

EUDAIMONIA, MODO DE VIDA E OBJETIVO POLÍTICO NA ÉTICA NICOMAQUEIA

EUDAIMONIA, WAY OF LIFE AND POLITICAL GOAL IN THE NICOMACHEAN ETHICS

Mariano Bay de Araújo¹

Resumo: Durante boa parte do século XX houve uma discussão sobre a eudaimonia na Ética Nicomaqueia que tinha como objetivo tentar estabelecer se Aristóteles estaria sustentando que a eudaimonia é um fim inclusivo - um fim composto por diversos fins - ou um fim dominante - um único fim que tem prioridade sobre os demais fins. Procuo mostrar que as dificuldades que originam essa discussão estão ligadas a uma leitura da EN que supõe que suas lições seriam direcionadas para vidas individuais. No entanto, se considerarmos que a EN é uma obra política e que suas lições são voltadas para aqueles que irão legislar e governar a cidade, nossa compreensão a respeito das teses sobre a eudaimonia deve ser diferente. O político deve saber em que consiste a melhor vida para um ser humano na medida em que organizará a cidade para que os cidadãos tenham oportunidade de alcançá-la. Assim, quando Aristóteles trata dos modos de vida (bioi) principalmente em EN X.7-8, ele não está combinando ou excluindo bens dentro dessas vidas, mas apenas caracterizando-as com o propósito de instruir aqueles que irão tomar as decisões na cidade. Esse modo de ler a EN e de compreender o papel da investigação sobre a eudaimonia nesta obra não deixa espaço para as dificuldades que originaram a discussão inclusivo-dominante mencionada acima.

Palavras-chave: Aristóteles, Ética Nicomaqueia, eudaimonia

Abstract: *Throughout most of the 20th Century we will find a debate on eudaimonia in the Nicomachean Ethics that revolved around establishing whether Aristotle maintained that eudaimonia is an inclusive end – an end composed of several ends – or a dominant one – a singular end that takes priority over all others. What I try to show is that the difficulties originated from this discussion are all tied to a reading of the NE that assumes its lessons to have been tailored to individual lives. If, however, we look at the NE as a work on politics and, as such, as a work that aims to teach those who will legislate and rule the city, our understanding of the theses on eudaimonia must change accordingly. The statesperson must know what the best life for a human being is insofar as they will be the one shaping the city in such a manner as to allow the citizens an opportunity to achieve said life. Therefore, when Aristotle examines the different ways of life (bioi) especially in NE X.7-8, he is neither combining goods into these, nor is he excluding goods from any given way of life; he is rather thereby providing his readers with characterizations of the ways of life for the purposes of teaching the city's soon-to-be decision-makers how best to do their work.*

¹ Mestre (2016) e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: marianobda@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). ORCID: 0000-0002-6021-1139.

Such a reading of the EN and the role played in it by the investigation on eudaimonia leaves no room for the difficulties that have originated the inclusive/dominant debate.

Keywords: *Aristotle, Nicomachean Ethics, eudaimon*

Introdução: uma discussão sobre a *eudaimonia*

Desde a metade da década de 1960, com a publicação do artigo de W. F. R. Hardie, “O bem final na ética de Aristóteles”², os estudiosos de Aristóteles têm se empenhado em esclarecer qual tipo de vida precisamente Aristóteles sustenta que é a melhor vida humana na *Ética Nicomaqueia*. Nesse artigo, Hardie (2010, p. 44-46) procura mostrar que há uma confusão na exposição de Aristóteles sobre a *eudaimonia*, o fim último a ser buscado pelos seres humanos. Aristóteles não teria deixado suficientemente claro como compreende a *eudaimonia*, sendo, por isso, possível identificar duas concepções de fim último, que Hardie chamou de fim inclusivo e fim dominante. O fim inclusivo seria uma espécie de conjunto em que estão nossos objetivos mais importantes; já o fim dominante seria o objetivo mais elevado que podemos desejar, que é a atividade filosófica. Segundo Hardie, Aristóteles estaria tateando atrás da concepção inclusiva, mas o que ele sustenta, de fato, é a concepção dominante. Hardie relaciona essa confusão ao tratamento inadequado que Aristóteles dá à relação entre meios e fins e à formulação insatisfatória do raciocínio prático.

Talvez a mais notável reação oposta ao que é defendido nesse artigo de Hardie seja o artigo de Ackrill “Sobre a *eudaimonia* em Aristóteles”, publicado em 1974.³ Ackrill (2010, p. 103-105) concorda que não é evidente qual é a concepção de *eudaimonia* sustentada por Aristóteles na *EN*. No entanto, ele pretende mostrar que Aristóteles expõe uma doutrina inclusiva tanto no livro I quanto no X, sem supor que sua argumentação seja confusa. Depois disso, vários estudiosos têm se dividido a respeito de que concepção de *eudaimonia* é sustentada por Aristóteles na *EN*, se é inclusiva ou dominante.⁴

O que permite, no texto da *EN*, que haja essa discussão são passagens dos dois livros em que Aristóteles trata da *eudaimonia*, I e X, que admitem leituras opostas. Entre essas passagens, as mais importantes estão nos capítulos 7 de cada um daqueles livros. No trecho central de I.7, Aristóteles

² Publicado originalmente como “The final good in aristotle's ethics” (*Philosophy*, v. 40, 1965, p. 277-295). As referências a esse texto são feitas a partir da tradução em português, presente na coletânea organizada por Marco Zingano *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, publicada em 2010.

³ Publicado originalmente como “Aristotle on *eudaimonia*” (*Proceedings of the British Academy*, v. LX, 1974, p. 339-359). As referências a esse texto são feitas a partir da tradução em português, presente na mesma coletânea referida acima, p. 103-125.

