

# EUDAIMONIA E BEM SUPREMO EM ARISTÓTELES

Marco Antônio Zingano(UFRGS)

ANALYTICA

volume 1  
número 2  
1994

Gostaria de revisitar uma conhecida noção da ética aristotélica: a noção de eudaimonia. Meu objetivo é bem modesto: quero tão-somente pôr em relevo alguns pontos que, creio eu, devem ser levados em consideração por todo intérprete que quiser apresentar um tratamento de maior fôlego dessa noção em Aristóteles. Tem-se discutido muito para saber se se deve interpretar o bem supremo como um bem "inclusivo" ou "dominante". Proporei uma tese forte do bem supremo tomado como inclusivo (sem no entanto sustentar a versão maximalista: do ponto de vista quantitativo, defenderei uma versão modesta do bem supremo). Para tanto, sugiro em II uma nova interpretação para EN I 6 1098a16-18: trata-se de ler o critério formal da perfeição a título de um modo particular de ser das virtudes. Ao fazer isto, tecerei algumas considerações sobre a relação entre os livros I e X da *Ethica Nicomachea*. Embora estes livros estejam intimamente ligados, não pretendo aqui analisar a argumentação a respeito da contemplação no último livro da EN. Limitar-me-ei a sugerir uma interpretação que, quer-me parecer, faz justiça a ambos os livros, tornando-os consistentes um com o outro.

## I

W.F.R.Hardie, num artigo bastante conhecido<sup>(1)</sup>, propôs o que me parece ser a boa interpretação dessa noção aristotélica, a saber, que eudaimonia é um fim de segunda ordem. Desejar a eudaimonia como último fim não significa desejar um certo fim em detrimento de outros, mas sim desejar uma harmonia entre nossos fins; a

---

(1) Hardie, W. *The final good in Aristotle's Ethics*, publicado originalmente em *Philosophy* XL(1965), pp.277-95; ver também seu *Aristotle's Ethical Theory*(1968 e 1980), pp.12-27.

eudaimonia é, assim, a realização completa e harmoniosa de fins primários, fins primários sendo aqueles fins em vista dos quais todas as outras coisas são feitas. Nossas ações dirigem-se todas à realização de fins primários; a eudaimonia é a harmonia destes fins primários num todo coerente. A eudaimonia é, então, um fim de segunda ordem; e Hardie falou conseqüentemente da eudaimonia como um fim *inclusivo*, cuja característica é precisamente incluir outros fins de um certo modo (modo harmonioso).

A eudaimonia é um fim de segunda ordem; ou melhor, deveria ser. Isto é, para Hardie, o que Aristóteles deveria ter dito e o que em certos momentos pelo menos Aristóteles insinuou; não é porém o que Aristóteles acabou por escrever. Ao contrário, para Hardie, Aristóteles explicitamente sustenta que o bem supremo é *unicamente* uma certa atividade, a *vita contemplativa*. É o que Aristóteles teria feito notavelmente na *Ethica Nicomachea* X 7-8; ao invés de defender uma tese do bem supremo a título de fim de segunda ordem, Aristóteles passa a defender a tese de que o bem supremo é exclusivamente uma atividade, a atividade contemplativa. Pode-se, é claro, mostrar que esse bem supremo, a contemplação, não é incompatível com outros fins, e que, portanto, uma vida na qual ele se realiza pode também incluir certos outros fins, a saber, ou bem aqueles que favoreçam a contemplação, ou bem, pelo menos, aqueles que não impeçam ou causem obstáculos à atividade contemplativa. Se isto de certa forma mitiga o caráter exclusivista do bem supremo, ele não deixa contudo de ser um bem dominante e, nesta medida, opõe-se à tese pelo menos sugerida por Aristóteles no livro I da *EN* de que o bem supremo não é *um* bem (acompanhado - ou não - por outros bens que não o entravam), mas a harmonia entre os bens: mesmo sendo um sucedâneo prático aceitável, é logicamente incompatível com o bem supremo a título de fim de segunda ordem.

Hardie distingue, assim, duas concepções que se confundem na exposição que Aristóteles faz da doutrina do bem supremo: a concepção do bem inclusivo e a do bem dominante. Tal confusão parece explicar muito do que os comentadores consideraram como insatisfatório na ética aristotélica. Ela, porém, não é, para Hardie, a única: esta confusão está estreitamente conectada com uma outra dificuldade, a tese aristotélica sobre a deliberação. Aristóteles sustenta que nós só deliberamos

sobre meios, nunca sobre fins. Ora, para Hardie, o fracasso de Aristóteles em ver que a razão prática não se limita a somente encontrar meios está vinculado ao seu fracasso em esclarecer satisfatoriamente a noção de bem inclusivo; se o tivesse feito, teria visto que a razão é necessária para estabelecer que fins devem fazer parte de um tal fim inclusivo. Não tendo feito tal esclarecimento, foi levado a uma análise incompleta da deliberação.

Não quero analisar agora esta segunda tese de Hardie.. Para falar sucintamente, não me parece convincente. Meu ponto, no entanto, é outro. Hardie cita uma passagem do primeiro livro da *Ethica Nicomachea* que parece sustentar fortemente uma doutrina do fim supremo como dominante, a despeito das insinuações presentes neste mesmo livro em defesa de uma doutrina do fim supremo inclusivo. A passagem não é única<sup>(2)</sup>, mas por assim dizer, é o lugar especial no qual se torna evidente a confusão entre fim inclusivo e dominante. Aristóteles escreve em *EN I 6*:

O bem humano é uma atividade da alma segundo uma virtude; havendo várias virtudes, segundo a melhor e mais perfeita<sup>(3)</sup>.

(2) Uma outra passagem citada por Hardie (e outros comentadores) que evidenciaria tal confusão é *Ethica Eudemia* I 2 1214b6-14. Nela Aristóteles nos diz que todo ser capaz de viver segundo uma escolha deliberada fixa um objetivo e ordena as suas ações para a obtenção desse fim, sendo um sinal de estultícia não o fazer (uma segunda mão acrescentou um "deve" no ms. Vaticano 1342, transformando o "fixa" em "deve fixar"). Embora haja um singular que parece reforçar o caráter único do fim supremo (1214b12: ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὔ), esta passagem limita-se a mostrar a estreita relação de análise existente entre (i) um fim primário em relação ao qual as outras coisas são feitas e (ii) o bem supremo em vista do qual os bens primários são perseguidos, sem por isso prejudicar a natureza da relação (ii). Em *EE I 2* Aristóteles não sustenta nenhuma tese a respeito de (ii); ele mostra tão-somente a importância de uma investigação sobre (ii) a partir de (i).

(3) *EN I 6* 1098a16-18: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. A respeito de τέλειον, ver *Met. Δ 16*; há, para Aristóteles, dois sentidos básicos de τέλειον, a saber, o de completude (quantitativo), segundo o qual algo é τέλειον porque tem todas as suas partes, e o de perfeição (qualitativo), segundo o qual algo é τέλειον quando representa o máximo em sua espécie. Aristóteles pode passar de um para outro sentido muito facilmente, usando sempre o mesmo termo. Ver C. Kirwan, *Metaphysics Γ, Δ, and E* (Oxford, 2nd ed. 1993), pp. 167-168, que distingue três sentidos ("inteiro", "perfeito" e "completo"; em 1021b30 Aristóteles procura reduzi-los aos dois sentidos básicos)

Hardie não deixa de assinalar que a virtude mais perfeita deve ser o saber teórico. Embora isso não fique claro em *EN I*, a defesa de tal tese parece ocorrer em *EN X 7*:

Se a felicidade é atividade segundo virtude, está correto dizer que é segundo a virtude mais forte. Esta será a virtude da melhor parte. Seja esta parte o intelecto ou outra coisa que por natureza parece dominar, comandar e conhecer as coisas belas e divinas, seja algo ele mesmo divino ou o que é mais divino em nós, a sua atividade segundo a virtude específica será a felicidade perfeita. Que é a atividade contemplativa, isto já foi dito<sup>(4)</sup>.

Esta passagem apresenta diversos problemas que não posso analisar aqui - por exemplo, por que Aristóteles escreve "intelecto ou uma outra coisa", ou mesmo para que texto nos remete se não há passagem na *Ethica Nicomachea* em que já tenha dito que a atividade em questão é a contemplação. Minha preocupação não é com os detalhes do texto, mas com o que é sugerido nesta passagem. Lendo as duas passagens em seqüência, parece inevitável supor que "a melhor e mais perfeita virtude" de *EN I* é a mesma "virtude mais forte" de *EN X*, a saber, a contemplação. Isto parece plausível. Ao falar de "muitas virtudes" em *EN I*, Aristóteles estaria propondo uma lista do tipo "coragem, temperança, magnanimidade e todas as outras virtudes morais particulares, mais prudência-contemplação", esta última sendo a virtude perfeita. Desta lista, supõe-se que Aristóteles esteja nos convidando a escolher uma virtude - a contemplação - em detrimento das outras; a atividade segundo essa virtude seria a felicidade<sup>(5)</sup>.

