a investigação a respeito do que ele é.

Digressões à parte e considerando, pois, o que estabelece Aristóteles em I.1 e início de 2, existe certa subordinação entre os fins e, portanto, certa hierarquia no que diz respeito ao ser digno de valor entre eles. Em ordem crescente de excelência, são eles: aqueles que são sempre fins em vista de outra coisa; aqueles que podem ser tanto fins em si mesmos quanto fins em vista de outra coisa; e aquele que é exclusivamente em si mesmo e aquilo em vista de que todas as ações são realizadas, o bem supremo. No entanto, o que seria ele cabe ainda investigar.

## **II.2. Os possíveis candidatos a bem supremo**

Prosseguindo sua investigação a respeito do que seria o bem supremo para o homem, em I.4, Aristóteles analisa opiniões geralmente aceitas em busca daquilo de que o sumo bem pode ser predicado, buscando alguma informação muito preliminar que permita uma análise inicial de candidatos particulares possíveis. Ele mostra que tanto o homem comum quanto o homem culto concordam ao identificá-lo com a *eudaimonia* (e Aristóteles também assume tal identificação, como veremos em I.7, quando nos mostra que bem supremo e *eudaimonia* compartilham em totalidade os mesmos predicados), entendida como bem agir e bem viver, apesar de divergirem a respeito de quais coisas pode ser ela predicada. Os homens comuns acreditam ser o prazer, a riqueza, a honra, a saúde, etc. Ora acreditam ser uma coisa ora outra, dependendo da situação, ou seja,

acreditam ser a saúde, quando estão doentes, acreditam ser a riqueza, quando faltam bens materiais, acreditam ser a sabedoria, quando não a possuem, etc.

Em I.5, aprofundando um pouco mais a investigação a respeito de quais coisas em particular poderiam ser o bem supremo, Aristóteles parte a busca não mais de um bem ou outro, mas dos tipos de vida que possam realizá-lo. Ele distingue, pois, quatro tipos de vida: a vida de prazeres; a vida política; a vida contemplativa; e a vida de riquezas. Aqueles envolvidos na vida de prazeres identificam o bem supremo com o prazer, visto que consideram o prazer o melhor dos bens dentre todos. Quanto àqueles envolvidos na vida política, Aristóteles diz que identificam o bem supremo com a honra, mas, em seguida reformula, dizendo que a honra é demasiado incompleta para ser o bem supremo, pois é algo atribuído por terceiros e não algo próprio do indivíduo ao qual é atribuída e pode ser tirada dele com facilidade e que, além disso, a honra é desejada pelo indivíduo para provar para si mesmo que é virtuoso, sendo, portanto, a honra em vista da virtude. Sendo assim, a virtude é melhor e mais digna de escolha do que a honra, portanto, a virtude, e não a honra, é aquilo que aqueles que participam da vida política consideram como o melhor bem dentre todos. No entanto, também a virtude é ainda incompleta, pois, diz Aristóteles, parece ser possível ser virtuoso dormindo, numa vida de inatividade (o que, pela análise de passagens posteriores, veremos não ser o caso, uma vez que a virtude implica atividade e ação eficaz) ou diante dos maiores infortúnios (que dificultam, mas não impossibilitam a *eudaimonia*). Sobre a vida contemplativa, Aristóteles não fala neste capítulo; ele diz apenas que a abordará mais tarde; e, ao não dizer aqui, como faz com os demais tipos de vida, que não é completa o suficiente, fornece o que poderia ser entendido como mais um elemento em defesa da tese dominante e cria espaço para defender, em X.7, que ela é a

virtude mais completa. Acreditamos que esse não é o caso e voltaremos a essa discussão no estudo sobre o livro X.

No que diz respeito à riqueza, tampouco ela pode ser predicada do bem supremo, pois é fim exclusivamente em vista de outra coisa, e está ainda mais distante dele, que é fim exclusivamente em si mesmo e em vista de que todas as coisas são, do que o prazer, a honra e a virtude, que podem ser desejados tanto em si mesmos quanto em vista do bem supremo. Ora, ninguém busca riqueza pela riqueza, mas pelo que ela pode propiciar, como por exemplo, uma vida mais confortável materialmente, a possibilidade de ajudar os amigos quando precisarem, etc. A riqueza é sempre fim em vista de outra coisa, instrumento em favor da realização de outras coisas que, estas sim, podem ser fim em si mesmas (como, por exemplo, a generosidade) e fim em vista do bem supremo.

### **II.3. As características próprias do bem supremo e sua identificação com a *eudaimonia***

Aprofundando ainda mais sua investigação, em I.7, Aristóteles analisa o bem supremo em busca de características que lhe são próprias. Em I.7.1097a15-31, ele volta à discussão a respeito do bem supremo, iniciada em I.1 e início de 2, em vista de saber o que ele é, uma vez que parece não ser a mesma coisa para todas as coisas, seja no domínio da ação (*práxis*) seja no domínio da produção (*poiesis*). Aristóteles diz que o bem para uma coisa é aquilo em vista de que ela é realizada (a saúde, para a medicina; a vitória, para o comando militar; para outra coisa, uma outra coisa e assim por diante). Sendo assim, se existe um fim de toda ação, será o bem realizável pela ação, e, se existe mais que um fim, serão os bens realizáveis pela ação. O argumento, então, por outro

caminho, chega ao mesmo ponto do início da *Ética Nicomaquéia* (I.1 início de 2). Uma vez que os fins são mais que um e, destes, alguns são escolhidos não apenas em si mesmos, mas também em vista de outra coisa, está claro que não são todos completos; no entanto, o melhor de todos os bens é, evidentemente, algo completo. Então, se existe um bem que é completo, será Aristóteles está procurando; e, se existe mais de uma coisa que é assim, a mais completa dentre elas<sup>1</sup>. Aristóteles diz que aquele que é buscado por si mesmo é mais completo que àquele que é buscado em vista de outra coisa, que aquele que nunca é buscado em vista de outra coisa é mais completo que aqueles que são desejáveis tanto em si mesmos quanto em vista dele, e “completo sem mais” (*teleion*) é aquele desejável sempre em si mesmo e nunca em vista de outra coisa. A *eudaimonia* parece ser deste tipo, pois é desejável exclusivamente em si mesma e nunca em vista de outra coisa, diferentemente de todas as outras coisas (inteligência, todas as virtudes, prazer, etc.), que podem ser escolhidas tanto em si mesmas quanto em vista de outra coisa, pois possuem valor em si mesmas, mas também por serem capazes de promover a *eudaimonia*; já a *eudaimonia* nunca é escolhida em vista destas nem de nenhuma outra coisa, mas exclusivamente em si mesma. Sendo assim, o bem supremo é algo completo sem mais, e assim é também a *eudaimonia*, sendo esta uma das características que compartilham.

Em I.7.1097b7, Aristóteles afirma que o mesmo parece ocorrer no que diz

---

<sup>1</sup> Esta passagem parece remeter ao mesmo tipo de problema que o “na melhor e na mais completa” e 1098a16-18. Pode dar a entender que existe a identificação do bem supremo com um bem único e identificá-lo precipitadamente com o que diz Aristóteles em X.7 é um caminho rápido e fácil ao qual recorrer. Pode dar a entender isso? Sim. No entanto, essa superioridade pode não ser indicativa de um bem supremo identificado estritamente a um bem único incomensuravelmente superior aos outros, a sabedoria teórica. No entanto, pode indicar meramente uma superioridade, que está longe de ser incomensurável, entre a sabedoria prática e os outros bens que são elementos constitutivos do bem supremo, se considerarmos uma concepção inclusiva, o que fazemos nessa Dissertação. Tal hierarquia se justificaria pela hierarquia entre as partes da alma proposta no livro I do *De Anima* e exposta em I.13 e VI.1 da *Ética Nicomaquéia*, na qual se fundamenta a hierarquia entre os tipos de vida e aquilo que assumem como o melhor bem de todos, visto que os indivíduos que vivem suas vidas norteados pelas partes mais primitivas da alma assumem como bem maior coisas mais simples e rudimentares, ao passo que aqueles que vivem suas vidas norteados pelas partes mais superiores assumem como bem coisas mais complexas e elevadas. Voltaremos a essa discussão mais adiante.

respeito à “autossuficiência” (*autarkes*), pois o bem completo, o bem supremo que estamos investigando, parece ser autossuficiente. Em I.7.1097a14-15, Aristóteles define a autossuficiência como sendo “aquilo que em si mesmo torna a vida desejável e carente de nada”. E a *eudaimonia* parece ser também deste tipo. Sendo assim, o bem supremo é autossuficiente, e assim também é a *eudaimonia*, sendo esta outra característica que compartilham.

Aristóteles, em I.7.1097b16-17, acrescenta ainda que o bem supremo, e também a *eudaimonia*, é a mais desejável de todas as coisas e bem não é contável com os demais (*sunarithmoumenen*), pois, se não fosse assim, tornar-se-ia mais desejável, mais completo e mais autossuficiente pela adição de um bem qualquer, o que não é o caso e não seria mesmo razoável, uma vez que já é completo sem mais e autossuficiente.

Portanto, o bem supremo, identificado com a *eudaimonia*, por compartilharem em totalidade as mesmas características, é completo sem mais, autossuficiente, não contável com os outros bens e aquilo em vista de que todas as ações são realizadas.

#### **II.4. O argumento da função (*ergon*) e o que Aristóteles afirma da *eudaimonia* a partir dele**

Como estabelecer as características próprias da *eudaimonia* tem sua utilidade na investigação, mas ainda não diz o que ela é, na tentativa de fazê-lo, Aristóteles introduz o “argumento da função (*ergon*)”, pelo qual chega ao que diz ser a *eudaimonia*, mas de modo obscuro e pouco elucidativo. Diz ele que para o flautista, o escultor, qualquer outro técnico ou qualquer outra coisa que possua uma função ou atividade que lhe é própria, na função reside o bem e a excelência na realização deste bem. Se assim é, por

indução, é assim também para o homem e, portanto, cabe investigar qual a função do homem.

Aristóteles analisa, pois, as atividades da alma em busca daquela que é especificamente humana. A atividade da alma nutritiva, responsável pela nutrição e crescimento, o homem compartilha com todos os seres vivos. A atividade da alma perceptiva, responsável pela percepção sensorial, o homem compartilha com todos os outros animais. Já a atividade da alma racional, tanto sobre aparte que não possui princípio racional no sentido estrito, mas é capaz de dialogar com ele e seguir o que determina tal princípio, apesar de poder não fazê-lo, quanto à atividade racional no sentido estrito, seja ela prática ou teórica, e é propriamente humana. Temos, pois, que a função propriamente humana, é a atividade da alma racional. Portanto, nela reside o bem para o homem e a excelência na realização desse bem.