⁴ Podemos encontrar uma leitura de caráter dominante também em Cooper (1986), Heinaman (1988) e Kraut (1989), por exemplo. Interpretações de caráter inclusivo são encontradas, por exemplo, em Keyt (1995), Roche (1988), e Cooper (1999) (nesse artigo, Cooper abandona sua concepção dominante, defendida anteriormente em *Reason and human good in Aristotle*). Nos últimos vinte anos, pelo menos, outros comentadores tentaram tratar a *eudaimonia* na *EN* afastando-se da dicotomia inclusivo-dominante, por exemplo: Charles (1999), Dahl (2011) e Long (2011).

formula o que ficou conhecido como argumento da função (*ergon*).⁵ De modo geral, o argumento parte do fato de que, para tudo o que tem uma função, o bem é a realização dessa função. O ser humano também teria uma função, já que cada uma de suas partes – como o olho, a mão etc. –, e cada ocupação – como o escultor e o sapateiro – têm uma função. A função humana não pode ser apenas viver, uma vez que a vida é compartilhada mesmo com as plantas. Assim, as funções de nutrição e crescimento também estão excluídas. A percepção é compartilhada com os demais animais. As funções comuns às plantas e aos demais animais são descartadas porque Aristóteles está procurando algo que seja caracteristicamente humano. A conclusão do argumento é que a função humana é uma atividade da parte racional da alma, sendo que a razão tem uma parte que é responsável por se engajar no pensamento e outra que é obediente à razão.⁶ E, como a boa execução de qualquer atividade depende da virtude, o bem para o ser humano é a atividade da parte racional da alma de acordo com sua virtude, e, havendo mais de uma virtude, de acordo com a melhor e mais completa (*teleiotate arete*).⁷

A expressão “mais completa” (*teleiotate*), no final do argumento, pode sugerir um conjunto, e assim, o bem humano consistiria no exercício de todas as virtudes, favorecendo uma interpretação inclusiva (ACKRILL, 2010, p. 118). No entanto, como *teleion* também pode significar aquilo que é melhor no seu tipo (perfeita), o bem humano seria *uma* atividade da alma de acordo com *uma* virtude, a melhor, sustentando uma concepção de *eudaimonia* como um bem dominante (HARDIE, 2010, p. 45). Outra interpretação possível admite esse significado restritivo de *teleiotate arete*, mas sugere ser possível ler a passagem final do argumento da função de maneira abrangente. A passagem 1098a17-18 afirmaria, assim, que se há mais de uma virtude, o bem humano é atividade da parte racional da alma de acordo *também* com a melhor e mais completa virtude (ROCHE, 1988,

⁵ Também são importantes, em I.7, as passagens sobre a completude (1097a25-b6), em que é estabelecido que a *eudaimonia* é buscada por ela mesma e não em vista de outra coisa, e sobre a autossuficiência (1097b6-21), que estabelece que a *eudaimonia* é o que torna a vida desejável e carente de nada. Estas passagens, em conjunto com o argumento da função, traçam os contornos, por assim dizer, da *eudaimonia*.

⁶ Apenas em I.13 tomamos conhecimento de que a parte que obedece à razão é a desiderativa e que as virtudes morais correspondem a essa parte. Como observado por Roche (1988, p. 191), essa consideração permite incluir na função humana a parte desiderativa e no bem humano, portanto, o exercício virtuoso da parte desiderativa, na medida em que ela ouve a razão. Assim a conclusão do argumento teria que abranger as virtudes morais.

⁷ *Teleiotate* é o superlativo feminino de *teleion*. Como Aristóteles mostra na *Metafísica*, O termo *teleion* pode significar: (1) “Aquilo fora do qual é impossível encontrar mesmo uma só de suas partes”; (2) “Aquilo que, em relação a bondade ou excelência, não pode ser ultrapassado no seu tipo”; (3) “Coisas que atingiram o seu fim, se seu fim é bom” (V.16, 1021b12-1022a3). Esses significados sugerem traduções distintas: (1) completo; (2) perfeito; e (3) final. No entanto, a correspondência desses termos àqueles significados não é obrigatória: podemos dizer que algo é perfeito quando tem todas as suas partes, por exemplo. Em pelo menos outras duas partes importantes da *EN* o termo *teleion* e seus derivados causam disputa na interpretação: em I.7, a *eudaimonia* é caracterizada como o fim *teleiotaton*, o mais *teleion*, e em X.7, Aristóteles afirma que a atividade contemplativa é a *teleia eudaimonia*.

p. 187-188; COOPER, 1999, p. 225-226). Essa interpretação admite que há uma virtude superior que não pode faltar na *eudaimonia*, mas não a restringe a apenas uma atividade virtuosa.

No argumento da função, o bem humano é definido como uma atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude (1098a12-17).⁸ Mas qual é essa atividade e a sua virtude? Em *EN* I.13 é esclarecido que a parte que obedece à razão é a desiderativa (*orektikon*) e que a distinção entre virtude moral (*ethike arete*) e virtude intelectual (*dianoetike arete*) corresponde à distinção entre a parte que obedece à razão e a parte que a possui e exerce o pensamento (1102b28-1103a7). Ao longo do resto da obra são investigadas estas virtudes, além de outros temas importantes para a compreensão do objetivo da obra.

O livro VI é dedicado às virtudes intelectuais. Lá Aristóteles expõe, entre outras coisas, as virtudes da parte teórica e da parte prática da razão – respectivamente *sophia* e *phronesis*. Enquanto esta é responsável por direcionar corretamente a ação, tanto individual quanto política, aquela tem sob seu domínio a compreensão dos primeiros princípios. Assim, são duas as atividades da parte racional da alma (em sentido estrito) segundo a virtude: a atividade prática e a atividade teórica.