---

(4) *EN X 7 1177a12-18*: Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὐτῆς δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται.

(5) Segundo esta interpretação, é mais conveniente dizer não que Aristóteles esteja referindo-se ao intelecto em *EN I 6*, mas sim que dá uma descrição que se mostrará mais tarde, no livro *X*, como unicamente satisfeita pela σοφία. Para a defesa dessa interpretação, ver A. Kenny, *The Nicomachean*

Tudo isso parece muito plausível. Ocorre contudo que não é evidente essa fusão entre prudência e contemplação em proveito desta última. Esta dificuldade obrigou Gauthier, por exemplo, em seu grande comentário à *Ethica Nicomachea*, a supor que o texto referido por “já foi dito” é o *Protrepticus*, obra justamente na qual, por forte influência platônica, Aristóteles assimilou a prudência à contemplação<sup>(6)</sup>. Há de se notar, além disso, que, em *EN I*, Aristóteles argumenta em favor do uso da razão, que pode ser tanto o uso prático como o puramente contemplativo. Ora, mais adiante, no livro *EN VI*, há uma clara distinção da parte de Aristóteles entre sabedoria teórica e prática. Ambos os usos têm valor; mas é claramente insinuado que o valor moral está do lado do uso prático, a sabedoria teórica versando sobre assuntos que não são objeto de deliberação ou decisão prática. Isto parece vir ao encontro da observação - verificada com inaudito horror em nosso século - de que cientistas podem ser sumamente pérfidos. Tudo isso sugere que, embora claramente interligados, os argumentos apresentados em *EN I* e *X* têm escopos diferentes e precisam de mediações para poderem finalmente fazer parte de uma mesma demonstração.

## II

Assim, convém verificar se a relação entre estas duas passagens não se revela menos direta do que se supunha à primeira vista. Uma vez descoladas uma da outra, percebe-se que a passagem da *EN I* 6 pode receber uma outra leitura se aproximada de outras passagens do que *EN X* 7. Refiro-me em particular à seguinte passagem da *Ethica Eudemia III* 7:

---

*Conception of Happiness* (Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1991, vol.suplem., pp.67-80) e *Aristotle on the Perfect Life* (Oxford, 1992); Kenny sustenta que Aristóteles defendeu uma tese dominante do bem supremo na *EN*, passando a defender a tese inclusivista na *EE*.

(6) Gauthier-Jolif, *Ethique à Nicomaque*, comment. pp.873-876.

Cada virtude, de certo modo, como se dirá mais adiante, existe naturalmente e de uma outra maneira, na qual é acompanhada de prudência<sup>(7)</sup>.

Esta passagem sugere que, além da diversidade das virtudes particulares, deve-se levar em conta também o fato de serem as virtudes binárias. O ponto aqui consiste em distinguir os modos de ser da *virtude moral*. Não há somente virtudes morais; há também, por exemplo, virtudes das funções reprodutivas da alma, que não são levadas em consideração pela análise moral. Do ponto de vista que contempla todos os tipos de virtude, a distinção será tripartite: as virtudes podem ser ou naturais, ou adquiridas pelo hábito ou, ainda, obtidas mediante o uso da razão. Do ponto de vista restrito, porém, à virtude moral, há dois modos somente. O primeiro consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão. Aristóteles chama o primeiro de virtude (moral) natural, ἀρετὴ φυσική. Isto pode ser enganador, pois alguém poderia imaginar que a ἀρετὴ φυσική em questão opõe-se ao mesmo tempo à virtude adquirida pelo hábito e à obtida pelo uso da razão, sendo-nos dada naturalmente. Isto não é o caso. A análise está agora restrita às virtudes morais; e Aristóteles declara expressamente que “nenhuma das virtudes morais nos pertence naturalmente” (EN II 1 1103a19). As virtudes morais não são nem naturais nem contra a natureza; nós temos, isto sim, naturalmente (φύσει) a capacidade de recebê-las, e esta capacidade é aperfeiçoada pelo hábito<sup>(8)</sup>. Em vista

---

(7) EE III 7 1234a38-30. Mantive o πως sintaticamente ambíguo, como ocorre no original; comparando porém com EN VI (EE V) 13 1144b4-8: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχει φύσει πως ... καὶ ἄλλον τρόπον, pode-se sugerir que deve ser ligado a φύσει e não a ἕκαστη.

(8) Há portanto três fatores a distinguir. Primeiro, há o fator puramente natural, o fato de que se é homem e, por conseguinte, se tem a capacidade de agir como homem. Segundo, agindo de uma forma e não de outra, cria-se o hábito ou a disposição de agir assim e não diferentemente. Terceiro, há a intervenção da razão no interior da virtude moral: aqui está a marca do propriamente humano na ação. Uma passagem da *Política* é bastante ilustrativa a este respeito: “os homens tornam-se bons e virtuosos mediante três fatores. Estes três fatores são a natureza, o hábito e a razão (φύσις ἔθος λόγος). Com efeito, é preciso primeiro ter certa natureza, a saber, ser homem e não um outro tipo de animal; deste modo, tem-se o

dessa capacidade natural de recebê-las que é aperfeiçoada pelo hábito, Aristóteles chamou de natural tal tipo de virtude, mas não se deve esquecer que se trata de uma virtude *moral* natural, ἀρετὴ <ἠθικὴ> φυσικὴ, obtida pelo hábito. Talvez tenha sido para evitar este tipo de mal-entendido que Aristóteles tomou a precaução de, numa passagem, lembrar que a virtude natural em questão é uma virtude adquirida pelo hábito, ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ (EN VII 9 1151a218). Mediante tal virtude, o homem faz o que deve ser feito. Mas o homem não faz somente o que deve ser feito; ele o faz também de um certo outro modo, isto é, sabendo e escolhendo por deliberação o que está fazendo. A diferença reside não no resultado da ação, mas no modo de agir. Em ambos os casos o homem pratica atos justos: pelo primeiro modo, ele faz precisamente o que deve ser feito; pelo segundo, ele faz isto apreendendo as razões em questão. Este segundo modo corresponde à virtude (natural) acompanhada de prudência, isto é, à virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual prática que é a prudência. Aristóteles denomina este segundo modo de virtude (moral) própria, κυρία ἀρετή. A virtude moral própria não pode vir desacompanhada de prudência, pois ela é justamente a virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual do que deve ser feito ou evitado (a prudência).

A passagem da *Ethica Eudemia* III 7 citada acima remete à passagem do livro comum EE V=ENVI 13 1144b4-17. Lá Aristóteles começa dizendo que nossas qualidades morais são adquiridas de um certo modo naturalmente, isto é, pelo hábito, a partir de uma capacidade naturalmente presente, mas que há também um outro modo de ser dessas qualidades. Quando se aprende a razão (1144b12: ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν) do porquê isto deve ser feito, uma diferença ocorre no agir: no seio da mesma disposição, a virtude

---

corpo e a alma com certa qualidade. Para algumas qualidades, de nada adianta ter nascido com tal natureza, pois os hábitos as fazem mudar; com efeito, algumas, pendendo naturalmente para ambos os lados, dirigem-se ao pior e ao melhor por efeito do hábito. Os outros animais vivem sobretudo pela natureza, alguns poucos segundo os hábitos, o homem porém também pela razão. Com efeito, ele é o único que possui razão, por conseguinte é preciso harmonizar estes fatores entre si, pois os homens fazem muita coisa contra os hábitos e contra a natureza por efeito da razão, se estão persuadidos de que é melhor agir diferentemente" (VII 13 1332a39-b8).

que antes era natural é agora virtude própria. Aristóteles conclui em 1144b14-17:

E assim como há duas espécies da parte opinante, a habilidade e a prudência, assim também há duas espécies de virtude da qualidade moral, a virtude natural e a virtude própria, e destas duas virtudes a virtude própria não se produz sem prudência.

