

DUAS CONCEPÇÕES SOBRE A FELICIDADE NA ÉTICA DE ARISTÓTELES*

TWO CONCEPTIONS ABOUT HAPPINESS IN ARISTOTLE'S ETHICS

JOÃO HOBUSS**

Resumo: Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles desenvolve duas concepções distintas e contraditórias no que concerne à felicidade (*eudaimonía*). Este texto tentará mostrar que esta contradição é apenas aparente, que o texto aristotélico permite a defesa de uma concepção perfeitamente consistente e coerente acerca da felicidade, com o auxílio de um conceito chave, o de auto-suficiência (*autarkéia*).

Palavras-chave: felicidade; bem inclusivo; bem dominante; auto-suficiência.

Abstract: In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle develops two different and conflicting conceptions about happiness (*eudaimonía*). This paper will try to show that this contradiction is only apparent, that the *aristotelian* text allows for the support of a perfectly consistent and coherent conception about happiness, with the assist of a key idea, the idea of self-sufficiency (*autarkéia*).

Keywords: Happiness; Inclusive end; Dominant end; Self-sufficiency.

Um dos pontos mais complexos da ética aristotélica é a sua verdadeira concepção de felicidade (*eudaimonía*). Num primeiro momento, pareceria que Aristóteles não possui apenas uma concepção, mas duas concepções contraditórias: no livro I, da *Ética Nicomaquéia*, ele parece sustentar uma tese que apresenta a felicidade como sendo um bem constituído de outros bens, enquanto no livro X, especialmente nos capítulos de seis a nove, esta felicidade seria identificada simplesmente com a vida contemplativa. O propósito deste artigo é defender uma posição “inclusiva” sobre a felicidade, salientando o papel fundamental da noção de auto-suficiência (*autarkéia*) na resolução desta aparente contradição da parte de Aristóteles.

1. DUAS TESES SOBRE A FELICIDADE

Uma grande discussão a este respeito vem sendo feita nos últimos anos, mostrando, em geral, duas teses distintas, cada uma com sutilezas argu-

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Seminário de História da Filosofia Antiga do Instituto de História da Filosofia da Université de Provence, Aix-Marseille I, França.

** João Hobuss é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: joao.hobuss@ufpel.edu.br

mentativas internas, as quais têm origem na terminologia empregada por W.F.R. Hardie¹.

Neste artigo, Hardie afirma que, na *Ética Nicomaquéia*², Aristóteles apresenta duas concepções confusas no que concerne à doutrina do bem supremo: a primeira o apresenta como (i) inclusivo, enquanto que a segunda o apresenta como (ii) dominante³. No que tange a (i), Aristóteles entenderia ser o bem supremo algo de não excludente, isto é, ele seria um bem constituído de outros bens, no sentido em que o indivíduo procuraria alcançar seus objetivos mais importantes, seus desejos, do melhor modo possível, ordenando-os de maneira harmoniosa. Nisto consistiria a busca da *eudaimonía*⁴. Assim, Aristóteles, de acordo com Hardie, conceberia a felicidade como um fim de segunda ordem⁵, “a plena e harmoniosa realização de bens primários”⁶. Ora, isto é o que Aristóteles deveria afirmar, mas não é o que realmente faz, sustenta Hardie.

Sua noção definitiva seria (ii): “sua concepção explícita, oposta a este *insight* ocasional, faz do bem supremo não um bem inclusivo, mas dominante, o objeto de um desejo fundamental [...] a filosofia”⁷. O bem (ou fim) supremo seria um bem que exclui todos os demais bens, a saber, a filosofia, a vida da sabedoria teórica, a vida contemplativa. Embora ele faça alusão a uma concepção inclusiva, ele sustentaria, na verdade, uma concepção de bem claramente dominante.

A partir da notável contribuição de Hardie, tentaremos estabelecer o que parece ser uma boa solução para este problema.

2. O ARGUMENTO DA FUNÇÃO PRÓPRIA (*ÉRGON*)

Na *EN I 6*, Aristóteles introduz, quando procura esclarecer a natureza da felicidade, a noção de “função própria” (*érgon*) do homem, o que lhe é peculiar em relação a todos os outros animais.

Segundo ele, o bem de cada um que realiza determinada atividade está na função particular que ele executa. Funciona desta forma para o flautista ou para

¹ “The final good in Aristotle’s ethics”. Este artigo foi publicado pela primeira vez em 1965 (*Philosophy*, 40 (154), pp. 277-295): a edição que será usada neste trabalho será a de Moravcsik, pp. 297-322. A este respeito são também importantes *Aristotle’s ethics theory* e “Aristotle on the best life for a man” do mesmo autor.

² Doravante *EN*.

³ HARDIE, W.F.R. “The final good in Aristotle’s ethics”, p. 299-300.