Ainda no livro VI, Aristóteles mostra que há algo de especial na atividade teórica da razão: ela é capaz de apreender os objetos mais nobres. Nesse sentido, a parte teórica é superior à parte prática da razão, pois esta se limita às coisas humanas (1141a16-b6). Mas é no final da obra, em X.7, que ele mostra porque a vida segundo a atividade teórica da razão é melhor. No início de X.7, Aristóteles afirma que se a felicidade é a atividade de acordo com a virtude, é razoável que seja de acordo com a mais elevada (*kratisten*) virtude, e a atividade de acordo com a mais elevada virtude é a contemplação (1177a11-17). A afirmação de que a felicidade é a atividade de acordo com a melhor virtude é a retomada de uma das teses mais importantes (talvez a mais) da *EN*: o argumento da função. Isso é feito porque agora já temos condições de compreender o que significa ser atividade da alma de acordo com a virtude.⁹ Depois disso, são enumeradas seis características que pertencem à *eudaimonia* e que a atividade contemplativa possui mais do que as demais atividades: a contemplação é (1) a atividade mais elevada (*kratiste*), (2) mais contínua (*synekhestate*), (3) a mais prazerosa das atividades de acordo com a virtude, (4) a mais autossuficiente, (5) a única que é desejada por si mesma, (6) e a única que é ausente de esforços e perturbações (*askholia*) e requer

⁸ Seja qual for a interpretação para “*kata ten aristen kai teleiotaten*”, no contexto do argumento ainda não há nada determinado sobre atividades da alma nem sobre virtudes.

⁹ Em X.7 é esclarecido qual é a atividade de acordo com a mais elevada virtude. Não é claro se a correspondência entre essa passagem e o final do argumento da função é direta, isto é, se é a mesma atividade de acordo com a virtude que está em jogo lá. De qualquer modo, não há como negar que o que está sendo desenvolvido aqui é, pelo menos em parte, o que o argumento requer. De qualquer forma, não é evidente se a atividade contemplativa está sendo considerada como correspondendo a tudo o que é a *eudaimonia* ou a sua parte principal.

ócio (*skholia*) (1177a19-1177b15). Isso leva Aristóteles a concluir que a atividade do intelecto, na medida em que envolve contemplação, é a felicidade perfeita (*teleia eudaimonia*) (1177b25).

Por um lado, a superioridade da atividade contemplativa pode significar que a atividade contemplativa tem um papel tão importante que as demais atividades virtuosas não têm papel na vida do sujeito (COOPER, 1986, p. 160-165).¹⁰ Por outro lado, *EN* X.7 também pode ser interpretada como chamando a atenção para o elemento que melhor satisfaz uma série de critérios para que uma atividade seja considerada componente da *eudaimonia*, sem que isso signifique que ela seja a única atividade, nem que tenha relação de subordinação com as demais atividades (KEYT, 1985, p. 178-184).

Se ocorrem tentativas de adequar as afirmações de X.7 ao resto da obra, ou de adequar outras afirmações às de X.7, é porque pelo menos aparentemente as afirmações de X.7 destoam do resto da obra. Dito de outro modo, parece haver um problema de compatibilidade entre a *EN* como um todo e o que é afirmado em X.7. Cooper (1986, p. 151), por exemplo, sustentou que a concepção de *eudaimonia* de X.7 consiste em um único fim – a contemplação – que não tem nenhum papel nos livros centrais da *EN*. Pois, nesses livros, o sujeito moralmente virtuoso considera suas ações como fins constituintes da *eudaimonia*. Isso faria da *EN* um livro incoerente em alguma medida.

Essa dificuldade em identificar precisamente o que Aristóteles sustenta como sendo o bem final leva Hardie (2010, p. 45-46) a chamar de “ambígua” e “confusa” a exposição da *eudaimonia* na *EN*. Mas talvez a dificuldade em identificar uma concepção precisa de bem final seja gerada ao tentar ver a resposta para uma questão que não é a questão que a obra pretende responder. Procuramos na *EN* uma exposição a respeito de qual é a melhor vida para o ser humano, e, chegando em X.7, esperamos um esclarecimento a respeito da combinação entre a atividade contemplativa e as demais atividades na melhor vida para um ser humano. Mas não encontramos resposta para a última questão, e a anterior não é respondida da forma que esperávamos.

Uma hipótese

Penso que as questões expostas acima dão origem a problemas pelo fato de que se tentou ver uma resposta para algo que Aristóteles não pretendia responder, que decorre, em parte, de não

¹⁰ Cooper abandona essa leitura posteriormente em *Contemplation and happiness: a reconsideration*.

ter sido dada a ênfase necessária ao fato de que a *EN* é uma obra política.¹¹ Ao considerarmos que (1) a *EN* tem um objetivo político e (2) parte desse objetivo é mostrar para legisladores e governantes em que consiste o melhor modo de vida (*bios*), a questão a respeito de se a *eudaimonia* é um fim inclusivo ou dominante é dissipada. Parece-me que se lermos a *EN* assim, não haveria os problemas na concepção de *eudaimonia* e na argumentação aristotélica que fizeram surgir o debate. A questão sobre a combinação entre a atividade contemplativa e as virtudes práticas, assim como a combinação desses e dos demais bens na melhor vida não são questões que Aristóteles pretendia responder com a *EN*. Essas questões são colocadas a partir da perspectiva particular de um sujeito que busca a *eudaimonia*.¹²

Nesse sentido, a *EN* teria um objetivo mais modesto. Isso porque mostrar qual é o melhor *tipo de vida* consiste em identificar a melhor atividade que caracteriza uma vida. E isso não envolve mostrar como essa atividade é combinada com as demais – mostrar como combinar os bens seria uma questão particular.¹³

A tese de que a *EN* seria direcionada prioritariamente aos indivíduos que, em algum momento, ocupariam cargos de liderança na *polis*, por si só, talvez ainda não esclareça que Aristóteles não esteja lidando com a combinação de bens em uma vida individual. Ou seja, ainda que a lição seja que o político deve assegurar a promoção da atividade contemplativa, é possível pensar se a vida contemplativa envolve as virtudes morais ou não, e, caso envolva, se as ações moralmente virtuosas têm uma relação *em vista* da contemplação, ou se as atividades estão dispostas de outro modo. A questão, então, seria se a política deve promover a vida contemplativa como um fim único ou dentro de um fim inclusivo. Assim, o problema inclusivo-dominante poderia ser transposto para a dimensão política.