As virtudes morais não são alterações entre contrários (ἀλλοιώσεις) mas aperfeiçoamentos (τελειώσεις) de nossa capacidade de agir ou não agir face a diferentes situações. Aristóteles quer certo rigor de vocabulário: assim como não dizemos que a construção do (primeiro) telhado “altera” a casa mas sim que a “complementa”, assim também as virtudes morais não “alteram” propriamente nossa capacidade natural mas a “complementam” ou a “aperfeiçoam” em uma direção em detrimento da outra direção contrária sem por isso passar de um contrário ao outro<sup>(9)</sup>. Nossa capacidade de agir é uma capacidade racional dos contrários: o que eu posso fazer, eu posso deixar de fazer. Pelo hábito de agir assim e não de modo contrário eu aperfeiçoô (se agir assim for virtuoso) ou deturpo (se agir assim for um vício) minha capacidade de agir. Assim, a virtude moral é um aperfeiçoamento de minha capacidade natural de agir. Agora, toda virtude moral humana é, para Aristóteles, tal que, mesmo não sendo, num caso particular, acompanhada de razão ou deliberação, tem de poder ser acompanhada de razão<sup>(10)</sup>. Deste modo, a razão deliberativa que sempre tem de poder operar em seu interior a aperfeiçoa se de fato opera em seu interior; em relação a este aperfeiçoamento, a virtude moral será vista como incompleta ou imperfeita se não operar no seu interior a apreensão de razões de que sempre tem de poder ser capaz. Reencontramos aqui o par *virtude natural - virtude própria* sob a forma de *virtude incompleta ou imperfeita - virtude completa ou perfeita*. A virtude própria é a virtude

---

(9) Cf. *Physica* VII 3; ver R. Wardy, *The Chain of Change*, Cambridge 1990, pp.209-213.

(10) Cf. EN II 4 1106a3-4: αἱ δ' ἀρεθαὶ προαιρέσεις τινές ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως, “as virtudes são um tipo de escolha deliberada ou não são sem escolha deliberada”.



perfeita na qual ocorre a apreensão de razões. Não é possível ter a virtude própria sem a virtude moral natural, pois a virtude própria é esta virtude moral tornada perfeita pela apreensão de razões. A relação entre virtude incompleta ou imperfeita e virtude perfeita é semelhante àquela existente entre habilidade e prudência. A prudência é uma habilidade, mas nem toda habilidade é prudência: somente a habilidade de encontrar os meios em relação ao fim que é bom é dita prudência, a habilidade de encontrar os meios para os fins que não são bons sendo chamada de πανουργία. De modo semelhante, a virtude própria é uma virtude moral, mas nem toda virtude moral é virtude própria; há também a virtude natural, em que não ocorre a apreensão de razões que caracteriza a virtude própria <sup>(11)</sup>.

Assim Aristóteles escreve em EN I 13 que “a felicidade é uma atividade da alma segundo virtude perfeita” (I 13 1102A5-6; CF. 10 1100A4). Virtude perfeita não parece mais aqui ser uma virtude em detrimento de outras, mas um modo de ser da virtude moral em detrimento de um outro modo seu de ser. Esta é a razão aliás por que crianças não têm acesso à felicidade: a faculdade deliberativa da criança é “imperfeita”, ἀτελής (Polit. I 13 1260a14), por causa de sua idade (EN I 10 1100a1-3; cf. MM I 4 1185a1-9): a criança está em processo de apreender razões, ela ainda não as apreende perfeitamente, embora possa já fazer precisamente o que deve ser feito (a prudência no entanto requer tempo e experiência). Ora, se relemos a passagem que deu início à discussão (EN I 6 1098a16-18), parece razoável sustentar que Aristóteles esteja sugerindo não que devemos escolher uma virtude dentre as presentes numa lista do tipo “coragem, temperança etc + prudência-contemplaço”, mas sim que, a propósito das virtudes morais, devemos escolher o modo próprio de ser destas virtudes, isto é, o modo no qual elas vêm acompanhadas da virtude intelectual prática:

τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

(11) A semelhança pára no fato de que πανουργία é uma habilidade para o mal, a virtude natural sendo sempre para o bem, pois é uma excelência.

O “mais perfeito” refere-se ao duplo aperfeiçoamento: a virtude moral aperfeiçoa a disposição natural, a virtude intelectual aperfeiçoa a virtude moral natural. A felicidade é a atividade segundo a virtude própria e não segundo a virtude moral natural. Bem mais adiante, no livro X, Aristóteles introduzirá um novo argumento para mostrar que, se a felicidade é a atividade segundo virtude perfeita, isto é, segundo virtude que inclui apreensão de razões, isso não só não é incompatível como há fortes razões para suspeitar que a felicidade *primeira* será a atividade que inclui ações segundo a “virtude mais forte”, *κατὰ τὴν κρᾶτιστην*, isto é, a virtude mais alta (a contemplação) da parte mais alta (a parte intelectual em geral). Mas isto é um outro argumento.

### III

O que parecia ser uma defesa muito forte da tese do bem dominante pode ser interpretado, se tenho razão, como perfeitamente compatível com a tese do bem inclusivo. Nesta segunda parte, quero sugerir que uma das passagens citadas por Hardie como insinuando a tese inclusivista vai bem mais longe do que isso: introduz uma resposta bem precisa à natureza do bem supremo a título de fim de segunda ordem.

Refiro-me à passagem EN I 5 1097b16-20. Aristóteles argumenta que a felicidade, sendo o bem preferível a todos, não conta como um bem ao lado dos outros (*μὴ συναριθμουμένη*, 1097b17), pois, se o fosse, torna-se-ia mais preferível ainda com a adição do mais ínfimo bem. Esta passagem foi bastante discutida mais recentemente e convém inicialmente fazer algumas considerações filológicas. Há duas traduções possíveis, segundo se toma o particípio no modo indicativo ou contrafactual<sup>(12)</sup>. Neste

---

(12) T. Irwin menciona as duas possibilidades, preferindo a estrutura contrafactual (*Nicomachean Ethics*, Hackett 1985, pp. 15 e 304). R. Heinaman (*Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, *Phronesis* 33 1 1988, pp. 31-53), S. White (*Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life*, *Oxford Studies*

último caso, Aristóteles estaria dizendo que, visto que a felicidade é o bem sumamente preferível, é um absurdo lógico pensar que o acréscimo de um bem a tornaria mais preferível ainda. Ora, se ela contasse como um bem ao lado dos outros, o acréscimo do mais ínfimo bem acarretaria tal consequência. Esta leitura favorece a tese inclusivista a respeito do bem supremo. Optando, porém, pela sintaxe no modo indicativo, o que Aristóteles estaria dizendo é que, considerando os bens em si mesmos, um a um, a felicidade é o bem preferível a todos; agora, o acréscimo de um bem (mesmo de um ínfimo bem) a tornaria mais preferível do que sem este bem - assim compreendida a passagem, Aristóteles estaria dizendo que a eudaimonia não contém todos os bens, e que estes bens exteriores à felicidade, quando lhe são acrescentados, a tornam mais preferível ainda. Esta leitura é compatível com a tese dominante do bem supremo.

O ponto de discussão é o seguinte: a menção do acréscimo de um (ínfimo) bem à felicidade implica ou bem um resultado possível (no caso da leitura no modo indicativo), ou bem uma hipótese lógica absurda (no caso contrafactual)? Creio que há indícios suficientes para optarmos pelo último caso. Aristóteles está fazendo uma análise conceitual. Uma das notas do conceito de eudaimonia consiste em que é o supremamente preferível (com efeito, bens em si podem ser perseguidos em vista deles mesmos e em vista da felicidade, a felicidade não pode ser perseguida em vista de outra coisa do que ela mesma). Se o conceito se comporta assim, então a eudaimonia não pode contar ao mesmo título do que os outros bens; caso contrário, o mais ínfimo bem, sendo-lhe acrescentado, a tornaria menos preferível do que o resultado do acréscimo - por conseguinte ela não é a mais preferível.

Outros textos de Aristóteles indicam que o problema aqui é uma hipótese lógica absurda e não uma consideração sobre resultados possíveis de acréscimos de bens à eudaimonia. Um argumento semelhante já tinha sido exposto nos *Tópicos* (III 2 117a16-24). Aristóteles escreve que, geralmente, um número maior de bens é

---

in Anciet Philosophy VIII 1990, pp.103-143, part. pp.119-120) e A. Kenny (op. cit.) defenderam a estrutura gramatical no modo indicativo.

preferível a um número menor. Isto ocorre tanto do ponto de vista absoluto - um bem acrescido de um outro é preferível a ele somente - como quando o grupo menor faz parte do grupo maior - dado um grupo de bens, é preferível o grupo que contém a ele e a outro bem. Há exceções, porém. Uma delas ocorre quando um dos bens tem o outro por fim: neste caso, os dois bens tomados conjuntamente não são preferíveis a um só dentre eles; por exemplo, a soma da cura e da saúde não é preferível à saúde, pois nós desejamos a cura em vista da saúde. Ora, este parece ser o caso da eudaimonia: tudo o mais é perseguido em vista dela. A soma de um ínfimo bem e a eudaimonia não é preferível à eudaimonia, pois esse bem é em vista da eudaimonia.

