

UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA, ÉTICA  
E FILOSOFIA POLÍTICA

André Luiz Gomes

**A FELICIDADE NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES:  
FIM DOMINANTE OU INCLUSIVO?**

MARÍLIA

2015

André Luiz Gomes

**A FELICIDADE NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES:  
FIM DOMINANTE OU INCLUSIVO?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – *Campus* de Marília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Reinaldo Sampaio Pereira

MARÍLIA

2015

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Gomes, André Luiz.

G633f A felicidade na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: fim dominante ou inclusivo? / André Luiz Gomes. – Marília, 2015.

67 f. ; 30 cm.

Orientador: Reinaldo Sampaio Pereira.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2015.

Bibliografia: f. 66-67

1. Aristóteles. 2. Felicidade. 3. Virtude. 4. Filosofia antiga. I. Título.

CDD 185

UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA, ÉTICA  
E FILOSOFIA POLÍTICA

André Luiz Gomes

**A FELICIDADE NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES: FIM DOMINANTE OU  
INCLUSIVO?**

**Banca de Defesa**

---

Professor Dr. Reinaldo Sampaio Pereira  
(Orientador)

---

Professor Dr. João da Silva Lima

---

Professor Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

## **Dedicatória**

Aos meus queridos pais, Waldyr e Amélia.

## **Agradecimentos**

É com imenso carinho que agradeço a algumas pessoas, que me ajudaram muito no percurso da execução desta dissertação. Primeiramente, agradeço aos funcionários da Unesp do campus de Marília, os quais sempre me trataram com extrema gentileza e atenção. Dentre estes, obviamente destacam-se o corpo docente do curso de pós-graduação em filosofia. Nas aulas que frequentei durante minha formação, tive a oportunidade que conhecer novos pensamentos, pensadores e formas de execução da nobre atividade docente. Cada aula que eu tive o prazer de assistir, além de me enriquecer em erudição, também me permitiu aperfeiçoar meus próprios métodos. É com muito prazer que digo a todos os amigos, que em minhas atividades discentes na Unesp, encontrei verdadeiros mestres! Doutores, que me cativaram e certamente estarão em minha memória até o fim dos meus dias. Destacam-se aqui, o refinado “Bira”, o empolgante Novelli, e o meu orientador, o erudito Reinaldo, que com muita atenção e paciência me acompanhou neste momento tão relevante da minha formação. Como não lembrar dos colegas de sala, tão diferentes e divertidos, eles me permitiram revisar e debater exaustivamente os temas aprendidos em aula, e também os temas relevantes para uma boa vida... Agradeço a todos, mas não poderia deixar de destacar os amigos: Lucas, João, Silvana e Vinicius, que foram nobres companheiros dignos de todos os louvores. Impossível não agradecer aqui minha família! Meus pais e minha irmã, que me ajudaram sempre, sem nunca hesitar, para que eu alcança-se meus objetivos. Agradeço também a toda paciência e dedicação da grande companheira Andreza. Encerro meus agradecimentos lembrando os amigos não citados, mas que carrego sempre comigo em meu coração e pensamentos. Certamente eles sabem da importância que possuem em minha vida, e estou certo que também estarei sempre presente em seus corações e pensamentos.

## **Epígrafe**

“Para se ser feliz até um certo ponto, é preciso ter-se sofrido até esse mesmo ponto”

Edgar Allan Poe.

## Resumo

Na presente dissertação, tivemos como finalidade apresentar o problema relacionado a definição do conceito de eudaimonia na *Ética a Nicômaco* (EN), a saber: as duas perspectivas sobre a felicidade aristotélica. Aristóteles afirma na referida obra que o saber ético procura conhecer o bem para o homem. Este bem é identificado pelo filósofo com a felicidade, porém, não devemos entender a felicidade como simples estado psicológico, mas sim, como consistindo numa atividade da alma consoante à virtude. Um sério problema surge no que tange a virtude; a interpretação intitulada dominante, se apoia principalmente em EN X, afirmando a felicidade como a posse da virtude intelectual da contemplação (*sophia*), ou a vida dedicada à sabedoria filosófica como a mais excelente e capaz de tornar a vida feliz. Em contrapartida, se considerarmos EN I até EN IX, poderemos também encontrar a perspectiva inclusiva, que na sua versão mitigada afirma outra virtude central, a virtude própria, que surge de um aprimoramento da virtude natural (*aretê*), quando esta é unida com a prudência (*phronesis*). Mas só a posse da virtude própria não garante a felicidade, nessa versão o homem feliz também deve possuir: os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. É a posse destas três classes de bens, cada uma composta por bens que garantam a autossuficiência (*autarkeia*) do cidadão, que possibilitam a vida feliz ser o caso.

**Palavras chave:** Aristóteles, *eudaimonia*, felicidade, bem supremo, virtude.



## **Abstract**

In this dissertation, we had intended to present the problem related to definition of eudaimonia in the Nicomachean Ethics (EN), namely: the two perspectives on the Aristotelian happiness. Aristotle says in that work, the ethical knowledge, seeks to know the good for man. This good is identified by the philosopher with happiness, but we must not understand happiness as simple psychological state, but as consisting of a soul activity according to virtue. Addition, a serious problem arises related to the concept of virtue. Interpretation entitled dominant, which is based mainly on EN X, illustrates happiness as ownership of intellectual contemplation of virtue (sophia), or life dedicated to philosophical wisdom as the most excellent and able to make a happy life. In contrast, if we consider EN I, to EN IX, we can also find the inclusive perspective, which in its mitigated version shows another central virtue, virtue proper, which arises from an enhancement of natural virtue (aretê), when it is united with prudence (phrónesis). However, just the possession of virtue itself, does not guarantee happiness, in this version, the happy man must also have: the external goods, goods of the body and the goods of the soul. It is the possession of these three classes of goods, each consisting of assets that guarantee self-sufficiency (autarkeia) citizen, that enable the happy life be the case.

**Key words:** Aristotle, *eudaimonia*, happiness, supreme good, virtue.

## Sumário

Introdução .....	11
1. O que busca o saber ético? .....	13
2. A identificação do bem supremo.....	20
3. Da natureza da virtude .....	29
4. Apresentação da <i>eudaimonia</i> como bem dominante .....	39
5. Apresentação da <i>eudaimonia</i> como bem inclusivo .....	44
6. Justificativa da <i>eudaimonia</i> como bem inclusivo .....	48
7. Considerações finais .....	52
8. Referências Bibliográficas.....	56

## Introdução

O presente trabalho tem por objetivo definir o conceito de felicidade que consta na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Para tanto, será feita uma investigação acerca do que busca o saber ético na referida obra; a partir disso, surgirá a necessidade de definir alguns conceitos que subjazem a felicidade em Aristóteles, dentre os principais estariam: o conceito de bem, bem supremo e virtude. O objetivo desta dissertação, além de definir o que seja a felicidade em Aristóteles, é apresentar as duas interpretações dadas à concepção aristotélica de “*eudaimonia*”<sup>1</sup>, a saber, a interpretação “inclusiva” e a “dominante”.

Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* é o *bem supremo*<sup>2</sup>. A interpretação do bem supremo como inclusivo afirma que o mesmo não pode ser contado numericamente junto com os outros bens, mas seria por sua vez esses bens. Existindo duas versões da interpretação do bem supremo como inclusivo - a maximalista e sua oposta, uma versão mais modesta ou mitigada - adotaremos em nossa reflexão a segunda posição, por acreditar ser esta mais verossímil, portanto muito mais provável de poder ser alcançada em relação à primeira.

De forma introdutória, a interpretação mitigada pode ser resumida assim: “[...] 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 autossuficiência”. Para satisfazer a categoria de qualidade seria necessária a posse de certos bens mínimos, tais como: virtude, boa estirpe, boa descendência, amigos, filhos, beleza, riqueza e boa fortuna<sup>3</sup>. Estes bens parecem ser fundamentais para uma vida feliz, visto que a falta de algum destes pode, de acordo com Aristóteles, “empanar a felicidade”. Já para atender a autossuficiência, segundo a categoria de quantidade, não é necessário ser possuidor da totalidade dos bens, mas apenas de uma quantidade que proteja seu possuidor do melhor modo possível em sua situação precisa, das vicissitudes da vida, permitindo-lhe dirigir a sua vida e não ser arrastado por ela. Deste modo, para cada caso existe uma quantidade auto-suficiente. Assim, não é necessário que a pessoa tenha tudo (versão maximalista); entretanto, bens podem ser incorporados, sem com isso alterar o fato de que o

<sup>1</sup> A palavra da língua grega “*εὐδαιμονία*”, doravante “*eudaimonia*” pode ser entendida como correspondente ao conceito de felicidade, mais adiante comentaremos os cuidados que se deve tomar em relação a esta tradução.

<sup>2</sup> *Ética a Nicômaco*; livro I; capítulo 7; 1097b 23. As próximas citações serão abreviadas, esta por exemplo, apareceria da seguinte maneira: *EN* I 7, 1097b 23.

<sup>3</sup> *EN* I 8, 1099a 6 – 1099b 9.

conjunto de bens constitui um caso de felicidade, e na direção inversa, a perda de certos bens pode destruir a autossuficiência, o que impediria a consecução da felicidade<sup>4</sup>. Às condições apresentadas ainda devemos acrescentar que os bens que garantem a autossuficiência devem ser mantidos por uma vida inteira, pois, como nos diz o Aristóteles: “a felicidade, como dissemos, pressupõe não somente a virtude completa, mas também uma existência completa<sup>5</sup>”.

Sobre a interpretação dominante, consideraremos em nosso trabalho uma interpretação “monolítica”, Este termo que foi introduzido por Ackrill<sup>6</sup>, que distingue duas versões da interpretação dominante, uma dominante num sentido “mais forte”, a monolítica; e uma outra considerada dominante num sentido “mais fraco”. Em nosso trabalho voltaremos nossa atenção à interpretação considerada no sentido forte do termo, a monolítica. Interpretar a *eudaimonia* como bem dominante significa afirmar a felicidade como a posse de um único bem que exclui todos os demais. Ou seja, numa disputa entre os diversos bens para o homem, a vida contemplativa ou a vida própria do filósofo apareceria como um bem dominante, superior a todos os outros, que por si só teria a capacidade de fazer a *eudaimonia* ser o caso.

---

<sup>4</sup> ZINGANO. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, p.24

<sup>5</sup> *EN* I 9, 1100a 4.

<sup>6</sup> ACKRILL, *Sobre a eudaimonia em Aristóteles*.

## 1. O que busca o saber ético?

Ao iniciarmos nossa pesquisa acerca do que busca o saber ético na *Ética a Nicômaco*, percebemos que é pertinente observarmos como se dá a relação entre ética e política feita por Aristóteles na *EN*. No início da obra, o filósofo afirma que todas as ciências se encontram subordinadas “à arte mais prestigiosa e que verdadeiramente se pode chamar de arte mestra<sup>7</sup>”. É esta, a política, ciência que além de legislar sobre o que devemos fazer e sobre o que devemos nos abster, abarca e utiliza todas as outras e tem como finalidade o bem humano.

Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo quanto para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir quer a preservar<sup>8</sup>.

Sendo assim, a ética se encontra subordinada à ciência política. O bem humano surge como objeto, tanto da primeira, quanto da segunda ciência. O bem da *pólis* é superior ao bem do indivíduo. E, ainda, da ciência política, a ética representa apenas uma parte, por isso, Aristóteles nunca falará da ética como uma ciência independente, irá se referir à mesma como um estudo do caráter ou das nossas discussões acerca do caráter<sup>9</sup>. Todavia, essa relação tranquila entre as referidas ciências, presente no início da obra, parece não se manter no decorrer da mesma. Como Ross salienta, a relação de subordinação da ética à política na *EN* aparece como um ponto problemático.

A ética de Aristóteles é, sem dúvida, social e sua política é ética. Na *Ética*, não se esquece que o homem individual é essencialmente membro de uma sociedade. Nem, na *Política*, que a virtude do Estado esta conforme a virtude de seus cidadãos. Contudo, não tinha dúvida sobre o fato de existir uma diferença entre os dois tipos de investigação. Já não é tão claro a respeito da natureza da relação entre elas. No início da *Ética* descreve o bem do Estado como sendo mais importante e mais perfeito que do indivíduo, e este último como constituindo aquilo com que temos de nos contentar se não conseguimos atingir o primeiro. Mas o seu sentido do valor da vida individual parece crescer à medida que a vai discutindo, e, no fim do livro, exprimi-se como se o Estado estivesse meramente ao serviço da vida moral de cada indivíduo, fornecendo-lhe

---

<sup>7</sup> *EN* I 2, 1094a 27-28.

<sup>8</sup> *EN* I 2, 1094b 6-10.

<sup>9</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 193.

o elemento de compulsão que é necessário se os desejos do homem devem obedecer à sua razão<sup>10</sup>.

O fundamento da afirmação de Ross supracitada, “já não é tão claro a respeito da natureza da relação entre elas”, parece estar presente, sobretudo, no livro X, capítulos 8 e 9 da *EN*, mais precisamente da passagem *EN X 8 1179a 1*, até *EN X 9 1180b 28*, na qual, o Estagirita parece esquecer o argumento exposto no livro I, em que ele louva o bem comum em detrimento do bem do indivíduo.

No último livro da *EN*, Aristóteles discorre amplamente sobre a vida contemplativa, e neste, o acento incide sobre indivíduo, o que, como dito, subverte sua primeira posição, que afirma o bem da *pólis* como acima do bem do individual. Observemos alguns trechos presentes em *EN X 8*.