Parece-me, no entanto, que não há espaço para a questão que gera a discussão inclusivo-dominante se considerarmos que a questão que Aristóteles realmente pretende responder na *EN* é

¹¹ A tese de que a *EN* é uma obra política é sustentada, por exemplo, por Spinelli (2010), Frede (2013) e Schofield (2009).

¹² Hardie (2010, p. 47) afirma: “Eu expus a doutrina de Aristóteles como, primordialmente, uma doutrina da busca individual pelo bem para si, pelo bem-estar pessoal”. Claro que, *em alguma medida*, o que é desenvolvido na *EN* também é uma doutrina da busca pelo bem individual. Mas é, antes, uma doutrina política e o bem individual deve ser compreendido dentro dos limites desta doutrina política.

¹³ Ackrill (2010, p. 123-124) pergunta: sendo a contemplação e a atividade prática dignas de valor, “como as combinar na melhor vida humana possível? Qual é a receita completa?”. Em seguida, ele sugere que se for conferida uma prioridade absoluta à contemplação, deveríamos fazer qualquer coisa, mesmo que fosse monstruosa, se promovesse a contemplação. Penso que a resposta para Ackrill é que não há receita, pois não é isso o que está em jogo. O tratamento que estou dando a essa discussão não implica que o desenvolvimento em torno dela seja equivocado e deva ser abandonado. O texto da *EN*, de fato, permite as diversas interpretações apresentadas. E a discussão a respeito de fim inclusivo e fim dominante é muito rica filosoficamente. Mas é uma discussão que pode ser feita a partir do texto e ultrapassando seus limites, não dentro deles. Meu ponto é apenas que a confusão ou aparente incoerência se deve ao fato de tentar buscar a resposta no texto sendo que o texto não se propõe a responder isso.

qual é o melhor *modo de vida* (*bios*) e não qual é a atividade que devemos nos empenhar em exercer. Ao estabelecer qual é o melhor modo de vida, não é necessário explicar como os bens serão combinados na vida contemplativa e na vida política. Ou seja, o importante é caracterizar de maneira geral o melhor modo de vida; quais outros bens e atividades incluir nessa vida é uma questão individual e não mais política.

Pretendo, neste texto, expor os principais pontos da tese segundo a qual o objetivo da *EN* é político, bem como mostrar uma interpretação para a noção de *bios* (modo de vida), utilizada por Aristóteles na *EN* e em outros lugares. Penso que a conjunção destas duas teses oferece uma compreensão diferente a respeito do desenvolvimento da tese aristotélica sobre a *eudaimonia* e permite entender o que levou a discussão inclusivo-dominante, referida acima, a fracassar em encontrar uma resposta.

O fato de a *EN* ser direcionada antes aos políticos explica a limitação do objetivo, a natureza das teses sustentadas e os argumentos apresentados para apoiá-las: já que o público-alvo da *EN* é o político, cujo objetivo é a administração da cidade, não é necessário detalhar a combinação de bens e atividades contidos na vida. Isto é, para o objetivo a que se propõe, a *EN* não requer mais do que as teses gerais que são desenvolvidas, como o argumento da função ou a tese de que a contemplação é a melhor atividade humana. O contraste que quero ressaltar é entre essas teses filosóficas ou políticas – já que são do âmbito da ação humana – e recomendações para uma vida, que visam satisfazer questões como “de que modo combinar virtudes morais e contemplação?”, “quanto tempo devo contemplar para ser feliz?” e “o que fazer se a casa do vizinho pegar fogo e eu estiver contemplando?”.

Objetivo político

Em seu contexto específico, a *EN* é direcionada aos políticos e pretende mostrar em que consiste a felicidade, pois essa é a finalidade da cidade, e o que ele deve ter em mente ao tomar as decisões na cidade de modo a fazer com que os cidadãos ajam bem.¹⁴ A *EN* fornece, assim, a parte mais fundamental do conhecimento que o político necessita para realizar a sua tarefa. Sendo o político responsável por fazer com que os cidadãos sejam bons, ele deve conhecer as coisas relativas ao caráter que pretende que seus cidadãos tenham (SCHOFIELD, 2009, p. 281; SPINELLI, 2010, p. 47). Por isso encontramos na *EN*, além das lições sobre as virtudes, também

¹⁴ Em diversas passagens da *Política*, Aristóteles afirma que a finalidade da cidade é a boa vida: 1252a5, 1252b30, 1280a32, 1280b39.

lições sobre as coisas mais básicas a respeito da ação humana, como deliberação e voluntariedade, por exemplo. Mas que evidências encontramos para essa leitura?

Depois de mostrar que existem diversos fins para as ações, artes e ciências, em *EN I*, Aristóteles afirma que quando diversas artes estão sob uma capacidade, elas são subordinadas à arte superior. O exemplo de Aristóteles é o seguinte: “a fabricação das rédeas e as outras artes relacionadas ao equipamento de cavalos está sob a arte da equitação, e esta e qualquer ação militar está sob o âmbito da estratégia” (1094a10-13).¹⁵ Parece-me que o exemplo de subordinação é uma primeira evidência de que a *EN* é direcionada ao político, pois quem deve ter em mente toda essa cadeia de subordinação não é o artesão nem o cavaleiro, mas o político.

Um pouco adiante, depois de incluir os fins das demais ciências no fim da política e identificá-lo com o bem humano, Aristóteles afirma que a investigação da *EN* é uma espécie de ciência política (1094b11). Ou seja, o que está sendo feito nessa obra é parte de algo maior, aquilo que é chamado, ainda que uma única vez em toda a obra de Aristóteles, de filosofia das coisas humanas (1181b15). Isso significa que toda a investigação sobre o bem humano, as virtudes, etc., que parece aplicada a vidas individuais faz parte de um todo maior, que é a política, e sua aplicação é na cidade.