Conforme dissemos, o bem e a excelência na realização deste bem residem na mesma função. Por exemplo, o flautista e o bom flautista compartilham da função ou atividade de tocar flauta, no entanto, o que distingue o segundo do primeiro é a excelência na realização da função. O mesmo acontece com o homem, pois o bem e a boa realização deste bem residem na mesma função, a atividade da alma racional, mas o que distingue o segundo do primeiro é a excelência na atividade da alma racional. Sendo assim, temos que o bem supremo para o homem que Aristóteles busca definir, a saber, a *eudaimonia*, é, conforme diz ele, em 1098a16-18: “a atividade da alma racional em acordo com a virtude (e, se há mais de uma virtude, em acordo com a melhor e a mais completa)”. E, além disso, numa vida completa, pois um homem não se torna *eudaimon* isolado de outros, num único dia nem num curto intervalo de tempo.

Temos aqui um dos problemas fundamentais da *Ética Nicomaquéia*, pois, afinal, que tese a respeito da *eudaimonia* estaria defendendo Aristóteles? O que temos em

I.7.1098a216-18, por ser vago, dá espaço a inúmeras e dissonantes interpretações e também a muitas nuances interpretativas no interior de uma interpretação base. A discussão sobre ser a *eudaimonia* um bem ‘inclusivo’ ou um bem ‘dominante’ é introduzida nesses termos por Hardie, em “The Final Good in Aristotle’s Ethics”. Nesse artigo, ele fala em fim inclusivo, entendido como inclusivo constituído por outros bens de forma harmoniosa, e diz que no livro I Aristóteles parece sinalizar nesse sentido, mas não é o que ele efetivamente faz; e fala também em fim dominante, concepção assumida por ele, identificado exclusivamente com a sabedoria teórica e excludente de todos os outros bens. Hardie associa o que Aristóteles diz em 1097<sup>a</sup>30, “se há alguma coisa que seja um fim completo, será o que estamos procurando e, se há mais que um, o mais completo dentre eles”, com a parte do argumento do *ergon* que diz, em 1098a36-37, que o que distingue os homens dos outros animais é “uma vida ativa do elemento que possui princípio racional” e a segunda parte do que afirma Aristóteles sobre a *eudaimonia*, em 1098a16-18, “na melhor e na mais completa” como argumentos fortes em defesa de sua tese dominante, que Aristóteles expõe claramente, segundo ele, em X.7.1178a8-9, ao analisar a sabedoria teórica: “Esta vida, então, será aquela que mais realiza a *eudaimonia*.”

Ackrill retoma esta discussão em “Aristotle on *eudaimonia*” e faz um mapeamento bastante elucidativo no que diz respeito às possibilidades de entendimento dos termos ‘inclusivo’ e ‘dominante’. Diz ele que fim ‘inclusivo’ pode ser entendido como algum fim que combine ou inclua dois ou mais ou como um fim no qual nenhum dos bens componentes é incomensuravelmente mais digno de valor que os outros. Quanto ao fim ‘dominante’ ele diz que pode ser entendido como um fim monolítico exclusivamente identificado a um único bem (sentido ‘forte’ de ‘dominante’) ou como um fim que é composto por bens que possuem valor independentemente uns dos outros

dentre os quais um possui valor incomensuravelmente maior que os demais (sentido ‘fraco’ de ‘dominante’). Segundo Ackrill, e concordamos com essa interpretação, Hardie considera a *eudaimonia* nesse sentido forte de ‘dominante’.

O grande problema surge quando consideramos as muitas nuances de interpretação dos termos. Por exemplo, nosso grande problema no estudo que realizamos foi distinguir ‘dominante’ no sentido fraco apresentado por Ackrill do ‘inclusivo’ constituído por bens hierarquicamente organizados assumimos como interpretação para a concepção de *eudaimonia* apresentada na *Ética Nicomaquéia*. Para chegarmos a uma compreensão minimamente razoável a este respeito é inevitável examinarmos o que diz Aristóteles no livro X, o que faremos mais adiante. Por hora, temos que Aristóteles ora parece defender uma tese inclusiva segundo a qual a *eudaimonia* seria um bem inclusivo, não contável com os demais, que inclui e organiza todos os demais bens num todo harmonioso, ora parece defender uma tese dominante segundo a qual a *eudaimonia* seria um bem dominante, exclusivamente identificado com a sabedoria teórica. Em defesa da tese inclusiva, temos, por exemplo, a afirmação aristotélica, em VI.12.1144a6-7, sobre o modo pelo qual a sabedoria teórica promove a *eudaimonia*: “pois, uma vez que é parte da virtude como um todo, é a sua posse e o seu exercício que torna o indivíduo *eudaimon*.”, sendo “parte” entendida como um dos elementos constitutivos e necessários à completa realização da função e “todo” entendido a completa realização da função. Sendo assim, a sabedoria teórica seria uma parte, um elemento constitutivo e necessário, de um todo, a completa realização da função do homem. Assim como dela também seriam parte, elementos constitutivos e necessários, tanto a virtude moral quanto a sabedoria prática, como mostra Aristóteles, em VI.12.1144a7-9: “a função torna-se completa pela virtude do indivíduo que possui sabedoria prática e virtude moral; pois a virtude moral faz com que o fim seja correto,

enquanto a sabedoria prática faz com que aquilo que realiza tal fim seja correto.” Já em defesa da tese dominante, temos, por exemplo, que Aristóteles, ao examinar os tipos de vida e as diferentes coisas que aqueles que participam destes tipos identificam com a *eudaimonia*, diz, em I.5, que aqueles que participam da vida de prazeres identificam-na com prazeres corporais, aqueles que participam da vida política identificam-na com a virtude e que nenhuma destas coisas é completa o suficiente para ser identificada com a *eudaimonia*, no entanto, menciona a vida contemplativa e diz que a examinará mais tarde, dando mais um argumento para aqueles que defendem a tese dominante argumentarem em favor dela já no livro I, e, em X.7.1177a12-20, a afirmação de que a *eudaimonia* é um bem dominante exclusivamente identificado com a sabedoria teórica, a excelência na atividade da alma racional contemplativa implicada na vida de estudos: “Mas se a felicidade é a atividade em acordo com a excelência, é razoável que seja com o mais elevado tipo; e esta será a excelência do que há de melhor. (...) Que esta é a atividade contemplativa, já dissemos.” Se admitirmos esta última, (e, aqui, estamos considerando ‘dominante’ no sentido que Ackrill chama de ‘forte’, entendido como um fim monolítico identificado apenas com uma atividade ou bem digno de valor, e não no sentido que ele chama de ‘fraco’, entendido como um elemento em meio a outros elementos que compõem um certo fim, mas que possui preponderância suprema em relação aos demais) nem virtude moral nem a sabedoria prática seriam elementos necessários à realização da *eudaimonia*; mas, se admitirmos a anterior, o que nos parece bem mais razoável, apesar de não muito facilmente defensável, tanto a virtude moral quanto a sabedoria prática e a sabedoria teórica seriam. Preferimos admitir uma tese inclusiva não maximal na qual os tipos de bens obedecem a certa hierarquia na consecução da *eudaimonia*, fundamentada na diferença entre as partes da alma e as atividades que exercem que são mais importantes dependendo da proximidade que

possuem com o que é mais propriamente humano e, mais que isso, divino em nossa natureza híbrida. Isto pode parecer com o que Ackrill chama de “sentido fraco” de dominante, mas não é. Entendemos que há uma certa preponderância da sabedoria teórica em relação aos demais fins necessários à realização da *eudaimonia*, mas não acontece de ser incomensuravelmente mais importante que os outros fins que a compõem, e, sendo assim, os bens da alma desiderativa capaz de obedecer à alma racional, da alma racional prática e da alma racional teórica seriam condições necessárias, mesmo que não isoladamente suficientes, uma vez que implicam, cada um a seu modo, excelência na atividade da alma racional. Nesta hierarquia teríamos, em ordem crescente de valor (não incomensuravelmente distintivo ao ponto de permitir a assunção de uma tese dominante no sentido ‘fraco’), pelas razões que acabamos de apontar: os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. Dentre estes, teríamos três: o da alma desiderativa capaz obedecer à alma racional prática, o da alma racional prática e o da alma racional teórica. Os bens exteriores e os bens do corpo não seriam elementos constitutivos, mas instrumentos facilitadores, ao passo que os bens que implicam atividade da alma racional, tanto o da desiderativa capaz obedecer à racional prática, quanto o da racional prática e o da racional teórica, seriam elementos constitutivos necessários, apesar de não isoladamente suficientes.

## **II.5. Os tipos de bem e o papel que assumem na consecução da *eudaimonia***

Em I.8, tendo estabelecido o que é a *eudaimonia*, Aristóteles volta a examinar opiniões geralmente aceitas a respeito dela e fala sobre o papel dos tipos de bens na sua consecução. Costuma-se considerar a divisão dos bens em três tipos: bens externos (bons amigos, riqueza, etc); bens do corpo (saúde, beleza, etc); e bens da alma (virtudes

morais, sabedoria prática e sabedoria prática). Destes, é opinião geralmente aceita que os bens da alma, e assim são consideradas as ações e as atividades da alma, são mais propriamente bens e melhores do que os bens dos demais tipos. Aristóteles concorda, tanto em relação à superioridade dos bens da alma em relação aos demais quanto à consideração das ações e atividades da alma como bens da alma, e também concorda com a identificação da *eudaimonia* com uma espécie de bem viver e de bem agir, mencionada em I.4.

No que diz respeito aos possíveis bens particulares que podemos predicar da *eudaimonia*, temos a virtude moral, a sabedoria prática, a sabedoria teórica, uma destas ou todas estas, sendo estas bens da alma, e até mesmo os bens do corpo e os bens exteriores. Aristóteles concorda com aqueles que a identificam com a virtude em geral ou mesmo alguma virtude particular, tanto que aquilo que ele afirma ser a *eudaimonia* tem a virtude como elemento constitutivo. No entanto, existe notável diferença em situar a virtude como posse da virtude ou uso da virtude, ou seja, como uma disposição ou como atividade, pois é possível possuir disposição para a virtude e não realizar bons resultados (como acontece, por exemplo, com o indivíduo que está dormindo), ao passo que a atividade implica necessariamente ação e, mais que isso, ação eficaz, o que implica produzir de fato um resultado adequado à virtude (um resultado moralmente bom, no caso da virtude moral; a concordância entre o desejo correto e o pensamento verdadeiro, no caso da sabedoria prática; a verdade no sentido estrito, no caso da sabedoria teórica. Temos, pois, em I.8.1099a4, que a virtude implica ação e, mais ainda, ação eficaz; e, sendo assim, tão somente pode ser considerado virtuoso aquele que realiza e com eficiência a ação. Além disso, a virtude é algo que por natureza provoca prazer no agente. Apesar de cada indivíduo sentir prazer nas coisas de que gosta (cavalos, no caso daqueles que os apreciam; a justiça, no caso daqueles que a

apreciam; as virtudes em geral, no caso daqueles que as apreciam; etc.), poucos o sentem em relação a coisas que são aprazíveis por natureza; no entanto, aqueles que apreciam as ações virtuosas sentem prazer em relação ao objeto adequado, pois estas são aprazíveis não apenas para aqueles que assim consideram-na, mas em si mesmas. Portanto, aqueles que não sentem prazer nas ações virtuosas não podem ser considerados virtuosos. Temos, então, em 1099a17-18, que tão somente pode ser considerado virtuoso aquele que sente prazer nas ações virtuosas. Sendo assim, as ações em acordo com a virtude devem ser aprazíveis em si mesmas e, além disso, boas e nobres no mais elevado grau. Sendo tais ações desejáveis em si mesmas e em vista da *eudaimonia*, temos, portanto, que a *eudaimonia* é um bem superior em relação a elas, é a mais aprazível, a mais nobre e a melhor de todas as atividades da alma.