1) Mas o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa gozar de saúde, de ser alimentado e cuidado. Não se pense todavia que o homem para ser feliz necessite de muitas ou grandes coisas, só porque não pode ser supremamente feliz sem bens exteriores. A autossuficiência e a ação não implicam excesso, podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar.

2) [...] Sólon nos deu, talvez, um esboço fiel do homem feliz quando o descreveu como moderadamente provido de bens exteriores, mas como tendo praticado (na opinião de Sólon) as mais nobres ações, e vivido conforme os ditames da temperança.

3) [...] Ora, quem exerce e cultiva sua razão parece desfrutar ao mesmo tempo a melhor disposição de espírito e ser extremamente caro aos deuses. Porque, se os deuses se interessam pelos assuntos humanos como nós pensamos, tanto seria natural que se deleitassem naquilo que é melhor e mais afinidade tem com eles (isto é a razão), como que recompensassem os que a amam a honram acima de todas as coisas, zelando por aquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza.

Como podemos perceber, em (1), o autor afirma a necessidade da prosperidade exterior e da saúde do indivíduo como condição para a vida contemplativa, e ainda, nos diz que não é necessário que sejamos possuidores de imensas fortunas para podermos ser auto-suficientes e virtuosos. Em (2), cita Sólon, que apresenta o homem razoavelmente provido de bens exteriores e dotado de virtude como esboço de um homem feliz. Já em (3), ressalta a importância do cultivo e

---

<sup>10</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 193 e 194.

do exercício da razão, visto que ambos são caríssimos aos deuses. Como podemos notar, nos três casos expostos acima, é a felicidade do indivíduo que está em questão.

Vejam agora, a passagem na qual o Aristóteles sugere o Estado como servo de cada indivíduo, com função de lhes fornecer o elemento de compulsão, para que os mesmos sejam capazes de dominar com a razão seus próprios desejos:

Mas é difícil receber desde a juventude um adestramento correto para a virtude quando não nos criamos debaixo das leis apropriadas; pois levar uma vida temperante e esforçada não seduz a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens. Por essa razão, tanto a maneira de criá-los quanto as suas ocupações deveriam ser fixadas pela lei, pois essas coisas deixam de ser penosas quando se tornam habituais<sup>11</sup>.

Aristóteles realmente não desenvolve a sua primeira posição tomada em *ENI*. Todavia, como assegura Reale em sua *História da Filosofia Antiga*, este fato não é levado por Aristóteles a nível de consciência crítica, e tampouco são tiradas por ele as consequências que no limite teriam rompido com sua concepção geral da política<sup>12</sup>.

Tendo em vista nosso objetivo principal, o de ilustrar o que seja a felicidade na *EN*, delongar a presente investigação buscando uma solução cabal para o problema da relação ética e política não seria apropriado; nossa intenção até aqui foi apontar e explicitar a existência deste problema.

Passemos então para a questão principal deste capítulo: o que busca o saber ético? Se tivéssemos que responder com uma sentença essa questão, a resposta seria a seguinte: busca conhecer o bem para o homem. Para entendermos essa afirmação, devemos, sobretudo, compreender o que significa esse *bem* para o homem, segundo o filósofo. Já na primeira frase da *EN* o conceito de *bem* é tratado.

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo que todas as coisas tendem<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *EN* X 9, 1179b 31-39.

<sup>12</sup> REALE, *História da filosofia antiga*, vol. 2, p.406.

<sup>13</sup> *EN* I 1, 1094a 1-4.

Segundo Ross, temos ilustrada acima a idéia fundamental da *EN*. “Toda ação tende para algo diferente dela própria, e da sua tendência para produzir isto deriva seu valor<sup>14</sup>”. Desta maneira, a ética aristotélica se mostra nitidamente teleológica<sup>15</sup>. Entendemos por teleologia uma doutrina que considera o mundo como um sistema de relações entre meios e fins. Contudo, devemos atentar que entre os fins existe certa diferença: “alguns são atividades, outros, produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas<sup>16</sup>”. Nesta passagem, a intenção de Aristóteles é nos dizer que entre os fins existe certa hierarquia, sendo os fins que são escolhidos por si mesmos mais excelentes em relação aqueles que escolhemos como meio para atingir outro fim. O filósofo prossegue com uma série de exemplos: afirma ser o fim da estratégia a vitória, e o fim da economia a riqueza. Neste caso, a estratégia e a economia são fins escolhidos em vista de outros fins, respectivamente, a vitória e a riqueza; estes últimos, devem ser considerados por natureza mais excelentes, visto serem “os fins distintos das ações”.

Contudo, o fim para o qual uma ação particular tende, pode servir de simples meio para um fim mais distante. Então, precisamos estabelecer um limite, “pois cada ação tem de possuir um fim último, válido em si próprio<sup>17</sup>”, para que o sentido de nossas ações e dos nossos desejos não se perca num infinito vazio. Aristóteles resolve este problema, afirmando que o fim último de todas nossas ações deve ser o mesmo e aponta o *bem supremo* como o fim último de nossas ações.

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes o sumo bem<sup>18</sup>.

O *bem supremo* é ilustrado pelo filósofo, como o fim último de nossas ações, mas ainda não sabemos exatamente o que ele é. Que seria então esse bem supremo? Uma definição do que seja o bem supremo pode ser encontrada em *EN I 4*; nesta passagem, o filósofo o identifica com a felicidade.

---

<sup>14</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 194

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>16</sup> *EN I 1*, 1094a 5-6.

<sup>17</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 194.

<sup>18</sup> *EN I 2*, 1094a17-22.



Retomemos a nossa investigação e procuremos determinar, a luz deste fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se pode alcançar pela ação. Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios<sup>19</sup>.

No trecho acima, Aristóteles retoma a sua investigação sobre o que seja o bem supremo, e além de qualificá-lo novamente como o objeto da ciência política e o mais alto bem que se pode alcançar pela ação, nos conta que o vulgo, tal como os eruditos, identificam, esse fim último das nossas ações ou bem supremo com a felicidade. Neste ponto alcançamos o conceito central da *EN*, a felicidade.

A partir do que foi dito até aqui, podemos afirmar que: o bem é aquilo que todas as coisas tendem; o bem supremo é a finalidade ou fim último de todas as ações humanas; e que, a felicidade é considerada pela maioria dos homens como o bem supremo. Assim, uma possível resposta à questão que intitula o capítulo torna-se mais clara. Agora se faz mister definir o conceito de felicidade.

Antes de prosseguirmos na investigação do que seja o bem supremo, ou a felicidade segundo o Estagirita, se faz necessário esclarecer os métodos utilizados por Aristóteles no desenvolvimento da *EN*. Segundo Sangalli, ao tentarmos compreender a *EN* temos de ter em mente que Aristóteles faz uma ética como filosofia prática, e esta sendo uma ciência apenas *esquemática*, não deve pretender alcançar a clareza e exatidão analítica da matemática, da física, ou da metafísica. Destarte, vemos que na *EN*, Aristóteles utiliza o método analítico<sup>20</sup>, o qual, no caso, prescreve: “nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois, não podemos exigir a mesma precisão em todos os raciocínios por igual<sup>21</sup>”. Porque, “ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais<sup>22</sup>”.