O argumento parece simples e elaborado para combater sofismas; na ética, porém, ele tem uma função bem precisa. O segundo capítulo do primeiro livro da *Magna Moralia* é particularmente instrutivo a respeito de sua importância. Posta a questão a respeito da natureza do bem supremo, duas soluções são aventadas para serem em seguida rejeitadas. A primeira consiste justamente em dizer que o bem supremo conta como um bem entre os outros bens (1184a16: ὡς καὶ αὐτοῦ συναριθμουμένου). Esta solução é considerada inaceitável: o bem supremo sendo a felicidade, se a felicidade é posta como um bem ao lado de outros, a soma desses bens com a felicidade será melhor do que a felicidade; sendo agora o maximamente preferível, essa soma é a felicidade, que por conseguinte será melhor do que ela mesma, o que é absurdo. O exemplo dado para ilustrar essa impossibilidade é o mesmo empregado nos *Tópicos*: a cura e a saúde.

Resta assim a hipótese de que o bem supremo existe isoladamente (1184a25: χωρίς), para além dos bens em si. Essa solução é prontamente rejeitada também como absurda. Mas então como funciona o bem supremo a título de princípio? A mesma resposta positiva aparece no corpo da rejeição das duas hipóteses: “nós concebemos a felicidade como composta de muitos bens” (1184a18-19: τὴν δ' εὐδαιμονία ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν), “a felicidade é composta de certos bens” (1184a26-27: ἡ γὰρ εὐδαιμονία ἐστὶν ἐκ τινῶν ἀγαθῶν συγκειμένη). E, como conclusão do parágrafo, lê-se o seguinte:

## EUDAIMONIA E BEM SUPREMO EM ARISTÓTELES

A felicidade não é algo outro separado dos bens que a compõem, ela é estes bens (1184a 28-29: οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἢ εὐδαιμονία, ἀλλὰ ταῦτα).

ANALYTICA  
volume 1  
número 2  
1994

A tese é, assim, que o bem supremo não conta numericamente como um bem porque ele é *esses bens*. Contar como um bem é cair numa falácia lógica de tomar a classe como um de seus próprios membros. Se o bem supremo é um bem ao lado de tantos outros, o acréscimo de um ínfimo bem tornaria esse grupo melhor do que ele mesmo, o que vai contra a definição posta no início. Na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles desenvolve o argumento de uma forma mínima, insistindo porém para que a eudaimonia não seja tomada como συναριθμουμένη. Na *Magna Moralia*, o argumento é apresentado mais detalhadamente, o exemplo dos *Tópicos* sendo dado como ilustração.

Que o bem supremo seja *esses bens* não é incompatível com a felicidade ser uma atividade. É uma lição das três *Éticas* de Aristóteles que o bem supremo não é outra coisa do que a felicidade. Mas isso não quer dizer que bem supremo e felicidade tenham a mesma definição. 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. O fim último é aquele em vista do qual todos os outros são perseguidos, ele mesmo contudo não podendo estar em vista de outro fim. Como bem supremo, ele tem de poder englobar todos os outros bens<sup>(13)</sup>. A respeito destes bens, a divisão aristotélica é tripartite: há os bens da alma (as virtudes), causas próprias da felicidade, os bens do corpo e os bens exteriores, causas coadjuvantes, sem os quais contudo não é possível a felicidade. Dizer que o bem

---

(13) Heinaman, que defende o modo indicativo para o particípio em 1097b17, argumenta que, “assim compreendido, Aristóteles aceita que há bens não englobados pela eudaimonia”. É preciso ter cuidado aqui. A eudaimonia tem **de poder englobar todos** os bens. É isto o que Aristóteles afirma na *Rhetorica* I 5 1360b19-26: se a felicidade é o bem viver acompanhado de virtude, então necessariamente são suas

supremo é *esses bens* não nega que a felicidade seja uma atividade; não é a coisa que muda, mas o enfoque sobre a mesma coisa.

Num contexto polêmico, por exemplo em confronto com o estoicismo, a mudança de enfoque é bastante útil. Os estóicos tomavam a virtude como causa não só própria, mas também suficiente da felicidade. Em Diógenes Laércio, encontramos uma versão aristotélica adaptada a esta polêmica:

Aristóteles manteve que a felicidade é a plenitude (συμπλήρωμα) a partir de três <tipos de> bens: dos bens da alma, os quais ele designa como primeiros em valor; dos segundos, os bens do corpo, como saúde, força, beleza e outros assim; dos terceiros, os bens externos, como riqueza, berço nobre, reputação e semelhantes <sup>(14)</sup>.

---

partes (1360b19: ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη) a nobreza de nascimento, a riqueza, o mérito, a saúde, as honras, a sorte, as virtudes, a prudência etc - isto é, Aristóteles dá uma lista com casos de todos os tipos de bens, pois "não há nenhum outro além destes" (1360b26: οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα). *A eudaimonia tem de poder englobá-los todos*. Isto, no entanto, não quer dizer que, para que alguém seja feliz, tenha de fato de possuir todos os bens imagináveis. Aristóteles não sustenta uma tese maximalista, que seria obviamente um contra-senso. Um critério do ponto de vista da categoria da quantidade intervém: a felicidade é o caso para uma pessoa se um certo grupo de bens (segundo uma certa ordem e qualidade) é tal que satisfaz a condição de auto-suficiência, isto é, não carece, no caso em questão, de qualquer outra coisa. Isto não quer dizer que a pessoa em questão tenha tudo; outros bens, aliás, podem ser incorporados sem com isso alterar o fato de que o conjunto de seus bens constitui um caso de felicidade (assim como, na direção inversa, a perda de certos bens pode destruir o ser o caso da felicidade: Édipo é um bom exemplo disto).

(14) Diógenes Laércio *Vita* V 30. A passagem continua dizendo que a virtude não é suficiente sozinha para a felicidade, pois precisa ser acompanhada dos dois outros tipos de bens. A tese de que a felicidade é um συμπλήρωμα dos três tipos de bens é atribuída a Critolao em Arius Didymus 46.10-13. Critolao, quem "imitari voluit antiquos" (Cícero, *de Finibus* V 14), podia bem ter-se inspirado nas passagens citadas da *Magna Moralia*. Arius Didymus (ou a fonte que ele segue) critica a posição de Critolao alegando que melhor seria falar em "ativação" e não συμπλήρωμα. Esses dois modos de falar não são porém excludentes. Por outro lado, quando Arius limita o συμπλήρωμα a somente bens do corpo e exteriores, sua crítica está facilitada por causa da limitação concedida (126.18-127.2; para uma outra interpretação, ver J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, 413-415). Em Diógenes Laércio, a

O problema, porém, de apresentar a doutrina aristotélica na versão de συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν reside no fato de que, ao fazer economia da noção aristotélica de auto-suficiência, obscurece um pouco a própria tese. Em sua *Éticas*, Aristóteles resolve o problema da quantidade desses bens que constituem a felicidade através da noção de ἀυτάρκεια: do ponto de vista da quantidade, para cada caso em consideração, a quantidade necessária de bens é aquela que dá ao sujeito a auto-suficiência. Obviamente não só não implica que uma vida feliz exija a totalidade de bens ou tudo aquilo que vale a pena conseguir, como varia numericamente a cada caso<sup>(15)</sup>. Além disso, e isto é o mais importante, esse critério de quantidade aplica-se juntamente com um critério de qualidade (aquele que distingue três tipos de bens e coloca um deles como causa própria da felicidade) - como a quantidade é promíscua em relação aos objetos aos quais se aplica, um outro critério, qualitativo, discrimina os tipos e a ordem que os bens têm entre si. A noção de συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν mitiga a importância dessas distinções e cria a impressão de que se trata sempre de um

---

passagem continua com mais uma polêmica contra os estóicos: "Aristóteles manteve que as virtudes não são conexas; com efeito, um homem prudente, intemperante e incontinente pode também ser igualmente justo" (V 31). A tese é boa (de fato, Aristóteles sustentou um certo tipo de não conexão entre as virtudes), mas o exemplo é ruim: analisei a doutrina da ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν num artigo a ser publicado proximo nos Cadernos do CEPAME, "A Conexão das Virtudes".

