

A delimitação do conceito de eudaimonia em *Ethica Nicomachea* I.7

The delimitation of the concept of eudaimonia in Nicomachean Ethics I.7

Ângelo Antônio Pires de Oliveira¹

Resumo: O argumento da função apresentado por Aristóteles na *Ethica Nicomachea* 1097b22-1098a17 tem por objetivo oferecer a definição do conceito de *eudaimonia*, conceito central da ética aristotélica. Assim sendo, visitaremos o argumento da função humana buscando compreender o seu papel no andamento argumentativo do livro I da *Ethica Nicomachea* e sua importância para a delimitação do conceito de *eudaimonia*. Ao longo dessa empreitada, buscaremos estabelecer diálogo com as duas tradições interpretativas do conceito de *eudaimonia*: intelectualista e inclusivista. Nosso objetivo precípuo será compreender o papel desempenhado pela cláusula final do argumento da função na delimitação do conceito de *eudaimonia*.

Palavras-chave: *Eudaimonia*. Argumento da Função. Ética. Aristóteles.

Abstract: The function argument presented by Aristotle in *Nicomachean Ethics* 1097b22-1098a17 aims to offer the definition of the concept of *eudaimonia*, which is central to Aristotelian ethics. The aim of this article is to analyze the function argument in order to understand its role in the argumentative progress of Book I of *Nicomachean Ethics* and its importance to the delimitation of the concept of *eudaimonia*. Throughout the article, we are going to establish a dialogue with two interpretative traditions of the concept of *eudaimonia*, namely intellectualist tradition and inclusivist tradition. The main aim is to understand the role played by the final clause of the function argument in the delimitation of the concept of *eudaimonia*.

Keywords: *Eudaimonia*. Function Argument. Ethics. Aristotle.

* * *

Introdução

Ao final do argumento da função humana, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* é “*uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa/perfeita (teleion)*”². Os intérpretes da obra divergem quanto ao significado da conclusão alcançada por Aristóteles. Alguns afirmam que a

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Bolsista de Iniciação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP. Orientador: Prof. Dr. Lucas Angioni. E-mail: angeloantoniopiresdeoliveira@yahoo.com.br

² As traduções da *Ethica Nicomachea* contidas neste artigo devem ser atribuídas a Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (1979), com exceção da tradução de trechos do livro VI que são de autoria de Lucas Angioni (2011). Alguns trechos da tradução de Vallandro e Bornheim sofreram pequenas modificações devido ao cotejamento da tradução dos trechos com outras traduções e com o texto grego.

conclusão do argumento da função deve ser interpretada como identificando a *eudaimonia* com o conjunto de todas as virtudes humanas. Outros afirmam que a última sentença do argumento deve ser vista como uma referência à atividade contemplativa que será identificada com a *eudaimonia* no livro X³. Uma terceira linha de interpretação aponta que a primeira parte do argumento deve ser interpretada como a conclusão do argumento da função, enquanto que a segunda é um acréscimo feito por Aristóteles que não se sustenta nas premissas colocadas ao longo do argumento da função. Nas seções que seguem, analisaremos o argumento da função e essas três interpretações possíveis.

Argumento da função humana: uma primeira abordagem

Após concluir o argumento da autossuficiência, Aristóteles afirma que a identificação da *eudaimonia*⁴ com o sumo bem⁵ é algo com o qual todos concordam⁶. Contudo, tal constatação não o faz avançar na argumentação, pois tomar um termo pelo outro não lhe permite determinar o que venha a ser a *eudaimonia*⁷, uma vez que nem um e nem outro foram delimitados ainda. Aristóteles então dá início ao chamado argumento da função humana⁸, que tem por objetivo determinar aquilo que seja o bem humano⁹, o que lhe aparece como sendo o mesmo que delimitar o que seja a *eudaimonia*, uma vez que ambos foram tomados como coextensivos por Aristóteles.

³ EN 1177a12--18: “*Se a eudaimonia é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade será a contemplativa, já o dissemos anteriormente*”.

⁴ A tradução do termo *eudaimonia* para a língua portuguesa seria felicidade. Contudo, como o termo felicidade em português não adquire os mesmos contornos que o termo *eudaimonia* em grego, uma vez que o primeiro parece indicar um determinado estado psicológico, enquanto que o termo *eudaimonia* é usado com significado distinto por Aristóteles, achei preferível usar o termo *eudaimonia*, que terá o seu valor semântico determinado ao longo do artigo.