⁴ HARDIE, W.F.R. *Op. cit.*, p. 300.

⁵ HARDIE, W.F.R. *Op. cit.*, p. 300.

⁶ *Idem*, p. 300.

⁷ *Id. Ibidem*, p. 300

um órgão do corpo humano⁸. Se existe alguma coisa que é própria ao homem, em que consistira exatamente?

A função própria do homem vai consistir numa atividade da alma em conformidade com a razão, ou não sem um princípio racional, isto é, em ações que implicam este princípio⁹. Assim, o que é claramente distintivo no que se refere ao homem é a vida racional. Mas qual racionalidade está em jogo? A racionalidade teórica, tendo em vista o livro X 6-9 da *EN*, a vida contemplativa, ou a racionalidade prática? Tal resposta é muito importante, porque a partir desta determinação, a determinação do tipo de racionalidade apresentada por Aristóteles em I 6, nós poderíamos compreender qual tese pode ser bem sucedida para especificar o bem supremo. Uma tese dominante ou uma tese inclusiva?

As interpretações são múltiplas, mas todas partem de uma indagação fundamental, qual seja, o que é a felicidade? Anthony Kenny, um dos defensores da posição dominante, observa que para respondê-la é necessário considerar, antes, a função particular do homem¹⁰. Esta função é uma vida da razão concernida com a ação¹¹; a atividade da alma em conformidade com a razão¹². Toda a argumentação, desde a passagem 1097b 22 da *EN*, prepara a definição da felicidade em 1098^a 16-18: “o bem para o homem consiste numa atividade da alma em conformidade com a virtude e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita”. Entretanto, o que interessa é a segunda parte da definição: “e no caso de uma pluralidade de virtudes com a melhor e mais perfeita” (*aristên kai teleiostatên*). Esta passagem, segundo Kenny, sugeriria a *theoria* do livro X; ela estaria, na realidade, servindo de antecipação para que Aristóteles, no fim da *EN*, pudesse identificar a felicidade com a contemplação, sustentando, por conseguinte, uma concepção dominante da vida feliz. Isto não permitiria a inclusão de uma outra espécie de vida, a vida moral por exemplo, como parte do bem perfeito. Kenny afirma que para entender o bem supremo enquanto dominante se faz necessário sublinhar que a passagem não é a conclusão do argumento, mas uma novo começo, separado das considerações sobre o *érgon*. Assim, a passagem permitiria conceber *aristên kai teleiostatên* antecipando, não imediatamente, a indicação ulterior da contemplação em X.

R. Heinaman¹³ já havia colocado o problema nestes termos. Em resposta aos defensores da tese inclusiva, ele afirma que não há razão de sustentar que as

⁸ *EN* 1097b 22-32.

⁹ *EN* 1098^a 3-5

¹⁰ KENNY, A. *The nicomachean conception of happiness*, p. 67.

¹¹ *Idem*, p. 68.

¹² KENNY, A. *Aristotle on the perfect life*, p. 5.

¹³ HEINAMAN, R. *Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*.

duas partes finais do argumento em 1098^a 16-18 – (a) “uma atividade da alma em conformidade com a virtude”, e (b) “a virtude melhor e mais perfeita” –, sejam sua conclusão e não somente a primeira. A segunda teria sido acrescentada posteriormente, sem que nada a precedesse¹⁴: a verdadeira conclusão do argumento seria, portanto, (a) “uma atividade da alma em conformidade com a virtude”. Logo, nada indicaria que o bem supremo fosse constituído de todas as virtudes. O que ocorre é que a primeira parte da conclusão do argumento significa, somente, que a atividade virtuosa conta como *eudaimonía*, do mesmo modo que a contemplação conta como *eudaimonía*. Mas as duas passagens não contam da mesma maneira: (a) está respondendo a uma questão, ou seja, o que conta como *eudaimonía*?, e (b), “a melhor e mais *teleíon*”, responde a uma outra, qual o tipo mais perfeito de *eudaimonía*? A resposta será dada na EN X. Heinaman, então, pressupõe que o argumento da função própria responde com (a), o que pode contar como *eudaimonía*; (b) esclarece qual é a felicidade em sentido pleno. Assim, (b) não faria parte da conclusão do argumento do *ergon*, mas responderia a uma questão sobre a felicidade perfeita, especificada como a vida teórica no fim da EN. O argumento em si, supondo que (a) seja sua conclusão, não indicaria qual o tipo de racionalidade que é o caso, mas somente que tipos de atividade poderiam contar a título de *eudaimonía*¹⁵.

Uma outra posição é defendida por J. L. Ackrill¹⁶. Ackrill crê que a felicidade não poderia, a partir da concepção aristotélica a respeito da função própria, ser concebida como uma virtude que exclui todas as outras. Ao contrário, ela seria composta de “todas” as virtudes. De que forma?