(15) Aristóteles sustenta assim uma tese modesta a respeito da quantidade de bens que constitui a eudaimonia: basta satisfazer, segundo a categoria da quantidade, a auto-suficiência. Isto não requer a totalidade de bens, mas uma quantidade que proteja seu possuidor, do melhor modo possível, em sua situação precisa, das vicissitudes da vida, permitindo-lhe dirigir sua vida e não ser arrastado por ela; cf. T. Irwin, *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 3 1985, pp. 89-123, esp. 99. S. White (op.cit., p. 134-35) escreve que "não é claro o quanto mais ou menos bens precisamente é requerido pela concepção modesta que <as condições formais da eudaimonia> delineiam"; ele tem razão, mas tudo o que Aristóteles pode dizer é que, para cada caso, é uma quantidade auto-suficiente; ir além disto feriria os limites da ἀκρίβεια em questão. White (p. 124) critica Irwin; mas creio que Irwin tem razão ao assinalar que tem de incluir um número suficiente de exemplares de alguns tipos determinados de cada tipo determinável de bem, compreendendo-se aqui por tipo determinável os três tipos mais gerais de bem (externos, do corpo e da alma). Nós não precisamos de todos os bens, mas

máximo de bens independentemente de sua ordem, o que não é o caso. Essa impressão ia de encontro ao sentimento (correto) de que não se precisa ter todos os bens para ser feliz, e mesmo que é possível o ser com poucos, desde que se seja auto-suficiente. Isto não impede contudo seu interesse ao pôr em relevo a lição aristotélica de que o bem supremo não é um bem ao lado de outros, mas uma coleção de bens, não *um* bem mas *esses bens*.

#### IV

J. L. Ackrill deu uma resposta próxima à que estou propondo num artigo bastante influente publicado em 1974<sup>(16)</sup>. Ele reagiu vigorosamente contra Hardie a propósito da dupla concepção aristotélica de supremo bem. Para Ackrill, Aristóteles não hesita entre um bem inclusivo e um bem dominante: eudaimonia não é uma dentre as virtudes, mas todas elas. O bem supremo é o melhor sem contar como um outro bem:

É o melhor, e melhor do que qualquer outra coisa, não como bacon é melhor do que ovos ou tomates (e por conseguinte o melhor dos três para escolher), mas no modo como bacon, ovos e tomates é um desjejum melhor do que ou bacon, ou ovos ou tomates - na verdade, é o melhor desjejum sem qualificação. (p.346)

O problema, no entanto, consiste em como dar uma interpretação alternativa para EN I 6 1098a-16-18. Se Ackrill tem razão, a passagem deveria apresentar “se há mais de uma virtude, então a eudaimonia é a atividade da alma segundo todas elas” e não como o texto dos manuscritos: “então segundo a melhor e mais perfeita”. Ele

---

seguramente de alguns; ao filósofo não cabe determinar precisamente quais (isto é feito pelo prudente), mas investigar sobre alguns em particular e sobre sua hierarquia.

(16) Ackrill, J.L. *Aristotle on Eudaimonia*. Dawes Hicks Lecture on Philosophy; Proceedings of the British Academy 60, 1974, pp.339-359.



## EUDAIMONIA E BEM SUPREMO EM ARISTÓTELES

resolve o problema lendo esta passagem à luz de *EE* II 1 1219a35-39:

E já que a felicidade, como foi dito, é algo perfeito, e há uma vida perfeita e uma vida imperfeita - e do mesmo modo como a virtude (pois uma é total <ὅλη>, a outra é parte <μόριον>) - a atividade das imperfeitas sendo imperfeita, a felicidade será a atividade de uma vida perfeita segundo virtude perfeita.

Ackrill considera que a referência aqui a todo e parte torna evidente que “virtude perfeita” significa “todas as virtudes”. No entanto, isso não parece tão claro assim. Aristóteles argumenta que o “perfeito” que se encontra em felicidade deve ocorrer também nos membros de sua definição. Não é claro em que sentido a eudaimonia é perfeita; provavelmente o é porque é o fim mais final. A vida perfeita parece o ser no sentido de completa - não se tem eudaimonia por um pequeno lapso de tempo, mas sua temporalidade estende-se ao longo da vida. O sentido em que a virtude é dita “perfeita” é provavelmente outro. A relação todo-parte sugere uma oposição entre ter uma (ou algumas) virtude(s) e ter todas as virtudes: mas não há nenhum argumento anterior que suporte essa afirmação. O que se tem é que a eudaimonia é uma atividade virtuosa, e não há por que supor que a virtude em questão sejam todas as virtudes <sup>(17)</sup>.

Há uma razão, porém, para se suspeitar de que a completude não é a melhor resposta. O desjejum de Ackrill pode muito facilmente passar de copioso a repugnante. Ao escrever que a eudaimonia “contém as atividades que têm valor intrínseco” (p.345), que “inclui tudo que é desejável por si mesmo” (p.346), ou que “necessariamente inclui todas as atividades que têm valor” (p.347), Ackrill parece esposar a tese maximalista segundo a qual não se pode acrescentar um bem à eudaimonia porque ela já inclui todos os bens. Se for isto, Stephen White observou corretamente que não somente a eudaimonia seria inatingível como entraria em contradição com fatos

ANALYTICA  
volume 1  
número 2  
1994

---

(17) Cf. M. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics I, II and VIII*, Oxford 1982, pp.98-99.

óbvios. Se nada pudesse ser acrescentado ao desjejum de Ackrill então ele incluiria melão, batatas, muffins etc. e isto *ad nauseam*; e o que é pior, teria de incluir todos os ovos e bacon do mundo etc. *ad maiorem nauseam*<sup>(18)</sup>. Esta tese maximalista obviamente não pode ser aceita. O problema ficou mais grave quando a tese maximalista passou a ser então alvo de críticas também na perspectiva de que toda interpretação inclusivista da eudaimonia estaria comprometida, mais ou menos claramente, com tal tese<sup>(19)</sup>.

No entanto, Ackrill não se compromete obrigatoriamente com um desjejum tão farto, nem se compromete com a tese maximalista toda interpretação inclusivista da felicidade. Apesar da ambigüidade de expressão, fortalecida pela interpretação da auto-suficiência como não carecendo de nada a título de ter tudo, o ponto de Ackrill pode ser reformulado de modo a evitar esses escolhos, pois consiste propriamente em assinalar que a eudaimonia inclui todos os bens intrínsecos no sentido de que se pode dizer de todo bem em si que é perseguido em vista da felicidade (por conseguinte, a eudaimonia tem de *poder* incluir todo bem)<sup>(20)</sup>. Isto não implica que, para ser feliz, se tenha de ter todos os bens, mas sim que, se é o caso da eudaimonia, todos os bens em questão são partes dela. Formalmente, a eudaimonia inclui todos os bens (e tem de poder incluí-los); materialmente, contudo, casos de eudaimonia incluem quantidades auto-suficientes de bens segundo uma certa ordem (a virtude é causa própria, os bens exteriores são causas coadjuvantes da felicidade), sem necessariamente incluir todos os bens.

Mas como então interpretar a virtude perfeita em EN I 6 1098a16-18? Numa outra passagem de EE II 1, o capítulo de onde Ackrill retirou a referência à virtude total, Aristóteles exclui a virtude da parte nutritiva da "virtude total" (1219b21). Um pouco

---

(18) S. White, *Aristotelian Happiness*, p.123.

(19) Cf. R. Heinaman, *Eudaimonia*, p.48.

(20) Com efeito, Ackrill escreve que, se "(i) você não *pode* dizer da eudaimonia que você a persegue em vista de outra coisa, você *pode* dizer de tudo mais que você o persegue em vista da eudaimonia" (p.346; grifos meus). Na seqüência, Ackrill escreve que "(ii) você não pode dizer que você preferiria eudaimonia mais algo *extra* a eudaimonia". Se esse algo for um bem, Ackrill está correto; mas se não pertencer a esta

mais adiante, é dito que as duas outras partes que devem ser mantidas são as duas partes da alma que participam da razão (1219b28: δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα), isto é, aquela que é racional no sentido de poder receber razões e aquela que é racional no sentido de dar ou estabelecer razões. Ora, isto parece indicar que a virtude total é aquela que tem estas duas partes, isto é, aquela na qual a virtude intelectual age no interior da virtude moral (a virtude própria), enquanto a virtude imperfeita é a virtude moral natural que, sempre podendo aceitar razões, não sabe, contudo, dar ou estabelecer razões. Isto nos remete, assim à distinção entre virtude moral natural e virtude moral própria. A eudaimonia, sendo algo perfeito, requer a atividade segundo a virtude própria (perfeita) e não segundo a virtude natural<sup>(21)</sup>. O problema aqui ainda não é de todas (ou de quantas) virtudes, mas do modo de ser de cada virtude segundo a qual sua atividade conduz à eudaimonia.

V

Resta um problema particularmente espinhoso a resolver. Num artigo publicado em 1958, Peter Geach chamou atenção a uma falácia cometida por alguns filósofos a propósito do bem supremo<sup>(22)</sup>. A falácia é bastante simples: todos nós percebemos a diferença entre (i) "todo menino ama alguma menina" e (ii) "há uma menina que todo menino ama". Esta falácia, que Geach chamou de "boy-and girl

---

categoria, o próprio Aristóteles observa que então se pode aplicar o "topos" do "preferível" (Tópicos III 2 117a21-23). Cf. *Topiques*, ed. J. Brunschwig, Paris 1967, p.157.