⁵ EN 1097b22-23: “*Mas talvez pareça de algum modo incontroverso dizer que a eudaimonia é o sumo bem e um esclarecimento do que ela seja, ainda é requerido*”.

⁶ Marco Zingano, em seu artigo “*Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*” distingue o termo bem supremo do termo *eudaimonia*, não os tratando como coextensivos. Para ele, “*a eudaimonia é definida como uma certa atividade em oposição a um estado psicológico ou a uma simples disposição do sujeito; o bem supremo é definido como o fim último desta atividade. Assim como distinguimos logicamente o fim (e por conseguinte o fim último) da atividade, assim também distinguimos logicamente o bem supremo da felicidade*” (Zingano 1994, p. 23).

⁷ Cf. EN 1097b22-24.

⁸ Também conhecido como argumento do *ergon* ou argumentação da função própria.

⁹ EN 1097b24-28: “*Tal explicação [do que seja a eudaimonia] não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as outras coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o ‘bem feito’ residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função*”.

Segundo Aristóteles, o estabelecimento do que seja a *eudaimonia* pode ser feito se for possível, primeiramente, determinar a função própria do homem¹⁰ (*to ergon tou antropou*). Em busca do bem humano, Aristóteles inicia com uma analogia: tanto o escultor quanto o pintor possuem uma atividade que lhe é própria, bem como todos os outros artífices: a função do pintor é pintar, a de um escultor é fazer esculturas, assim como, acrescento, a do *luthier* é confeccionar e reparar instrumentos musicais. O estagirita prossegue afirmando que o bem e o bem fazer desses (*tagaton kai to eu*) residem no desempenho da atividade que lhes é própria¹¹. Ora, deste modo:

Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?¹²

Após tais indagações, Aristóteles busca precisar melhor o que seja o bem humano. Mas por onde começar? Como localizar aquilo que venha ser a função própria do ser humano? Aristóteles se volta então para a alma humana na tentativa de localizar o que seja próprio (*to idion*) ao homem, pois será nisso que residirá a função própria do homem, a sua atividade característica.

Antes de prosseguir com o argumento da função humana, façamos uma breve passagem pelo capítulo 13 do livro I. Capítulo que nos trará informações importantes para a compreensão do argumento.

Análise de EN I.13: alma humana

Em EN I.13, Aristóteles divide a alma humana, primeiramente, em duas partes: uma parte racional e outra não-racional (*alogon*)¹³. Essa última possui a seguinte subdivisão: parte nutritiva/vegetativa, que não participa da razão, e a parte desiderativa/sensitiva que participa da parte racional apenas quando em consonância com as prescrições emitidas pela parte racional, conforme pode ser inferido desta passagem:

¹⁰ Cf. EN 1097b24-25.

¹¹ Cf. EN 1097b25-27.

¹² EN 1097b28-33.

¹³ EN 1102a27-28: “*Por exemplo: que a alma tem uma parte racional e outra parte privada de razão*”.

se se deve chamar esta [a parte desiderativa/sensitiva] também como ‘possuindo razão’, então o aspecto da alma que possui razão será duplo em natureza: um elemento dela possuirá razão em sentido próprio e em si mesmo, enquanto o outro como alguma coisa capaz de ouvir à razão como se ouve ao pai¹⁴.

Em momento posterior da obra, mais especificamente em EN VI.1, Aristóteles irá subdividir alma racional em duas partes, a saber, uma responsável pela contemplação dos princípios imutáveis e outra responsável por lidar com as coisas contingentes¹⁵. A virtude vinculada à primeira terá o nome de *sophia*, enquanto que a virtude da segunda, *phronesis*. A partir dessas considerações, temos então as virtudes divididas em dois grupos, a saber, as virtudes do caráter, que são virtudes da parte desiderativa/sensitiva da alma, e as virtudes intelectuais, *sophia e phronesis*, que são virtudes da parte racional da alma¹⁶.