O *érgon* implica numa idéia que acaba por explicitar o que o homem tem de particular e que o bem supremo para o homem é o que está relacionado a uma espécie de vida, a vida racional, “a vida ativa do elemento que possui um princípio racional ou não sem este princípio”¹⁷. Segundo Ackrill, esta afirmação não excluiria qualquer tipo de racionalidade, seja teórica, seja prática. Na passagem já mencionada, 1098^a 16-18, Aristóteles adicionaria uma nova informação “o bem para o homem é uma atividade da alma em conformidade com a virtude e, no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais “completa” (tradu-

¹⁴ HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 37.

¹⁵ HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 37. Uma outra faceta desta interpretação, no interior da tese dominante, distinta da anterior, nos é mostrada por Richard Kraut (*Aristotle on the human good*, p. 238), que não faz a divisão em duas da felicidade, como o fazem Kenny et Heinaman, e identifica na “virtude melhor e mais perfeita” o fim do argumento da função própria e uma primeira alusão ao que será defendido na EN X.

¹⁶ *Aristotle on Eudaimonia*.

¹⁷ *Aristotle on Eudaimonia*, p. 27.

ção de Ackrill)". Ora, como mencionado anteriormente, *aristên kai teleiotatên*, no entender dos defensores da concepção dominante, indicaria a necessidade de ressaltar um tipo determinado de racionalidade, a teórica. Este não é o entendimento de Ackrill, pois, de acordo com sua posição, não há nada na passagem mencionada que justifique tal restrição¹⁸. Isto se deve ao fato de que a única conclusão possível seria: "se há mais que uma virtude, em conformidade com "todas" elas". Para Ackrill, tal é a conclusão que chegamos a partir da leitura da *Ethica Eudemia* II¹⁹: "a *eudaimonia* deve ser a atividade de uma vida completa em conformidade com a virtude *completa* (*kai' aretên teleian*)".

Então, a passagem que fecha o argumento do *érgon*, "a melhor e mais *completa* [e não perfeita]", não pode sustentar uma tese dominante a respeito do bem supremo²⁰, já que a passagem da *Ethica Eudemia* iria no sentido inverso. A virtude "melhor e mais completa" da *EN* pressupõe, com a *EE*, "todas" as virtudes²¹ (uma concepção maximal da felicidade); as virtudes intelectuais e as virtudes morais e não apenas uma virtude, a sabedoria teórica. O problema é que esta concepção maximal do bem supremo é excessiva, tornando a felicidade impossível de ser atingida.

Uma interpretação mais apropriada do problema, e talvez mais minuciosa, nos é oferecida por T. Roche²². Ele divide o argumento da função própria em três partes:

- (i) a função própria do homem consiste numa vida ativa do elemento que possui um princípio racional;
- (ii) esta parte racional é, também, dividida em duas, uma que obedece à razão e outra que possui a razão e o exercício do pensamento; e
- (iii) a vida racional é, por definição, uma atividade da alma²³.

Como funciona (ii), obedecer e possuir a razão? Para Roche, "o fato de Aristóteles fazer esta divisão no interior do argumento, tem importantes implicações para a interpretação de sua definição do bem"²⁴. Neste sentido, é necessário analisar a *EN* I 13²⁵, onde a *eudaimonia* é concebida como uma virtude

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ A passagem completa: 1219^a 35-39.

²⁰ *Aristotle on Eudaimonia*, p. 27-28.

²¹ Ackrill é o modelo da interpretação compreensiva, no sentido de defender a *eudaimonia* como sendo constituída de "todas" as virtudes. Não é a posição deste texto, que buscará sustentar um inclusivismo moderado (não necessariamente todos os bens).

²² "Ergon and eudaimonia in *Nicomachean Ethics* I: *Reconsidering the Intellectualist Interpretation*.

²³ *Idem*, p. 179-180.

²⁴ *Idem*, p. 180.

²⁵ *Idem*, p. 181.

completa. Ali, a alma será dividida em uma parte irracional e uma parte racional. A primeira tem uma parte que possui, mas não de maneira integral, a razão, na medida em que a escuta e obedece. E a parte racional tem duas partes, uma que obedece e outra que possui a razão: isto lembra (ii), onde a razão aparece em dois sentidos, estrito e em si mesmo, porque ela “possui e obedece à razão”, e obedecer à razão pressupõe “agir em conformidade com seus pensamentos”, “guiar seu comportamento pela deliberação”²⁶. Esta divisão serve para a virtude, pois nós temos, de um lado, a virtude moral (que obedece à razão), estando ligada à parte apetitiva [desejante] e, de outro, a virtude intelectual (que possui a razão). Deste modo, (ii) indica que, quando “esta faculdade opera em colaboração com a razão, ela está incluída no *érgon* humano [...] parece daí seguir que Aristóteles entende a atividade moralmente boa como sendo parte da função e do fim do homem”. Este raciocínio seria confirmado na *EN* VI 13 1144^a 6-7: “a obra humana somente está completamente acabada em conformidade com a prudência tanto quanto com a virtude moral: a virtude moral assegura a correção do fim que perseguimos e a prudência a dos meios para atingir o fim”.