(21) Aristóteles, não parece, porém, satisfeito com esse vocabulário de todo e parte. No livro EN VI (EE V), quando a virtude total passa a incluir explicitamente a sabedoria teórica, Aristóteles apresenta a relação entre as virtudes morais imperfeita e perfeita de um modo diferente, a saber, semelhante à relação que existe entre habilidade e prudência (cf. nota 11). Em EN VI, a sabedoria teórica é parte da virtude total (13 1144a5); a razão é que é virtude de uma das duas partes racionais da alma.

(22) Geach, P. T. History of a Fallacy, *Journal of the Philosophical Association* (Bombay) V 19-20, 1950; republicado em *Logic Matters*, Oxford 1972, pp.1-13.

fallacy”, consiste na passagem de (i)  $\forall x \exists y (xRy)$  a (ii)  $\exists y \forall x (xRy)$ . Entre outros filósofos, Geach acusa Aristóteles de tê-la cometido no início da *Ethica Nicomachea*:

Se (a) há, então, um fim das ações que desejamos por si mesmo, sendo o resto desejado em vista dele, e (καί) se (b) não escolhemos tudo em vista de outra coisa (se assim fosse, prosseguir-se-ia ao infinito, de tal forma que o desejo seria vazio e vão), é evidente que (c) este fim é o bem e o bem supremo. (I 1 1094a18-22)

Para Geach, fica evidente aqui que Aristóteles se sente autorizado a passar de “toda série cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de* tem um termo último” a “há algo que é o termo último de toda série cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de*”. Ora, isto não é outra coisa senão cometer a falácia do menino-e-da-menina.

Geach liquidou assim com os anos dourados dos comentadores desta passagem. Dos comentadores gregos antigos. Eustrátio é quem mais impressiona. Ele não só não a viu; ele apostou na falácia. Ele interpretou a observação semântica de Aristóteles a respeito da noção de “bem” (“bem” significa aquilo a que todo o resto tende) como uma definição do Bem transcendental (tudo tende a um único bem que está acima de todos)<sup>(23)</sup>. Defendendo uma leitura excessivamente platônica da passagem (a ponto de o impedir, por exemplo, de pelo menos analisar a crítica de Aristóteles a Platão em EN I 4), Eustrátio influenciou fortemente a tradição (principalmente através da tradução latina feita por Grosseteste) no sentido não só de não ver aqui nenhum problema, como também de localizar nesta passagem o que há de mais precioso na ética aristotélica. Assim, pode-se ler em Alexander Grant, a respeito do *regressus in*

---

(23) *Eustratii in Eth. Nic. I 1*: ἔστι μὲν γὰρ κοινὸν ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεθαι καὶ δι’ ὃ πάντα ἐστὶν ὁμοῦ, τὰ τε ταπεινότερα τὰ τε ὑψηλότερα... τὸ μὲν γὰρ κοινὸν τέλος πάντων τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ τὸ κοινὸν ἀγαθόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ θεός (CAG XX 6, 5-13; 13, 5-6). Outros comentadores mitigaram essa interpretação radical tentando voltar assim ao aristotelismo; Boécio da Dácia, por exemplo, estabelece um bem supremo para cada gênero de ser; no caso do homem, o bem supremo “consiste em conhecer a verdade, fazer o bem e ter prazer em ambos” (*On the Supreme good*, ed.J. Wippel, 1987, p.29).

*infinitem*, que “este é o argumento sobre o qual está baseado todo o sistema da Ética”. Os editores modernos não modificaram tal panorama: Tricot comenta em nota que Aristóteles provou a existência do bem supremo; Gauthier-Jolif, com mais cautela, dizem somente que Aristóteles retomou uma prova de origem platônica bem conhecida de seu auditório; Dirlmeier menciona com aprovação o juízo de Grant<sup>(24)</sup>. Proceder assim não é mais possível; é preciso agora esclarecer se Aristóteles cometeu ou não tal falácia<sup>(25)</sup>.

Basicamente, duas estratégias foram propostas para defender Aristóteles. A primeira consiste em revisitar a estrutura da passagem. Com efeito, o argumento tem, para Geach, a seguinte estrutura: “já que (b) é verdadeiro, então (a) também é, e (a) é o que é dito por (c)”. A estrutura não parece ser a melhor; foi observado que raramente καί introduz uma inferência, e, mesmo que introduzisse, a estrutura deveria ser “se (b), então (a), que é (c)”. Por que diabos então Aristóteles teria invertido a ordem do argumento? No mesmo sentido, pode-se também considerar que o “se” não figura como um conectivo lógico de “se p e q, então r”, mas, propriamente, introduz na primeira parte da prótase algo como “no caso de p ser verdadeira, e visto que r, então p seria algo como r”, sem com isso concluir, mas somente indicar ou

---

(24) A. Grant, *Aristotle's Ethics*, Londres 2 vols. 1885 (4ed); J. Tricot, *Ethique à Nicomaque*, Paris 1959; Gauthier-Jolif, *Ethique à Nicomaque*, Louvain 1958-1959; F. Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, Berlim 1956. P. Aubenque não analisa o problema (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962; *La prudence chez Aristote*, Paris 1963).

(25) G.E.M. Anscombe atribuiu a falácia a Aristóteles em *An introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Londres 1959, pp.15-16); em *Intention* (1958), ela escrevia que “parece haver uma transição ilícita” (φ23); J. Ackrill também o acusa, desculpando-o, porém, porque o fim em questão é um fim inclusivo (*Aristotle on Eudaimonia*, 1974); T. Engberg-Pedersen apresenta uma razão muito singular (e discutível), invertendo os termos da questão, pois, para ele, unicamente a noção de “estado eudaimônico” pode justificar a necessidade de parar em algum ponto para cada série particular (*Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983, p.31). G. von Wright afirma que o eudaimonismo psicológico seguramente cai na falácia, mas não o atribui a Aristóteles; a posição única da eudaimonia (que levou Aristóteles a considerá-la como o bem supremo) consistiria em ser o único fim que não pode ser senão final e não que seja o fim último de todas as nossas ações (*The Varieties of Goodness*, Londres 1963, p.89). W. Hardie procura

anunciar que uma investigação vale a pena ser feita a este respeito. A segunda estratégia consiste em aceitar a estrutura de argumento e procurar no contexto próximo a afirmação de algo que permita passar de fins em si a um único fim supremo. Esta estratégia parece ser mais recompensadora, pois, nos parágrafos seguintes, Aristóteles passa a falar de uma ciência arquitetônica suprema, a política, à qual tem de corresponder um fim de mesmas características, isto é, um fim supremo<sup>(26)</sup>.

A primeira estratégia retira sua força basicamente de argumentos de ordem lingüística. Seu interesse é menor e subserviente à análise filosófica. A segunda estratégia parece melhor, porém um leitor atento não deixará de observar que, na ordem do texto, Aristóteles sustenta primeiro a doutrina do bem supremo para só então investigar a ciência que dele deve ocupar-se - procedimento, aliás, bem de acordo

---

inocentá-lo: Aristóteles afirmaria aqui, primeiro, que há fins em si (sua pluralidade é mencionada mais adiante em 1097a22-4) e, segundo, que, se há um fim único, então é muito importante saber qual é, sem por isso provar que há um único bem último (*Aristotle's Ethical Theory*, pp.16-17); T. Irwin observou que o *regressus in infinitum* pode indicar não um absurdo, mas somente uma consequência indesejável da recusa de admitir um fim último único (*Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, pp.51-52 e 295; posteriormente, sustentou que o *regressus* é uma condição necessária mas não suficiente para a existência do bem, final; deve haver um bem supremo porque há uma ciência suprema, a política, e toda ciência visa a um bem, a ciência suprema visando ao bem supremo: *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, pp.359-60,604); C. Reeve toma a passagem não como um argumento a favor da existência do bem supremo, mas como uma definição do bem supremo e um argumento acerca da escolha racional; o fim último é garantido pela afirmação de que há algo, a política, a que tudo está subordinado (*Practices of Reason*, Oxford 1992, p. 110). Urmson preferiu dizer que "nós podemos ter um fim que englobe todos os outros" (*Aristotle's Ethics*, Oxford 1988, p.11); J. Cooper insistiu sobre a estrutura do argumento (*Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard 1975, p.93); R. Kraut sugeriu que o "se" da prótase significa "caso for verdade que", sendo uma indicação provisória e não uma demonstração (*Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989, pp.217-20). Para uma defesa particular, ver T. Roche., *In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory* (Phronesis 1992 pp.46-84); para uma reconstrução lógica, B. Williams, *Aristotle on the Good: a formal sketch* (Phil. Quartely XII 49 1962, pp.289-296) e C. Kirwan, *Logic and The Good in Aristotle* (Phil. Quartely XVII 67 1967 pp.97-114).