Claro que as virtudes são do ser humano, assim como o bem, mas a aplicação das lições sobre a virtude e o bem são na cidade; quer dizer, a aplicação é em uma estrutura geral da qual cada cidadão é o particular. Trata-se de organizar essa estrutura geral de um modo tal que os particulares possam desenvolver as virtudes. De modo semelhante, o bem é do ser humano, mas o objetivo da *EN* é que o político faça com que a cidade seja propícia ao desenvolvimento desse bem.

Em I.2, depois do argumento do bem supremo, Aristóteles afirma que o conhecimento desse bem é matéria da ciência que tem o controle sobre as demais. Esta é a política, pois ela

estabelece quais ciências devem estar na cidade, quais cada classe de pessoa deve estudar e até que nível. E vemos que até as mais honrosas capacidades, como a estratégia, a economia e a retórica estão sob ela. Já que a política emprega as outras ciências e determina o que deve ser feito e o que deve ser evitado, seu fim inclui o fim das outras e deve ser, então, o bem humano (1094a28-b6).

Aristóteles completa afirmando que o bem da cidade é prioritário em relação ao individual. Ainda que o bem seja o mesmo para a cidade e para o indivíduo, o da cidade é “algo maior e mais completo para obter e preservar” (1094b7-9). Reconhecer a prioridade da política não é considerar apenas que “se é bom que João seja feliz, é ainda melhor que Pedro e Paulo também o sejam”,

¹⁵ Todas as traduções das obras citadas em língua estrangeira foram feitas pelo autor.

como afirma Hardie (2010, p. 47).¹⁶ A relação entre o objetivo da *polis* e o objetivo do cidadão não se reduz a uma questão quantitativa.

Como mostra Frede, há uma questão mais profunda envolvida no fato de que a finalidade da cidade é superior à finalidade do indivíduo. Isso é evidenciado pela tarefa atribuída à política na passagem de *EN* I.2 citada acima: cuidar da aquisição de conhecimento e condicionamento moral dos cidadãos. Segundo ela, essa passagem mostra, em primeiro lugar, que a educação dos cidadãos deve fornecer “instruções adequadas nas competências que são essenciais para o funcionamento da vida pública”. Em segundo lugar, essa educação “também diz respeito ao caráter moral e à conduta do cidadão” (FREDE, 2013, p. 15).

No início de II.2, Aristóteles afirma que a investigação sobre a virtude não é apenas para adquirir conhecimento, mas para nos tornarmos bons (1103b26-29). Isso pode fazer parecer com que a investigação realizada na *EN* seja direcionada a cada sujeito individualmente. No entanto, algumas linhas acima foi afirmado que adquirimos as virtudes ao exercitá-las – tornamo-nos justos fazendo atos justos e assim por diante – e que isso também ocorre nas cidades, “pois os legisladores fazem os cidadãos bons por habituá-los, e isso é o que todo legislador pretende. Aqueles que não fazem bem perdem seu objetivo; e é a este respeito que um bom sistema político difere de um mau” (1103b3-5). Claro que Aristóteles pretende que o sujeito que esteja seguindo suas lições se torne bom, mas, como a passagem sugere, isso é importante para o político, pois ele educará, de certa forma, os cidadãos.

Entre os livros II e V, são investigadas as virtudes de caráter. Essas virtudes são disposições (*hexeis*) individuais. E, claro, são os sujeitos individualmente que desenvolvem essas disposições e agem virtuosamente. Mas é preciso notar que o sujeito que age de acordo com as virtudes de caráter age com e em relação a outras pessoas (X.8, 1177a30). Isto é, as ações moralmente virtuosas são propriamente exercidas na interação com os outros cidadãos da *polis*. Ou seja, as virtudes de caráter requerem um contexto político para serem exibidas (SCHOFIELD, 2009, p. 286; SPINELLI, 2010, p. 59).

É em X.9, o último capítulo da *EN*, que fica claro o objetivo político da obra. Esse capítulo mostra que “a impressão da dispensabilidade da política nas questões éticas é equivocada” (FREDE, 2013, p. 16). Mais uma vez, Aristóteles afirma que o objetivo dos estudos práticos é nos tornarmos bons, em vez de apenas conhecer. Assim, o projeto iniciado na *EN* ainda não teria sido concluído (1179a33-b4). Aristóteles afirma, então, que argumentos parecem funcionar apenas para os jovens

¹⁶ Hardie (2010, p. 47) ainda afirma, na mesma página, que “O político visa, em termos gerais, à máxima felicidade do maior número”, o que evidencia que sua compreensão da prioridade da política em relação ao indivíduo é algo quantitativo.

que já são suscetíveis à virtude e amam o que é nobre, mas não têm influência sobre as massas. Estas, por sua vez, seguem suas emoções, obedecem ao medo e evitam o que é vergonhoso por causa da punição (1179b5-13). Então Aristóteles pergunta: que argumento poderia reformar essas pessoas (1179b15) e como persuadi-las a mudar seus hábitos (1179b28)? Sendo difícil, se não impossível, deslocar o que está enraizado no caráter das pessoas (1179b16-17), deve existir algum caráter preexistente com alguma afinidade com a virtude e inclinado ao que é nobre (1179b29-30). E moldar esse caráter é papel das leis:

se não tiver sido criado sob as leis certas, é difícil obter, a partir de seus primeiros anos, a educação correta para a virtude, porque as massas, especialmente os jovens, não acham agradável viver com temperança e perseverança. Por esta razão, sua educação e seus hábitos devem ser regulado por leis, porque não os achará doloroso, uma vez que se acostumaram a eles (1179b31-1180a1).

Ou seja, para que as pessoas se tornem virtuosas é desejável ter leis que as induzam a fazer o que é bom e evitar o que é ruim. A introdução, nos jovens, dos bons hábitos e do gosto pelo que é nobre é, pelo menos em parte, papel das leis (SCHOFIELD, 2009, p. 281-282). E as leis devem servir não apenas para a educação e cuidado dos jovens, mas para toda a vida, pois “eles devem continuar a praticar e desenvolver seus hábitos quando eles estiverem crescidos” (1180a2-4). Isso evidencia que o legislador tem um caráter de educador: ele deve “incitar as pessoas à virtude e encorajá-las a agir em vista do que é nobre” (1180a6-9), mas também punir os desobedientes.