A possibilidade da ética como ciência, da maneira compreendida por Aristóteles, só se faz razoável na medida em que os elementos, as causas e os princípios éticos, forem procurados e

---

<sup>19</sup> *EN* I 4, 1095a 14-21.

<sup>20</sup> Sangalli. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, p. 24.

<sup>21</sup> *EN* I 3, 1094b 12-13.

<sup>22</sup> *EN* I 3, 1094b 19-20.

apresentados como *esboço*; este ainda deverá ser completado pela *razão prática*<sup>23</sup>, numa situação específica e particular, e nunca como conteúdo acabado e verdadeiro<sup>24</sup>. Vejamos a passagem de *EN I 3*, a qual legitima o que acaba de ser dito acima.

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. É dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão em cada gênero de coisas, apenas na medida em que admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico.

Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu a instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram nossas discussões<sup>25</sup>.

Como podemos ver, o método analítico utilizado por Aristóteles busca alcançar um esboço ou esquema dos elementos, das causas e dos princípios éticos, para que qualquer pessoa bem instruída possa levar adiante ou completar aquilo foi inicialmente bem delineado<sup>26</sup>.

Dentre os métodos, a dialética também está presente na *EN*, e esta é utilizada como meio para alcançar os primeiros princípios. Como ressalta Ross, o Estagirita com frequência raciocina dialeticamente, não a partir dos princípios conhecidos como verdadeiros, mas utilizando-se das opiniões de muitos ou da “do sábio”, e particularmente das apresentadas pela escola platônica. Desta forma, Aristóteles busca os primeiros princípios partindo daquilo que nos é familiar, ou seja, dos fatos puros e retrocede destes às razões as quais lhes são subjacentes para alcançar o que é inteligível em si próprio. É importante lembrar que para obter o conhecimento necessário dos fatos é necessária uma boa educação<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Sangalli. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, p. 23. É pertinente lembrar aqui que quando falamos de razão prática, a entendemos como aquela que trabalha no âmbito do dever ser, da contingência, da liberdade, e que para esta, as regras não podem ser rígidas e exatas. A razão prática se opõe à razão teórica, a que por sua vez ocupa-se do nexa causal, do necessário e universal.

<sup>24</sup> Sangalli. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, p. 22.

<sup>25</sup> *EN I 3*, 1094b 20, 1095a 5.

<sup>26</sup> *EN I 7*, 1098a 21-25.

<sup>27</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 195.

Além dos dois métodos apresentados acima, também temos de ter em mente as condições para o deslindamento dos princípios da *EN*. Para isso, segundo Ross são necessárias duas condições:

Primeiramente, o estudante deve ter sido levado a aceitar as opiniões gerais acerca dos problemas morais, os quais representam a sabedoria coletiva da raça. Estas opiniões não são, nem muito claras nem muito consistentes, mas, tal como são, constituem o último dado pela qual nos é possível atingir os primeiros princípios. A segunda condição consiste em examinar essas crenças, comparando-as entre si, purificando-as das suas inexatidões e inconsistências, no sentido de se encontrarem as verdades mais inteligíveis em si próprias, não aparentes ao primeiro olhar, mas evidentes em si próprias desde o momento em que as atingimos<sup>28</sup>.

Diferentemente da matemática, na qual os primeiros princípios são adquiridos por meio da abstração dos fatos sensíveis, na ética os primeiros princípios estão profundamente imersos nas circunstâncias da conduta, o que não nos permite, tal como fazemos na matemática, obtê-los a partir dos fatos sensíveis. E disso, surge a necessidade de conhecermos as opiniões gerais acerca dos problemas morais, as quais por vezes são extremamente obscuras e inconsistentes. Mas o mero conhecimento destas condições não se mostra suficiente para alcançarmos o conhecimento do bem para o homem (ou seja, os primeiros princípios da ética). Temos também que examiná-los, comparando-os entre si, com o fim de expungir suas inexatidões e inconsistências, para encontrarmos as verdades mais inteligíveis em si próprias, as quais se mostram evidentes quando as atingimos, pois, a essência da ética consiste em elucidar os primeiros princípios. Agora, cientes dos métodos e dos princípios utilizados por Aristóteles para alcançar um saber ético, podemos seguir com a investigação acerca da felicidade.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 195.

## 2. A identificação do bem supremo

Como vimos no capítulo anterior, Aristóteles aceita do vulgo a idéia de que o bem supremo corresponde à felicidade ou *eudaimonia*. Sangalli nos apresenta uma investigação da raiz etimológica da palavra grega *eudaimonia*, a qual é composta por dois elementos, sendo o primeiro: o adjetivo εὖ, que significa bem ou bom; e o segundo, a derivação do adjetivo δαίμων que expressa algo de sobre humano como demônio, gênio ou divindade de status ou nível médio. O termo *eudaimonia* pode significar, nesse contexto, que o homem é objeto da benevolência dos deuses ou que é conduzido por um gênio bem feitor, ou ainda que sua fortuna lhe é favorável<sup>29</sup>. O termo *eudaimonia* significa também algo como o fato de estar sob a proteção de um gênio favorável ou velado por um bom gênio, e isso é Ross quem nos conta: “Originalmente, o adjetivo correspondente a *eudaimonia* significava, velado por um bom gênio, mas, no grego comum, a palavra designa simplesmente a sorte<sup>30</sup>”. Ross ainda nos conta que a tradução convencional por felicidade é imprópria a respeito da *EN*, sendo mais prudente optar traduzir *eudaimonia* por *bem estar*. “A tradução convencional por felicidade é imprópria a respeito da *Ética*, pois enquanto felicidade designa um estado de sentimento, diferindo do prazer apenas pela sua sugestão de permanência, de profundidade e serenidade<sup>31</sup>”. E não é essa a idéia que Aristóteles quer passar quando diz *eudaimonia*, pois o termo para o autor está ligado de modo necessário a atividade<sup>32</sup>. Tanto a verificação etimológica, quanto a tradução feita por Ross por *bem estar*, não nos fornece

<sup>29</sup> Sangalli. “*O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*”, p.49.

<sup>30</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 196.

<sup>31</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 196.