De volta ao argumento da função humana

Aristóteles, ao analisar a alma humana, busca aquilo que é próprio do homem. Mas o que seria algo próprio do homem? Algo não compartilhado por nenhum outro ser vivo? Ou não seria este o ponto, mas Aristóteles estaria apenas buscando especificar o que venha a ser essencial à natureza humana para assim especificar a função que lhe é própria? Ou, como uma terceira via ainda, Aristóteles estaria buscando apenas eliminar como tarefas próprias do homem aquelas atividades que são também compartilhadas por espécies inferiores ao homem? Ao que o andamento do texto indica, Aristóteles parece

¹⁴ EN 1103a2-5. Roche argumenta, levando em consideração essa passagem, e a conectando com a seguinte passagem do argumento da função humana: “*resta, então, um tipo ativo de vida da parte que possui razão. E desta: um elemento ‘possui razão’ na medida é obediente à razão, enquanto o outro [elemento] possui razão na medida em que tem razão e exerce pensamento*” (EN 1098a3-5), que Aristóteles resguarda a função da parte desiderativa da alma como propriamente humana na medida em que ela se mostra dócil aos desígnios impostos pela parte racional. Roche tenta mostrar que as virtudes do caráter não podem ser excluídas como fazendo parte da função propriamente humana como pretendem alguns intérpretes, uma vez que elas implicam, em alguma medida, um princípio racional, sendo tal princípio aquilo que é justamente próprio do homem, mas que *não* está limitado apenas à virtude racional propriamente dita, que é a atividade contemplativa (cf. Roche 1988a, p. 181-182). Esse ponto será retomado abaixo.

¹⁵ EN 1139a6-8: “*tomemos por base da discussão que as partes racionais são duas, uma pela qual contemplamos os seres cujos princípios não podem ser de outro, e a outra pela qual conhecemos as coisas contingentes*”. EN 1140b25-27: “*das duas partes da alma dotadas de razão, uma das duas, a faculdade de opinar, terá por virtude a phronesis: pois a opinião tem relação ao que pode ser de outro modo do que é, e a phronesis também é assim*”.

¹⁶ Cf. EN 1103a3-10.

estar preocupado em buscar aquilo que é precisamente a natureza humana para assim determinar o que é a função humana e, neste processo, acaba por eliminar atividades de formas inferiores de vida. Dessa maneira, não é preciso que o termo próprio (*to idion*)¹⁷ seja lido de maneira demasiadamente restritiva, ou seja, no sentido daquilo que é próprio ao ser humano e que não é compartilhado por nenhum outro ser vivo, pois no livro X uma das atividades que contam como *eudaimonia* é a contemplativa e essa atividade é compartilhada pelo deus aristotélico¹⁸. Desse modo, se *to idion* é lido de maneira restritiva, gera dificuldades para a leitura conjunta dos livros I e X.

Na tentativa de determinar o que seja a função humana, Aristóteles observa, primeiramente, a parte vegetativa/nutritiva da alma humana. Ele rejeita que a atividade própria do homem esteja nessa parte da alma humana, pois as atividades dessa parte são compartilhadas pelas plantas e por todos os animais, não sendo as atividades dela capazes de dizer com acerto aquilo que o homem é, para assim se poder definir o que venha a ser a atividade própria do homem. Do mesmo modo, o estagirita descarta a possibilidade de que a parte sensitiva/desiderativa da alma seja capaz de informar a atividade própria do ser humano do modo requisitado pelo argumento da função, uma vez que é compartilhada por todos os animais. Depois de desconsiderar essas duas partes da alma, Aristóteles então afirma: “*resta, então, um tipo ativo de vida da parte que possui razão. E desta: um elemento ‘possui razão’ na medida em que é obediente à razão, enquanto o outro [elemento] possui razão na medida em que tem razão e exerce pensamento*”¹⁹.

Esse é o primeiro movimento realizado por Aristóteles em busca da função própria do homem. Recapitulando. Até o momento, Aristóteles identificou aquilo que é

¹⁷ Cf. EN 1097b12-13. Baseando em Tópicos I 4, onde, segundo Whiting, Aristóteles estabelece que *to idion* pode, por vezes, se referir à essência de algo ou a uma propriedade não essencial, mas necessária de algo, ela defende que o estagirita não está buscando, no argumento da função humana, uma atividade que seja própria ao homem, no sentido de que apenas ele é capaz de exercê-la, como sugerem alguns, mas Aristóteles está buscando o que o homem é essencialmente, para assim poder determinar o que venha a ser a atividade própria do homem. Segundo ela, compreender *to idion* como algo único que apenas o homem é capaz de fazer, traria problemas para a compreensão de como Aristóteles coloca o exercício da atividade contemplativa como *eudaimonia*, uma vez que ela é uma atividade também compartilhada pelos deuses, como afirma Aristóteles em EN 1178b20-25 (cf. Whiting 1998, p. 37). Kraut busca resolver o problema de outro modo. Ele argumenta que Aristóteles não está procurando algo próprio ao homem que o distinga de todos os seres vivos, mas apenas aquilo que lhe é próprio com relação às plantas e aos animais. O movimento de Aristóteles seria então de distinguir nossa atividade característica das atividades de formas inferiores de vida e não de formas superiores, tal como deus. Assim, neste ponto da argumentação, Aristóteles não teria em mente deus, mas apenas as plantas e os animais, defende Kraut (cf. Kraut 1989, p. 316-317).