Em conjunto com a interpretação de que o público-alvo da *EN* são os políticos, é preciso atentar ao fato de que as teses sustentadas na *EN* são teses gerais a respeito das coisas humanas. É importante ter isso em mente quando se considera que Aristóteles pretende responder qual é a melhor vida para o ser humano, porque, segundo o que estou sustentando, não é objetivo da *EN* detalhar todos os bens que essa vida contém nem como combiná-los. Em vez disso, é suficiente uma caracterização geral do *tipo de vida* que é melhor para o ser humano, e, para isso, basta identificar uma atividade característica.

Bios

Em *EN* I.4-5, Aristóteles relaciona modos de vida (*bioi*) com concepções de bem supremo que são sustentadas. Ele afirma que todos concordam que o bem supremo, o fim último para as coisas que fazemos, é chamado de felicidade (*eudaimonia*), mas discordam a respeito das concepções substantivas de felicidade. Entre as sustentadas por muitos (*polloi*) o bem final seria o prazer, a riqueza e a honra, sendo diferente daquilo que é sustentado pelos sábios (1095a16-22). Em seguida, considerando as opiniões que são sustentadas sobre o bem final, Aristóteles enumera três

tipos de vida proeminentes: a vida de prazeres, a política e a contemplativa (1095b14-19). Estas, então, são examinadas preliminarmente em conjunto com a vida de riquezas.

Aqueles que pensam ser o prazer o bem supremo acreditam, portanto, que a felicidade é uma vida de prazeres (*bios apolaustikos*). Para Aristóteles, esse não é o melhor tipo de vida porque se ajusta melhor aos animais (*boskematou bion*), sendo, portanto, inferior a uma vida propriamente humana. Essa opinião é considerada por também ser compartilhada pelos homens poderosos, como Sardanapallus¹⁷, que tinha o prazer físico como objetivo de vida (1095b19-21).

A honra é considerada como sendo a felicidade por aqueles que estão envolvidos na política, pois a honra é aproximadamente (*skhedon*) o objetivo da vida política (*bios politikos*). O problema de considerar a honra como o bem final é que ela depende mais de quem a confere do que de quem a recebe. E o bem deve ser algo próprio de cada um e não pode ser-lhe facilmente tirado. Mas aquele que persegue a honra parece fazê-lo para convencer a si mesmo de sua própria bondade, e parece desejar ser honrado por sua virtude, sendo esta, portanto, superior àquela. Assim, pode-se supor que é a virtude, e não a honra, o fim da vida política. Mas parece faltar algo à virtude, pois é possível possuir virtude dormindo ou inativo, ou ainda sofrendo infortúnios, o que não corresponde a uma vida feliz (1095b22-1096a2).

A vida contemplativa (*theoretikos*), apesar de ser enumerada como um modo de vida proeminente, não é examinada nessa passagem. Aristóteles apenas anuncia que a examinará em seguida, mas não o faz (1096a4).¹⁸

Por fim, a vida dedicada a produzir riqueza (*khrematistes*) é uma vida em que as pessoas são forçadas a entrar, mas não por ser o bem humano. A riqueza é apenas útil para ter outras coisas. Ou seja, é um meio e não um fim. Entre os bens mencionados, apenas a riqueza não é valorizada por si mesma, sendo melhor ver os outros bens como fins, já que são valorizados por si mesmos. Mas mesmo os outros, conclui Aristóteles, não parecem ser fins (1096a5-10).

Em *EN X*, depois de mostrar porque a contemplação é a felicidade perfeita (*teleia eudaimonia*), Aristóteles passa a se referir à “vida de acordo com o intelecto” (*ho kata ton nous*

¹⁷ Supostamente um rei da Assíria que vivia uma vida de luxúria.

¹⁸ Alguns comentadores sustentam que em X.6-8 Aristóteles retoma a consideração das três vidas proeminentes (Keyt e Kraut, p. ex.) e finalmente cumpre a promessa de examinar a vida contemplativa. Assim, 6 seria sobre a vida de prazer, 7 sobre a contemplativa e 8 sobre a política. Seja como for, o exame feito em I.5 tem características de algo preliminar e Aristóteles não poderia simplesmente estar continuando essa discussão em X.7. Em I.5, a virtude, por exemplo, é descartada como bem a ser buscado, mas Aristóteles considera apenas a posse da virtude e não o seu exercício – que será identificado pouco depois com o bem humano: atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude. Além da virtude, tanto o prazer como a honra são bens a serem buscados em alguma medida, e, de alguma forma, fazem parte da melhor vida – até porque a contemplação é a mais prazerosa atividade de acordo com a virtude.

bios) (1178a6-7), e a compara com a “vida de acordo com o outro tipo de virtude” (*ho kata ten allen areten*) (1178a9). Isso nos leva a crer que Aristóteles está considerando dois tipos de vida, cada um com uma atividade que a caracteriza: a vida contemplativa, caracterizada pela atividade teórica da razão; e a vida prática (de acordo com a outra virtude), caracterizada pela atividade prática da razão. Temos, assim, uma consideração de *modos de vida* semelhante ao que foi feito em I.5, mas em outro nível: são essas as vidas de acordo com a atividade virtuosa da parte racional da alma (portanto, elas realizam o bem humano), mas uma delas é, em algum sentido, *melhor* que a outra. Mas isso implica que esses modos de vida sejam vividos de maneira separada um do outro? Afinal, o que está em jogo quando Aristóteles caracteriza um modo de vida?