(26) S. Broadie procede de um modo mais complexo. Ela detecta a falácia já em 1094a1-3, nas primeiras linhas da *Ethica Nicomachea*, tomando assim a observação semântica (correta) a respeito da noção de bem

com seu hábito. Além disso, a afirmação de uma ciência suprema (e conseqüentemente de seu objetivo supremo) aparece mitigada por seu caráter arquitetônico em relação somente àqueles fins que caem sob uma única capacidade no interior de um variegado de fins que são objetos de diferentes artes e ciências, sem que haja necessariamente uma ciência de todos os fins (EN I 1 1094a6-10). Ambas as estratégias têm assim um ponto fraco. Antes de optar por uma ou outra, é preferível então procurar compreender exatamente onde está o problema. Ora, o pivô da crise é certamente (b); por conseguinte, convém primeiro analisá-lo com cuidado.

À primeira vista, (b) nos diz somente que se desejamos A em vista de B, B em vista de C, C em vista de D e assim sucessivamente, não havendo um limite onde parar, então nosso desejo será vazio e vão. O argumento *ad infinitum* é um conhecido argumento desestabilizador. Não parece estar em jogo aqui outra coisa do que já estava presente no *Lysis* de Platão: o *horror infiniti* exige um fim último para uma série verticalmente estabelecida. Uma passagem da *Metafísica* (a 2994a8-10) parece confirmar

---

(1094a3: “o bem é aquilo para o qual tudo tende”) como conclusão da inferência de “cada coisa tende a um bem” a “há algo para o qual tudo tende”. Isto não é formalmente válido, mas, segundo ela Aristóteles não pretende que o seja. Formalmente, não há como passar a um só fim supremo; Aristóteles passa ao fim único não por análise conceitual, mas por força “da idéia de uma atividade realmente orientando as energias de pessoas que tem de viver daquilo que eles e seus companheiros fazem” (*Ethics with Aristotle*, Oxford 1991, p.10). Isto abriria o caminho à noção *do* bem e à conclusão de que existe um bem supremo. No entanto, a autora observa que isso só mostra pelo momento que os bens “são bens, o que significa que eles *são* fins com valor” (p.11), dando valor às nossas atividades seriamente organizadas numa hierarquia, sem provar que há um único fim sob o qual todos os outros tombam. Aristóteles ensaiaria então um novo argumento em 1094a18-22; se não há um fim último, nosso desejo seria vão. Mas isso ainda é compatível com uma multiplicidade de fins. Aristóteles finalmente passa à conclusão de um único bem supremo não mediante análise conceitual, mas por força novamente “de um *datum* da experiência humana por ser uma condição necessária para muito dessa experiência: o fato que sociedades humanas existem e são organizadas” (p.15). Essa organização é a política, ciência suprema à qual corresponde um fim supremo. A estratégia adotada por S. Broadie parece-me duplicar inutilmente a tarefa de Aristóteles ao retroceder a falácia às primeiras linhas da *Ethica*, além de complicar-se com uma explicação sobre a efetividade e seriedade de nossas atividades que é irrelevante à questão.

esse ponto:

O *em-vista-do-quê* (τὸ οὖ ἔνεκα) não pode ir ao infinito - caminhada em vista da saúde, esta em vista da felicidade, a felicidade em vista de outra coisa, e assim sempre uma coisa em vista de outra.

Se (b) nos diz somente isso, acho difícil inocentar Aristóteles. *O horror infinit* exige um fim último para **cada** série, mas nada nos permite passar a **um fim único** para **todas** as séries. Tudo o que podemos fazer então é compreender por que Aristóteles foi vítima da falácia e procurar desculpá-lo. Para tanto, provavelmente o melhor a fazer é mostrar que, em primeiro lugar, Aristóteles estaria em *EN I 1* somente introduzindo um problema, que espera poder analisar posteriormente com mais cuidado, e que, em segundo lugar, sua concepção de bem supremo a título de bem inclusivo (desenvolvida mais adiante) não o obriga a pinçar *um* bem em detrimento de outros, mas o leva a propor um bem que é *todos esses bens*. Esse bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo.

Se olharmos para *EN I 5*, parece ser isto o que ocorre. A partir de 1097a25, Aristóteles distingue três tipos de fim. Há (i) os fins como a riqueza, que desejamos em vista de um outro fim. Há (ii) os fins em vista dos quais os fins (i) são desejados; são os fins perfeitos, τέλεια, ou καθ' αὐτά, fins em si. Fim em si é todo fim em vista do qual os outros são perseguidos, ele sendo perseguido por si mesmo. Aristóteles está seguro em *I 5* da pluralidade de fins τέλεια ou καθ' αὐτά: ele cita em 1097b2 pelo menos quatro tipos de fim que podem funcionar deste modo (honra, prazer, intelecto e toda virtude). Não há um destes fins que seja o fim supremo único; e isto é o caso seja para diferentes homens (um persegue a honra, o outro o prazer), seja para o mesmo agente (que persegue agora X, amanhã Y, ou mesmo persegue ao mesmo tempo X e Y). Há, no entanto, um terceiro tipo de fim, que responde a um critério mais forte do que o do fim em si: é o fim (iii) que não somente é aquele em vista do qual os outros são feitos, mas também aquele que não pode mais ser em vista de nenhum outro. Não *poder ser* em vista de nenhum outro garante seu caráter radical de último e seu estatuto de mais



perfeito (τελειότατον). Fins em si são perseguidos por si mesmos, mas também podem o ser em vista de um outro; como a felicidade é o mais perfeito fim, ela tem de poder incluí-los (um fim é mais perfeito do que outro quando o outro fim é em vista dele). Aqui Aristóteles descolou (iii) de (ii) (o que não tinha feito na passagem falaciosa) - e (iii) é o fim que, para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título do que os outros fins. Ele não é **um** fim ao lado dos outros, mas é **estes** fins em si (e os outros fins que eles englobam) - ele é o fim perfeito *simpliciter*, ἀπλῶς τέλειον (1097a33). A função deste terceiro tipo de fim não é a de fornecer um fim (numericamente uno) como fim de uma série (isto já está dado pelos fins em si); ele os engloba todos numa harmonia de fins. Assim, pode-se falar de *um certo* fim que contém todos os outros a título de fim supremo em vista do qual todos os outros são perseguidos, pois não se está falando de *um fim único* (numericamente). Aliás, esta parece ser a solução que Tomás de Aquino encontrou. Ele escreve em seu *Comentário à Ética* (22): "et sic necesse est esse *aliquem finem* ultimum, propter quod omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia". Na *Summa*, ele explica o caráter especial desse *aliquis finis*: ele é *formaliter* determinado, mas múltiplo *materialiter*.

Mas é isso *tudo* o que afirma o argumento *ad infinitum*? Talvez não seja tudo. A elucidação do conceito de eudaimonia revela que não somente funciona como um fim em si, mas que é também o ponto para o qual convergem os fins em si - com efeito, estes sempre podem ser em vista de outro (em vista da eudaimonia), a eudaimonia não podendo mais ser em vista de outro. Sempre se pode perguntar em vista do que você persegue a honra; mas não há mais sentido em perguntar em vista do que se persegue a eudaimonia. Isto pode sugerir que o argumento *ad infinitum* em questão é somente no sentido vertical (εἰς εὐθωπρίαν), mas também no sentido horizontal (κατ' εἶδος, Met. α 2 994a2). No sentido vertical, ele já ocorria para os fins em si; a eudaimonia funciona do mesmo modo que eles. No sentido horizontal, no entanto, seu comportamento é outro. Enquanto diferentes séries de fins podem subsistir umas ao lado das outras sem afetar a racionalidade de cada escolha, a eudaimonia é tal que tem de figurar como ponto único de um modo muito forte para todos os fins em si. Ninguém discute se a eudaimonia é o fim último; nós discutimos em que consiste a eudaimonia (quais fins

em si a constituem); e isto não só vale para todo agente (racional) como para todo o tempo em que agir racionalmente.