Em seguida, Roche inclui uma parte da definição do *érgon* ainda não mencionada. Já foi visto que o *érgon* é uma atividade da alma em conformidade com a razão. Agora, é introduzido o seu complemento: em conformidade com a razão ou “não sem razão”, o que sugeriria uma suplementação em relação ao argumento que precede, demonstrando que toda a argumentação a respeito da função própria pressupõe a inclusão da virtude moral²⁷.

A argumentação de Roche parece encontrar guarida no texto aristotélico, não somente em I 13 1103^a 1-3, onde Aristóteles explicita a divisão da alma racional. Anteriormente, em 1098^a 3-5, esta divisão já havia sido estabelecida. Se observamos com atenção as passagens que seguem a apresentação da função própria, podemos atentar ainda para 1098^a 7-8, “[...] a função do homem consistindo numa atividade da alma conforme à razão, ou que não existe sem a razão”, o que não determina qual a racionalidade que está em jogo. Imediatamente após, temos uma passagem onde a indeterminação do tipo de racionalidade em questão novamente parece ser o caso: “a função do homem consiste num certo gênero de vida, isto é, numa atividade da alma e nas “ações” acompanhadas de razão”²⁸. A menção ao caráter plural de “nas ações” não permite compreender, de maneira restrita, o aspecto racional que segue do argumento da função própria. Não há nenhuma especificação do tipo de ações que Aristóteles têm em

²⁶ *Idem*, p. 182.

²⁷ *Id. Ibid.*

²⁸ *EN* 1098^a 13-14.

mente quando faz esta observação. Esta passagem, bem como as outras, mostra que não há uma escolha, ou uma restrição qualquer entre os dois tipos de racionalidade, teórica e prática.

Isto conduz à conclusão de que as passagens indicam que a divisão da parte racional da alma e a conseqüente divisão das virtudes não dão fundamento para a concepção dominante, isto é, o argumento da função própria não serve como antecipação no que concerne à *EN X*, já que não encontramos nenhum argumento que sustente a existência de um só tipo de racionalidade originada da concepção aristotélica de função própria, a racionalidade teórica, em detrimento da racionalidade prática. Seria um tanto bizarro afirmar que o que é próprio ao homem, o que o distingue dos outros animais, é a capacidade de “filosofar”.

3. A FELICIDADE COMO UM BEM DE SEGUNDA ORDEM

Aristóteles, na *EN I 5*, introduz os conceitos de *autarkeia* e *autarkes* (auto-suficiência e auto-suficiente). Estes são conceitos chave, porque nos permitem evidenciar a natureza da *eudaimonía*. Neste livro da *EN*, a defesa de uma tese inclusiva parece ter lugar. Neste momento, Aristóteles afirma que o bem supremo é um bem que “não conta junto” (*mé sunarithmoumenên*) com os outros bens, mas é constituída “destes bens”²⁹, ou seja, é um bem de segunda ordem. Mas, antes de tudo, é necessário determinar o que é ser *autarkés*?

E por isto que é suficiente a si mesmo, nós entendemos não o que é suficiente a um só homem levando uma vida solitária, mas também a seus pais, seus filhos, sua mulher, seus amigos e seus concidadãos, já que o homem é por natureza um ser político (*epeidê phusei politikon bo anthrôpos*)³⁰.

O que Aristóteles faz num primeiro momento é sublinhar a relação entre a *autarkéia* e a natureza política do homem, exatamente do mesmo modo que faz no livro I da *Política*, em 1253^a 26-29, onde há a afirmação de que nenhum indivíduo tomado à parte de todo o resto é auto-suficiente, pois se fosse incapaz de fazer parte de uma *pólis*, ou completamente auto-suficiente para não fazer, ele será ou uma besta ou um deus (*bôste é thêrion é theos*). O que nos interessa particularmente aqui é compreender como Aristóteles está construindo sua concepção inclusiva ao longo do livro I 5, a qual ele retomará em I 6 com o argumento da função própria, como já foi visto. Tudo isto irá mostrar a necessidade de relativizar uma tese forte referente à vida contemplativa na *EN X*. Como? Pela

²⁹ Como será visto no decorrer do texto, seria mais apropriado falar de “constituída de classes de bens” e não simplesmente de bens particulares.