Quanto àqueles que identificam a *eudaimonia* com os bens do corpo ou com os bens exteriores, o argumento aristotélico concorda num certo sentido. Apesar da posição hierarquicamente inferior dos bens do corpo e dos bens externos em relação aos bens da alma em relação à consecução da *eudaimonia*, eles podem funcionar como uma espécie de instrumento facilitador da realização da *eudaimonia*, pois é muito difícil, se não impossível, alcançá-la, segundo Aristóteles, na ausência de riqueza, bom nascimento, bons amigos, beleza, saúde, etc. Temos, pois, para realizar a *eudaimonia*, há bens que são diretamente responsáveis, os bens da alma, e bens que são instrumentos facilitadores, os bens do corpo e os bens externos.

Em I.9, Aristóteles investiga se a *eudaimonia* é alcançável pela aprendizagem, pelo hábito ou por algum outro tipo de treinamento, por alguma causa divina ou pela sorte. Diz ele que, se existe algo que é um presente dos deuses aos homens, é razoável pensar que tal coisa é a *eudaimonia*, uma vez que ela é o melhor bem que existe. No entanto, o argumento aristotélico não concorda com o fato da *eudaimonia* ser dada pelos

deuses, uma vez que, por definição, implica atividade, mas sim com o fato de ser ela uma coisa divina, mesmo sendo produto de algum tipo de aprendizagem, pois ela é aquilo em vista de que é a virtude e é a melhor das coisas que o homem pode realizar pela ação. Sendo assim, é alcançável através de alguma espécie de aprendizagem e pela prática por todo aquele que não tenha sua disposição para a virtude comprometida. E, diz Aristóteles, é razoável que a *eudaimonia* dependa da melhor causa possível, a atividade racional, e não de algum tipo de sorte.

Sendo assim, a *eudaimonia* não é possível aos animais não racionais, às crianças, aos indivíduos bestiais ou a qualquer um que não possua atividade racional. No caso das crianças, a *eudaimonia* ainda não é possível, pois, devido à idade, não a atividade racional está em desenvolvimento, mas, além disso, a *eudaimonia* implica não apenas virtude completa, como temos em 1098a16-18, mas uma vida completa, como temos em 1098a18-21.

## **II.6. As partes da alma e as suas respectivas virtudes**

Em I.13, Aristóteles diz que, em acordo com I.7.1098a16-18, sendo a *eudaimonia* a atividade da alma racional na virtude (e, se há mais de uma virtude, na melhor e a mais completa), é necessário investigar do que se trata a virtude. Ele começa esclarecendo que seu objeto de investigação é a virtude da alma e não a do corpo, já que a *eudaimonia* é uma atividade da alma, e, sendo assim, devemos conhecer a respeito da alma, não minuciosa ou rigorosamente, mas o suficiente ao entendimento da virtude necessário a esta investigação.

Sendo a *eudaimonia* uma atividade da alma racional, Aristóteles deixa de lado a alma nutritiva, responsável pela nutrição e pelo crescimento, pois, além de não ser especificamente humana, não implica de nenhum modo atividade da alma racional e, por tais razões, não participa da virtude humana. Ele considera, então, a alma desiderativa, que não possui princípio racional, mas, de algum modo, relaciona-se com a alma que o possui. Aristóteles diz que o princípio racional, e, igualmente, a parte da alma que o possui, são dignos de elogios, tanto do indivíduo continente quanto do indivíduo incontinente, pois tal princípio orienta-os para os fins mais adequados. No entanto, concomitantemente ao princípio racional, tanto no indivíduo continente quanto no incontinente existe algo que naturalmente opõe-se e resiste às orientações racionais. No indivíduo continente este algo obedece ao que estabelece a razão; no incontinente, não; e, no temperante, efetivamente virtuoso, este algo, mais do que obedecer, concorda com o que a razão estabelece.

Temos, pois, a seguinte divisão da alma, no que diz respeito à atividade da alma racional: uma parte desiderativa, que não possui princípio racional, mas relaciona-se à parte racional, na medida em que possui a capacidade de ouvir e obedecer a suas prescrições, apesar de poder não fazê-lo; e uma parte estritamente racional. De tal divisão resulta, por consequência, em I.13.1103a4, a divisão da virtude, que até então vinha sendo tratada de modo geral, em dois tipos: a virtude moral, virtude da parte desiderativa da alma; e a virtude racional, virtude da parte racional da alma, que, no livro VI, também é dividida em duas, a saber, a parte calculativa, que tem como virtude a sabedoria prática, e a parte contemplativa, que tem como virtude a sabedoria teórica.

### **III. A relação entre virtude moral e sabedoria prática como modo de inserir a virtude moral como elemento constitutivo da *eudaimonia***

#### **III.1. A investigação de Aristóteles sobre a virtude moral**

Aristóteles investiga a virtude moral é no livro II da *Ética Nicomaquéia* no qual vai apresentando parte dos elementos que a definem ao longo dos capítulos até chegar, no capítulo 6, àquilo que ela definicionalmente é. Ao longo de toda a investigação Aristóteles deixa muito evidente que existe uma atividade mais que decisiva, necessária, da alma racional para que a virtude moral possa existir. No capítulo 1, ele examina sua gênese e diz, em II.1.1103a15, que a virtude moral se origina em nós pelo hábito, ou seja, por repetida e insistentemente praticarmos ações virtuosas e sermos afetados por emoções conforme a virtude (tornamo-nos corajosos na medida em que praticamos ações corajosas, tornamo-nos temperantes na medida em que somos afetados pelas emoções de modo temperante, etc.). Sendo assim, a virtude moral não surge em nós por natureza, no entanto, também não surge contrariamente a natureza, pois este hábito implicado na gênese da virtude moral não é capaz de incutir em quem quer que seja algo contrário à sua natureza. O que acontece é que possuímos uma capacidade natural para a virtude que tão somente começa a torna-se virtude completa pelo hábito e que se torna virtude moral completa de fato na presença de certa atividade racional calculativa, discriminativa e prescritiva, a sabedoria prática, conforme ainda veremos no livro VI. Assim, diferentemente do que acontece com aquilo que possuímos por natureza (como, por exemplo, o sentido da audição), que possuímos e por isso usamos (ou seja, é porque possuímos a audição que ouvimos), com a virtude, assim como com a técnica, nós a adquirimos na medida em que a praticamos (ou seja, tornamo-nos virtuosos na medida

em que praticamos ações virtuosas e somos afetados pelas emoções conforme a virtude, assim como aprendemos a tocar flauta tocando-a). Temos, portanto, que a virtude, assim como a técnica, é tanto gerada quanto destruída pela mesma coisa, a saber, pela prática, tanto de ações quanto de sentir emoções, que pode gerar em nós tanto a virtude quanto os vícios, assim como a prática de tocar flauta pode gerar tanto os bons quanto os maus flautistas. Por esta razão é de fundamental importância assegurar, desde a infância, a qualidade das ações que realizamos, pois são as diferenças de qualidade das ações que produzem as diferentes disposições de caráter.

Em II.2, Aristóteles analisa o modo pelo qual devemos realizar nossas ações. Ele assume a visão amplamente aceita de que devemos agir de acordo com a correta prescrição (*orthos logos*), mas não amplia aqui sua análise sobre o assunto. Esta correta prescrição é uma espécie de enunciado moral a respeito do que é adequado no domínio da ação, que funciona como parâmetro para o agente na realização da ação. Como tais enunciados são imprecisos e incapazes de abarcar todas as situações singulares possíveis, cabe ao agente avaliar o que é mais adequado a cada uma, ou seja, a atividade da alma racional calculativa considera o que deve ser realizado e delibera a respeito daquilo que mais eficientemente o fará.

Aristóteles possuem uma natureza extremamente contingente e o conhecimento a respeito deles é carente de exatidão, diferente do que acontece sempre do mesmo modo ou no mais das vezes. Sendo assim, o agente deve avaliar em cada situação particular que envolve a ação que realizará que ação é mais eficaz e qual o modo mais eficaz para realizá-la. Podemos entender, pois, que até existe um conhecimento prático geral que pode funcionar como norteador da ação, no entanto, aquilo que é de fato decisivo para a realização eficaz da ação não é tal conhecimento, mas a avaliação racional do agente a respeito do que é adequado em cada uma delas.

Sendo que Aristóteles defende, em II.2.1104a12-27, que a mediedade é a medida que preserva a virtude. Ele afirma que a medida para agirmos e sermos afetados pelas emoções conforme a virtude é a mediedade, pois tanto o excesso quanto a falta, que caracteriza os chamados vícios, destroem a virtude, ao passo que tão somente a mediedade preserva-a. Como exemplo disso, temos que o ser afetado em demasia pelo prazer, que caracteriza a intemperança, ou o ser afetado demasiadamente pouco, que caracteriza a insensibilidade, destroem a virtude, ao passo que o ser afetado na mediedade, que caracteriza a temperança, preserva a virtude. E aquilo que realiza a mediedade em cada situação particular também é estabelecido como resultado da atividade racional calculativa do agente.

Em II.4, Aristóteles expõe condições para a ação moralmente boa, amplia sua análise a respeito do que significa dizer que nos tornamos virtuosos na medida em que realizamos ações virtuosas e evidencia ainda mais o papel da atividade racional na virtude moral, fundamentalmente em razão do conhecimento relacionado à ação e da escolha. Na técnica e na virtude o tornar-se bom pela prática de ações não ocorre da mesma maneira. Apesar de só ser considerado gramático aquele que produz resultados de acordo com os conhecimentos que ele mesmo possui, é possível produzir um bom resultado gramatical por acaso ou seguindo as instruções de alguém. Não ocorre o mesmo com a virtude, o que evidencia Aristóteles ao afirmar, em II.4.1105a31-1105b1, que, para que uma ação possa ser considerada moralmente boa, não basta a qualidade da ação, mas fundamentalmente é preciso que o agente atenda a certas condições ao realizá-la: o agente deve conhecer a ação que realiza; o agente deve escolher tal ação; o agente deve escolher tal ação por ela mesma e não em vista de outra coisa; o agente deve ter constância de caráter. Temos, então, que é moralmente bom tão somente aquele que realiza as ações segundo tais condições e que a ação moralmente boa é tão somente

aquela realizada como o agente moralmente bom a realiza, ou seja, segundo tais condições. E as três primeiras condições enumeradas tornam evidente que para que haja virtude moral atividade da razão é condição necessária.

