

Completude e Perfeição em Aristóteles

Marco Zingano

USP

No livro Δ da *Metafísica*, ao qual o próprio Aristóteles se refere como “o livro sobre quantas acepções <tem um termo>” (*Met. Z 1 1028a11*), há um curto capítulo dedicado à noção de τέλειον. Deixo este termo, pelo momento, sem tradução. Temos de ver, primeiramente, sobre o pano de fundo de seu uso no grego antigo, quais são os sentidos que Aristóteles detecta para ele, como os organiza em seu campo semântico, para então, em um segundo passo, ver se, na língua portuguesa, dispomos de um único termo que venha a cobrir os mesmos significados – como as línguas não são isomórficas, caso haja tal termo em nossa língua, seria uma feliz casualidade, a menos, é claro, que o nosso termo seja um decalque do grego antigo e, assim, herdeiro da variação semântica em pauta. Sobretudo, pois este é o ponto de fato interessante para a filosofia, temos de ver se a plurivocidade do termo, tal como detectada por Aristóteles, tem um papel em sua reflexão filosófica e se deixa traços em nossa linguagem metafísica.

Há um grupo de usos que não nos interessa, apesar de sua produtividade na língua comum. Há o sentido ativo de levar algo a termo: assim é a água enviada por Zeus, “a mais infalível dos seres alados” (*Iliada* 8, 247 e 24, 315: τελειότατον). Hera recebeu o epíteto de Τελεία, pois leva a termo os casamentos – aliás, Fócio, sob o vocábulo τέλειον, nos diz que τελείους τοὺς γεγαμηκότας καλοῦσιν· καὶ τελεωθῆναι τὸ γῆμαι, “chamam os cônjuges de τελείους, e casar de ter-se completado” (*Lex. T 574*) – o que nos lembra do uso português da cara-metade. O sentido de “inteirar-se” passa a ser usado como “ser iniciado”, em particular nos Mistérios atenienses de Elêusis: τελεστής (ou τελετής) designa tanto o sacerdote que inicia como a pessoa que é iniciada. Platão explora estas variações semânticas em uma passagem literariamente memorável. No mito da carruagem alada, Platão nos diz que o homem cuja alma contemplou as Formas e delas se rememora, servindo-se corretamente destas rememorações, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται (*Fedro* 249c7-8) – passagem que faz todo tradutor arrancar o que lhe resta de cabelo: “unicamente tal homem, em cada situação iniciado-completo-perfeito dos ritos completos-perfeitos, se torna realmente iniciado-completo-perfeito”.¹ Platão não parece preocupar-se com a confluência de sentidos, usando-os no limite de sua promiscuidade, aparentemente supondo que, se algo é completo, é perfeito; se perfeito, completo; e tudo isso está envolto em uma iniciação ao divino.

1 Hackforth, que traduz a passagem por “if a man ... ever approaches to the full vision of the perfect mysteries, he and he alone becomes truly perfect”, acrescenta em nota: “the words τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος are untranslatable, since τελοῦμενος means both ‘being initiated’ (sc. into a mystery, or revelation of sacred objects) and ‘being made perfect or complete’ (i.e. realising to the full the moral and spiritual potentialities of one’s nature)” (*Phaedrus*: 87).

Encontramos aqui, em pleno uso, os dois sentidos com os quais Aristóteles vai se debater: *completo* e *perfeito*. Aristóteles inicia Δ 16 distinguindo o sentido de τέλειον como completo, fora do qual não se encontra nenhuma outra porção pertencente a ele, como o tempo completo, além do qual não há nenhuma porção que seja parte deste tempo (1021b12-14), e imediatamente passa a relatar o sentido de perfeito, aquilo que, em relação a seu gênero, atingiu o auge, de modo a não poder ser superado nesta relação – os exemplos são o de um médico e o de um flautista “quando a eles nada falta no tocante à forma de sua virtude própria” (1021b16-17). Enfim, para quem aprecia música clássica, um Busoni. A tentação é grande de continuar com a primeira tradução e verter: um médico *completo*, um flautista *completo*. Assim procedem Ross e Kirwan na língua inglesa (*complete*). Na recente tradução italiana, Berti propôs *compiuto*, mas *cum grano salis*: em nota, Berti adverte que “‘compiuto’ è una possibile traduzione de *teleios* (da *telos*, fine, compimento), equivalente a ‘completo’ o ‘perfecto’”.² Na tradução francesa de Annick Stevens e Christian Rutten entronada na *Pléiade*, o termo escolhido, em mesma linha, é *achevé* – um médico *consumado*, um flautista *consumado*, na esperança de poder verter τέλειον por um termo somente em francês.³ Ou, o que vou defender neste texto, o melhor é distinguir de início os dois sentidos em pauta: um tempo *completo*, um pianista *perfeito*, como já havia proposto Tricot: *accompli* para o primeiro sentido; *parfait* para o segundo sentido de τέλειον.⁴ O problema de conjugar os sentidos de *completo* e *perfeito* em um único termo é característico do grego, mas não há por que transferi-lo a línguas que justamente dispõem em sua estrutura de uma tal diferenciação. E possivelmente este fato provoca uma dificuldade a destrinchar conceitualmente em grego antigo um sentido do outro. A história do *cassoulet* é de grande auxílio a este respeito, ou talvez sua lenda: teria sido feito por primeira vez quando franceses sitiados durante a Guerra dos Cem Anos foram obrigados a colocar no mesmo caldeirão tudo o que tinham à mão. Um *cassoulet* completo dificilmente é perfeito, pois o *cassoulet* perfeito dispensa por certo algumas adjunções. O mesmo vale para a feijoada: a do Bolinha pode ser completa, mas está longe de ser perfeita, e a feijoada perfeita passa ao largo de pés, focinho e outras partes do porco.

Antes, porém, de distinguir com clareza estes dois sentidos e ver qual vantagem filosófica reside nesta distinção, convém mencionar um terceiro sentido, que é mencionado em Δ 16 e que certamente traz consigo altas expectativas de recompensa filosófica. Nas linhas 1021b23-30, Aristóteles fornece o sentido de τέλειον como aquilo que tem um fim, o que é possuidor de um τέλος. A filosofia aristotélica é profundamente teleológica, e o fim, aquilo em vista do qual algo se organiza (τὸ οὐ ἔνεκα), é uma causa que não raras vezes se confunde com a própria forma (τὸ εἶδος) ou causa formal de algo. Uma explicação do que é isto, ser possuidor de um fim, imediatamente cria a expectativa de que a expressão ἐντελέχεια – literalmente *o que encerra um fim* – será analisada, o que nos permitiria melhor compreender sua constante junção e, por vezes, aparente contraste com a de ἐνέργεια, *atividade*. No entanto, a passagem é apenas alusiva, restringindo-se basicamente a assinalar que, como obter o fim para uma coisa, neste sentido metafísico, é equivalente a chegar a seu estágio último (ἔσχατον), também aquilo que se corrompeu completamente chegou a seu estágio último, de modo que podemos transferir-lhe o sentido de ter alcançado seu fim – inclusive, a morte (ἡ τελευτή) é dita, metaforicamente, ser um fim (τέλος). Isto é tudo o que

2 Berti, *Aristotele – Metafisica* (2017: 251).

3 Bodéüs (2014).

4 Tricot, *La Métaphysique* (1986: I 298-299). Porém, Tricot procede assim por seguir a lição de Alexandre: *completo* é o aspecto quantitativo e *perfeito* é o aspecto qualitativo de uma mesma noção. Volto a Alexandre na parte final deste texto.