¹⁸ Cf. EN 1177a19-22.

¹⁹ EN 1098a3-5.

o diferencial da vida humana, ou melhor, aquilo que melhor caracteriza o homem enquanto tal, como uma vida ativa da parte da alma que possui razão, sendo essa parte entendida por ele como dupla: uma parte que possui razão propriamente dita e outra que implica razão. Tendo em vista a análise feita anteriormente de I.13, Aristóteles neste momento parece estar se referindo à parte propriamente racional da alma e também à parte da alma que ouve à razão, que, como foi visto, é a parte sensitiva/desiderativa da alma. Contudo, devemos atentar ao fato de que Aristóteles inclui essa última no primeiro movimento do argumento da função na medida em que ela obedece à razão, parecendo indicar que o que é distintivo ao homem é justamente a vida racional, quer ela atue sozinha, quer em conjunto com a parte sensitiva/desiderativa da alma. Ou seja, a vida racional considerada neste passo do argumento envolve não apenas a virtude da *sophia*, mas também a virtude da *phronesis* em trabalho conjunto com as virtudes do caráter²⁰.

Aristóteles prossegue afirmando que se refere à vida do elemento que possui razão enquanto atividade e não como capacidade. Portanto, é no exercício da parte que possui razão que iremos localizar o bem humano, não simplesmente na capacidade racional, mas na utilização dessa.

Aristóteles continua o argumento retomando o ponto alcançado e acrescentando mais um ponto à questão. Ora, se a função de um citarista é tocar cítara, a função de um bom citarista é tocá-la bem, sendo virtuoso no tocar cítara aquele que consegue tocá-la bem. Da mesma forma, aconteceria com o homem. Se a atividade humana é uma atividade em consonância com a razão, ou não sem razão²¹ (*kata logon kai me aneu logou*), a atividade virtuosa do homem será a atividade ou conjunto de atividades nas quais ele expresse um uso excelente da razão, podendo receber assim o

²⁰ Neste ponto, estamos de acordo com a opinião defendida por Roche, conforme apresentada na nota de rodapé 14. Em EN 1144b30-1145a5, pode-se constatar como Aristóteles compreende o trabalho conjunto da *phronesis* com as virtudes do caráter: “Pelo que foi dito, é evidente que não é possível ser propriamente bom sem *phronesis*, tampouco é possível ser *phronimos* sem a virtude do caráter. É também por essa via que se pode refutar o argumento pelo qual se defenderia que essas virtudes são separadas uma da outra: não é o mesmo indivíduo, pois, que é naturalmente bem disposto a todas elas, de modo que já seria possuidor de uma, mas não teria ainda adquirido a outra. Ora, isso é possível para as virtudes naturais, mas não é possível para as virtudes segundo as quais alguém é reconhecido como “bom” sem mais. De fato, todas ocorrem junto com a sensatez, que é uma só. É evidente que, mesmo se ela não fosse realizadora de ação, precisaríamos dela porque ela é a virtude de uma parte, e também porque o propósito correto não se pode dar sem *phronesis* nem sem virtude. Uma [nos faz fazer] o fim, a outra leva a fazer as coisas que conduzem ao fim”.

²¹ Cf. EN 1098a7-8.

epíteto de bom homem. Após essas considerações, Aristóteles finalmente nos fornece a sua descrição de bem humano:

o bem humano nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude (to antropinon agaton psikes energia ginetai kat'areten), e se a mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita/completa (kata ten aristen kai teleiotaten)²².

Na primeira frase da descrição dada por Aristóteles, é preciso pressupor, tendo em vista o que ele desenvolveu ao longo do argumento da função, que, por “atividade da alma”, ele tem em mente uma atividade da alma que possui ou que implica um princípio racional. Esta seria a leitura mais natural para o trecho, levando em consideração as afirmações feitas pelo estagirita ao longo do argumento da função.