³⁰ *EN* 1097b 8-11.

introdução do conceito de *autarkéia*, “o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável e carente de nada”³¹. Ora, “estar carente de nada” não significa viver separado de seus pais, de seus filhos etc., e permanecer simplesmente a contemplar os primeiros princípios e as primeiras causas, a ocupar-se somente da filosofia, o que seria o caso do livro X (onde a concepção de auto-suficiência é retomada). A passagem torna evidente que existem condições que devem ser preenchidas para que a *eudaimonia* possa ser alcançada, permitindo observar a dificuldade de entendê-la como um bem que exclui todos os outros bens.

E parece ser exatamente esta idéia que Aristóteles deixa transparecer em 1097b 16-17, onde temos a argumentação de que a felicidade não é um bem que conta junto (*me sunarithmoumenên*) com os outros bens. Qual o sentido de não contar junto com os outros bens? Para responder, devemos dirigir nossa atenção para a *Magna Moralia*.

Na *Magna Moralia* temos o sentido de “não contar junto”. Aristóteles levanta a questão: a *eudaimonia* pode contar como um bem entre os outros bens?³² Certamente não, seria absurdo: “Com efeito, a felicidade é composta de alguns bens [...] Pois a felicidade não é algo de diferente, separada destes bens, mas é justamente estes bens”³³.

Não contar junto significa simplesmente que o bem supremo não é um bem entre outros, mas ele é “constituído destes bens”. Mas temos de precisar um dado: não são os bens particulares que Aristóteles têm em mente. Na *EN I*, ele fez a clivagem entre as classes de bens, dividindo-as entre os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores. Logo, a felicidade é constituída não por uma plêiade de bens particulares, mas sim por classes de bens no interior das quais temos os bens particulares. É por isto que a felicidade é um bem de segunda ordem, pois não é um bem à parte dos outros bens, ele é estes bens. Operar como um bem de segunda ordem é da natureza mesma da felicidade. Ela não conta junto com os outros bens pela simples razão de que ela é constituída destas classes de bens. Quais bens?

Podemos encontrar uma boa explicação na *Retórica I* 5-6, onde Aristóteles elabora uma lista de bens que seriam partes constituintes da felicidade. Desta maneira, parece problemático negar a tese inclusiva, bem como seu modo particular de operar enquanto um bem de segunda ordem. Mas devemos, contudo, examinar a argumentação dos defensores da tese dominante, que tentam encontrar um outro viés interpretativo a partir das linhas que seguem à observação de

³¹ *EN* 1097b 14-15.

³² *MM* 1184^a 16ss.

³³ A passagem completa: 1184^a 13-29.

que a felicidade não conta junto com os outros bens. Destes distintos entendimentos da passagem surgem duas teses, indicativa e contrafactual, ligadas, cada uma delas, a uma das teses concernentes à felicidade, bem como o problema da adição ou não de bens que segue à discussão destas teses, o que poderá determinar se a felicidade é inclusiva ou dominante e se conta junto ou não dos outros bens.

4. O “NÃO CONTAR JUNTO” E O PROBLEMA DA ADIÇÃO DE BENS

No prosseguimento de I 5, os defensores da concepção dominante creram ter encontrado um antídoto à tese inclusiva. Eles argumentaram que não é necessário entender “não contar junto” com os outros bens como a solução pretendida por Aristóteles, pois a passagem que segue imediatamente a afirmação de que a felicidade é a mais desejável dentre todos os bens, embora não contando junto com eles, apresenta um possível desvio da intenção original de Aristóteles. A passagem diz:

[...] se contasse junto [com os outros bens], é claro que seria mais desejável pela adição (*bairētótéron*) do mais ínfimo dos bens: com efeito, esta adição produz uma soma de bens mais elevada e, de dois bens, o maior é sempre o mais desejável³⁴.

Esta passagem tomada de maneira integral, nas suas duas partes, permitiria o estabelecimento de duas teses:

- (1) uma tese indicativa, sustentada pelos intelectualistas, a qual admite a possibilidade da solução proposta por Aristóteles; permitir a adição de bens, isto é, a felicidade não conta junto com os outros bens, mas quando conta, tornar-se-ia melhor pela adição de um bem qualquer, por mais ínfimo que fosse; e
- (2) uma tese contrafactual, sustentada pelos inclusivistas, onde uma razão é dada para “não contar junto”, porque, se contasse, a adição de qualquer bem à felicidade a tornaria mais desejável, o que é contrário à concepção aristotélica de *eudaimonía* como um bem que é desejável por si mesmo e não em função de mais nada.