é dito neste capítulo sobre conter ou obter seu fim; de fato, Δ 16 é não somente sucinto, mas particularmente interessado em detectar usos por transferência (κατὰ μεταφοράν): no caso da morte como fim, sem valor metafísico, com o qual se pode explicar o chiste do poeta que Aristóteles cita na *Física*⁵, mas também, no caso da perfeição, o de um ladrão consumado, que chegou ao auge de sua arte, que podemos mesmo chamar de um bom ladrão (1021b19-20: κλέπτης ἀγαθός) porque sabe roubar bem. É como se o fim (τέλος) carregasse em si um valor positivo, o de realização da coisa, e só por transferência pudesse designar algo de negativo. Aristóteles não o toma como neutro, mas como consumação metafísica, positiva, do que uma coisa é, toda versão negativa – a morte, o ladrão consumado – devendo ser explicada em termos de um deslize e transferência semântica.⁶

Questões de finalismo não lhe interessam em Δ 16, contudo. Aristóteles está ocupado com outra coisa: a distinção entre *completo* e *perfeito*. Com efeito, ao resumir os resultados obtidos, como lhe é costumeiro fazer com os termos plurívocos examinados no livro Δ, Aristóteles, expressamente se restringindo aos sentidos *per se* (1021b30: καθ' αὐτά), menciona unicamente estes dois: *completo* (1021b31-32) e *perfeito* (1021b32-1022a1), os outros usos (a saber, os usos *por acidente*) se reportando a estes ou porque causam, têm ou se conformam de algum modo a algo de um destes dois tipos (1022a1-3).⁷ O que está em jogo aqui, e por que Aristóteles é particularmente atento a esta distinção, a ponto de deixar de lado suas questões de finalismo e realização das coisas em suas formas – fins? Há coisas, como veremos, que são perfeitas porque completas, e outras que são completas porque perfeitas; mas há também situações em que perfeição e completude divergem, como as ilustradas pelo cassoulet e a

5 *Física* II 2 194a31-32 “ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ' ἐγένετο”: “encontrou seu fim, com vistas ao qual foi gerado”, isto é, a pessoa morreu. Aristóteles caracteriza o dito como tendo sido pronunciado γελοίως, o que se pode entender que foi um chiste, ou que foi dito de modo infeliz, pois absurdo. Filopono relata que o dito seria de Eurípidés, mas bem pode provir, dada a estrutura, de um poeta cômico; muito provavelmente é um chiste, e um bom chiste. Convém observar que a tradução de τέλος por “acabamento”, que por vezes encontramos, é duplamente infeliz: de um lado, é vítima deste chiste; de outro, *acabamento* em português designa a parte final, mas também superficial, da realização de uma obra, ao passo que o fim, no sentido metafísico que Aristóteles empresta ao termo, é a parte central que caracteriza o que a coisa propriamente é.

6 Contra o que se insurge Kirwan: “Aristotle is wrong to treat the expression ‘completely destroyed’ as a case of transference: the thing destroyed is ‘completed’ in a degenerate sense, but its destruction is completed in the full sense. A task is no less completed when its fulfilment is undesirable” (1993: 167). Porém, insurge-se inutilmente: o fim é metafisicamente hipostasiado como atingir a essência, seu estágio último e valorativamente máximo de ser. Não há um valor neutro, mas Aristóteles vislumbra seu uso negativo, ainda que sob a forma de deslize ou degeneração. Muito possivelmente por esta razão Aristóteles escreve σπουδαῖον em aposto a τὸ τέλος em 1121b24: “o fim, que é de valor positivo” (sobre a passagem, ver a discussão de Bonitz *ad loc.*).

7 Ross comenta que “the summary, as we have seen, ignores ll. 23-30 and refers first to the second sense, then to the first” (1924: I 332), no que é seguido por outros comentadores (por exemplo, Bodéüs e Stevens: “le récapitulatif enregistre les significations (a1) e (a2) dans l’ordre inverse” (2014: 169). A inversão foi proposta já por Alexandre (412, 8-9). Kirwan sustenta que Aristóteles, depois de ter distinguido três sentidos (respectivamente, na língua inglesa: *entire*, *perfect* e *complete*), tenta reduzi-los a somente dois, mas, segundo ele, “his definitions really fit nothing but the two subdivisions of sense 2, ‘complete doctor’ and ‘complete thief’” (1993: 167; na verdade, Kirwan deveria ter escrito ‘perfect doctor’ and ‘perfect thief’; seu comentário é mais claro do que sua tradução, pois reconhece e lista os três sentidos, mas sofre igualmente do desejo de ter uma só tradução para os três casos, a saber: *complete*). Parte do problema está que, no sumário, Aristóteles usa o termo ὑπερβολή para caracterizar os dois casos que lhe interessam sobremaneira (com valor de excesso, no primeiro caso, e de superação, no segundo caso), quando, no corpo do capítulo, havia usado ὑπερβολή somente para o sentido de perfeito; ambos são casos em que o estado final (no casos *per se*, sem transferência) segue o estar bem sem deficiência nem excesso, o primeiro por ter todas as partes; o segundo, por nada o superar em relação ao gênero em pauta.

feijoadada de todo sábado, bem como situações em que se encontram inextricavelmente conju-
gadas. Por fim, uma distinção vai se fazer importante no interior da perfeição, a saber, entre
os casos em que o superlativo é relativo – *x é o melhor em relação a y e z* – e aqueles em que o
superlativo é absoluto, *x é um ápice em seu gênero*. Esta distinção é obtida mediante uma aná-
lise cuidadosa que Aristóteles faz, sem jamais subir à superfície do texto, porém, ainda que a
distinção entre os dois tipos de superlativo não seja inteiramente estranha ao grego antigo.⁸
Nas línguas modernas, algumas não têm como ressaltar o ponto, ao passo que outras, em par-
ticular as oriundas do latim, o fazem com certa facilidade – afinal, não é difícil distinguir entre
Raul, amicíssimo, e Luiz Henrique, o melhor amigo. Esta é a lição filosófica; do ponto de vista
sociológico, a lição é que por vezes a visão da periferia é mais aguda do que a da metrópole.