A interpretação inclusivista de Ackrill

Na sua leitura do trecho, Ackrill afirma que o final do argumento da função deve ser lido como introduzindo a noção de virtude completa²³. Para fundamentar seu ponto, Ackrill retoma a definição de bem humano dada por Aristóteles na *Ethica Eudemia*²⁴, onde, argumenta ele, a referência ao todo e às partes da virtude torna evidente que, quando Aristóteles fala de virtude completa, ele se refere ao todo das virtudes. Nessa medida, a *eudaimonia*, no contexto da EE, corresponderia ao exercício de todas as virtudes. Do mesmo modo, argumenta Ackrill, o que o argumento da função na EN pretende é identificar o bem humano com o exercício de todas as virtudes do caráter e intelectuais, ou seja, com o conjunto de todas as virtudes humanas. Para justificar a sua leitura, Ackrill traduz a expressão “*kata ten aristen kai teleiotaten*” como “segundo a melhor e mais completa²⁵”. Ele não vê sentido em reconhecer nessa expressão uma referência à atividade contemplativa.

²² EN 1098a16-17.

²³ Cf. Ackrill 2010, p. 117-119.

²⁴ Doravante utilizaremos EE para se referir à obra *Ethica Eudemia*. EE 1219a35-39: “*desde que nós vimos que a eudaimonia é algo de completo [teleion], e a vida é completa ou incompleta, e assim também a virtude – uma sendo virtude total, outra uma parte – e a atividade do que é incompleto é por si mesma incompleta, a eudaimonia deve ser a atividade de uma vida completa em conformidade com a virtude completa [kat'areten teleian]*”.

²⁵ Em *Metafísica* Delta 16, Aristóteles estabelece três sentidos para a expressão *teleion*. (i) Aquilo que é completo, no sentido de que possui todas as suas partes, não podendo mais nada lhe ser acrescido; (ii) aquilo que é perfeito e não pode exceder em excelência, pois já a possui em grau máximo e (iii) as coisas que já realizaram o seu fim e que, portanto, são completas/finais. Na sua interpretação, Ackrill acolhe a

Outro argumento aduzido por Ackrill para corroborar a sua interpretação é de que, em passagem que precede o argumento da função, a expressão “mais completo”²⁶ (*teleioteron*) com relação aos fins se referiria ao “*fim abrangente que inclui os fins parciais*”²⁷; da mesma forma a expressão “mais completo” (*teleiotaten*) que aparece ao final do argumento da função deve se referir ao todo das virtudes²⁸.

A interpretação de Ackrill da passagem da autossuficiência também corrobora o seu ponto. Para ele, o argumento da autossuficiência indica que a *eudaimonia* deve ser um composto de todas as coisas intrinsecamente desejadas²⁹, uma vez que ela é entendida como “*aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada*”, além disso, a *eudaimonia* é “*a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável*”³⁰. Nessa medida, se a *eudaimonia* não for o maior conjunto de bens intrinsecamente desejados, ela mais um bem qualquer intrinsecamente desejável formam um composto de bens mais desejável do que o composto *eudaimonia* sozinho, pois dos excessos de bens é sempre o maior o mais desejável. Portanto, a *eudaimonia* deve ser o conjunto de todos os bens intrinsecamente desejáveis. Dessa forma, nenhuma virtude pode estar fora do composto *eudaimonia*, pois, sendo as virtudes bens intrinsecamente desejáveis, o acréscimo de uma delas ao composto *eudaimonia* tornaria o novo composto mais desejável, portanto a *eudaimonia* precisa abranger todas as virtudes, sob pena de não ser o bem mais desejável.

Como vimos, Ackrill busca defender a tese de que a expressão *teleiotaten* ao final deve ser lida como referência ao todo das virtudes recorrendo a três fatores: (i) ao argumento da função presente na EE que indica claramente a *eudaimonia* com o conjunto das virtudes; (ii) a passagem da hierarquia de fins presente em EN I.7 e a (iii) passagem da autossuficiência que antecede o argumento da função.

primeira opção, uma vez que esse é o sentido que a palavra adquire no contexto da EE. Traduz, assim, o superlativo de *teleion*, a saber, *teleiotaten* no contexto EN por mais completo.

²⁶ EN 1097a30-34: “*Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais completo (teleioteron) do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais completo do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de completo sem qualificação [haplos de teleion] aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa*”.