Em II.5, Aristóteles investiga se da virtude moral é emoção (*pathos*), capacidade (*dynamis*) ou disposição (*hexis*). A emoção refere-se àquilo que sentimos em relação às coisas, ou seja, desejo, raiva, medo, etc. (sentimentos geralmente acompanhados por prazer ou por dor). A virtude não é emoção porque não somos elogiados ou censurados apenas por sentirmos emoções, mas por, respectivamente, nossas virtudes e vícios (conforme I.12.1101b32-33); e, fundamentalmente, porque virtude implica escolha (resultado a que se chega por deliberação, ou seja, atividade da alma racional calculativa) ao passo que ser afetado por certa emoção não implica escolha (conforme II.4.1105a31-32). A capacidade é aquilo que nos torna naturalmente aptos a sentir emoções, ou seja, aquilo que faz com que sejamos capazes de desejarmos, enraivecermo-nos, temermos, etc. A capacidade também não é virtude, pela mesma razão que as emoções, ou seja, não é causa de elogios ou censuras e não implica escolha. Como não é emoção nem capacidade, temos, em II.4.1106a10, que a virtude é uma disposição, o que significa dizer que é aquilo que faz com que a qualidade das ações que realizamos e a maneira pela qual somos afetados por emoções sejam boas ou más.

No entanto, dizer que a virtude moral é uma disposição é ainda insuficiente ao entendimento do que ela é, sendo assim, Aristóteles continua sua investigação no sentido de descobrir que tipo de disposição ela é. Ele diz que a virtude em geral tanto torna bom aquilo a que ela pertence quanto faz que este algo exerça bem a função que lhe é própria. No caso do olho, por exemplo, a virtude é aquilo que o torna bom, o que faz com que exerça bem a função que lhe é própria, enxergar. E, se é assim para todos

os casos, por indução, é assim também para o homem. Portanto, é a disposição que o torna bom e que faz com que desempenhe bem sua função, que, como foi estabelecido em I.7.1098a13, é a atividade da alma racional.

Ainda em sua investigação a respeito de que tipo de disposição é a virtude moral, Aristóteles afirma que a mediedade é a medida que preserva a virtude e, portanto, interessa a ele a mediedade. Em II.6.1106a26-1106b8, ele diz que podemos considerá-la de duas maneiras: em relação ao objeto, que se refere àquela que é equidistante entre dois extremos, dada por proporção aritmética, e que é a mesma para todos os homens; e em relação a nós, que se refere àquela que não é excesso nem falta, dada pela avaliação do agente a respeito de certa situação particular e que, obviamente, não é a mesma para todos os homens, dependendo, portanto, da avaliação racional do agente no que diz respeito àquilo que a realiza em cada situação particular. A virtude moral, que diz respeito tanto a ações quanto ao ser afetado pelas emoções, tem em vista e escolhe esta mediedade relativa a nós, estabelecida pela razão. Consideremos como exemplo o medo: senti-lo demasiadamente, característica da covardia, ou demasiadamente pouco, característica da ousadia, é um mal; senti-lo em relação ao objeto que se deve, na situação em que se deve, pela razão que se deve, da maneira que se deve e assim por diante, ou seja, ser afetado por esta emoção em acordo com a mediedade considerando cada uma destas variáveis envolvidas na ação, caracteriza a coragem, uma virtude. Temos, portanto, que virtude moral é certa disposição para a mediedade, uma vez que implica realizar ações ou ser afetado por emoções pelo motivo que se deve, na situação em que se deve, da maneira que se deve e assim por diante, ou seja, em acordo com a mediedade considerando cada uma das variáveis envolvidas na ação.

Em II.6.1106b36-1107a2, Aristóteles define, então, a virtude moral como “disposição para a escolha (*hexis prohairétique*) em acordo com a mediedade (*mesotes*) relativa a nós, mediedade esta que é determinada pela prescrição racional e do modo como aquele que possui sabedoria prática (*phronimos*) determina-a.”

O que temos até aqui nos permite compreender parte dos elementos implicados na definição de virtude moral, são eles a disposição, a mediedade e a mediedade relativa a nós e perceber, ainda que sem precisão, certa relação com a parte da alma que possui princípio racional. No entanto, para que possamos entender seus outros elementos constitutivos, que dizem respeito mais diretamente à atividade da alma racional na virtude moral, fundamentais ao entendimento do modo pelo qual é estabelecida a mediedade relativa a nós, da relação entre virtude moral e sabedoria prática e da relação entre virtude moral e *eudaimonia*, devemos ainda examinar o que diz Aristóteles a respeito da escolha (*prohairesis*), da escolha correta (*prohairesis spoudaia*), da deliberação (*bouleusis*), da correta deliberação (*euboulesis*) e da sabedoria prática (*phronesis*), nos livros III e VI, o que faremos mais adiante.

Em II.7, a virtude moral, que até aqui vinha sendo tratada em termos gerais, é agora aplicada aos casos particulares. Aristóteles apresenta uma série de emoções e os respectivos vícios e virtude a elas relacionados. Mencionaremos apenas algumas passagens, pois acreditamos que nos estendermos por tal lista não é de grande utilidade, uma vez que, apesar das proposições particulares serem um pouco menos imprecisas que as universais, ambas funcionam como mero parâmetro, sendo que aquilo que é de fato decisivo ao estabelecimento da mediedade é a correta prescrição à qual chega a sabedoria prática. Temos, então: em relação ao medo, a ousadia é a falta, a coragem é a mediedade e a covardia é o excesso; em relação à raiva, a pacacidade é a falta, a calma é a mediedade e a irritabilidade é o excesso; e assim por diante. Prosseguindo essa

exposição, Aristóteles, em II.8, considera os vícios pela falta, os vícios pelo excesso e a virtude. Cada uma destas três disposições se opõe às outras duas em algum nível e, dependendo do nível de oposição, parecem mais excessivos, mais carentes, mais próximos da mediedade ou mais distante da mediedade. Como exemplo, temos que a mediedade parece excesso em comparação à falta e falta em relação ao excesso, a coragem parece covardia em comparação à audácia e audácia em comparação com a covardia, a calma parece pacacidade em comparação com a irritabilidade e irritabilidade em comparação à pacacidade, etc. A maior oposição entre tais disposições acontece entre o excesso e a falta e não entre estes e a mediedade, pois cada um encontra-se mais distante do outro que da mediedade; assim, a covardia é mais oposta à audácia que à coragem; a mesquinharia é mais oposta ao esbanjamento que à generosidade, etc. No entanto, alguns extremos assemelham-se mais com a mediedade que outros e, por esta razão, um extremo é mais contrário à mediedade do que outro. Isso acontece por duas razões. Uma reside na coisa em si e diz respeito a certo extremo assemelhar-se mais e estar mais próximo à mediedade que o outro; por exemplo, a audácia é menos oposta à coragem que à covardia, a pacacidade é menos oposta à calma que à irritabilidade, etc. A outra reside em nós mesmos e diz respeito ao fato de que, quando possuímos maior inclinação para um extremo, este parece mais oposto à mediedade que o outro; por exemplo, quando um indivíduo inclina-se mais à irritabilidade, esta é mais oposta à calma que a pacacidade. Sendo assim, Aristóteles, em II.9, enfatiza o quão difícil é determinar a mediedade em cada situação particular. Para que possamos, ao menos, aproximarmo-nos dela o máximo possível, além de considerar todos os particulares implicados na situação que será realizada a ação, diz ele que devemos nos distanciar do extremo para o qual possuímos maior inclinação (mais contrário à mediedade que outro), identificável pelo prazer e pela dor que acompanham nossas ações e o modo pelo

qual somos afetados pelas emoções. Aristóteles diz que, de todas as coisas, o prazer é aquilo de que mais devemos nos afastar, uma vez que diante dele somos incapazes de julgar o que quer que seja com imparcialidade.

### **III.2. A deliberação e a escolha como presença de atividade da alma racional na virtude moral**

Partimos, pois, à análise do livro III, especialmente, dos capítulos 2 e 3, no qual Aristóteles investiga a escolha e a deliberação. Em III.2, ele diz que a escolha é, num certo sentido, voluntária, na medida em que, em acordo com III.1, o princípio motor da ação encontra-se no próprio agente, a ação concorda com o desejo e é acompanhada de prazer; no entanto, não é a mesma coisa que o voluntário, pois implica necessária e fundamentalmente atividade racional. Aristóteles diz que não se trata de um apetite, e são evidências disso o fato do apetite estar presente também nas criaturas não racionais; do incontinente agir por apetite, mas não por escolha, e do continente agir por escolha, mas não por apetite; e do apetite dizer respeito ao prazeroso e ao doloroso, enquanto a escolha não diz respeito a tais coisas, mas ao que é bom ou mal. Também não é meramente desejo, pois podemos desejar coisas impossíveis, mas tão somente podemos escolher aquilo que é realizável pela ação. Além do mais, o desejo relaciona-se aos fins, ao passo que a escolha relaciona-se com as coisas pelas quais é possível promovê-los; assim, podemos desejar a saúde, mas podemos escolher tão somente as ações pelas quais podemos promover a saúde, como, por exemplo, alimentarmo-nos adequadamente, dormirmos o suficiente, etc. Também não é um certo tipo de opinião, pois esta pode relacionar-se com quaisquer coisas, sejam elas eternas, impossíveis, realizáveis pela ação, etc., ao passo que a escolha diz respeito apenas às coisas

realizáveis pela ação. Além disso, nós distinguimos as opiniões como verdadeiras ou falsas, ao passo que distinguimos as escolhas como boas ou más. Tampouco é opinião de tipo algum, pois é indicativo de nossa disposição nossa escolha ser boa ou má e não as opiniões que defendemos. No entanto, somente após examinar a deliberação, em III.3, Aristóteles chega à definição de escolha, porque a escolha resulta da deliberação e, portanto, não é possível dizer o que ela é sem dizer o que é a deliberação.

Em III.3, Aristóteles diz que a deliberação é um tipo particular de investigação que exclui as coisas eternas e imutáveis (como a soma dos ângulos de um triângulo); as coisas passíveis de movimento, mas que acontecem sempre do mesmo modo (com o nascimento das estrelas); os fenômenos da natureza que acontecem ora de um modo ora de outro (como as chuvas); as coisas que dependem da sorte (como encontrar um tesouro); ou qualquer outra coisa não realizável pela ação. Temos, portanto, que a deliberação é um tipo particular de investigação relacionado às coisas capazes de promover eficientemente pela ação certo fim posto pelo desejo. Aristóteles diz ainda que, de tais coisas, são objeto de deliberação aquelas que não são realizadas sempre do mesmo modo e que comportam certa imprecisão, e, dentre estas, as mais imprecisas são mais objeto de deliberação (por exemplo: a arte da navegação é mais objeto de deliberação que a o treinamento físico, pois a arte da navegação é mais susceptível às intempéries da natureza e tem que levar em consideração um número muito maior de variáveis; as técnicas são mais objeto de deliberação que as ciências por conta da natureza mais contingente de seus objetos; etc.). Também não deliberamos sobre fins, mas sobre as coisas pelas quais podemos promovê-los. Tampouco são objeto de deliberação coisas singulares que dependem da percepção, ou seja, não deliberamos sobre se um bolo está assado ou não, se a água na garrafa está gelada ou não ou sobre

qualquer outra coisa nesse sentido neste sentido, pois tais coisas são objetos da percepção e não da deliberação.