DEFININDO A FELICIDADE

Aristóteles examina a noção de felicidade no primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*, nos
doze capítulos iniciais, e, de modo anelar, conclui sua discussão nos capítulos finais da
obra, em X 6-9, buscando mostrar que a contemplação é a felicidade primeira, ao passo que
a vida política é felicidade em segundo grau.⁹ Ao retomar, no início de EN I 13, a definição
de felicidade com vistas a iniciar a análise da noção de virtude moral, Aristóteles nos for-
nece a seguinte definição de felicidade, embutida na prótase que abre o novo argumento:

Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (EN I 13 1102a5-
6: “dado que a felicidade é uma atividade da alma com base na virtude τελεία”).

A virtude que leva à felicidade é caracterizada como τελεία. Mas qual o sentido de
τελεία aqui: virtude completa ou perfeita virtude? No início de X 7, ao novamente em-
butir na prótase inicial a definição de felicidade, Aristóteles escreve que ela é “uma ativi-
dade com base na virtude” (X 7 1177a12: κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια), para logo em seguida
acrescentar: se isso é verdade, então é razoável tomá-la como uma atividade com base na
virtude que é κρατίστη (1177a12-13: εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην). Ora, κρατίστη é si-
nônimo de ἀρίστη, de modo que podemos tomar a felicidade como a atividade com base
na virtude que é a melhor, mas o que exatamente se deve entender por κατὰ τὴν ἀρίστην
<ου κρατίστην> ἀρετήν? O que quer que seja, é o que é indicado por τελειοτάτη, “a mais
τελεία”, pois, na passagem central à qual é feita alusão nas diferentes versões da definição
da felicidade, Aristóteles escreve o seguinte:

τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ
ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. (EN I 6 1098a16-18: “o bem humano é uma
atividade com base na virtude; havendo várias virtudes, é a atividade da alma com base na
melhor e mais τελεία”.)

8 O superlativo absoluto será empregado para a felicidade, ao passo que o superlativo relativo de-
signará a contemplação como o melhor dos modos de vida, superior relativamente à vida política.
Deve-se observar que, enquanto este último identifica um e um único item, isto que é relativa-
mente o melhor, superlativos absolutos permitem casos múltiplos: muitos podem, com efeito, ser
amicísimos, embora eu só tenha um melhor amigo. A unicidade da felicidade não está, portanto,
garantida por sua posição absoluta como superlativo; porém, é compatível com tal posição haver
um e um único caso – somente, a unicidade deverá ser mostrada por um argumento independente.
Neste artigo, não examinarei que argumento Aristóteles aporta para sedimentar a unicidade.

9 A presente análise está centrada na *Ética Nicomaqueia*, mas os resultados são válidos também para
a *Ética Eudêmia* e a *Magna Moralia*, desde que sejam feitas algumas adaptações de terminologia e
reestruturação dos procedimentos de argumentação. Como considero que o argumento está mais
elaborado na EN, meu foco será nesta obra.

O bem humano é a felicidade, e esta última é identificada à atividade com base na virtude; se houver várias virtudes, à virtude mais *τελεία*. Ora, não há sombra alguma de dúvida de que há várias virtudes, e mesmo uma pletora; do livro II ao livro V Aristóteles examina várias delas, culminando com o estudo da justiça, a mais importante das virtudes morais fundadas na cooperação. O que significa, então, a identificação da felicidade com a virtude mais *τελεία*? Que esta atividade seja a contemplação, *EN X 7* tampouco deixa alguma dúvida (1177a17-18: ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἰρηται), e mesmo de pronto *X 7* passa a denominar a vida contemplativa como a felicidade *τελεία* (1177a17; b24; 1178b7: ἡ *τελεία* εὐδαιμονία). A passagem de *I 6* citada acima está no centro das discussões sobre uma versão inclusivista – a felicidade inclui todas as virtudes, sobretudo as políticas e morais – e uma leitura dominante, na qual a felicidade se dá com base em uma certa virtude, a melhor, isto é, a contemplação. Inaugurada por William Hardie no início dos anos sessenta, a controvérsia é ainda hoje forte, girando em torno de uma possível tensão – não resolvida ou irresolúvel – entre estas duas versões.¹⁰ A ética aristotélica se empenha em examinar as diferentes virtudes morais que há, e a respeito de todas elas mostra que, no interior delas, opera uma virtude intelectual, a prudência; mas também, no livro *X*, o livro que conclui de modo anelar a discussão sobre a felicidade, Aristóteles insiste na virtude intelectual contemplativa, que opera à parte das virtudes morais, como sendo aquela que gera a felicidade em primeiro grau, ao passo que a virtude moral gera a felicidade em segundo grau somente. O resultado é surpreendente à luz do fato de Aristóteles ter minuciosamente argumentado nos livros precedentes em prol das virtudes morais como constitutivas da agência humana que leva à felicidade; pode-se, então, perguntar se a felicidade é de natureza inclusivista – incluindo todas as virtudes, ou tantas quanto possível, com especial referência às virtudes morais – ou é ela monolítica, centrada em uma só, a melhor, a saber, a contemplação, como é proposto nos capítulos finais do último livro, que só admitiria as outras na medida em que não for estorvada por elas.

Não tenho a intenção de propor aqui uma solução ao problema. A dificuldade só pode ser resolvida – se é que pode ser resolvida – se retomarmos os dois argumentos que Aristóteles apresenta em prol da vida contemplativa em *X 7-8*, o que infelizmente não posso fazer aqui, por falta de espaço. Meu intuito é mais limitado: quero mostrar como os sentidos de perfeição e completude, ao confluírem no termo grego *τέλειον*, têm um importante papel a jogar na argumentação por vir em prol da contemplação como felicidade primeira. De certo modo, *τέλειον* é portador de um *imbroglio* conceitual em que o destino metafísico da perfeição parece inevitavelmente confundir-se com o da completude, mesmo que Aristóteles claramente distinga os dois sentidos, como o faz nas primeiras linhas de *Δ 16* da *Metafísica*. O fato é que, como veremos, Aristóteles não nos adverte sobre qual sentido privilegia quando se serve de *τέλειον*, e por isso o argumento que constrói não consegue ganhar inteira clareza. Muito sucintamente (mas voltarei a este ponto), se a felicidade é a atividade da alma com base na virtude *completa*, a interpretação inclusivista sai reforçada; se for a atividade da alma com base na virtude *perfeita*, a leitura monolítica ou exclusivista vê-se fortemente antecipada, na suposição, é claro, de que esta grelha conceitual seja apta a apreender o que está em tela aqui – o que, penso, não é o caso.

A esta altura, é preciso fazer a consideração seguinte. A definição da felicidade inclui também uma referência ao tempo. Eis a versão inteira da passagem em pauta:

τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ

10 Ver Hardie (1965); (1968); (1979); uma discussão de sua interpretação feita por diversos autores pode ser encontrada em Destrée e Zingano (2014).

ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χειλιδῶν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. (EN I 6 1098a16-20: “o bem humano é uma atividade com base na virtude; havendo várias virtudes, é a atividade da alma com base na melhor e mais τελεία. Ademais, em uma vida τέλειος, pois uma andorinha só não faz verão (literalmente: primavera), nem um único dia; assim, nem um único dia nem um curto espaço de tempo fazem alguém feliz e bem-aventurado”).

O ponto a ser assinalado é que τέλειον em ἐν βίῳ τελείῳ claramente tem o sentido de *completo*. A felicidade requer uma temporalidade estendida, por assim dizer espreada ao longo da vida do agente, ao passo que o agir bem se dá em um momento preciso, quando age de tal e tal modo. Não é necessário passar por todas as etapas da vida nem viver longamente, mas há uma extensão de tempo que a felicidade requer, de modo a não poder ser satisfeita num único ou curto momento. Agora, se τέλειον em ἐν βίῳ τελείῳ tem o sentido de *completo*, não deveríamos esperar que τέλειον guardasse o mesmo sentido neste contexto de definição, de sorte que a virtude τελειοτάτη seja também *a mais completa*? A expectativa não é infundada, pois é de se esperar que os termos presentes em um contexto de definição mantenham o mesmo sentido. Exceto, justamente, se houver um problema de confluência de sentidos; neste caso, uma mesma tradução não se impõe por si mesma. Há outros contextos de definição em Aristóteles em que devemos contar com uma variação, dos quais o mais conhecido é a definição da cólera na *Retórica*. A cólera (ὄργη) é definida como um desejo (ὄρεξις), acompanhado de dor, de vingança manifesta (φαινομένη), causado pelo que parece ser (φαινομένη) um desprezo a nosso respeito ou a um de nós, o desprezo não sendo merecido (*Ret.* II 2 1378a31-33). Nesta definição, φαινομένη tem primeiramente o valor de algo público, conspícuo ou notório, mas, na segunda ocorrência, φαινομένη refere-se ao modo como o sujeito toma algo, a saber, toma o que é proferido ou feito como um insulto não merecido, seja tal fato percebido como tal por outros ou não, ou seja merecido, ou nem seja um insulto. Assim, φαινομένη tem dois valores em um mesmo contexto de definição.¹¹ No nosso caso, não somente τέλειον guarda uma confluência de sentidos, *completo* e *perfeito*, como a ligação com EN X 7 fortemente indica que o sentido é o de perfeição, não o de completude, ao passo que, ao estar ligado ao tempo de vida, tem claramente o sentido de completo.

O resultado parece ser que, quando ligado à virtude, τέλειον tem o valor de perfeito, em contraste com o de completo, introduzido na definição pela referência ao tempo de vida. A situação, porém, é mais complexa. No início do tratado da justiça, EN V, Aristóteles apresenta sua noção de justiça em geral, para logo depois distinguir dela a noção de justiça como uma virtude particular.¹² É dito justo em sentido geral o agente que age com base em qualquer uma das virtudes morais: é justo quem age corajosamente, quem age com moderação, quem age com generosidade, e assim por diante, segundo cada uma das virtudes morais. Poder-se-ia pensar que a noção de justiça em geral simplesmente se confunde com a de virtude moral; porém, por se tratar de uma virtude cooperativa, de fato a

11 O ponto é, obviamente, controverso. Cope (1887: II 10) argumentou em prol de uma única tradução, *notório* ou *conspícuo*; Rapp (2001: I 73) se decidiu, após longa ponderação em notas, por *pensado* ou *imaginado* (*vermeintlich*) em ambos os casos. Contudo, penso que a melhor tradução da passagem consiste em verter φαινομένη por *notória* quando ligada a vingança buscada e por *imaginado* ou *pensado* quando ligada ao insulto que o sujeito toma como tendo ocorrido a seu respeito. Esta dupla tradução reflete uma interpretação das condições de ocorrência da cólera como emoção; é, aliás, a tradução proposta por Viano (2021) na recente versão para o italiano.

12 Sobre a noção de justiça em geral e sua distinção em relação à justiça particular, remeto ao meu estudo Zingano (2017).

mais importante das virtudes cooperativas, a justiça é sempre dirigida a outra pessoa, de modo que a justiça em geral é tomada não como a virtude moral em termos absolutos, mas como a virtude moral em relação a outrem. Ademais, a justiça em geral é dita *τελεία* (V 3 1129b25) porque quem a possui se serve da virtude não somente em relação a si mesmo, “mas também em relação a outrem” (1129b32: *καὶ πρὸς ἕτερον*), ao passo que muitos são capazes de agir virtuosamente em assuntos particulares, mas não em relação a outras pessoas. Aristóteles supõe aqui que alguém pode ser virtuoso em relação a si mesmo, mas não necessariamente o é em relação a outras pessoas, ao passo que quem o é em relação a outrem o é necessariamente em relação a si mesmo.¹³ Neste sentido, ela é *τελεία* porque *completa*, já que engloba a virtude em relação ao próprio agente e em relação a outrem. Em outro sentido, ainda, a justiça em geral, por ser a justiça que é dita segundo todas as virtudes, também compreende todas as virtudes, ainda que na perspectiva da relação com outrem. O termo que Aristóteles usa para sublinhar este outro aspecto é *ὅλη ἀρετή* (1130a9): a justiça em geral não é *uma* dentre as virtudes (como será o caso da justiça como virtude particular em relação a ganhos e perdas), mas é o complexo de todas as virtudes (em relação a outrem, o que implica a virtude para si próprio). A justiça em geral não é, assim, *uma parte da virtude* (1130a9: *οὐ μέρος ἀρετῆς*), mas o conjunto delas, o que podemos traduzir por *virtude total* (*ὅλη ἀρετή*). Em ambos os casos, a justiça em geral é *τελεία* no sentido de ser *completa*, seja porque engloba todas as virtudes morais, seja porque quem possui a virtude em relação a outrem também possui a virtude em relação a si mesmo.