<sup>32</sup> Em sua obra “*Aristóteles*” Ross afirma: Aristóteles insiste no fato de εὐδαιμονία ser uma espécie de atividade, e não qualquer espécie de prazer, apesar deste a acompanhar naturalmente. Ross parece levar em conta a passagem *EN* I 8, 1098b 30; 1099a 3, para justificar sua afirmação, vejamos: “Também se ajusta a nossa concepção a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude em particular, pois que à virtude pertence a atividade virtuosa. Mas há talvez uma diferença e não pequena em colocarmos o bem supremo na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, como no homem que dorme ou permanece inativo; mas a atividade virtuosa não, essa deve necessariamente agir e agir bem.” Outra passagem que apóia a interpretação de Ross que parece ter um peso ainda maior é *EN* I 7, 1098a 16-18: “[...] o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, coma melhor e mais completa”. Esse “bem do homem” logo no início da última passagem pode ser substituído por felicidade, pois como vimos o bem do homem ou o bem supremo é identificado com a felicidade, assim teríamos: “[...] a felicidade nos aparece como uma atividade da alma, em consonância com a virtude”. O importante aqui é nunca confundirmos o conceito εὐδαιμονία, que como visto remete a uma atividade, e pode-se dizer atividade durante uma vida toda, com a concepção de felicidade contemporânea que entende “felicidade” como um sentimento ou estado psicológico semelhante ao prazer, o contentamento ou a mera alegria. Entretanto, como a palavra felicidade vem sendo utilizada para traduzir o conceito de εὐδαιμονία pela tradição, continuaremos a fazer uso da mesma por fins didáticos.

uma idéia clara do que seja a *eudaimonia*. Sangalli aponta uma possível saída, atentando que Aristóteles também considera as opiniões dos *évδοξοι* (homens celebres, gloriosos), as quais possibilitam determinar de maneira mais completa um conteúdo antropológico para o termo *eudaimonia*, que contemple tanto o *viver bem* como o *ir bem*, no sentido de comportar-se adequadamente<sup>33</sup>. O que Sangalli quer ilustrar é o problema de que na condição de “seres passionais navegamos errantes e dominados pelas paixões e precisamos de orientação, de direção racional, a fim de moldar e educar nosso caráter, nossa vontade, para agirmos e escolhermos entre o bem e o mal<sup>34</sup>”. Contudo, poderemos ter uma noção mais clara do que é a *eudaimonia* a partir da investigação que o Estagirita faz das possíveis vidas humanas correspondentes<sup>35</sup>.

Como visto, afirmar que o bem para o homem é a *eudaimonia* não é muito esclarecedor. Precisamos, pois, conhecer que tipo de vida subjaz a *eudaimonia*<sup>36</sup>. Em *EN* I 4 e 5, o filósofo discorre sobre as espécies de vida que tanto os homens de bem, quanto o vulgo entendem por felicidade. A maioria das pessoas (o vulgo) pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honras e nisso ainda discordam entre si. E, por vezes, a mesma pessoa afirma ser a felicidade diferentes coisas, como riqueza quando é pobre ou a saúde quando está doente<sup>37</sup>. Contudo, a maioria dos homens visa o prazer e desejam a vida dos gozos. Essa vida, porém, se assemelha a vida de escravos e dos animais; os que têm como fim a vida dos gozos, parecem ser justificados pelo fato de pessoas de alta classe partilhar os gostos do rei Sardanapalo<sup>38</sup>.

Dentre os cidadãos “os melhores visam à honra. É este o objetivo da vida política. Mas a honra depende mais daquele que a concede, do que de quem a recebe<sup>39</sup>”. Ademais, o homem honrado só o é, devido o fato de possuir certa virtude, por exemplo, os melhores atletas são glorificados nas olimpíadas porque foram os melhores em suas respectivas categorias, ou seja, foram virtuosos, completando com excelência digna de mérito as suas provas. Assim, a honra parece ter seu fundamento na virtude. “Está claro, pois, que para eles (os melhores cidadãos), ao

---

<sup>33</sup> Sangalli. “*O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*”, p.50

<sup>34</sup> *Ibidem*, p.50

<sup>35</sup> *Idem*, p.50

<sup>36</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 196.

<sup>37</sup> *EN* I 4, 1095a 22-25.

<sup>38</sup> *EN* I 5, 1095a 19-23.

<sup>39</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 196

menos a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política<sup>40</sup>. Porém, ainda sobre a vida dedicada à virtude o filósofo nos diz:

Mas também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, ela é compatível com os maiores dos sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará um homem que vive de tal maneira<sup>41</sup>.

Em relação à vida dedicada ao acúmulo de riqueza, esta figura como uma vida forçada e a riqueza evidentemente não é o bem que estamos procurando<sup>42</sup>; sem dúvida alguma o dinheiro é uma coisa útil, pois este servirá *sempre* como meio, nunca podendo ser fim em si mesmo<sup>43</sup>.

Em *EN I 4 e 5* Aristóteles, apesar de ilustrar diversas espécies de vida, não aponta nenhuma delas como o tipo de vida do homem feliz, porém, afirma a vida dedicada à virtude como a mais nobre dentre aquelas, contudo, mesmo sendo altamente louvada, esta não é completa em si mesma.

Aristóteles retoma a reflexão sobre o bem que procuramos esclarecer (a felicidade), questionando o que é ele, e sustenta que:

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é buscado no interesse de outra coisa, mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa.

Ora, esse é o conceito que preeminente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e todas as virtudes, nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes.

O trecho supracitado nos aponta que a felicidade é absoluta e incondicional, pois esta é sempre desejada em vista de si mesma e nunca no interesse de outra coisa. Contudo, a honra, o prazer e a virtude, são considerados bens em si mesmos e são sempre desejados, pois cremos que

---

<sup>40</sup> *EN I 5*, 1095b 30-33.

<sup>41</sup> *EN I 5*, 1095b 33-35, 1096a 1-3.

<sup>42</sup> *EN I 5*, 1096a 6-8.

<sup>43</sup> *EN I 5*, 1096a 6-10.

a posse destes nos aproximará da felicidade. “Considerado sob o ângulo da autossuficiência, o raciocínio parece chegar ao mesmo resultado, porque o bem absoluto é considerado como auto-suficiente<sup>44</sup>”. Vejamos como Aristóteles define a autossuficiência:

[...]definimos a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável, e carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria, mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre maior o mais desejável. A felicidade é portanto auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação<sup>45</sup>.

Mas afirmar que a felicidade pode ser entendida como o bem supremo e autossuficiente ainda não explica o que de fato ela seja. Tal explicação poderia ser mais facilmente realizada se pudéssemos determinar primeiro qual a função própria do homem. Nesta busca, o filósofo expõe a sua teoria da tripartição da alma - perguntado pela atividade que só pode ser executada pelo homem - a tripartição mostra-se ascendente, começando a partir dos vegetais, que durante a vida apenas se nutrem e crescem (parte vegetativa da alma). Passando pelos animais, os quais, além de conterem em si as propriedades de nutrição e crescimento tal como os vegetais, possuem também a capacidade da percepção e levam uma vida baseada nessa capacidade (parte sensitiva da alma). Por fim, temos o homem que carrega as características tanto dos vegetais quanto dos animais, mas este, por sua vez, é dotado de um princípio racional ativo, que o distingue dos animais e é a atividade conforme este princípio racional ativo que parece ser a função própria do homem (parte intelectual da alma). Vejamos como se dá tudo isso nas palavras de Aristóteles:

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi, e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio o sentido de ser-lhe obediente, a outra no sentido de possui-lo e exercer o pensamento. E, como a “vida do elemento racional” também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois essa parece ser a acepção mais própria do termo.