Diz Aristóteles que a deliberação acontece do seguinte modo: aquele que delibera considera estabelecido o fim e investiga qual das coisas realizáveis pela ação é capaz de promovê-lo; quando há mais de uma coisa capaz disso, investiga em busca daquela que o faz de modo mais fácil e mais eficiente, e, tendo encontrado-a, investiga a respeito de como realizá-la e a respeito de como realizar esta coisa que realiza aquela e assim por diante, até chegar a última no processo de investigação, que é a primeira no processo causal. Consideremos, por exemplo, um médico que tem como fim o restabelecimento da saúde de certo paciente; considerando como estabelecido tal fim, delibera sobre o que melhor promove a saúde neste caso singular e encontra que o aquecimento do corpo é capaz de promovê-lo; então, delibera sobre o que melhor promove a produção de calor e encontra como possibilidades massagear o paciente, cobri-lo, usar recipientes com água quente etc., e, de tais coisas, escolhe o uso dos recipientes e do cobertor concomitantemente como aquilo que melhor e mais eficientemente promove a produção de calor, sendo tal coisa, resultado último da deliberação e primeiro elemento da série causal em vista do restabelecimento da saúde, aquilo que é possível de ser realizado pela ação. A deliberação é, portanto, um tipo particular de investigação que tem como objeto coisas realizáveis pela ação, diz respeito às coisas que melhor e mais eficientemente realizam pela ação certo fim e tem como resultado o objeto da escolha. Deste modo, as coisas que são objeto de deliberação são as mesmas que são objeto de escolha, exceto pelo fato de que os da escolha já se encontram determinados como resultado da deliberação. E, uma vez que se chega a um resultado pela deliberação, resultado este que é objeto da escolha, encerra-se este processo e parte-se à ação que realiza o que foi escolhido. Sendo assim, em

III.3.1113a10-15, Aristóteles apresenta a definição de escolha como “desejo deliberado por coisas realizáveis pela ação,” e explica: “pois, após termos chegado ao resultado da deliberação, desejamos de acordo com nossa deliberação.”

### **III.3. A sabedoria prática e sua relação com a virtude moral**

Partimos agora à análise do livro VI. Em VI.1, Aristóteles diz que existe um padrão que determina a mediedade e um parâmetro de variação aceitável que o indivíduo que possui sabedoria prática tem em vista ao relaxar ou tencionar a aplicação daquilo que estabelece o padrão ao estabelecer a correta prescrição a respeito do que mais eficientemente realiza a ação. Como saber apenas isso não é suficientemente elucidativo, Aristóteles investiga do que se trata essa correta prescrição (*orthon logon*). Em VI.1.1138b35-1139a18, ele considera a alma racional e divide-a em: contemplativa, que considera objetos eternos e tem como virtude a sabedoria teórica; e calculativa, que considera objetos contingentes e tem como virtude a sabedoria prática.

Em VI.2, Aristóteles investiga a escolha correta. Diz ele que na alma existem três coisas que são princípio da verdade e da ação: percepção (*aisthesis*), entendimento (*nous*) e desejo (*orexis*). No domínio da ação, a percepção não é princípio, o que é evidente pelo fato do homem compartilhá-la com outros animais que, apesar de possuírem-na, não participam da ação. Quanto ao entendimento e ao desejo, diz Aristóteles que sendo o afirmar e o negar, no domínio do pensamento, correspondentes ao buscar e ao fugir, no domínio da ação, sendo a virtude moral uma disposição para a escolha e sendo a escolha um desejo deliberado, são condições necessárias à escolha correta: o desejo ser correto; o pensamento ser verdadeiro; e o desejo concordar com o

pensamento e o pensamento concordar com o desejo. Temos, pois, que o bem da parte calculativa da alma racional é a verdade prática, ou seja, a concordância entre o desejo correto e pensamento verdadeiro, ao passo que o bem da parte científica da alma é a verdade enquanto correspondência entre aquilo que se pretende descrever através de uma proposição e aquilo que é observado empiricamente no mundo. Sendo assim, a virtude da alma racional calculativa e a virtude da alma racional contemplativa são as disposições pelas quais cada uma realiza seu respectivo bem. Como a escolha é princípio da ação e a associação entre entendimento e desejo é princípio da escolha, desejo e entendimento são princípios da ação. A escolha é, portanto, conforme diz Aristóteles, em VI.2.1139b4-5, “desejo habilitado pelo entendimento ou pensamento habilitado pelo desejo”, uma vez que no processo causal da ação, o desejo estabelece certo fim, deliberamos em busca das coisas pelas quais podemos realizar melhor e mais eficientemente este fim, chegamos a certa coisa como resultado da deliberação e, então, passamos a desejar em acordo com tal resultado, resultado este que é objeto da escolha, escolha esta que é princípio da ação.

Em VI.5, Aristóteles investiga a sabedoria prática, pela qual é possível alcançar a verdade prática, e para isso considera aqueles que a possuem. É característica do indivíduo que possui sabedoria prática a habilidade de bem deliberar a respeito das coisas que são boas e vantajosas para ele mesmo, não em relação a coisas específicas, mas em relação àquelas capazes de promover o bem viver de um modo geral. Como a sabedoria prática é uma espécie de bem deliberar, tem como objeto as mesmas coisas que a deliberação, ou seja, coisas contingentes realizáveis pela ação em vista da consecução de certo fim. Sendo assim, ela não é conhecimento científico, pois este tem como objeto coisas necessárias e eternas; nem técnica, pois existe diferença entre produzir algo e realizar ações; mas certa disposição prática acompanhada de prescrição

racional no que diz respeito ao bem e ao mal para o homem. Diferentemente do que acontece com a produção, que tem como fim algo distinto de si mesma, a ação é fim em si mesma. Sendo assim, a temperança preserva a adequada identificação dos fins e, portanto, a ação correta, pois tanto a intemperança quanto a insensibilidade fazem com que o indivíduo identifique de maneira distorcida o fim e, assim, delibera equivocadamente em busca de como melhor realizá-lo pela ação, escolhe e realiza uma ação que pode não ser um bem (e, se o for, será por acaso, não por escolha, portanto não será uma ação moralmente boa), mas um mal. Aristóteles define, pois, em VI.5.1140b20-22, que a sabedoria prática é “uma disposição verdadeira acompanhada de prescrição racional relacionada ao bem para o homem realizável pela ação.”

Aristóteles diz que a sabedoria prática tem como objeto as mesmas coisas que a deliberação, ou seja, coisas contingentes, em vista de certo fim e relacionadas à realização do bem para o homem, uma vez que é uma espécie de bem deliberar. Portanto, conforme diz Aristóteles, em VI.7.1141b11-15, delibera bem aquele que é capaz de estabelecer pela atividade racional aquilo que melhor realiza pela ação o bem que é tomado como fim pelo homem. Aristóteles acrescenta ainda que a sabedoria prática deve considerar como objeto em sua deliberação não apenas os universais, mas também e fundamentalmente os particulares, pois diz respeito a ação e a ação é sempre particular. Por esta razão, aqueles que têm experiência no que diz respeito a estes são mais eficientes ao agir do que aqueles que apenas possuem conhecimento acerca daqueles. Como exemplo disso, temos que se certo indivíduo possui apenas o conhecimento universal de que as carnes leves são as mais saudáveis, mas não possui o conhecimento particular que lhe permite estabelecer qual carne é leve, não seria capaz de produzir a saúde; no entanto, aquele que não possui o conhecimento universal, mas

possui o conhecimento particular de que carnes, por exemplo, de aves são leves, seria capaz de produzir saúde.

Como a sabedoria prática envolve tanto universais quanto particulares, o erro na deliberação pode acontecer em relação tanto a um quanto a outro, ou seja, considerando o exemplo das carnes leves, que apresentamos anteriormente, o indivíduo que delibera pode equivocar-se tanto em relação às carnes leves serem saudáveis quanto em relação a que tipo de carne é uma carne leve. Estes particulares que a sabedoria prática tem como objeto de deliberação são conhecidos tão somente pela experiência e por intermédio de um tipo de percepção semelhante àquela que nos permite identificar que este triângulo particular é um representante do triângulo enquanto universal, que esta carne leve, como a de aves, é um representante das carnes leves como universal, etc.

Em VI.9, Aristóteles investiga a excelência na deliberação, uma vez que a sabedoria prática, que nos é fundamental à compreensão da noção de virtude moral, é uma espécie de bem deliberar, e analisa d possíveis candidatos. Ele diz que investigação e deliberação não são a mesma coisa, pois a deliberação é um tipo particular de investigação e, sendo assim, examina se a excelência na deliberação é conhecimento científico, opinião, habilidade em conjecturar ou alguma outra coisa. Diz ele que a excelência na deliberação não é conhecimento científico, pois não investigamos a respeito daquilo que já conhecemos. Também não é habilidade em conjecturar, pois esta, diz Aristóteles, não envolve atividade racional e é algo que acontece rapidamente, ao passo que a deliberação implica necessariamente atividade racional e acontece mais lentamente. Também não é vivacidade de pensamento, pois esta é um tipo de habilidade em conjecturar. Tampouco é algum tipo de opinião, pois à deliberação atribuímos ser correta ou ser incorreta, ao passo que à opinião atribuímos ser verdadeira ou falsa; e, além do mais, o objeto da opinião é algo determinado e, como sabemos, não

deliberamos a respeito de tais coisas. Como a deliberação implica atividade racional, a boa deliberação é a deliberação correta e a má deliberação é deliberação incorreta, temos, pois, em VI.9.1142b15, que a excelência na deliberação é certa “correção de pensamento.” No entanto, tal definição é ainda muito vaga, pois esta correção de pensamento pode remeter a mais de uma coisa, como deliberar corretamente e escolher aquilo que realiza eficientemente pela ação certo fim moralmente mal, embora o resultado da ação seja um mal; obter como resultado um bem, mas por meio de um falso silogismo prático, no qual a premissa menor (que diz respeito aos particulares) é falsa; ou obter um bem, mas através de uma deliberação longa demais, o que ainda não é excelência na deliberação, pois esta implica tempo adequado. Portanto, o tipo de correção de pensamento implicado na excelência na deliberação envolve: a apreensão de um fim moralmente bom; o conhecimento a respeito dos particulares envolvidos na ação; a determinação daquilo que melhor realiza pela ação este fim moralmente bom; e o tempo adequado.