A justiça, como é bem sabido, é examinada por Aristóteles em um livro comum à *Ética Nicomaqueia* e à *Ética Eudêmia* (EN V = EE IV). Um segundo caso que precisa ser analisado aqui também aparece unicamente nos livros comuns (EN V-VI-VII = EE IV-V-VI). Nos livros nicomaqueios, Aristóteles não faz menção à virtude natural, mas esta noção está presente nos livros propriamente eudêmios, bem como nos livros comuns (o que serve como mais um sinal do pertencimento destes a um contexto tipicamente eudêmio de análise do fenômeno moral). Ao revisitar a noção de virtude moral em EN VI 13, Aristóteles enfatiza que há dois modos de ser o caso para a virtude moral. O agente pode agir bem com base na *virtude natural* (VI 13 1144b3: *ἡ φυσικὴ ἀρετή*), isto é, na virtude adquirida pelo hábito de agir de um certo modo e não seu contrário – por exemplo, agir corajosamente e não covarde ou temerariamente. Na versão natural da virtude moral estão contempladas duas possibilidades: ou o agente nasce com elas, como a pessoa que nasceu irascível ou tendente à coragem (cf. VI 1144b5-6), caso em que teria uma virtude natural em um sentido estrito do termo; ou ele as desenvolve em função do hábito e da repetição das ações em uma dada direção. No último caso, se trata de uma virtude *por hábito*, *ἐθιστή*, que é natural em um sentido mais largo: o agente não nasceu com ela, mas esta se desenvolve naturalmente nele, em função da repetição de atos em uma certa direção. Em ambos os casos, seja a virtude natural no sentido estrito ou em seu sentido largo (cf. EN VII 9 1151a18-19: *ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστή*), este modo de ser virtuoso do agente é posto em contraste com o modo *próprio* de ser virtuoso, que Aristóteles denomina de *virtude própria*, *ἡ κυρία ἀρετή* (VI 13 1144b4, 16). Aristóteles está interessado no modo próprio, que é o modo pelo qual age o prudente, a figura de máxima moralidade em sua ética. O ponto que Aristóteles quer assinalar é que a virtude natural se torna virtude própria *quando o agente apreende as razões* (VI 13 1144b12: *ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν*) – mais propriamente, quando o agente apreende as boas razões com base nas quais deve fazer o que está para fazer, a prudência sendo justamente a virtude

13 O *também* (*καί*) em 1129b32 *καὶ πρὸς ἕτερον* é um caso do chamado *καί* ilógico: o ponto é que o agente que é virtuoso em relação a outrem *também* o é em relação a si mesmo, mas literalmente está escrito que o agente virtuoso em relação a si *também* o é em relação a outrem.

intelectual que opera no interior da virtude moral com base na qual o agente apreende as boas razões para agir do modo como faz. Aristóteles apresenta a situação do seguinte modo: há dois modos de se agir bem, um dos quais, o modo segundo a virtude própria, não ocorre *sem a prudência* (EN VI 13 1144b17: ἀνευ φρονήσεως), ou, dito de modo positivo, é o modo que ocorre quando a virtude moral se torna virtude própria ao se ver *acompanhada da prudência* (EE III 7 1234a29-30: μετὰ φρονήσεως). De um certo modo, pode-se ver aqui a *completude* da virtude moral, que passa a ter suas duas partes em estado operacional: a parte natural ou propriamente moral, graças à qual o fim é fixado, e a virtude intelectual que atua em contextos práticos, determinando os melhores meios para a realização do fim. Por outro lado, o que está ocorrendo aqui é também, e mesmo propriamente, um aperfeiçoamento da agência humana. Como Aristóteles escreve na *Metafísica*, a virtude é um aperfeiçoamento, ἡ ἀρετὴ τελείωσις τις (Δ 16 1021b21-22). Ele volta a enfatizar este ponto em uma passagem da *Física*:

ἡ μὲν ἀρετὴ τελείωσις τις (ὅταν γὰρ λάβῃ τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν, τότε λέγεται τέλειον ἕκαστον—τότε γὰρ ἔστι μάλιστα τὸ κατὰ φύσιν—ὥσπερ κύκλος τέλειος, ὅταν μάλιστα γένηται κύκλος καὶ ὅταν βέλτιστος). (*Física* VII 3 246a13-16: “a virtude é um aperfeiçoamento (cada coisa é dita τέλειον quando adquire a sua virtude, pois então o que é por natureza se dá maximamente, assim como o círculo é τέλειος quando se torna maximamente um círculo, isto é, quando é o melhor”).

A noção aqui é certamente a de *perfeição* – um círculo mal traçado não é *incompleto*, mas *imperfeito*. No tocante à virtude, porém, há uma *completude* – as duas partes da virtude estão presentes na virtude própria, ao passo que o elemento intelectual que representa a prudência falta à virtude natural. A presença da razão é, ao mesmo tempo, porém, uma *perfeição*. As duas noções estão inextricavelmente imbricadas uma na outra: é completa porque perfeita, é perfeita porque completa. Neste caso, τέλειον faz ressoar em uníssono os dois sentidos, *completo* e *perfeito*: a virtude moral em que ocorre a apreensão de razões é perfeitamente completa ou completamente perfeita, ela é *completa-e-perfeita*.

PERFEITO PORQUE COMPLETO

A doutrina aristotélica da amizade apresenta um aspecto de grande interesse para o presente estudo. Como é sabido, Aristóteles considera que há três tipos de amizade, os quais não são espécies de um mesmo gênero nem são ditos de modo meramente homônimo, mas seguem uma certa regra de unidade semântica. Esta regra não é a mesma em sua obra, pois, na *Ética Eudêmia*, o procedimento de unificação destes tipos distintos de amizade é produzido por uma relação focal (em relação à amizade segundo a virtude ou primeira), ao passo que, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles fala unicamente de uma relação de semelhança entre os três tipos para garantir-lhes uma unidade conceitual. Esta variação não nos interessa pelo momento. O que importa aqui é notar que Aristóteles nunca abandonou sua ideia de que há três tipos distintos e genuínos de amizade.

Novamente, vou privilegiar a análise nicomaqueia da amizade, mas por uma razão peculiar, pois é somente nela que o problema que quero analisar se gera (ao passo que, na *Ética Eudêmia*, a amizade virtuosa é de início amizade primeira em função de sua posição central na relação focal atribuída aos tipos de amizade). Toda amizade é uma relação de benevolência que se efetiva em ações, estabelecida entre pessoas de modo recíproco e consciente, em função de três objetos: a virtude ou bem, o prazer e a utilidade. Estes objetos de

amizade (τὰ φιλητά) são irreduzíveis entre si ou a algo fora deles, de modo que instilam nas relações de amizade a incomensurabilidade que os acomete a título de objeto da amizade. Na *Ética Nicomaqueia*, a unidade de significação é garantida por uma relação de semelhança. Como a relação de semelhança é simétrica, Aristóteles precisa de um argumento independente para poder organizar estes distintos tipos de amizade em uma dada hierarquia. Aristóteles quer estabelecer uma hierarquia entre os tipos de amizade, e uma hierarquia tal que a amizade com base na virtude se alce a virtude primeira. O argumento que Aristóteles apresenta é o seguinte. Toda amizade com base na virtude *necessariamente* gera prazer e utilidade, ao passo que, nos outros dois casos, os outros objetos podem ser gerados, mas nunca necessariamente: amigos com base no prazer podem ser úteis, assim como os que se relacionam em função da utilidade podem ser prazerosos, mas não o são necessariamente. Dada esta relação de necessidade que a virtude institui em relação aos outros dois objetos de amizade, *coliga-se na amizade com base na virtude tudo o que deve pertencer aos amigos* (EN VIII 4 1156b18-19: συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ' ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν), pois ele é também é útil e prazeroso (VIII 7 1158a33-34: “como foi dito, o agente virtuoso é simultaneamente útil e prazeroso”). Dada a relação de necessária coligação que vige entre os objetos de amizade, a amizade segundo a virtude é *completa*. Porque ela é *completa*, ela é *perfeita*: sua perfeição deriva de sua completude. A amizade entre os agentes virtuosos é, assim, perfeita, τελεία (EN VIII 4 1156b7; 7 1158a11). Na medida em que é *assim* perfeita, ela é a primeira felicidade, à qual as outras se assemelham: “vários são os tipos de amizade; é dita primeira e principal a amizade dos homens bons enquanto bons; as outras são ditas amizade por semelhança” (VIII 5 1157a30-32: εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρῶτως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθοί, τὰς δὲ λοιπὰς καθ'ὀμοιότητα).