Na medida em que observamos mais atentamente as duas teses, vemos que elas não tratam de maneira adequada a questão, pois nenhum delas vai ao seu cerne. A tese (2) supõe que a felicidade, sendo um conjunto de todos os bens particulares, não permitiria a adição de nenhum outro bem. Ora, uma coisa é afirmar que todos os bens particulares podem, enquanto membros de classes

³⁴ EN 1097b 17-20.

de bens, fazer parte da felicidade; uma outra coisa é afirmar que todos estes bens estejam presentes, ao mesmo tempo, num determinado conjunto. Estes bens podem estar presentes, todos, mas não necessariamente e sempre. Na realidade é mais razoável supor uma presença de todas as classes de bens, e não de todos os bens particulares. A tese (1) é ainda menos razoável, pois não é possível compreender que o bem em si, a felicidade, pudesse tornar-se mais desejável pela adição de algum bem. É interessante recordarmos que Aristóteles diz ser a felicidade um bem que tomado à parte de todo o resto é carente de nada. Não há a necessidade da adição de um bem qualquer pra torná-la mais desejável, porque isto seria no que concerne ao texto aristotélico um contra-senso.

A partir de uma compreensão mitigada da felicidade, que exclui a concepção dominante e a concepção inclusiva maximal, a questão da adição bens perderá sua importância, já que é racional admitir que o conjunto de bens que determinaria uma vida feliz possuirá razoável flexibilidade, no sentido de permitir, no interior do conjunto, uma adição de bens, sem a necessidade de que todos os bens particulares estejam presentes ao mesmo tempo e necessariamente. A concepção estrutural destes conjuntos de classes de bens, com uma hierarquia bem definida em relação a eles e com os bens particulares que estão no interior destas classes – como causas próprias ou coadjuvantes da felicidade –, será apresentada a seguir. Antes de estabelecer tal argumentação, faz-se inevitável investigar a *EN X* e tentar encontrar elementos que possam significar uma justificação que permita entender a ética aristotélica, sobretudo no ponto aqui desenvolvido, como um todo coerente.

5. A POSSIBILIDADE DE UMA LEITURA INCLUSIVA DA *EN X* 6-9

O maior obstáculo para alcançar esta coerência, no sentido de estabelecer uma concepção inclusiva mitigada é, sem dúvida, o livro X da *EN*. Neste livro, parece existir uma forte argumentação que pretenderia identificar a felicidade com a vida da sabedoria, a vida contemplativa, excluindo a presença de todos os outros bens. Embora isto seja uma tarefa difícil, não seria um equívoco crer que existem indícios evidentes que esta atividade contemplativa, tomada isoladamente, não representa a posição definitiva de Aristóteles. Para ser mais incisivo, poder-se-ia afirmar que tal defesa contrasta fortemente com as teses que formam o núcleo duro da filosofia prática aristotélica.

Aristóteles, na *EN X* 6-9, finaliza sua análise da felicidade que havia começado no livro I. Contudo, em X os termos são, aparentemente, muito mais firmes, sublinhando o caráter especial, mesmo perfeito, da atividade contemplativa. Há também considerações anteriores que são retomadas, como a que especifica

a felicidade como uma atividade desejável em si mesma e não em função de mais nada, sua plena auto-suficiência (*autarkéia*), que as atividades desejáveis por mesmas não necessitam de nada exterior a seu próprio exercício (que também é o caso das ações virtuosas)³⁵ etc. Até este momento não há nada que condene de modo inapelável a concepção inclusiva. Isto ocorre quando Aristóteles começa a falar, em X 7, da atividade mais nobre, que está em conformidade com a virtude mais elevada, que é a parte divina do homem, isto é, a atividade teórica. Parece que os intelectualistas, enfim, triunfarão. Isto seria verdadeiro?

A atividade contemplativa é a *eudaimonia* “mais elevada”, “mais contínua”, “mais auto-suficiente”, a “mais desejável das atividades em conformidade com a virtude”. Haverá algum problema nestas afirmações para defender um viés inclusivo? Não parece, porque nenhuma destas afirmações têm um caráter excludente:

- ser a atividade mais elevada, mais nobre etc., está perfeitamente de acordo e é coerente com o que afirma Aristóteles: a vida contemplativa pode operar em conjunto com os outros bens, sendo todos partes da felicidade;
- o aspecto da continuidade não implica que ela seja a única atividade que o filósofo executa. Não há nada em Aristóteles que saliente ser esta a única atividade. É verdade que é a mais desejável, por ser a mais nobre, mas não a única, porque não seria condizente em função da natureza política do homem;
- as definições de auto-suficiência em I 5 e X 6 não são contraditórias: a vida feliz é uma vida carente de nada, ela é auto-suficiente. O que assegura esta auto-suficiência é, por definição, a *pólis*. Esta *autarkéia* apresentada na *Política* é, primeiramente, econômica, mas, também, política [e moral]. É na *pólis* que o homem realiza sua natureza³⁶, que é política (o viver com); a *pólis* é condição de possibilidade da vida virtuosa.