Em VI.10, Aristóteles aborda considera a inteligência (*sunesis*), pela qual dizemos que o indivíduo possui um bom entendimento das coisas, e a excelência na inteligência (*eusinesia*), que ele diz serem a mesma coisa, uma vez que o indivíduo que possui a primeira possui também a segunda. Diz ele que a inteligência não é conhecimento científico, opinião, algum tipo particular de conhecimento (como a medicina, a geometria, etc.) nem sabedoria prática, não tem como objeto coisas eternas e, das contingentes, tem como objeto apenas aquelas que são passíveis de deliberação. Sendo assim, inteligência e sabedoria prática têm como objeto as mesmas coisas, mas são disposições diferentes, pois esta é prescritiva, ao passo que aquela é meramente discriminativa. A inteligência costuma ser identificada com conhecimento científico ou com a sabedoria prática em razão do julgamento discriminativo que realiza estar

implicado de algum modo nestas coisas, assim, da mesma forma que se costuma associar a inteligência ao conhecimento científico, na medida em que aprender é chamado entender, costuma-se associá-la à sabedoria prática, na medida em que implica habilidade em ouvir e julgar adequadamente aquilo que alguém diz a respeito do que se deve ou do que não se deve fazer, no entanto, inteligência não é uma coisa nem outra, mas uma disposição discriminativa.

Em VI.11, Aristóteles examina o bom senso (*gnome*), pelo qual discriminamos aquilo que é justo. Assim como a inteligência, o julgamento discriminativo realizado pelo bom senso está implicado de algum modo na sabedoria prática, no entanto, bom senso e sabedoria prática não são a mesma coisa. Tanto o bom senso (*gnome*) quanto a inteligência (*sunesis*), a sabedoria prática ou o entendimento (*nous*) implicam de alguma maneira habilidade de compreensão relacionada aos particulares. Destas, o bom senso e a inteligência são disposições discriminativas relacionadas às coisas que a sabedoria prática tem como objeto, ou seja, as ações, que são sempre particulares. Já o entendimento tem como objeto tanto os particulares considerados nas disposições práticas quanto os universais dos quais partem as demonstrações científicas. Como os particulares são ponto de partida para alcançar os universais e, no caso do silogismo prático, no qual a premissa maior, domínio do universal, diz respeito ao fim e a premissa menor, domínio do particular, diz respeito aquilo que realiza o fim, são ponto de partida para alcançar certo fim, a apreensão destes particulares é fundamental e acontece através do entendimento. Por serem assim apreendidos, costuma-se dizer que o bom senso, a inteligência, a sabedoria prática e o entendimento são naturalmente gerados, no entanto, pelo menos no que diz respeito aos três primeiros, vão sendo adquiridos na medida em que o tempo passa, não por natureza, mas pela experiência. Sendo assim, a experiência adquirida com o tempo, pela qual os particulares são

aprendidos, faz com que os indivíduos que possuem bom senso, inteligência ou sabedoria prática discriminem adequadamente os particulares, portanto, no que diz respeito à ação, devemos considerar não apenas as demonstrações, mas também a inteligência, o bom senso, a sabedoria prática e aquilo que dizem os indivíduos que possuem estas disposições.

Em VI.12, Aristóteles analisa o papel da sabedoria teórica e da sabedoria prática na consecução da *eudaimonia*. Diz ele que tanto a sabedoria teórica quanto a sabedoria prática são desejáveis e dignas de escolha meramente por serem virtudes, respectivamente, da alma racional contemplativa e da alma racional calculativa, mesmo que delas nada resultasse. No entanto, este não é o caso, pois a sabedoria teórica promove a *eudaimonia* porque é elemento constitutivo e necessário, e, sendo assim, possuí-la e exercitá-la promove a *eudaimonia*. Também a sabedoria prática promove a *eudaimonia*, pois, afirma Aristóteles, em VI.12.1144a7-9, que a *eudaimonia* só é possível (o que corrobora a tese inclusiva que acreditamos que Aristóteles defende na *Ética Nicomaquéia*) na presença da virtude moral, que faz com que o fim em vista de que é a ação seja correto, e da sabedoria prática, que faz com que seja correto aquilo que melhor realiza pela ação tal fim. A escolha correta implica, pois: desejo correto, estabelecido pela virtude moral; e o tipo de correção de pensamento que caracteriza a sabedoria prática. Portanto, tão somente pelo resultado da atividade concomitante, complementar e interdependente destas duas virtudes que realizamos ações moralmente boas, que promovem a virtude moral, que é elemento constitutivo e necessário da *eudaimonia* (se considerarmos a tese inclusiva, que entendemos que Aristóteles defende claramente neste fragmento do texto), na medida em que implica necessariamente atividade racional.

É importante também ressaltar que existe uma capacidade chamada habilidade (*deinotes*), que se refere apenas à capacidade de bem deliberar em busca das coisas que mais eficazmente realizam pela ação um fim qualquer, não necessariamente um fim moralmente bom. A sabedoria prática envolve tal capacidade, mas vai além dela na medida em que necessariamente possui como condição necessária a presença da virtude moral, pois esta estabelece os fins moralmente bons a respeito dos quais delibera em busca da correta prescrição acerca das coisas que os realizam pela ação mais eficientemente.

Em VI.13, Aristóteles compara esta distinção entre habilidade e sabedoria prática à distinção entre virtude natural (*physike arete*) e virtude completa (*kuria arete*). Costuma-se pensar que aquele que possui certas virtudes morais particulares possui-as por natureza e desde o nascimento, o que sabemos não ser o caso. O que acontece é que existe uma virtude natural, ou seja, uma espécie de inclinação natural para a escolha correta, com base em uma intuição muito imprecisa a respeito da mediedade, que, quando desacompanhada de certo tipo de entendimento implicado numa certa atividade racional discriminativa e, mais que isso, também prescritiva (o que entendemos estar dizendo Aristóteles com *nous*, em VI.13.1144b9- 12), pode promover não a realização de uma ação moralmente boa, mas a realização de uma ação moralmente má, uma vez que não há este tipo particular de atividade racional capaz de apreender certo fim moralmente bom, conhecer os particulares envolvidos na ação e estabelecer a correta prescrição daquilo que melhor e mais eficientemente promove o fim. No entanto, a posse da atividade em questão faz toda a diferença na ação, pois a virtude natural, quando existe este tipo de atividade racional torna-se virtude completa e a ação pode de fato ser moralmente boa. Assim, como na alma racional calculativa existe a distinção entre habilidade e sabedoria prática, sendo que esta implica

necessariamente a presença da virtude moral, na alma desiderativa existe a distinção entre virtude natural e virtude completa, sendo que esta implica necessariamente a presença da sabedoria prática. Diante de tais coisas, fica evidente a relação de concomitância, complementaridade e interdependência entre virtude moral e sabedoria prática, conforme afirma Aristóteles, em VI.13.1144b30-33: “não é possível possuir virtude completa sem sabedoria prática, nem sabedoria prática sem virtude moral.”

#### **IV. Um estudo sobre o livro X da *Ética Nicomaquéia***

Partindo à análise do livro X, sabemos que é fácil ficar com a impressão de que Aristóteles defende a tese de que a *eudaimonia* é um bem dominante exclusivamente identificado com a sabedoria teórica, como se falar em bem supremo, *eudaimonia* e sabedoria teórica fosse falar da mesma coisa, o que não acreditamos ser o caso. Nosso grande problema nessa pesquisa consiste em mostrar que essa é de fato uma mera impressão e defender que existe sim certa hierarquia entre os bens na realização da *eudaimonia*, mas não um compartilhamento dos predicados de modo completo com a sabedoria teórica. Entendemos que tal este compartilhamento completo ocorre entre bem supremo e *eudaimonia*, mas não entre bem supremo, *eudaimonia* e sabedoria teórica.

##### **IV.1. Retomada da análise de que tipos de bem poderiam ser identificados com a *eudaimonia***

Em X.6, Aristóteles retorna à discussão a respeito da *eudaimonia* iniciada no livro I e retoma alguns argumentos. Ele diz que a *eudaimonia* é uma atividade, não uma disposição, pois, se assim fosse, seria possível para alguém que levasse uma vida inteira dormindo, levasse uma vida vegetativa ou sofresse os maiores infortúnios, o que, conforme já vimos, não é o caso. Sendo, então, uma atividade é desejável ou em vista de outra coisa ou em si mesma. E a *eudaimonia*, sendo autossuficiente, é um fim desejável em si mesmo. Diante disso, Aristóteles volta a investigar que coisas em particular seriam predicáveis da *eudaimonia*. As ações conforme a virtude parecem ser fim desejável em si mesmo, pois realizar ações que são boas e nobres parece ser assim. As

formas de diversão também parecem ser assim, pois não parecem ser escolhidas em vista de outra coisa, visto que trazem mais males do que bens ao levar à negligência em relação ao corpo e à propriedade. Mesmo assim, as formas de diversão parecem participar da *eudaimonia*, pois esta costuma ser associada à maioria daqueles que são considerados *eudaimons*, como, por exemplo, aqueles que possuem poder político, visto que estes ocupam seu tempo ocioso com tais coisas, e, por esta razão, aqueles que são capazes de proporcioná-la são muito estimados por eles. Entretanto, tais indivíduos não devem ser tomados como referência para nada, pois a virtude e o entendimento não têm como fundamento o poder político, e, além do mais, tais pessoas não possuem inclinação aos prazeres mais elevados, mas aos prazeres do corpo, o que não torna razoável pensar que estes prazeres sejam mais passíveis de escolha, pois até mesmo as crianças pensam que as escolhas que fazem são as melhores. E existe diferença entre o que é valorizado por crianças e adultos, assim como entre o que é valorizado por indivíduos bons e indivíduos maus, sendo que aquilo que deve ser valorizado e desejável é aquilo que é tais coisas para aquele que é bom. Para cada um, aquilo que é mais desejável é aquilo que concorda com sua disposição, entretanto, aquilo que é mais desejável para aquele que é bom concorda com a virtude. A *eudaimonia*, portanto, não é identificável com as formas de diversão, pois seria absurdo e tolo suportar trabalhos e sofrimento e fazer escolhas em vista dela enquanto fim em si mesmo. As formas de diversão funcionam apenas como um momento de relaxamento, necessário, pois não é possível trabalharmos continuamente, e, sendo assim, são em vista do trabalho e não o contrário. Aristóteles diz, então, em X.6.1177a1-3, que a *eudaimonia* parece concordar com a virtude, implica seriedade e não consiste em diversão ou relaxamento. As atividades sérias são, portanto, melhores que aquelas que envolvem diversão, e a

atividade do que é melhor, seja de parte do homem ou do homem como um todo, é a mais séria, mais superior e mais realiza a *eudaimonia*.