COMPLETO PORQUE PERFEITO

A amizade fornece um caso claro em que algo é perfeito porque completo. Havíamos visto que há também casos em que perfeição e completude se jungem inextricavelmente, como no caso da virtude moral, completa quando a virtude natural se realiza com a apreensão prudencial de razões, que por isso mesmo a torna perfeita. Também há em Aristóteles casos em que algo é completo porque perfeito. Trata-se da felicidade. Segundo Aristóteles, a felicidade é autossuficiente: quando se a tem, não se carece de mais nada. Esta sua completude lhe advém de sua perfeição: “o bem τέλειον”, aqui tomado como perfeito e, nesta medida, sinônimo de felicidade, “é tido como sendo autossuficiente” (EN I 5 1097b5-6: τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ). Ao sujeito feliz nada falta. A felicidade ilustra, assim, o caso que algo é completo porque perfeito.

Uma observação importante a fazer é a seguinte. Dizer que, no tocante à felicidade, a perfeição acarreta sua completude não quer dizer que a felicidade contenha, por isso, todos os tipos de bens. Não há necessariamente um inclusivismo que pode beirar a náusea, ao ter de incluir todos os tipos de bem¹⁴, mas, mais simplesmente, opera a ideia aqui de que,

14 Segundo a conhecida ilustração do inclusivismo por meio de um desejo que é o melhor não como bacon é melhor do que ovos ou tomates, mas como bacon, ovos e tomates é um desejo melhor do que ou bacon ou ovos ou tomates (Ackrill 1974); porém, se considerarmos que deverá então também incluir melão, batatas, muffins e tudo o mais *ad nauseam*, e ainda por cima todos os tipos de ovos, bacon etc. *ad maiorem nauseam*, como lembrou White (1990), o exemplo é contraproducente. Na *Retórica*, após fornecer definições populares da felicidade que enfatizam o elemento quantitativo de bens na felicidade, Aristóteles se lança a fazer uma lista dos muitos tipos de bem que ela deveria então conter (*Ret.* I 5 1360b18-26).

sendo o caso da felicidade, o quadro de bens presentes se dá por completo, isto é, o acréscimo de quaisquer outros bens não altera a situação do agente relativamente à felicidade, sem a tornar maior ou diferente de si mesma. Pode ser o caso que o agente tenha todos os tipos de bem, mas isso provavelmente se deve a alguma sorte de dimensão cósmica. Na verdade, tal sorte não é necessária, tampouco costumeira. De fato, Aristóteles tem uma perspectiva bem mais frugal: basta o número de bens que gere, para um agente, o estado de autossuficiência em função das circunstâncias em que evolui. O mesmo não se pode dizer relativamente à subtração de alguns destes bens, porém: a perda dos filhos, por exemplo, ou da liberdade pode afetar definitivamente o ser feliz do agente, ainda que não altere o fato de ele agir moralmente bem e ser um agente virtuoso. Dizer que Príamo é feliz mesmo ao contemplar a morte de seus filhos e a ruína de Tróia não faz sentido, como assevera *EN I 10 1100a5-9*. Há, como reconhece o bom senso, alguns bens cuja perda afeta definitivamente o ser feliz de um agente, sem que, por isso, o agente seja despojado de sua natureza de agir virtuosamente.

Há nesta discussão um elemento que nos permitirá aportar um início de solução à passagem citada acima já duas vezes, emblemática do litígio entre uma leitura inclusivista ou monolítica, a saber, *EN I 6 1098a16-20*. O início de solução consistirá justamente em abandonar esta grelha conceitual como sendo inapta para apreender o que Aristóteles está precisamente buscando. Quando se compreende que a noção de felicidade está fundada na perfeição, da qual deriva sua completude, está-se em posição de dar um passo a mais na interpretação do eudemonismo aristotélico. A felicidade é dita ser *τελειότατον* em um sentido absoluto (*ἄπλῶς*) porque ela é sempre buscada por si mesma e jamais com vistas a outra coisa, ao passo que os bens em si (como o conhecimento, o prazer e a honra) são buscados por si mesmos, mas também com vistas à felicidade (*cf. I 5 1097a30-1097b5*). Neste sentido, a felicidade é *τελειοτάτη*, *perfeitíssima*. É preciso ser cauteloso aqui, porém. A felicidade é caracterizada pelo superlativo de *perfeito* em seu sentido absoluto (daí sua tradução por *perfeitíssima*). Para deixar claro que o superlativo é tomado de modo absoluto, Aristóteles toma o cuidado em assinalar que a felicidade assim o é *μη συναριθμουμένη* (*I 5 1097b17*). A locução significa que a felicidade *não é contada juntamente com os outros bens*, isto é, que ela não está no mesmo patamar, pois justamente ela é aqueles bens segundo uma certa ordem ou harmonia. É o mecanismo de que se vale Aristóteles para deixar claro que se trata de um superlativo absoluto: não é em relação a outras coisas que ela é o melhor, ela é melhor *ἄπλῶς*, absolutamente, melhor e ponto final, o ápice em seu gênero.

O latim possui na superfície da língua a distinção entre superlativos absolutos e relativos, o mesmo ocorrendo em um bom número de línguas dele derivadas. Em português, é óbvia a distinção entre quem é amicíssimo e quem é o melhor amigo, como mencionei no início: no primeiro caso, temos um superlativo absoluto; no segundo, o superlativo é relativo. A felicidade é *τελειοτάτη* a título de um superlativo absoluto, esta sua característica devendo, portanto, ser traduzida por *perfeitíssima*. Discutiu-se se *1097b17-18 συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν* supõe um verbo no indicativo ou se está em uma estrutura contrafactual. No primeiro caso, se entenderia que, *quando a felicidade é contada juntamente com os outros bens*, então, evidentemente, o acréscimo de um ínfimo bem – a aquisição de um pacote de jujubas, por exemplo – a tornaria melhor. No segundo caso, *caso fosse contada juntamente com os outros bens*, como o acréscimo daquele ínfimo bem (o pacote de jujubas) a tornaria melhor do que ela própria, *o que é um absurdo* (já que a felicidade é melhor sem nenhuma comparação, em termos de um superlativo absoluto), fica evidente que a felicidade não está no mesmo patamar que os outros bens finais. A primeira leitura favoreceria a interpretação exclusivista: há um bem, entre vários outros, que é o melhor, ainda que, quando se acrescenta um outro bem a ele, mesmo que ínfimo,

este somatório seria melhor do que qualquer um deles tomado isoladamente. A segunda leitura favoreceria a interpretação inclusivista: a felicidade deve incluir todos os bens, não podendo ser contada entre eles, pois, se não os englobasse todos, mas fosse mais um bem ao lado dos outros, o acréscimo de um ínfimo bem tornaria o somatório da felicidade com o ínfimo bem melhor do que ela própria, o que é um absurdo.¹⁵