Penso ser importante notar que apesar de Aristóteles relacionar cada *modo de vida* (*bios*) com um bem que é considerado final, em I.5 aquilo que denomina cada modo de vida não é esse bem, pelo menos não necessariamente.¹⁹ O caso que melhor ilustra isso, em I.5, é a vida política, pois esta pode ser o modo de vida tanto de quem persegue a honra quanto de quem persegue a virtude. Além disso, como é ilustrado pela menção a Sardanapallus, um tipo de vida não exclui outros bens nem aqueles bens que caracterizam outro tipo de vida. Tendo existido ou não, Sardanapallus é mencionado por levar uma vida dedicada aos prazeres corpóreos, não por ter sido rei da Assíria. No entanto, como rei, certamente ele dava ordens a seu exército e determinava as coisas de seu reino – envolvendo-se, assim, com a política –, além disso, também deveria ter uma riqueza considerável. Ou seja, ele deveria buscar outros bens e exercer outras atividades na sua vida, no entanto, a ênfase parece ser dada àquilo que caracterizava a sua vida.

Há uma discussão na literatura secundária sobre o significado do termo *bios* nas obras de filosofia prática de Aristóteles. Cooper (1986, p. 159-160) sustenta que em qualquer período de tempo alguém só pode ter um modo de vida. Não seria possível, assim, uma mesma pessoa ter um *bios* religioso e outro social, ou seja, *bios* não é uma parte de uma vida. Isso, no entanto, como ele nota posteriormente, não exclui que em uma vida sejam combinadas características usadas para descrever tipos de vida diferentes. Em uma passagem da *Política*, Aristóteles afirma que é possível ter uma vida de nômade e saqueador, ou de agricultor e caçador (I.8, 1256b5-6). Cooper (1999, p. 229-231, n. 14) explica que os dois exemplos de Aristóteles são de um *bios* que combina dois modos de se sustentar que caracterizam, cada um, um *bios*.²⁰ Isso permite mostrar que a vida intelectual a que Aristóteles se refere não consiste em uma vida *apenas* de contemplação, mas seria

¹⁹ Ao contrário do que sustenta Kraut (1989, p. 47-48; 225-226).

²⁰ A nota é uma resposta a Keyt, que tentou mostrar que a compreensão de Cooper em *Reason and human good in Aristotle* estava equivocada. Keyt afirma que na passagem referida da *Política* Aristóteles estaria combinando dois *bios*. Cf. Keyt, *Intellectualism in Aristotle*, p. 175-176.

uma vida dedicada a todas as virtudes humanas, com atenção especial à atividade teórica do intelecto de acordo com a virtude (COOPER, 1999, p. 232).²¹

A interpretação de Cooper de que o *bios* é único para uma vida é contestada por Keyt.²² Na passagem da *Política* I.8 referida anteriormente, Keyt (2014, p. 53) reconhece que não é evidente se a combinação é de dois *bios* ou de dois aspectos de *bios* diferentes.²³ Mesmo assim, ele sustenta que este termo é usado tanto para um período da vida em que se exerce uma determinada atividade quanto para modos de vida exercidos sucessivamente, entendidos como ocupações ou carreiras (KEYT, 1995, p. 176; 2014, p. 54s.). Para isso, Keyt se refere a três passagens da *Política*. Na primeira, Aristóteles menciona a vida tirânica (1324a10-12), o que implica que uma vida pode suceder a outra, uma vez que aquele que vive uma vida tirânica deve ter tido anteriormente uma vida de cidadão particular. Na segunda passagem, ele se refere a uma vida alheia, destacada da comunidade política (1324a14-17). Isso implica que dois modos de vida são simultâneos, pois não é possível viver apenas um modo de vida definido negativamente: a vida alheia à política pode ser uma vida como a do filósofo ou do artesão, por exemplo. Na última passagem, Aristóteles contrasta a vida privada e a vida pública de um indivíduo (1308b10-20), o que mostra que é possível viver duas vidas ao mesmo tempo (KEYT, 2014, p. 52-54).

Na passagem da *Política* discutida por Cooper e Keyt os modos de vida são caracterizados pela maneira de manter seu sustento: a agricultura não é o bem perseguido para o agricultor, mas a atividade que caracteriza a sua vida. Isto é, tanto para o agricultor quanto para o caçador, por exemplo, o bem perseguido é o mesmo: sustentar sua vida.²⁴ Assim, o que distingue um *bios* do outro parece ser a atividade que realiza esse fim. Isso também parece estar em jogo em I.5: o tipo de vida classificado como vida política não é o que tem a política como objetivo, mas a honra ou a posse de virtude. Ou seja, essa vida é classificada pela maneira em que ela é vivida – isto é, política –, antes do que pelo bem que ela busca – que aqui é a honra, mas deveria ser a felicidade da cidade.

²¹ O contraste seria entre uma vida de todas as virtudes e uma vida de todas as virtudes menos a virtude intelectual teórica.

²² Primeiro em *Intellectualism in Aristotle* e depois em *The meaning of bios in Aristotle's Ethics and Politics*. No primeiro artigo Keyt pretende mostrar que a interpretação de Cooper em *Reason and human good in Aristotle* está equivocada; o segundo artigo é uma resposta ao artigo de Cooper *Contemplation and happiness: a reconsideration*.

²³ Keyt ameniza sua interpretação dessa passagem em relação à oferecida em *Intellectualism in Aristotle*.

²⁴ Ainda que não seja evidente o quanto o tratamento de *bios* nas obras biológicas nos ajuda a entender este termo nas obras práticas, é interessante notar que a passagem da *Política* discutida caracteriza os modos de vida de maneira semelhante ao tratamento que essa noção tem nas obras biológicas. Como mostra Lennox (2010, p. 336-337, 344), nas obras biológicas, os modos de vida são caracterizados principalmente em relação ao habitat e à atividade de nutrição. Sendo parte da informação do modo de vida onde, como e quando um animal exerce atividades de nutrição e reprodução.