[...] e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentemos que a função de um homem é uma boa e nobre realização das

---

<sup>44</sup> *ENI 7*, 1097b 7-8.

<sup>45</sup> *ENI 7*, 1097b 14-22.

mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando esta de acordo com a excelência que lhe é própria se realmente assim é, o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se a mais de uma virtude, com a melhor e mais completa<sup>46</sup>.

Após definir qual a função própria do homem, a qual seja: uma atividade da alma em consonância com a virtude - o autor nos apresenta uma investigação acerca dos tipos de bens (para o homem).

Os bens têm sido divididos em três classes, são elas: bens exteriores, bens da alma e bens do corpo. Dentre estes, são considerado mais propriamente e verdadeiramente bens os da alma e estes identificamos como as *ações* e as atividades psíquicas<sup>47</sup>. Esta identificação parece coerente, visto, que Aristóteles coloca a felicidade como o fim último das ações humanas, e afirma que fundamentalmente esta se baseia numa *atividade* da alma em consonância com a virtude. Disso segue que, identificar as ações e as atividades psíquicas com os bens mais legítimos, nos parece uma atitude acertada.

Prosseguindo na investigação acerca da felicidade, Aristóteles afirma em *EN I 8* que: “outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é de que o homem feliz vive e age bem, pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação<sup>48</sup>”. O Estagirita busca nas afirmações de “muitos”, subsídios para a definição da felicidade.

Com efeito, alguns identificam a felicidade com a virtude, outros com a sabedoria prática, outros com uma espécie de sabedoria filosófica, outros, com estas, ou uma destas acompanhadas ou não de prazer; e outros também incluem a prosperidade exterior. Ora, algumas destas opiniões tem tido muitos e antigos defensores, enquanto outras foram sustentadas por poucas mas eminentes pessoas<sup>49</sup>.

Ademais, “também se ajusta à nossa concepção de felicidade, os que a identificam com a virtude em geral ou alguma virtude em particular, pois que à virtude pertence a *atividade* virtuosa<sup>50</sup>”. Mas haverá uma grande diferença em concebermos o bem supremo como posse ou exercício, e pelo outro lado, como estado de ânimo ou atividade. Porque, por exemplo, no homem que dorme ou permanece inativo pode existir o estado de ânimo, sem que este produza nenhum

<sup>46</sup> *EN I 7*, 1097b 34 – 1098a 18.

<sup>47</sup> *EN I 8*, 1097b 13-16

<sup>48</sup> *EN I 8*, 1098a 23-27.

<sup>49</sup> *EN I 8*, 1098a 30-33.

<sup>50</sup> *EN I 8*, 1098a 30-33.



bom resultado; já a atividade virtuosa não, ela deve, por sua vez, ser atividade e ser uma boa atividade<sup>51</sup>. O exemplo usado na *EN* para ilustrar o que acabou de ser exposto é o seguinte: “como acontece nos Jogos Olímpicos, não são os mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas os que competem; também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente<sup>52</sup>”. Neste ponto, Aristóteles faz um elogio à virtude e afirma ser a vida dedicada a esta, aprazível por si mesma, não precisando o homem que dedica sua vida à virtude buscar prazer em outras coisas como uma espécie de encanto complementar. Para corroborar com este louvor às virtudes, o Estagirita nos diz ainda que elas são em si mesmas *boas e nobres*<sup>53</sup>. A felicidade é qualificada pelo autor como a mais nobre e aprazível coisa do mundo, em detrimento da inscrição de Delos: “das coisas, a mais nobre é a mais justa e a melhor é a saúde. Mas a mais doce é alcançar o que amamos<sup>54</sup>”. Na inscrição, os atributos encontram-se separados, diferentemente do que ocorre na concepção aristotélica, a qual afirma a felicidade como um bem supremo. Assim, não devemos contar a felicidade como um bem entre outros, na interpretação de Zingano temos: “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<sup>55</sup>”.

Como delineamento inicial, Aristóteles caracteriza a felicidade como:

- Uma vida segundo a atividade própria do homem;
- A qual, deve consistir necessariamente em atividade, e não em mera potência;
- Esta vida deve estar de acordo com a melhor e mais perfeita das virtudes;
- A *eudaimonia*, sendo o bem supremo, não deve ser contada como um bem entre outros.

Mas ainda não foram definidos quais são os bens exteriores e quais desses bens estão presentes necessariamente na vida do homem feliz. Investiguemos, então, qual a importância dos bens exteriores na vida do homem.

E no entanto, como dissemos, ela necessita igualmente dos bens exteriores; pois, é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres

---

<sup>51</sup> *EN* I 8, 1098a 34 – 1098b 2.

<sup>52</sup> *EN* I 8, 1098b 4-7.

<sup>53</sup> *EN* I 8, 1099a 22.

<sup>54</sup> *EN* I 8, 1099a 26-27.

<sup>55</sup> ZINGANO. “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles”, p.23.

sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas possibilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos. Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude<sup>56</sup>.

De fato, a vida feliz necessita dos bens exteriores, mas em que grau cada um deles é necessário Aristóteles não nos diz. Ao que parece, um homem sem amigos, riqueza e poder para a ação política, dificilmente conseguirá ser feliz, pois, como diz o filósofo, usamos estes bens para praticar atos nobres. E como as ações virtuosas (ações próprias do homem feliz) sempre reportam o mais alto grau de nobreza, esses bens parecem ser indispensáveis para a *eudaimonia*. Daí, nos parece lícito afirmar que a posse destes bens é necessária pelo menos em uma pequena escala. Dentre os bens cuja falta empanam a felicidade estão: a nobreza de nascimento, a boa descendência, a beleza e uma vida com filhos. Como Aristóteles sempre elogia os valores altivos, e até mesmo dedica parte de um livro da *EN* dissertando sobre a magnanimidade, e o homem magnânimo<sup>57</sup> e visto que os bens em questão apresentam esse caráter, devemos ser coerentes em nossa interpretação e dar o devido valor a esses bens, aquilatando-os como muito importantes, para a vida feliz. E nisso somos apoiados por Aristóteles: “com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas possibilidades de ser feliz<sup>58</sup>”. Não devemos esquecer que também uma boa fortuna, ou boa sorte, é identificada com a vida feliz, contudo, seria mais coerente afirmarmos que numa vida eudemônica a boa fortuna deve estar presente, tendo assim sua importância para que a *eudaimonia* seja o caso. Nas palavras do filósofo lemos: “como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar dessa espécie de prosperidade; e por essa razão, alguns identificam a felicidade com a boa fortuna<sup>59</sup>”. Porém, se tentarmos quantificar o grau de necessidade da fortuna numa vida feliz não podemos deixar de considerar a passagem em que esta perde em parte seu valor se comparada à virtude.