²⁷ Cf. Ackrill 2010, p. 119.

²⁸ Cf. *idem*.

²⁹ Cf. Ackrill 2010, p. 111.

³⁰ EN 1097b14-20.

A interpretação intelectualista de Kraut

Richard Kraut também retoma o trecho 1097a30-34 utilizado por Ackrill para compreender o papel desempenhado pela expressão “*kata ten aristen kai teleiotaten*” ao final do argumento da função humana. No trecho retomado por Kraut, Aristóteles estabelece três classes de bens, a saber, (i) bens nunca buscados em vista de outros bens e sempre desejados em si mesmos (*haplos de teleion*), (ii) bens desejados por si mesmos e também em vista de outros bens e (iii) bens que sempre são buscados em vista de outros bens. Das três categorias de bens, a primeira é a mais perfeita (*teleiotes*). Tendo isso em vista, Kraut defende uma tripartição das virtudes, aos moldes da hierarquia de bens. Segundo ele, existem as virtudes imperfeitas, as virtudes perfeitas e a virtude mais que perfeita³¹. Com as primeiras, ele relaciona as virtudes naturais e as artes, com a segunda, as virtudes do caráter junto com a *phronesis* e com a terceira, a *sophia*. Ora, as virtudes imperfeitas são sempre desejadas em vista de outras coisas. Já as virtudes morais, por vezes, são empregadas em vista da contemplação, contudo isso não as impede de também serem desejadas por si mesmas. Apenas a contemplação é desejada por si mesma e nunca em vista de outra coisa³². Kraut busca assim compreender o sentido de “*teleiotaten*” no argumento do *ergon* a partir do sentido que o termo “*teleiotes*” adquire no argumento da hierarquia de fins em I.7. Assim, para Kraut, Aristóteles, ao retomar o termo “mais perfeita” ao final do argumento da função, estaria fazendo referência à virtude que nunca pode ser desejada em vista de outra coisa e é desejada por si mesma, que é a virtude pertencente à atividade contemplativa. Desse modo, o argumento da função estaria informando que a função que melhor se enquadraria como função humana seria a atividade contemplativa.

Além de recorrer à passagem da hierarquia de fins para justificar a sua leitura da conclusão do argumento da função, Kraut recorre a dois outros momentos da EN que parecem indicar que é a atividade contemplativa a virtude à qual Aristóteles se refere na

³¹ Perfeito/perfeita é a tradução que Kraut prefere para as expressões “*teleion/teleia*”, ao contrário de Ackrill que prefere traduzir por completo. Deste modo, Kraut opta pelo sentido (ii) de *teleion*. Cf. nota de rodapé 25.

³² Cf. Kraut [1989], pg. 241-242 e 246. Vale ressaltar que Kraut não defende uma tese restritiva a respeito do papel do argumento da função na delimitação do conceito de *eudaimonia*. Ele acredita que o argumento da função fundamenta a defesa posterior de que tanto a vida contemplativa quanto a vida política se configuram como modos de vida *eudaimon* (cf. Kraut 1989, p. 324). Contudo, ele defende que no argumento da função Aristóteles já estaria defendendo que a *eudaimonia* deve ser identificada com a atividade teórica, uma vez que ela seria a atividade que melhor realiza a nossa função humana (cf. Kraut 1989, p. 313).

conclusão do argumento da função³³. O primeiro seria uma passagem contida em EN I.8 onde, após citar a inscrição de Delos, Aristóteles afirma: “*com efeito, todos eles pertencem às mais excelentes atividades; e estas, ou então, uma delas – a melhor –, nós a identificamos com a eudaimonia*”³⁴. Kraut defende que esse trecho reverbera a conclusão do argumento da função e que reforça a ideia de que Aristóteles defende que a *eudaimonia* deve ser identificada com a virtude mais perfeita. O segundo ponto levantado por Kraut é a abertura de X.7, onde Aristóteles claramente estabelece que a *eudaimonia* deve ser compreendida como atividade contemplativa quando afirma “*se a eudaimonia é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja em concordância com a melhor [virtude] [...] Que essa atividade é a contemplativa, já o dissemos anteriormente*”³⁵. Kraut afirma que tal trecho é uma referência direta à conclusão do argumento da função, sendo, assim, uma retomada da conclusão alcançada em I.7.