Ainda que não seja possível avaliar com precisão as interpretações apresentadas aqui, parece-me que as evidências apontam a favor do que sustenta Keyt, ao mostrar ser possível ter diferentes modos de vida subsequentes e simultâneos. Se isso estiver correto, o modo de vida não é algo que unifica a vida de um indivíduo, sendo que a atividade que caracteriza um *bios* é identificada dentro de determinadas circunstâncias, sob certos aspectos e em relação ao que se pretende afirmar.

Apesar de a caracterização dos modos de vida ser feita, em I.5, a partir das opiniões sobre o que é o fim último, não é apenas um bem a ser buscado que é definidor de um modo de vida, como vimos na discussão acima. Penso que quando Aristóteles afirma que a melhor vida é a vida contemplativa, ele apenas refere-se a algo que caracteriza a melhor vida, não sendo algo pelo qual devemos empenhar todos os nossos esforços para realizar tanto quanto pudermos. Ou seja, como cada um vai dispor de seus bens e suas atividades para realizar a contemplação e quanto vai exercer essa atividade não é o que está em jogo.

Desse modo, o importante ao responder qual é a melhor vida é identificar uma atividade que possa caracterizar o melhor tipo de vida, e não como combinar atividades e bens em uma vida. É por isso que temos claro que a melhor vida é a contemplativa e a segunda melhor é a política, mas não sabemos como combinar contemplação com atividades moralmente virtuosas: Aristóteles não diz como combinar porque não é importante para seu propósito. Na única passagem em que parece que há uma combinação, Aristóteles diz que aquele que contempla escolhe agir de acordo com a virtude, pois vive uma vida humana (1178b5-6). Quer dizer, na vida contemplativa, estão presentes outros bens, como as virtudes morais, mas não há nada que mostre que estes são menos importantes ou que são feitos em vista da contemplação. Em uma vida contemplativa, sendo uma vida completa, provavelmente estarão incluídos filhos, mas isso não quer dizer que eles são menos importantes que a atividade contemplativa, e parece não ter sentido algum dizer que são em vista dela.

Mas por que Aristóteles não teria se preocupado com isso? Por causa do caráter político da obra. A *EN* contém teses gerais a respeito da natureza e das ações humanas. E essas teses têm utilidade para os sujeitos que irão tomar as decisões na cidade saberem como tornar as pessoas boas e garantir a felicidade na cidade. Nesse sentido, questões sobre como organizar suas vidas e como ser feliz escapam do objetivo da *EN*. Para isso seria preciso analisar as combinações de bens e suas consequências para as vidas individuais e oferecer prescrições sobre esses bens – o que não é feito na *EN*.

Conclusão

O objetivo central da *Ética Nicomaqueia* é mostrar em que consiste a *eudaimonia*, felicidade ou bem viver, no sentido de a melhor vida possível para o ser humano. Durante boa parte do século XX, muitos comentadores trataram a abordagem a respeito da *eudaimonia* feita na *EN* como um problema a respeito da combinação de bens em uma vida particular. Daí surgiu a questão a respeito de se a *eudaimonia* seria um fim inclusivo ou um fim dominante.

Procurei mostrar que a discussão inclusivo-dominante surge a partir de uma leitura da *EN* que tende a tomar suas teses como direcionadas para os indivíduos particulares. Temos, no entanto, razões para crer que este modo de ler a *EN* diverge de seu propósito original. As questões que permeiam a discussão inclusivo-dominante só são possíveis dentro de uma perspectiva particularizante que, segundo a tese adotada aqui, desconsidera como e para quem foram concebidas as lições contidas na obra em questão. Ao considerar que a *EN* é uma obra fundamentalmente política e, conseqüentemente, que as teses a respeito do melhor tipo de vida não comportam uma discussão sobre combinações de bens, a questão a respeito de se Aristóteles sustenta que a *eudaimonia* é um fim inclusivo ou um fim dominante parece não fazer sentido.

Referências bibliográficas

a) edições das obras de Aristóteles:

BYWATER, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894.

ROSS, W. D. *Aristotelis Metaphysics*. 2 v. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

b) traduções das obras de Aristóteles:

TREDENNICK, H. *Metaphysics*. London: Harvard University Press, 1933.

ROSS, W. D. *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CRISP, R. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

JOWETT, B. *Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

c) comentários:

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

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

- COOPER, J. M. *Reason and human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.
- _____. Contemplation and happiness: a reconsideration. In: _____. *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999. p. 212-236.
- DAHL, N. O. Contemplation and *eudaimonia* in *Nicomachean Ethics*. In: MILLER, J. *Aristotle's Nicomachean Ethics: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 66-91.
- FREDE, D. The political character of Aristotle's ethics. In: DESLAURIERS, M. DESTRÉE, P. *The Cambridge companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 14-37.
- HARDIE, W. F. R. O bem final na ética de Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 42-64.
- HEINAMAN, R. Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, n. 33, 1988, p. 31-53.
- KEYT, D. Intellectualism in Aristotle. In: IRWIN, T. *Classical philosophy: collected papers*, v. 5 Aristotle's ethics. Oxford: Garland, 1995, p. 168-188.
- _____. The meaning of *bios* in Aristotle's *Ethics* and *Politics*. In: DESTRÉE, P., ZINGANO, M. *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*. Leuven: Peeters, 2014, p. 51-59.
- KRAUT, R. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- LENNOX, J. G. *Bios* and explanatory unity in Aristotle's biology. In: CHARLES, D. *Definition in greek philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 329-335.
- LONG, A. A., Aristotle on *eudaimonia*, *nous*, and divinity. In: MILLER, J. *Aristotle's Nicomachean Ethics: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 92-113.
- ROCHE, T. D. Ergon and eudaimonia in NE I: reconsidering the intellectualist interpretation. *Journal of the History of Philosophy*, n. 26 (2), 1988, p. 175-194.
- SCHOFIELD, M. A ética política de Aristóteles. In: KRAUT, R. *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 281-296.
- SPINELLI, P. T. *Conhecer, legislar e educar: a filosofia das coisas humanas na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Tese (doutorado) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2010.