O sábio, ele também, possui a necessidade de bens exteriores³⁷, como diz Aristóteles, ele é humano, “e a natureza humana não é plenamente auto-suficiente pelo exercício da contemplação, mas é necessário que o corpo esteja em boa saúde, que ele receba alimentação etc.”, não sendo possível, “sem a ajuda dos bens exteriores, ser perfeitamente feliz”. Não há a necessidade de muitos bens, tão somente o imprescindível para viver uma vida de acordo com a virtude³⁸. É verdade que Aristóteles observa que o sábio pode contemplar sem a necessidade de seus próximos, pois é o homem mais plenamente auto-sufi-

³⁵ EN 1176b 1-8.

³⁶ *Política* 1253^a 2-3.

³⁷ EN 1177^a 59.

³⁸ EN 1178^a 23-25.

ciente³⁹, mas somente no momento em que está envolvido nesta atividade, que não é a única atividade de sua vida. Da mesma forma, em conformidade com o que já foi visto, não é possível que esqueçamos da *philia* (amizade). Aristóteles é claro quando ressalta que seria bastante estranho atribuir todos os bens ao homem feliz e não lhe atribuir a necessidade de amigos⁴⁰. Fazer do homem que possui a felicidade alguém solitário não teria razão de ser: “ninguém escolheria possuir todos os bens do mundo para aproveitá-los sozinho, porque o homem é um ser político e, naturalmente, deve viver em sociedade”⁴¹.

Isto parece demonstrar um possível viés inclusivo na *Ética Nicomaquéia*. Embora a razão teórica seja a que há de divino em nós, o que a possui é, antes de tudo, humano, na medida em que o homem não pode viver todo o tempo da mesma maneira que os deuses.

6. A AUTO-SUFICIÊNCIA COMO CRITÉRIO

Ser auto-suficiente é o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável e carente de nada. É assim que Aristóteles define a auto-suficiência em I 5. Ser carente de nada: podemos dizer isto da vida contemplativa? Ela pode renunciar aos bens do corpo, aos bens exteriores e aos outros bens da alma? A resposta, tudo indica, é negativa. Mas não basta afirmar que a resposta é negativa, pois é inevitável propor uma solução ao problema.

Para tal, é necessário especificar se as condições estruturais para afirmar que dado conjunto determina uma vida feliz estão preenchidas. Quais são estas condições? O conjunto deve ser constituído de classes de bens e estas classes têm de ser articuladas pelo critério da auto-suficiência. A partir do momento em que estas condições estejam postas, podemos estabelecer uma hierarquia de conjuntos, observando quais são as classes de bens que os constituem.

Os bens que podem constituir os conjuntos são:

- a. a virtude teórica (a sabedoria teórica = ST);
- b. a virtude própria (a prudência mais as virtudes morais = VP)⁴²;
- c. os bens do corpo = BC;
- d. os bens exteriores = BE.

³⁹ EN 1177^a 34 – b1.

⁴⁰ EN 1169b 8-9.

⁴¹ EN 1169b 16-19.

⁴² A virtude própria aparece na EN VI 13, quando Aristóteles estabelece uma nova divisão no que se refere à virtude. Esta nova divisão indica a existência da virtude natural (*phusikê aretê*) e da virtude própria (*kuria aretê*). Esta última é constituída da prudência mais as virtudes morais e é concebida como a virtude no seu sentido pleno, na medida em que pressupõe a reta razão (*orthos logos*), ou seja, o dar razões para a ação.

No que concerne aos bens constituintes do conjunto temos:

- *a* e *b* são causas próprias da felicidade (os bens da alma = BA);
- *c* e *d* são as causas coadjuvantes (os bens instrumentais = BC e BE, as duas outras classes de bens);
- *a*, *b*, *c* e *d* são partes constituintes da felicidade.

As causas próprias são as que constituem o conjunto enquanto *aitia haplós* (é o caso da ST e da VP, os bens da alma). As causas coadjuvantes, *sunaitia*, são as causas instrumentais sem as quais a felicidade torna-se incompleta (os BC e os BE).

Os conjuntos obedecem a uma hierarquia no sentido da perfeição. Podemos dizer que os conjuntos funcionam do seguinte modo:

$$C1 = \{ST+VP+BC+BE\}$$

$$C2 = \{VP+BC+BE\}$$

- C1 é mais perfeito que C2 por ter, como membro do conjunto a ST, a mais nobre das atividades humanas, o que há de divino no homem.
- C2 é menos perfeito que C1, porque não possui, entre seus membros, a virtude teórica da sabedoria (ST). Somente a VP, no interior do conjunto, é uma causa própria da felicidade.
- BC e BE estão presentes em cada um dos conjuntos como causas instrumentais e necessárias da felicidade.