---

<sup>56</sup> *EN* I 8, 1099a 29 – 1099b 10.

<sup>57</sup> Respectivamente, os capítulos 3 e 4 do livro IV da *EN*.

<sup>58</sup> *EN* I 8, 1098b 4-5.

<sup>59</sup> *EN* I 8, 1099b 7-8.

Ou será um erro esse acompanhar as vicissitudes da fortuna de um homem? O sucesso ou fracasso na vida não depende delas, mas, como dissemos a existência humana delas necessita como meros acréscimos, enquanto o que constitui a felicidade ou seu contrário são as atividades virtuosas ou viciosas<sup>60</sup>.

Ao analisarmos o trecho acima e o que já foi dito sobre a fortuna, podemos enquadrá-la como um bem cooperante, de importância menor para que a felicidade seja o caso. Desta forma, podemos acrescentar à lista dos bens que compõem a felicidade que delineamos acima, os bens exteriores.

Contudo, para complementar o que foi exposto, devemos atentar que:

[...] pela definição da felicidade, porquanto dissemos que ela é uma atividade virtuosa da alma, de certa espécie. Dos demais bens alguns devem necessariamente estar presentes como condições prévias da felicidade, e outros são naturalmente cooperantes e úteis como instrumentos. E isto como é de ver, concorda com o que dissemos no princípio, isto é, que o objetivo da ciência política é o melhor dos fins, essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações<sup>61</sup>.

E Também que:

[...] como dissemos, há mister não só de uma virtude completa mas de uma vida completa, já que muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz<sup>62</sup>.

Agora que já possuímos uma idéia mais clara de em que consiste a *eudaimonia*, poderíamos perguntar como se dá a aquisição desse bem supremo. Essa questão é levantada por Aristóteles em *EN I 9*. O aprendizado, ou alguma outra espécie de adestramento, é cogitado pelo autor como o meio pelo qual chegamos à vida eudemônica. Alguma dádiva divina ou o acaso também são questionados como possíveis formas para alcançarmos a felicidade. Daí, “confiar ao acaso o que temos de melhor mais nobre, seria uma arranjo muito imperfeito. Sem dúvida, é sensato pensar que, ela seja uma dádiva divina, visto ser a melhor das coisas<sup>63</sup>”, mas nessa tese o filósofo não se aprofunda. Ademais, continua por cogitar outra tese, na qual a felicidade aparece como resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem.

---

<sup>60</sup> *EN I 10*, 1100b 8-12.

<sup>61</sup> *EN I 9*, 1099b 25-32.

<sup>62</sup> *EN I 9*, 1100a 4-9.

<sup>63</sup> *EN I 9*, 1099b 24-25.

[...] mesmo que a felicidade não seja dada pelos deuses, mas, ao contrário, venha como resultado da virtude, e de alguma espécie de aprendizagem ou adestramento, ela parece contar-se entre as coisas mais divinas; pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude se nos afigura o que de melhor existe no mundo, algo abençoado e divino<sup>64</sup>.

Como podemos perceber, a felicidade parece surgir como resultado da virtude e alguma espécie de aprendizado ou adestramento. E isso é coerente com o que afirmamos anteriormente. Mais adiante veremos que é por meio desta aprendizagem ou adestramento, o qual será denominado por Aristóteles de “hábito”, que ocorre o processo da aquisição da virtude. Por hora, continuemos nossa investigação acerca da felicidade.

Será que agora podemos dizer que é feliz “aquele que age conforme a virtude perfeita e está suficientemente provido de bens exteriores, não durante um período qualquer, mas durante uma vida completa<sup>65</sup>”? A resposta afirmativa para essa questão parece ser plausível se considerado tudo que foi exposto. Alcançamos então, uma definição temporária de bem supremo. Retomaremos a reflexão acerca do que seja o bem supremo ou a felicidade para Aristóteles, nos capítulos em que apresentaremos as interpretações dominante e inclusiva da *eudaimonia*.

Até aqui, direcionamos nossos esforços na tentativa de compreender em que consiste a *eudaimonia*. E dentre as características apontadas, consideramos como a principal a posse da virtude. Em *EN I 13*, Aristóteles nos diz ser necessário, para a melhor compreensão da natureza da felicidade considerar a natureza da virtude. Passemos, pois, para essa investigação.

---

<sup>64</sup> *EN I 9*, 1099b 14-18.

<sup>65</sup> *EN I 10*, 1101a 15-17.

### 3. Da natureza da virtude

O capítulo treze do livro primeiro da *EN* tem caráter introdutório. Nele, Aristóteles inicia a investigação sobre a natureza da virtude, afirmando que o verdadeiro político tem a fama de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois ele tem o desejo de tornar seus concidadãos bons e obedientes às leis<sup>66</sup>. E sobre a virtude que devemos analisar nos conta que:

“Mas a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e também a felicidade chamamos de atividade da alma. Mas, assim sendo, é obvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma.<sup>67</sup>”

Quando o filósofo diz que é a virtude humana que devemos estudar, devemos entender “virtude humana” como a virtude da parte racional da alma do homem. Pois, a alma do homem é composta por dois elementos, um dotada de razão e outro privado. Esses dois elementos, apesar de serem opostos, estão intrinsecamente unidos como as partes do corpo ou o côncavo e o convexo numa circunferência<sup>68</sup>. É próprio do elemento irracional ser de natureza vegetativa e esse é responsável pela nutrição e crescimento, visto que age principalmente durante o sono, estado no qual não se pode expressar nem maldade, nem bondade. Daí surge o aforismo de que os homens felizes não diferem de seus opostos durante metade da vida, visto o sono ser uma inatividade da parte que podemos qualificar como boa ou má<sup>69</sup>. Existe ainda outro elemento irracional, porém, que em certo sentido participa da razão. “Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo, e em geral, o elemento desiderativo, participa dele em certo sentido na medida em que o escuta e lhe obedece<sup>70</sup>”. Que de certa forma o elemento irracional participa da razão, também estão a indicar os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações<sup>71</sup>. E se como afirmamos, esse elemento possui um princípio racional, é mister que a parte que lhe contenha seja a apetitiva (sensitiva). A parte apetitiva tem então uma natureza dual, sendo uma de suas partes obviamente irracional e a outra racional; a racional deve ser interpretada segundo o Estagirita, como racional no sentido

---

<sup>66</sup> *EN* I 13, 1102a 8-12.

<sup>67</sup> *EN* I 13, 1102a 16-18.

<sup>68</sup> *EN* I 13, 1102a 29-33.