Esta é, porém, uma discussão improdutiva. A leitura contrafactual se impõe à luz de outras passagens, em especial *MM I 2 1184a14-25* e *Tópicos III 2 116b16-21*. A língua grega antiga dá lugar para superlativos absolutos, mas não tem estrutura própria para os pôr em realce e claramente distingui-los dos superlativos relativos. Por esta razão, Aristóteles recorre à caracterização da felicidade como não sendo contada juntamente com os outros bens, *μη συναριθμουμένη*, pois, se o fosse, criaria uma lista à la Borges em que a própria lista apareceria entre os itens da lista. Trata-se do mecanismo de que se serve Aristóteles para salientar a natureza absoluta do superlativo em pauta. Esta distinção é importante em particular porque Aristóteles também quer estabelecer uma hierarquia entre os bens finais (conhecimento, honra, prazer), em que o prazer é desqualificado como critério de moralidade, ao passo que a contemplação figura como primeira felicidade e a honra, como segunda felicidade. Descartado o prazer, Aristóteles enfileira dois argumentos para estabelecer tal hierarquia (o primeiro em *EN X 7 1177a18-1177b15*, recapitulado em *1177b16-26*; o segundo é apresentado em *X 8 1178b7-32*). Não vou examinar a estrutura destes dois argumentos para ver se são complementares ou se estão em certa tensão. Basta-me salientar aqui que, com base neles, Aristóteles supõe ter estabelecido uma *hierarquia* para os casos de felicidade em que a posição superior é ocupada pela contemplação e a posição inferior, pela honra pública. É importante ressaltar que, estabelecida tal hierarquia, Aristóteles passa a se referir à contemplação como *a felicidade perfeita*, ή τελεία εὐδαιμονία (*X 7 1177a17, b27; 8 1178b7*). O sentido de *felicidade perfeita*, em que τέλειον é aplicado à contemplação, se funda no fato de a contemplação ser a atividade segundo a virtude κρατίστη (*X 7 1177a13*), isto é, ela é a *melhor* agora no sentido de um superlativo relativo: a contemplação é a *melhor* felicidade em relação às outras duas: a gerada pela busca do prazer (o prazer tendo sido descartado, porém, do ponto de vista moral) e a engendrada pela virtude pública (a vida política sendo preservada, sob a custódia da virtude moral, como o grau segundo de felicidade).

Tendo sido abandonada a grelha conceitual da tensão gerada por um inclusivismo oposto a um exclusivismo, e munidos dos esclarecimentos sobre a noção de τέλειον e de sua dupla articulação a título de superlativo absoluto ou relativo, voltemos uma terceira vez à passagem que causa tanto litígio:

τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. (*EN I 6 1098a16-18*: “o bem humano é uma atividade com base na virtude; havendo várias virtudes, é a atividade da alma com base na melhor e mais τελεία”.)

A virtude que figura como a *melhor* e τελειοτάτη é a atividade contemplativa do intelecto, em que os dois superlativos são relativos: como mostra o argumento de *EN X 7 1177a18-1177b15*, a contemplação é *melhor e mais perfeita* do que a honra pública buscada segundo as virtudes morais no tocante ao ser feliz. Estas últimas, que são muitas e foram longamente examinadas nos livros II-V, estão agora agrupadas sob a rubrica *virtude pública* ou *política*, a que gera felicidade em segundo grau. A contemplação não se confunde com a

15 Sobre esta discussão, é instrutivo ver as notas referentes a esta passagem na primeira e na segunda edição da tradução de Irwin (1985 e 1999) para o inglês.

felicidade, não mais do que um superlativo relativo não se confunde com um superlativo absoluto, a despeito de seus usos sintáticos similares. Assim, o ponto desta passagem não é o de substituir a virtude moral pela contemplação na identificação da felicidade, mas o de prover um lugar de espera com vistas a *hierarquizar* ambas de modo tal que a contemplação, por ser relativamente melhor, figure como a felicidade em primeiro grau, vale dizer: *a felicidade perfeita*, ἡ τελεία εὐδαιμονία. O lugar fica à espera do argumento que será desenvolvido somente em EN X 7-8 (mas que não vou examinar aqui).

Uma outra passagem vem consolidar este ponto. Após ter mencionado o dito de Delos, segundo o qual o melhor é ser maximamente justo, muito vantajoso é estar em boa forma, mas o mais prazeroso é ter ao alcance quem se ama, no qual estas três propriedades são apresentadas separadamente, Aristóteles declara que, na felicidade, elas não vêm isoladas, mas estão necessariamente coligadas nas atividades que geram a felicidade, a saber, *as melhores atividades* (I 9 1099a29: αἱ ἀριστὰ ἐνέργεια). E acrescenta:

ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. (EN I 9 1099a29-31: “dizemos que a felicidade é estas melhores atividades, ou uma dentre elas, a melhor”).

Esta passagem deixa ainda mais claro que não se trata de uma substituição, mas de uma provável hierarquização, a ser feita mais adiante, o que ocorre em X 7-8: a felicidade é um agrupamento de atividades, aquelas que são as melhores, realçadas por meio de superlativos relativos que operam sobre o universo de todas as atividades e distinguem algumas dentre elas, ou, ainda, a felicidade é realizada por uma dentre estas melhores atividades, em que ἀρίστη indica agora uma só atividade, a que está no topo da hierarquia por meio de um superlativo relativo relativamente àquelas em que a felicidade pode consistir. Em relação a umas e à outra, a felicidade permanece como ἀρίστη no sentido de um superlativo absoluto: ela não é tomada conjuntamente com as melhores atividades, pois ela está em um patamar diferente, que não pode ser identificado nem mesmo com a (relativamente) melhor dentre as (melhores) atividades.