C1 e C2 são considerados enquanto determinando a felicidade, na medida em que satisfazem o critério da auto-suficiência, isto é, eles possuem tudo que é necessário para afirmar que cada um deles pode ser dito como especificando uma vida feliz, carente de nada. Por exemplo, em C1 há a presença da atividade mais elevada que o homem pode atingir, a ST (mais VP, uma condição *sine qua non* da felicidade, BC e BE) e, em C2, a virtude própria (mais os BC e os BE), a felicidade em segundo grau, mas ainda felicidade⁴³. Eles têm [os conjuntos] graus de perfeição distintos, mas ambos determinam uma vida feliz e estão em conformidade com o critério da auto-suficiência.

No interior dos conjuntos é possível adicionar bens sem que os conjuntos tornem-se mais desejáveis do que são⁴⁴. A adição de bens se dá no interior de cada classe de bens (os únicos componentes estruturais dos conjuntos), porque somente as classes de bens, todas elas, devem estar presentes. Isto permite certa flexibilidade, pois podemos adicionar bens particulares a cada classe de bens, que

⁴³ Cf. EN X 8.

⁴⁴ Da mesma forma, e contrariamente aos inclusivistas, não há a necessidade de afirmar que todos os bens particulares participam do conjunto que constitui a felicidade, não havendo a possibilidade de qualquer adição. Devemos pensar o conjunto em termos de classes de bens no interior das quais estão os bens particulares, e estes não têm de estar presentes, *todos e necessariamente*, ao mesmo tempo.

não necessitam da presença de todos os bens particulares ao mesmo tempo, somente o mínimo indispensável para uma vida feliz.

Tendo esta concepção estrutural da felicidade, a discussão sobre as diferentes traduções de *teleion* por perfeito ou completo, para sustentar uma tese dominante ou inclusiva, perdem relevância, porque, do ponto de vista desta compreensão, os conjuntos obedecem a uma hierarquia no que concerne à perfeição e são completos pelo critério da auto-suficiência.

7. O CONJUNTO DE BENS: PERFEITO E COMPLETO

A contradição perfeito *versus* completo, dominante *versus* inclusivo, perde a relevância por singelas razões:

- (i) os conjuntos são considerados perfeitos, de forma primária ou secundária, a partir de seus membros: se a ST está presente (junto com VP, BC e BE), temos a felicidade perfeita; se a ST não está presente, teremos somente VP (mais BC e BE, bem entendido). Este segundo conjunto tem um nível de perfeição menor do que o primeiro, mas satisfaz uma das possibilidades salientadas por Aristóteles para afirmar que determinada vida será feliz. Aqui temos a idéia de uma hierarquia concernente à felicidade. Os conjuntos respondem a um aspecto *qualitativo*, o dos bens da alma. Eles são perfeitos;
- (ii) em relação à felicidade, ou ao conjunto que a determina, podemos dizer que ele é completo na medida em que fazemos alusão ao critério da auto-suficiência. O conjunto que determina a felicidade é auto-suficiente, porque satisfaz a *autarkeia* enquanto critério. O que significa isto? Os conjuntos são auto-suficientes se eles são carentes de nada. Se não carecem de nada, o aspecto quantitativo estará garantido, pois sabemos quais são as classes de bens que constituem a felicidade. Eles são completos.

Visto deste modo, *teleion* pode ser entendido como perfeito ou completo. Os conjuntos são tais que tomados à parte de todo o resto tornam a vida desejável e carente de nada. Eles possuem uma hierarquia no que se refere à perfeição e são monitorados, no que tange à sua completude, pelo critério da auto-suficiência.

Assim poderíamos sustentar uma tese inclusiva mitigada da felicidade aristotélica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKRILL, J. L. "Aristotle on eudaimonia". In: Rorty, A. O. [ed.]. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 15-33.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (ed. Bywater, I.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- _____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Irwin, T.). 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.
- _____. *Ethica Eudemia* (ed. Walzer, R. R. e Mingay, J. M.). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. *Aristotle: Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Woods, M.). 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- _____. *Magna Moralia* (trad. Armstrong, G. C.). Harvard: Loeb Classical Library, 1990.
- _____. *Les grands livres d'éthique* (traduction par C. Dalimier; introduction par P. Pellegrin). Paris: Arléa, 1993.
- _____. *Politica* (ed. Ross, D.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- _____. *Les Politiques* (trad. Pellegrin, P.). Paris: Flammarion, 1990.
- HARDIE, W. F. R. "The final good in Aristotle's ethics". In: MORAVCSIK, F. M. E. [org.]. *Aristotle. A collection of critical essays*. New York: Anchor Books, 1967, pp. 297-322.
- HEINAMAN, Robert. "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*". *Phronesis*, XXXIII (1), 1988, pp. 31-53.
- KENNY, Anthony. "The Nicomachean Conception of Happiness". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume), 1991, pp. 67-80.
- _____. *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KRAUT, Richard. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- ROCHE, Timothy. D. "Ergon and eudaimonia in *Nicomachean Ethics* I: reconsidering the intellectualist interpretation". *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988, pp. 175-194.

[recebido em março 2006; aceito em maio 2007]