#### **IV.2. *Eudaimonia* e sabedoria teórica**

Em X.7, Aristóteles diz que a *eudaimonia* é uma atividade em acordo com a sabedoria teórica e argumenta em favor dessa tese recorrendo ao elemento divino constitutivo da natureza humana híbrida, a atividade da alma racional contemplativa. Diz ele, em X.7.1177a12-14, que “se a *eudaimonia* é uma atividade em acordo com a virtude, é razoável que seja em acordo com o mais alto tipo; e esta será a virtude do que há de melhor”. Este algo que há de melhor é um tipo de atividade da alma racional que nos permite conhecer as coisas, é o elemento que nos governa e conduz, é aquilo que conhece o que é nobre e divino, por ser em si mesmo divino ou aquilo que de mais divino existe em nós, e é a atividade deste algo, em acordo com sua própria virtude, que será a *eudaimonia* completa (*he teleia eudaimonia*). E, afirma Aristóteles, em X.7.1177a19, que “isto é a atividade da alma racional contemplativa (*oti de esti theoretike*)”, pois este é o mais elevado tipo de atividade presente em nós, e aquilo que tem como objeto são igualmente os mais elevados; é a mais contínua, visto que podemos nos dedicar mais continuamente a ela do que a qualquer outra; e, uma vez que o prazer pertence à *eudaimonia*, das atividades que concordam com a virtude, é a mais aprazível, pois dela resultam os mais puros e constantes prazeres. Além de tais coisas, a autossuficiência é sua característica mais marcante, pois tanto aquele que possui sabedoria prática quanto aquele que possui virtude moral necessitam de certas coisas fundamentais à manutenção da vida, mas, uma vez supridas tais necessidades, aquele que é moralmente bom precisa ainda de outras pessoas para com quem agir moralmente,

ao passo que aquele que possui sabedoria prática é capaz de realizar a atividade contemplativa sozinho (mesmo que, talvez, possa fazê-lo melhor se puder contar com colaboradores). A atividade contemplativa também é a única estimada por si mesma, uma vez que dela nada resulta além da própria contemplação, o que não ocorre com as ações práticas, pelas quais, em maior ou menor grau, algo é alcançado além da ação em si mesma. Mas, ora, ser a mais completa não é o mesmo que ser completa sem mais, ser mais autossuficiente não é o mesmo que ser efetivamente autossuficiente e a atividade contemplativa tem um em vista de que à parte própria contemplação em si mesma, a busca pela verdade a respeito daquilo que têm como objeto.

Aristóteles prossegue dizendo que a *eudaimonia* costuma ser identificada com momentos de descanso do trabalho, pois trabalhamos para ter esses momentos, assim como vamos para a guerra para garantir a paz. À ação prática, que acontece, pois, tanto na cidade quanto na guerra, faltam esses momentos de ócio; mais na guerra, que carece completamente de tais momentos e não é, em momento algum, escolhida por si mesma, do que na cidade. À ação política também faltam tais momentos e, além disso, é em vista de outra coisa além da ação em si (como poder, honra, etc.), portanto, não pode ser identificada com a *eudaimonia*.

Tanto as ações políticas quanto as ações militares são nobres, mas são carentes de momentos de ócio e são em vista de outra coisa que não a ação em si mesma, enquanto a atividade da alma racional contemplativa possui grande seriedade, é fim em si mesma e traz em si ócio. Como a atividade contemplativa é mais autossuficiente, necessitando de menor número de coisas para sua realização, traz em si ócio, é isenta de cansaço (tanto quanto é possível) e possui todas as outras características atribuídas aos indivíduos considerados *eudaimons*, conforme diz Aristóteles, em X.7.1177b25-26, “esta será a completa *eudaimonia* do homem, numa vida completa, uma vez que nada

que se refere à *eudaimonia* é incompleto.” Insistimos na ideia de que a sabedoria teórica não é completa sem mais, não é autossuficiente, mesmo que precise de menos fatores que as demais virtudes para ser realizada, é considerada à parte das outras por possuir um elemento divino, mas não no sentido de bem não contável com os demais estabelecido por Aristóteles em I.7, não é o em vista de que toda ação humana é realizada e não é fim em si mesma visto que tem como fim a verdade sobre objetos eternos e imutáveis. Não há compartilhamento completo de predicados entre sabedoria teórica, *neudaimonia* e bem supremo, como acreditamos ser necessário para defender a tese dominante no sentido ‘forte’ que Ackrill explica em “Aristotle on *eudaimonia*”.

Retomando o que diz Aristóteles, a atividade contemplativa será tão elevada quanto um ser humano pode alcançar, pois a realizará enquanto humano e na medida em que traz em si um elemento divino, e, como tal elemento é o que de mais elevado possui, tal atividade será a mais elevada das atividades conforme a virtude. Se o entendimento é algo divino em comparação com as demais atividades humanas, sua atividade é a mais elevada. Sendo assim, diz Aristóteles, devemos nos apropriar, tanto quanto for possível, deste elemento e viver de acordo com ele, que é aquilo que existe de melhor em nós. Aristóteles diz que tal elemento somos nós, uma vez que é aquilo que possuímos de melhor, e, sendo assim, a vida em acordo com ele é a mais elevada. Diante de tais coisas, diz ele, em X.7.1178a8-9, que “Esta vida, então, será aquela que mais realiza a *eudaimonia* (*kai to anthropon de o kata ton noun bios, eiper touto malista anthropos. Outos ara kai eudaimonestatos*)” Veja, a que mais realiza a *eudaimonia*, não esta vida é a *eudaimonia*. O que, segundo entendemos, indica certa preponderância da sabedoria teórica em relação à sabedoria prática e à virtude moral na consecução da *eudaimonia* e não que seja ela a *eudaimonia*.

### **IV.3. *Eudaimonia* e virtude moral**

Em X.8.1178a9-10, Aristóteles afirma que “a vida em acordo com o resto das virtudes é a segunda que mais realiza a *eudaimonia*”, visto que as atividades em acordo com elas também são humanas, no entanto, dizem respeito à nossa natureza composta. Tais atividades em acordo com a virtude moral são humanas porque ações moralmente boas são realizadas em relação a outros indivíduos, a contratos, serviços e toda variedade de ações e a afetos, coisas humanas. Parte das coisas humanas resulta do corpo e em muitos aspectos a virtude moral parece estar em estreita relação com os afetos. Existe ainda a relação de concomitância, complementaridade e interdependência entre virtude moral, virtude da alma desiderativa, e sabedoria prática, virtude da alma racional calculativa, uma vez que aquilo que a sabedoria prática tem como ponto de partida é posto pela virtude moral e a correção da virtude moral resulta da sabedoria prática. Sendo assim, é evidente que as virtudes morais dizem respeito a nossa natureza composta, cuja virtude é humana, sendo, portanto, humanas as atividades em acordo com ela e também a *eudaimonia*.

Aristóteles diz que a sabedoria teórica é tomada separadamente desta natureza híbrida, mas, apesar disso, também necessita de recursos externos, mesmo que num nível mais moderado que a virtude moral. Para realizarmos ações moralmente virtuosas, necessitamos de certos recursos para tal, como exemplo, o generoso precisa de dinheiro para realizar ações generosas, e o justo, para, por exemplo, retribuir benefícios recebidos, etc. Já para nos engajarmos na atividade contemplativa, não precisamos de tais coisas, ao menos para a realização desta atividade, mas, de todo modo, somos humanos e, sendo assim, precisamos compartilhar a vida com outros, agir moralmente e contar com recursos externos capazes de garantir a vida.

Então, Aristóteles retoma a defesa da *eudaimonia* completa como sendo certo tipo a atividade contemplativa. Os deuses são considerados os mais *eudaimons* e não são atribuídas a eles ações práticas quaisquer, irrelevantes e indignas para os deuses, tampouco a posse de recursos externos capazes de viabilizá-las. Também são considerados vivos e, portanto, ativos; sendo assim, se excluirmos deles as ações práticas, o que resta é exclusivamente a atividade contemplativa. Deste modo, a atividade dos deuses, os mais *eudaimons*, é a atividade contemplativa, e a atividade humana que mais se aproxima desta atividade divina é aquela que mais realiza a *eudaimonia* (o que não implica realizar a *eudaimonia* como condição necessária e suficiente), pois a vida dos deuses é a mais bem-aventurada e nossa vida assim será na medida em que possuímos algo que se assemelha a esta atividade contemplativa dos deuses. Aristóteles diz, pois, em X.8.1178b30-33, que “a extensão da *eudaimonia* coincide com a extensão da atividade contemplativa, e, quanto mais alguém participa desta atividade, mais *eudaimon* é, não por coincidência, mas porque dela participa, uma vez que tal atividade tem seu valor em si mesma. E, então, a *eudaimonia* será um tipo de contemplação.”

Mas indivíduos *eudaimons* também têm necessidade de recursos externos (saúde do corpo, disponibilidade de alimento, etc.) na medida em que são humanos, pois não são autossuficientes para garantir a atividade contemplativa na ausência de, ao menos, uma quantidade moderada de tais recursos. Não é, portanto, possível ser *eudaimon* sem estes recursos, no entanto, não são necessários muitos nem em grande quantidade, pois nem a autossuficiência nem as ações dependem do excesso, e, sendo assim, alguém com recursos moderados é capaz de agir moralmente e de dedicar-se a atividade contemplativa. Sendo assim, Sólon tem razão ao afirmar que o indivíduo *eudaimon* é aquele moderadamente suprido de recursos externos e que realiza ações nobres; e

Anaxágoras também, ao dizer que o indivíduo *eudaimon* não é aquele que é rico ou possui poder político, e que não se surpreenderia se fosse até mesmo considerado estranho pelos muitos que pautam seu julgamento por recursos externos.

Aristóteles diz, pois, que aqueles que se dedicam à atividade contemplativa são os mais *eudaimons* e os mais estimados pelos deuses, que se deleitam com o que possuímos de melhor e que possui mais afinidade com eles, a atividade contemplativa. Diz ele, em X.8.1179a32-33, que “aquele que possui sabedoria teórica será *eudaimon* no mais alto grau.”

Em linhas ainda muitíssimo gerais, da argumentação de Aristóteles não acreditamos ser tão evidente quanto possa parecer, que ele esteja de fato defendendo uma tese dominante no sentido ‘forte’ mencionado por Ackril em “Aristotle on *eudaimonia*”. Temos que a *eudaimonia* é completa sem mais, autossuficiente e não contável com os demais bens. O que Aristóteles apresenta nesses três capítulos não permite entender que a sabedoria teórica não compartilha desses predicados, como acontece entre bem supremo e *eudaimonia*, mas se aproxima deles mais do que as outras, o que nos permite pensar numa certa hierarquia entre os bens na constituição da *eudaimonia*, mas não em compartilhamento completo de predicados entre bem supremo, *eudaimonia* e sabedoria teórica, uma vez que ser quase Y ou ser o mais Y possível não o mesmo que ser Y efetivamente. Além do mais, a ideia de que a virtude moral teria um papel meramente secundário na realização da *eudaimonia* não nos parece razoável e contraria o que diz Aristóteles sobre o papel das virtudes na consecução da *eudaimonia* em VI.12, conforme veremos.