Alguns impasses nas interpretações de Ackrill e Kraut

Ackrill e Kraut tiram lições diferentes da tentativa de ler o argumento da função à luz de passagens do I.7 anteriores ao argumento da função, bem como recorrem a outras passagens para justificar suas teses. Os dois autores defendem posições completamente distintas quanto ao que seja *eudaimonia*. Ackrill vê o argumento da função como mais uma peça argumentativa para que ele possa defender a sua tese inclusivista, enquanto que Kraut vê no argumento da função mais um ponto a favor da tese intelectualista.

Conforme mostrado anteriormente, o andamento do argumento da função humana não parece excluir de maneira alguma as virtudes do caráter do seu escopo, dado que elas possuem um elemento racional que as guia, a saber, a *phronesis*. Nessa medida, uma leitura da conclusão do argumento da função humana que busque restringir a atividade propriamente humana à atividade simplesmente teórica está fadada a incorrer em contradição com a argumentação aristotélica precedente. Assim, a sentença “*se há mais de uma virtude, segundo a melhor e mais perfeita*” não poderia ser interpretada como fazendo referência à atividade da *sophia*, se se assume que a parte

³³ Cf. Kraut 1989, p. 243-244.

³⁴ EN 1099a27-28.

³⁵ EN 1177a12-13-1177a17-18.

final do argumento da função é a conclusão pretendida por Aristóteles para o argumento, uma vez que não seria sustentada pelas premissas apresentadas por ele. Do mesmo modo, ler “*teleiotaten*” como completo, da forma que nos sugere Ackrill não parece resolver o problema, pois como deve ser feita a leitura de “*kata ten aristen*”? Ackrill parece não levar em consideração que o termo “*aristen*” parece indicar, lido conjuntamente com o termo “*teleiotaten*”, uma classificação das virtudes dentre as quais é preciso escolher aquela tida como “melhor e mais perfeita”, que pode vir a ser a virtude da *sophia*, sendo justamente o que ocorre em 1177a14-18 quando Aristóteles estabelece a atividade teórica como sendo “*teleia eudaimonia*” por ser a virtude mais forte (*kratisten*).

Uma terceira via: a interpretação de Roche

Tanto Ackrill quanto Kraut buscam ler a última sentença do argumento da função como a conclusão estabelecida por Aristóteles para o argumento, o que acaba por gerar algumas complicações para a interpretação do texto. Roche apresenta, no entanto, outra leitura para a conclusão do argumento da função³⁶, que parece evitar tais problemas. De fato, o andamento anterior do argumento da função não parece suportar a conclusão de que apenas a racionalidade teórica constituiria a função humana, pois, como vimos, tanto a parte que possui razão por si mesma quanto a parte que ouve a razão parecem fazer parte da função própria do homem. Em sua interpretação, Roche divide o trecho final em duas partes como segue abaixo:

(i) o bem humano do homem acontece de ser uma atividade da alma em consonância com a virtude (to antropinon agaton psikes energia ginetai kat'areten), (ii) e se a mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita/completa (kata ten aristen kai teleiotaten).

No primeiro momento, Aristóteles nos oferece aquilo que é o bem humano, constituindo a delimitação do que seja a *eudaimonia*. Contudo, de forma alguma opta

³⁶ Roche apresenta essa interpretação em seu artigo *The Perfect Happiness*. Ele afirma no artigo: “*E eu sugiro que a razão para isso é que Aristóteles estabelece a natureza fundamental ou essência da eudaimonia na primeira cláusula da conclusão do argumento do ergon. A segunda cláusula chama a atenção para a possibilidade de um tipo particular de eudaimonia, a eudaimonia de uma pessoa que reconhece, possui e realiza a melhor excelência humana. E quando Aristóteles volta a considerar esta forma especial de eudaimonia no livro X, ele dá a isso um título ‘eudaimonia perfeita’. O título significa: ‘A eudaimonia que é (ou que é gerada pela) a atividade da mais perfeita virtude’*” (Roche 1988b, p.116. Tradução nossa).

pela racionalidade teórica ou pela racionalidade prática neste momento. O objetivo é apenas mostrar que aquilo que constitui a atividade propriamente humana seria a atividade racional que se dá em consonância com a virtude. O segundo momento seria um acréscimo feito por Aristóteles, que só ganhará vida no livro X, quando o tema da *eudaimonia* é retomado, não sendo, portanto, parte da conclusão do argumento da função, mas apenas uma sugestão que será trabalhada e defendida posteriormente³⁷.