Introduzi aqui a racionalidade do agente porque parece-me ser um elemento inerente ao tratamento que Aristóteles dá à questão. No sentido vertical (εἰς εὐθυωρίαν), trata-se de uma condição lógica para que seja o caso do desejo: se não se pára em algum ponto, então o desejo é vazio e vão. Agora, o sentido horizontal (κατ' εἶδος) vem apoiado numa tese filosófica forte de Aristóteles sobre a racionalidade do desejo. Pode-se sustentar que os homens perseguem diferentes fins em si seja porque cada um tem o seu, ou porque eles têm vários presentes ao mesmo tempo, ou porque diferem no tempo para cada um ou para todos (agora é tal, depois tal outro). É perfeitamente possível conceber A como fim último ao lado de B, C etc como outros fins últimos. O próprio Aristóteles sustenta que há diferentes bens em si e que eles são irreduzíveis em suas diferenças como bens:

As definições de honra, inteligência e prazer são distintas e portadoras de diferença na medida mesma em que são bens.(EN I 4 1096b23-25)

Neste caso, o desejo não seria vazio ou vão - ele tem um fim último para cada série. Ocorre mesmo o contrário; ele tem fins demais. Numa pletera de fins, se cada série é estabelecida independentemente das demais, então as escolhas finais são independentes da razão, pois nenhuma razão poderá ser aduzida para justificar a escolha desta série em detrimento daquela outra, ou desta série agora e daquela mais tarde. Ora, para Aristóteles, o desejo humano é tal que sempre tem de *poder acolher razões*. Esta é uma tese filosófica que Aristóteles procura justificar mediante análise conceitual<sup>(27)</sup>. E, para Aristóteles, se não se puder dar razões para escolher entre A, B ou C, então o desejo humano torna-se vazio e vão. Isto pode ser pressentido na

---

(27) O argumento independente para sustentar tal tese é apresentado em EN I 6: é o argumento da função própria do homem, que consiste numa atividade κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, "atividade segundo a razão ou não sem razão", isto é, para a qual tem-se de *poder* dar razão.

seguinte passagem da *Metafísica* ( $\alpha$  2 994b9-16):

O em-vista-do-quê é um fim; este é tal que não é mais em vista de outra coisa, mas outras coisas são em vista dele. Assim, se deve haver algo último deste tipo, ele não será ilimitado; mas se nada há deste tipo, não haverá o em-vista-do-quê. Aqueles que supõem o ilimitado destroem a natureza do bem sem o saber (embora ninguém faça nada se não alcança um limite); nem haveria inteligência ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) no mundo, pois o que tem inteligência sempre age em vista de algo, e isto é um limite - com efeito, o fim é um limite.

O ponto em questão parece-me ser duplo. Em primeiro lugar, suponha que A seja um fim em vista do qual outras coisas são feitas. Se não houver um ἔσχατον τέλος, então você escolhe A em vista de B, B em vista de C e assim por diante. Isto significa que para toda série cujos termos sucessivos estão numa relação *em vista* de deve haver um termo último - e esse deve é uma condição lógica para que haja um οὐ ἔνεκα. Isto não é objeto de discussão; o ponto é que o desejo seria vazio se não houvesse um limite. Todos nós fazemos algo, observa Aristóteles, para alcançar um limite: "aqueles que supõem o ilimitado destroem a natureza do bem sem o saber". O resultado é que, para cada série, há um termo último. Agora, isso não é tudo. Se cada série subsistir simplesmente ao lado das outras, haverá escolhas finais independentes de razão entre estas séries, pois nenhuma razão pode ser aduzida para estas escolhas. Isto tornaria o desejo humano (o "desejo racionante", ὁρεξις διανοητική, EN VI 2 1139b5) novamente vazio e vão, pois "nem haveria inteligência ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) no mundo" para decidir a respeito<sup>(28)</sup>.

---

(28) No *De Caelo*, Aristóteles menciona o argumento do "homem que, sofrendo fortemente de fome e sede, de modo igualmente intenso, e se encontrando a igual distância do alimento e da bebida, necessariamente fica em repouso" (II 13 295b32-34). Isto foi visto como evidência de que não há em Aristóteles uma doutrina da vontade que se determina por si mesma (R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristóteles*, Jena 1903, p.296-299, seguido por D.J Allan, *The Practical Syllogism*, em *Autour d'Aristote*,

Não estou propondo substituir um argumento de ordem lingüística por uma observação semântica provavelmente demasiadamente fina para ser verdadeira. Meu ponto consiste em assinalar que há duas razões intimamente imbricadas na rejeição do *regressus in infinitum*. A primeira razão consiste em que toda série tem de ter um termo último; ela é a razão mais evidente do porquê a série tem de parar em algum lugar. A segunda, embora menos evidente, não é menos importante: todas as séries têm de poder estar relacionadas num limite. A primeira condição garante o conteúdo ao desejo; a segunda garante a natureza humana do desejo. A primeira tese é uma tese lógica, aceita por todos; a segunda é uma tese filosófica: voluntaristas certamente não concordariam com ela. Aristóteles apresenta a conta inteira, sem distinguir os gastos, e talvez nem todos queiram pagá-la de uma só vez. Mas o seu *horror infiniti* é duplo; ele é tanto vertical quanto horizontal.

Se retomarmos a passagem que deu origem à discussão, podemos ver que ela introduz os três tipos de fins:

Se (a) há, então, um fim das ações que desejamos por si mesmo, sendo o resto desejado em vista dele ( $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ ), e se (b) não escolhermos tudo em vista de outra coisa [(b1) se assim fosse, prosseguir-se-ia ao infinito, de tal forma que o desejo seria vazio e vão], é evidente que (c) este fim ( $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ ) é o bem e o bem supremo.

Em (a), nós temos os fins em vista de outros e os fins em si; o primeiro  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  refere-se aos fins em si. Ora, (b 1) pode funcionar como razão para (a) e (b) ou somente para (b). Agora, se (b 1) é uma razão para (a), (b 1) menciona somente a primeira razão para rejeitar a progressão ao infinito (há um limite para cada série); neste caso, a falácia

---

Louvain 1955, pp.325-340). No entanto, o argumento funciona como redução ao absurdo do que ocorreria se não houvesse razão que decidisse ou priorizasse as ações (na cosmologia, o indiferentismo defendido por Anaximandro a respeito do porquê a Terra tem uma posição central fixa é igualmente rejeitado). Sobre auto-determinação (sem acarretar o *self* desejado por Loening e Allan), ver D. Furley, *Self Movers*, em *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge 1978, pp.165-179.

parece inevitável. Ou bem (b 1) introduz uma razão para (b); neste caso, a razão é a segunda, o *horror infiniti* horizontal. A final, negar que tudo pode ser desejado em vista de outra coisa (como é ainda o caso para os fins em si) significa afirmar que há algo em vista do qual não só o resto é perseguido como ele próprio não pode mais figurar em vista de outra coisa. Mas, então, (b) introduz uma condição para além dos fins em si de (a). Esta nova condição é a de um fim que não pode mais ser em vista de outro - determina a extensão máxima da racionalidade em nossas escolhas como marca do desejo humano na medida em que põe um limite horizontal aos fins em si. Neste caso, o segundo *τοῦτο* da passagem não se refere mais ao mesmo termo que o primeiro *τοῦτο*; enquanto este primeiro refere-se a um (entre outros) bem em si, o segundo *τοῦτο* não se refere a nenhum dentre eles, mas a este bem em vista do qual esses bens são horizontalmente considerados. Ora, como a primeira opção implica atribuir a Aristóteles uma falácia lógica, convém interpretá-lo, se não houver razão que o impeça, de modo a evitá-la - de acordo com a segunda opção. E isto vai mais uma vez ao encontro da tese inclusivista a respeito da *εὐδαιμονία*: este bem não conta ao lado dos outros, mas é *esses bens* em si. Bernard Williams tem razão ao escrever que "de qualquer modo, a passagem está expressa confusamente, e talvez seja impossível dizer o que significa exatamente"<sup>(29)</sup>; mas, em uma tal situação, é já um ganho considerável compreender as razões para tanta confusão.

Para retomar as seções precedentes, à guisa de conclusão, Aristóteles defende assim uma doutrina do bem supremo que inclui bens em si, sem contar ao mesmo título do que eles: o bem supremo é um fim de segunda ordem. A felicidade é a atividade segundo a virtude perfeita, isto é, segundo a virtude moral acompanhada de virtude intelectual. Ora, de sua parte, a virtude intelectual está dividida em sabedoria prática e teórica, a sabedoria teórica sendo a virtude própria desta parte. No livro *EN X*, Aristóteles defenderá a tese de que a atividade segundo esta última virtude produz a eudaimonia perfeita ou primeira, a eudaimonia segunda sendo

---

(29) Williams, B. *Aristotle on the Good: a formal sketch*, *Philosophical Quarterly* XII 49 1962, p.292.

produzida pela atividade política. Esta tese está ligada claramente ao que foi defendido em *EN I*, mas precisa de novos apoios, sem o que há um certo artificialismo no acoplamento desta tese, que é restrita a círculos filosóficos, àquela da atividade virtuosa, que pertence a noções comumente aceitas. O livro X da *EN* tentará mostrar então que aqueles bens que incluem a contemplação constituem a felicidade primeira, outras séries constituindo a felicidade segunda, a partir da tese geral de que a eudaimonia é a atividade segundo a virtude perfeita. Mas isto é um novo argumento.