## V. Considerais finais a respeito da concepção de *eudaimonia* na *Ética Nicomaquéia*

Considerando, pois esta rede de conceitos, temos que, segundo I.7, a *eudaimonia* é um bem completo sem mais, autossuficiente, não contável com os demais e definida como “atividade da alma racional na virtude (e, se há mais de uma virtude, na melhor e na mais completa)”. Pela definição aristotélica de virtude moral, “disposição da alma desiderativa para a escolha orientada para a mediedade relativa a nós, mediedade esta que é determinada pela prescrição racional e do modo como aquele que possui sabedoria prática determina-a”, temos que a escolha, entendida como desejo habilitado pelo pensamento ou pensamento habilitado pelo desejo, e a sabedoria prática, entendida como certa correção de pensamento que implica apreensão de um fim moralmente bom, conhecimento a respeito dos particulares relacionados à ação e determinação daquilo que melhor e mais eficientemente realiza pela ação tal fim, são elementos que implicam necessariamente atividade da alma racional na virtude moral. Sendo assim, a *eudaimonia* envolve, de algum modo, a virtude moral, uma vez que esta implica necessariamente atividade racional. Mais ainda, conforme diz Aristóteles, a *eudaimonia* tão somente é possível pela relação de concomitância, complementaridade e interdependência entre virtude moral e sabedoria prática, pois a virtude moral, virtude da alma desiderativa, estabelece certo fim moralmente bom, e a sabedoria prática, virtude da alma racional calculativa, realiza a correta deliberação em busca daquilo que melhor realiza este fim e obtém como resultado a correta prescrição, resultado este que a virtude moral escolhe. Esta escolha correta é princípio da ação moralmente boa, que, quando é realizada de fato e com sucesso, promove a virtude moral, que, por sua vez promove a *eudaimonia*, na medida em que, segundo VI.12.1144a7-9, é elemento constitutivo e necessário. Entretanto, em X.7, Aristóteles diz que a sabedoria teórica é

aquilo que mais realiza a *eudaimonia*, e, em X.8, diz que o resto das virtudes é a segunda coisa que mais a realiza.

Em linhas ainda bem gerais, temos que, se entendermos a *eudaimonia* como um bem inclusivo, tanto a virtude moral quanto a sabedoria prática e a sabedoria teórica seriam condições necessárias, mas não isoladamente suficientes à realização da *eudaimonia* atividade contemplativa, ao passo que, se a entendermos como um bem dominante, apenas a sabedoria teórica seria condição necessária e suficiente. Acreditamos que a defesa de uma tese inclusiva é bem mais razoável e coerente com o sistema ético de Aristóteles, mas de difícil defesa, tanto em função dos breves fragmentos ao longo da *Ética Nicomaquéia* que possibilitam a defesa de uma tese dominante, quanto em função dos capítulos 6, 7 e 8 do livro X, que tornam complicada a defesa de uma tese inclusiva, uma vez que, fundamentalmente no capítulo 7, Aristóteles parece defender que a *eudaimonia* é exclusivamente a sabedoria teórica, o que não acreditamos ser o caso.

Defendemos a ideia de que a concepção de *eudaimonia* na *Ética Nicomaquéia* diz respeito a um fim inclusivo não contável com os demais concatenador não maximal com bens hierarquicamente organizados na sua consecução, hierarquia esta fundamentada na superioridade que existe entre as diferentes partes da alma. A adequada e acurada justificação dessa Tese realizaremos em nossa pesquisa de Doutorado. Tal como entendemos, a *eudaimonia* é um fim que não está no mesmo nível dos bens que a compõe, funcionaria como um fim concatenador de bens, o em vista de que todas as ações que realizam bens são empreendidas. O não maximal se justifica pelo fato de que a *eudaimonia* não inclui todos os bens existentes, mas aqueles que realizados no contexto da existência do indivíduo, como evidencia argumento sobre o café da manhã apresentado por Ackrill em “Aristotle on *eudaimonia*”. Quanto a

hierarquia da qual falamos, entendemos que essa superioridade não é necessariamente indicativa de um bem supremo identificado estritamente a um bem único incomensuravelmente superior aos outros, a sabedoria teórica, mas que pode indicar meramente alguma superioridade da sabedoria teórica em relação a sabedoria prática e a virtude moral e se justifica pela hierarquia entre as partes da alma proposta no livro I do *De Anima* e exposta brevemente em I.13 e VI.1, na qual se fundamenta a hierarquia entre os tipos de vida e aquilo que assumem como o melhor bem de todos, visto que os indivíduos que vivem suas vidas norteados pelas partes mais primitivas da alma assumem como bem maior coisas mais simples e rudimentares, como riquezas e prazeres corporais, ao passo que aqueles que vivem suas vidas norteados pelas esferas mais superiores assumem como bem coisas mais complexas e elevadas, como ser generoso, corajoso, etc. ou dedicar-se a uma vida de estudos. Como a *eudaimonia* é a “atividade da alma racional na virtude (e, se há mais de uma virtude, na melhor e na mais completa)”, só são componentes os bens que implicam atividade da alma racional: a sabedoria teórica, a sabedoria prática e a virtude moral; os demais bens funcionam como elementos facilitadores. E, por fim, entendemos que a *eudaimonia* não é estritamente identificada com a sabedoria teórica visto que esta compartilha dos predicados apresentados em I.7 (completo e autossuficiente) não em totalidade, mas em algum grau. Dentre as virtudes, por ser aquilo que existe de divino em nossa natureza híbrida, é mais completa e mais autossuficiente, mas não é, isoladamente, condição necessária e suficiente à realização da *eudaimonia*. Existe uma superioridade da sabedoria teórica em relação à sabedoria prática e à virtude moral, mas não incomensuravelmente, o que não a coloca num nível diferente das demais virtudes que implicam atividade da alma racional.

## VI. Bibliografia

### VI.1. Textos de Aristóteles

*De Anima*. Tradução: Ross, W.D. Oxford: Oxford University Press, 1956.

*Ethica Eudemia*. Tradução: Walzer, R.R. e Mingay, J.M. Oxford: Oxford University Press, 1991.

*Eudemian Ethics*. Tradução: Salomon, J.; in: Barnes, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*, vol. II. Princeton: Princeton University Press, 1995.

*Eudemian Ethics. Books I, II and III*. Tradução: Woods, M. Oxford: Oxford University Press, 1992.

*Ethica Nicomachea*. Texto grego: Bywater, I. Oxford: Oxford University Press, 1894.

*Ethica Nicomachea I 13 - III 8. Tratado da Virtude Moral*. Introdução, notas e comentários: Zingano, M. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

*Nicomachean Ethics*. Irwin, T. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999 (2<sup>a</sup> ed.).

*Nicomachean Ethics*. Tradução: Crisp, R. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

*Nicomachean Ethics*. Tradução: Rowe, C.; introdução e comentários: Broadie, S. Oxford: Oxford University Press, 2002.

*Nicomachean Ethics Books II-IV*. Tradução: Taylor, C.C.W. Oxford: Oxford University Press, 2006.

*Magna Moralia*. Tradução: Stock, G. in: Barnes, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*, vol. II. Princeton: Princeton University Press, 1995.

*On the soul*. Tradução: Smith, J.A.; in: Barnes, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*, vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1995.

*Politica*. Tradução: Ross, W.D. Oxford: Oxford University Press, 1957.

*Politics*. Tradução: Barker, E.; introdução e notas: Stanley, R..F. Oxford: Oxford University Press, 1995.

*Politics*. Tradução: Jowett, B. In: Barnes, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle, vol. II*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

*The Nicomachean Ethics*. Tradução: Ross, D.W. Oxford: Oxford University Press, 1998.

*The Nicomachean Ethics*. Tradução: Thomson, A.K., revisão com notas e apêndices: Tredennick, H; introdução e leituras posteriores: Barnes, J. London: Pinguin Books, 2004.

## **VI.2. Bibliografia secundária**

ACKRILL, J.L. “Aristotle on *Eudaimonia*”. In: Rorty, A.O. (ed.) *Essays on Aristotle’s Ethics*. California: University California Press, 1980.

ANNAS, J. “Aristotle on Virtue and Happiness”. In: Sherman, N. (ed.) *Aristotle’s Ethics. Critical essays*. Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

AQUINO, T. *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Tradução: Litzinger, O.P. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

BOSTOCK, D. *Aristotle’s Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

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

BURNYEAT, M.F. “Aristotle on Learning to Be Good”. In: Rorty, A.O. (ed.) *Essays on Aristotle’s Ethics*. California: University California Press, 1980.

COOPER, J.M. “Contemplation and *Eudaimonia*: a Reconsideration”. In: Cooper, J.M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

COOPER, J.M. *Reason and Human Good*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.

- DEVEREUX, D.T. "Aristotlen on the Essence Of Happiness". In: O'Meara, D.J. (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981.
- GILLIES, J. *Aristotle's Ethics and Politics: Comprising his Practical Philosophy*. Lexington: Bibliobazaar, 2010.
- GEACH, P.T. "History of Fallacy". In: Geach, P.T. *Logical Matters*. Oxfrord: Basil Blackwell, 1972.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980 (2<sup>3</sup> ed.).
- HARDIE, W.F.R. "Aristotle on the Best Life for a Man". In: Irwin, T. (ed.) *Aristotle's Ethics, vol. 5*. New York: Garland Publishing, Inc., 1995.
- HOBUSS, J. *Eudaimonia e Auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: Editora Universitária/Ufpel, 2002.
- IRWIN, T.H. "Aristotle's Methods of Ethics". In: O'Meara, D.J. (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981.
- KENNY, A. "Aristotle on Happiness". In: Barnes, J. e Sorabji, M.S.R. (ed.) *Articles on Aristotle - 2. Ethics e Politics*. London: Duckworth, 1977.
- KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KENNY, A. "The Nicomachean Conception of Happiness". In: Annas, J. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KEYT, D. "Intellectualism in Aristotle". In: Irwin, T. (ed.) *Aristotle's Ethics, vol. 5*. New York: Garland Publishing, Inc., 1995.
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- KRAUT, R. "Two Conceptions of Happiness". In: Irwin, T. (ed.) *Aristotle's Ethics, vol. 5*. New York: Garland Publishing, Inc., 1995.
- KRAUT, R. *What is Good and Why. The Ethics of Well-Being*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

- LEAR, G.R. *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- MCDOWELL, J. "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics". In: Rorty, A.O. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press. 1980.
- NAGEL, T. "Aristotle on *Eudaimonia*". In: Rorty, A.O. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press. 1980.
- PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- ROCHE, T. "*Ergon* and *Eudaimonia* in *Nicomachean Ethics*: Reconsidering the Intellectualist Interpretation". In: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1998. (p.175-194)
- RORTY, A.O. "The Place of Contemplation in Aristotle's Ethics". In: Rorty, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. California: California University Press, 1980.
- SPINELLI, P.T. *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.
- STEWART, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, vol. I e II*. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- URMSON, J.O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1988.
- WHITE, N.P. "Goodness and Human Aims in Aristotle's Ethics". In: O'Meara, D.J. (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981.
- ZINGANO, M.A. "*Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles". In: Zingano, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ZINGANO, M.A. (org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