O acréscimo de que existe uma virtude que seja a melhor e mais perfeita só pode ser levada a cabo após uma análise de todas as virtudes, pois como o próprio Aristóteles afirma na abertura de I.13 “já que a *eudaimonia* é uma atividade da alma conforme virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude, pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da *eudaimonia*”. É justamente uma análise das virtudes o que será feito do livro II ao VI, bem como, em alguma medida, no livro X. Outra passagem no livro I parece nos indicar que Aristóteles ainda não decidiu se a *eudaimonia* deve ser identificada com uma única atividade, a saber, contemplação ou com um conjunto de atividades. Vejamos: “e todos esses louvores pertencem aos melhores tipos de atividade; e estas ou uma delas, a que é melhor, que nós dizemos ser *eudaimonia*”³⁸. A tese, portanto, de que o argumento da função já identificaria a *eudaimonia* com a vida contemplativa parece perder sua força.

Considerações Finais

O ponto seria de que o livro I não é o lugar onde Aristóteles defende que existe uma virtude que é a melhor e mais perfeita. Isso é apenas uma sugestão que será retomada no livro X. Do mesmo modo, afirmar que a *eudaimonia* é o exercício de todas as virtudes não parece ser a tese aristotélica, pois ainda há certa indecisão se a *eudaimonia* se constitui de uma atividade ou de várias. O que pode ser afirmado é que tanto a virtude da *sophia* quanto as virtudes do caráter junto com a *phronesis* sobrevivem ao argumento da função e são as atividades que se encontram habilitadas a

³⁷ Anthony Kenny parece defender o mesmo ponto quando afirma: “Eu preferiria dizer que Aristóteles está neste momento deixando espaço para, ou invés de argumentando a favor de, a identificação da contemplação com a perfeita *eudaimonia*. É apenas mais tarde que ele vai fazer a distinção entre virtudes intelectuais e virtude do caráter; e, no interior das virtudes intelectuais, entre *sophia* e *phronesis*. Apenas no livro X as virtudes do caráter, mais a virtude intelectual da *phronesis*, a qual é conectada com aquelas, são eliminadas como constituintes da suprema *eudaimonia*” (Kenny 2002, p. 17. Tradução nossa).

³⁸ EN 1099a13-15.

disputar o título de *eudaimonia*, pois como o próprio Aristóteles deixa claro ao final do argumento da função humana, o seu objetivo foi apenas delinear o que venha a ser o bem humano e que, posteriormente, os detalhes precisam ser preenchidos³⁹.

Referências

- ACKRILL, J. *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010. pg. 103-125.
- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Tradução Rackham, H. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1999.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção os Pensadores: Aristóteles. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial. 1979.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Tradução, Notas e Comentários: Rowe, C., & Broadie, S. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Ethica Eudemia*. Tradução J. Solomon. In: *The Complete Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *Ética a Nicômaco Livro VI*. Tradução: Lucas Angioni. Dissertatio [34] 285-300 verão de 2011.
- _____. *Metaphysics*. Tradução: W D. Ross. In: *The Complete Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press. 2002
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- ROCHE, T.D. *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 26, Number 2, April 1988a, pp. 175-194.
- _____. *The Perfect Happiness*. *The Southern Journal of Philosophy* (1988b) Vol. XXVII, Supplement, pg. 103-125.
- WHITING, J. *Aristotle's Function Argument: a Defence*. *Ancient Philosophy* 8 (1): pg. 33-48 (1988).
- ZINGANO, M. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*. *Analytica*, 1 (2), 1994, pg. 11-40.
- _____. (ed.). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010.

Agradecimentos

Agradeço de modo particular aos colegas do grupo de pesquisa coordenado pelo professor Lucas Angioni, bem como a esse, pela discussão dos resultados da minha pesquisa, pelas críticas e sugestões. Sou grato também àqueles que me apresentaram críticas e sugestões quando da apresentação de versões anteriores deste artigo no XVII Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP e no IX Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP, permitindo-me assim aprimorar o texto. Gostaria de agradecer também ao apoio financeiro oferecido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

³⁹ Cf. EN 1098a20-22.

(FAPESP) para financiar o projeto “*O Conceito de Eudaimonia no Livro I da Ethica Nicomachea*” do qual este artigo é fruto. Por fim, agradeço a Reginalda Pires de Oliveira pelo apoio e incentivo constantes e a Aniele da Silva Lima pelos sorrisos sempre encorajadores e afáveis.