COMPLETUDE E PERFEIÇÃO

À guisa de conclusão, gostaria de salientar como, a despeito de ter identificado os dois sentidos de τέλειον em Δ 16 da *Metafísica*, Aristóteles argumenta, em sua *Ética*, sem sinalizar com clareza qual dos sentidos quer: *perfeição* ou *completude*. Há casos em que necessariamente se confundem; há casos em que claramente se divorciam; há casos em que algo é perfeito porque completo, e há casos em que algo é completo porque perfeito. Tudo isto torna o argumento compacto e, por vezes, de difícil reconstrução. A isso se acrescenta isto: embora Aristóteles tenha tomado a cautela de distinguir a função absoluta do uso relativo do superlativo quando τέλειον significa *perfeito* (e o faz apelando à noção de o superlativo absoluto não ser contado juntamente com os outros, fazendo apelo à construção μὴ συναριθμουμένη), línguas modernas, em especial o inglês, são opacas a esta distinção, o que torna o argumento ainda mais complexo e difícil de ser reconstruído. Se a felicidade e a contemplação são ambas τελειοτάτη, como não hão de se identificar? Porém, se, como ocorre em algumas línguas oriundas do latim, em particular o português, distinguirmos entre a felicidade como *perfeitíssima* e a contemplação como a *mais perfeita* ou a *melhor* felicidade, voltamos a operar, na superfície mesma do texto, com uma distinção que Aristóteles quis estabelecer desde o início de seu argumento, já em EN I 5, mediante a caracterização

da felicidade como *μη συναριθμουμένη*, evitando assim a identificação entre o que é perfeitíssimo e o que é o mais perfeito.

O resultado da presente investigação é ainda provisório no tocante à reconstrução da doutrina aristotélica da felicidade, pois, como já foi mencionado, seria preciso ainda reconstruir os dois argumentos que *EN X 7-8* aportam para a defesa da contemplação como a melhor felicidade (no sentido relativo) ou, na terminologia do texto, como *a felicidade perfeita*. Contudo, há um resultado positivo que já podemos retirar da presente análise. Aristóteles nos legou, simultaneamente, a distinção e o uso não assinalado de perfeição e completude por meio de um único termo, *τέλειον*. A metafísica que se inspira na filosofia grega antiga herdará esta conjunção, mas terá dificuldade em separar uma noção da outra. Alexandre de Afrodísia é em boa parte responsável por tal dificuldade, pois, ao comentar Δ 16, sedimenta a convergência de sentidos ao tornar *completo* e *perfeito* aspectos de uma e mesma noção: “as primeiras coisas mencionadas são *τέλεια* em relação à quantidade; as segundas, em relação ao bem e à qualidade” (*Comment. in Met.* 411, 17-18: *ἔστι δὲ τὰ μὲν πρῶτα εἰρημένα τέλεια κατὰ τὸ ποσόν, τὰ δὲ δεύτερα κατὰ τὸ εὖ τε καὶ τὸ ποιόν*). No argumento ontológico da existência de deus, o ente perfeitíssimo tem de ter, por definição, todas as propriedades. Isto é, da perfeição se segue a completude. Ora, a existência é um destes predicados; portanto, o ente perfeitíssimo existe. A filosofia moderna virou e revirou este argumento por desconfiar que havia aqui algum passe de mágica. Lentamente, veio a separar a existência dos outros predicados. O ser perfeitíssimo pode ter todos os predicados, mas a existência não é mais um destes predicados, ou, pelo menos, não é um predicado ordinário como os outros. Este foi o caminho seguido para bloquear o argumento ontológico da existência de deus, que encontra em Kant um de seus momentos decisivos. Esta rota tem suas vantagens – mas também alguns inconvenientes. Um destes últimos é que toma por dado que da perfeição se segue a completude. Uma segunda rota de análise consistiria em retomar Aristóteles e separar, tanto quanto possível, a perfeição da completude. Com efeito, o exame de *τέλειον* em Aristóteles, mormente quando se trata do que é perfeitíssimo a título de superlativo absoluto, não abona o cimento metafísico com que Alexandre ligou perfeição e completude, ou certamente não o abona assim tão peremptoriamente, autorizando – e mesmo exigindo – um regresso às origens de nossos nós conceituais.

Referências Bibliográficas

- Ackrill, John. (1974) ‘Aristotle on Eudaimonia’, *Proceedings of the British Academy* 60: 339-359.
- Berti, Enrico. (2017) *Aristotele – Metafisica*. Bari: Editori Laterza.
- Bodéüs, Richard e Stevens, Annick. (2014) *Aristote – Métaphysique Delta*. Paris: Vrin.
- Bodéüs, Richard. (2014) *Aristote – Œuvres: Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*. Paris: Pléiade Gallimard.
- Bonitz, Hermann. (1992) *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Cope, Edward. (1877) *The Rhetoric of Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Destrée, Pierre e Zingano, Marco. (2014) *Theoria – studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle’s Ethics*. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- Hackforth, Reginald. (1952) *Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardie, William. (1965) ‘The Final Good in Aristotle’s *Ethics*’, *Philosophy* 40: 277-295.
- Hardie, William. (1968) *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press. (2nd. ed.: 1980).
- Hardie, William. (1979) ‘Aristotle on the best Life for a Man’, *Philosophy* 54: 35-50.

- Irwin, Terence. (1985; 1999) *Aristotle – Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Kirwan, Christopher. (1971) *Aristotle – Metaphysics Books Γ, Δ and E*. Oxford: Clarendon Press.
- Rapp, Christof. (2002) *Aristoteles Rhetorik*. 2 vols. Berlin: Akademie Verlag.
- Ross, David. (1924) *Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Tricot, Jules. (1986) *Aristote – La Métaphysique*. Paris: Vrin.
- Viano, Cristina. (2021) *Aristotele – Retorica*. Bari: Editori Laterza.
- White, Stephen. (1990) ‘Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VIII: 103-143.
- Zingano, Marco. (2017) *Aristóteles – Ethica Nicomachea V 1-15 Tratado da Justiça*. São Paulo: Odysseus Editora.

Resumo

A noção de *teleion* é examinada por Aristóteles no capítulo 16 do livro *Delta* da *Metafísica*, o livro em que discrimina os diferentes sentidos que certas noções possuem, todas com interesse filosófico. No tocante à noção de *teleion*, dois são os sentidos básicos, perfeição e completude, mas um terceiro uso termina por também se sobressair, que exploraremos aqui em termos de seu uso como superlativo relativo ou absoluto em relação à noção de perfeição. O objetivo do presente texto consiste em estudar a aplicação destes diferentes sentidos na ética de Aristóteles, na esperança de ganhar alguma luz a respeito de certos temas ainda fortemente controversos.

Palavras-chave: perfeição - completude - felicidade - superlativos absolutos e relativos - ética aristotélica

Abstract

Aristotle examines the notion of teleion in chapter 16 of Metaphysics’ Delta, the book in which he discriminates the various senses certain words of philosophical interest have. There are basically two senses of teleion, being complete and being perfect, but a third one is also pinpointed, as this paper endeavours to show when Aristotle considers the use of superlatives corresponding to the notion of perfection, either as relative or as absolute. The aim of this paper is to study the application of these three different senses in Aristotle’s Ethics and to see to which extent their distinction can cast some light on certain hotly disputed issues of Aristotelian ethics.

Keywords: perfection - completeness - happiness - absolute and relative superlatives - Aristotle’s ethics