<sup>69</sup> *EN* I 13, 1102a 34-1102b 10.

<sup>70</sup> *EN* I 13, 1102b 29-32.

<sup>71</sup> *EN* I 13, 1102b 35.

rigoroso do termo; já a irracional, interpretada como tendendo a obedecer a segunda, tal como um filho obedece ao pai<sup>72</sup>.

Em resumo, o elemento irracional da alma do homem não deve ser entendido como puramente irracional, pois este é composto por um lado pela parte vegetativa, que é puramente irracional e por outro, pela parte apetitiva que aparece dividida em duas partes, uma racional e outra irracional. Já a parte intelectual aparece naturalmente como puramente racional.

A virtude também se divide em espécies, portanto, são classificadas entre virtudes intelectuais e virtudes morais<sup>73</sup>. As primeiras correspondem à sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática, a ciência e a arte. Dentre as segundas encontramos, por exemplo, a temperança e a liberalidade. Daí, sempre que falamos do caráter do homem, não afirmamos que ele é “sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtude<sup>74</sup>”.

A virtude está dividida então em duas espécies, mas ainda precisamos esclarecer como a adquirimos. Vejamos o que Aristóteles diz sobre a geração da virtude no homem:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ἠθικὴ) por uma pequena modificação da palavra ἔθος (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário a sua natureza<sup>75</sup>.

Como vemos acima, a virtude intelectual desenvolve-se pelo ensino, necessitando por isso de experiência e tempo. Esta virtude é considerada como a mais elevada. Por ser a virtude da parte intelectual do homem, a mesma aparece dividida em duas partes, a saber: a *sophia* e a *phrônesis*. Vejamos as principais características destas duas partes da alma intelectual explanadas por Aristóteles em *EN VI 13*.

---

<sup>72</sup> *EN I 13*, 1103a 1-4.

<sup>73</sup> *EN I 13*, 1103a 4-5.

<sup>74</sup> *EN I 13*, 1103a 7-11.

<sup>75</sup> *EN II 1*, 1103a 14-2.

<i>Sophia</i>	<i>Phrônesis</i>
É a sabedoria filosófica	É a sabedoria prática / prudência
É científica	É calculativa / deliberativa
Contempla as coisas cujas causas são invariáveis	Contempla as coisas cujas causas são variáveis
Versa sobre os universais	Versa sobre coisas humanas e particulares, que podem ser objeto de deliberação
Não considera as coisas que tornam o homem feliz	Ocupa-se das coisas boas e nobres para o homem

Além das distinções entre *sophia* e *phrônesis* presentes na tabela acima, devemos ter em mente que Aristóteles considera a *sophia* como virtude superior à *phrônesis*, pois esta última trata de assuntos humanos, enquanto a primeira de “outras coisas muito mais divinas por natureza que os homens: o exemplo mais conspícuo são os corpos de que foram povoados os céus<sup>76</sup>”.

A virtude moral advém como resultado do hábito, das ações realizadas repetidas vezes e, como dito, esta não é alcançada pelo homem por natureza, pois nada do que exista naturalmente pode vir a desenvolver um hábito contrário a sua natureza. Investiguemos então como podemos alcançar as virtudes morais.

A aquisição das virtudes morais não acontece nos homens, nem contrariando a natureza, nem por natureza. Mas sim, somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos através do hábito<sup>77</sup>. O que o filósofo quer dizer, é que as virtudes morais são adquiridas pelos homens através do *exercício* das mesmas<sup>78</sup>; tal como ocorre no caso das artes, os tocadores de lira se tornam bons tocadores de lira através da prática. É assim que adquirimos as virtudes morais, nos tornamos virtuosos praticando ações virtuosas. É mediante tais virtudes “que o homem faz o

<sup>76</sup> EN VI 7, 1141a 1-2.

<sup>77</sup> EN II 1, 1103a 23-26.

<sup>78</sup> Entretanto, é importante considerar que a virtude é tanto adquirida quanto destruída pelo mesmo meio, ou seja, a prática de ações. Nas palavras do Estagirita lemos: “Numa palavra: as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres. E não é coisa que somemos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância ou melhor: tudo depende disso” EN II 1, 1103b 22-26.

que deve ser feito. Mas o homem não faz somente o que deve ser feito; ele o faz também de um certo modo, isto é, sabendo e escolhendo por deliberação o que está fazendo<sup>79</sup>”.

[...] Pois, que tanto as crianças como os brutos têm as disposições naturais para essas qualidades, mas, quando desacompanhadas da razão, elas são evidentemente nocivas. Só nós parecemos perceber que elas podem conduzir-nos para o mau caminho, como um corpo robusto mas privado de visão pode cair desastrosamente devido a sua cegueira; mas, depois, de haver adquirido a razão, haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição: embora semelhante ao que era passará a ser virtude no sentido estrito da palavra.

Por conseguinte, assim como naquela parte de nós que forma opiniões existem dois tipos, a habilidade e a sabedoria prática, também na parte moral existem dois tipos, a virtude natural e a virtude no sentido estrito. E destas, a segunda envolve sabedoria prática<sup>80</sup>.

Acima vemos ilustrados os dois modos de ser da virtude moral: a virtude moral natural, aquela que provém do simples hábito e a virtude moral natural acompanhada da sabedoria prática (prudência). Aqui, a diferença não está no resultado da ação, mas na maneira de agir. Nos dois casos o homem pratica atos justos; contudo, no primeiro, ele faz exatamente o que deve ser feito; no segundo, ele também o faz, porém, neste, ele apreende as razões em questão – como dito, ele o faz sabendo e escolhendo por deliberação o que está fazendo – esta segunda forma de agir, corresponde à virtude natural acompanhada de prudência<sup>81</sup>. “Aristóteles denomina este segundo modo de virtude moral própria. A virtude moral 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)<sup>82</sup>”.

Mas, afirmar que nos tornamos bons através da prática de atos bons, parece carregar em si um paradoxo, pois tornamo-nos bons agindo bem, porém como podemos agir bem se antes sermos bons? Para resolver este problema Aristóteles lista certas condições indispensáveis para a prática da virtude moral:

[...] é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo,

---

<sup>79</sup> ZINGANO. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, p.17.

<sup>80</sup> *EN VI 13*, 1144b 8-17.

<sup>81</sup> ZINGANO. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, p.17.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p.17.



deve escolher os atos, e escolhe-los por eles mesmos; em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável<sup>83</sup>.

O homem virtuoso só é dotado de virtude por que pratica a virtude. Tal como seu oposto, o homem vicioso, que carrega este adjetivo, porque na maioria das vezes age de modo vicioso. E ainda, a maneira que os homens se habituem desde a juventude tem fundamental importância na atribuição de valor ao caráter dos indivíduos. Por isso, é necessário que durante a juventude os jovens sejam educados ou adestrados, como diz o autor, nos bons hábitos, com o fim de lhes encaminhar às ações virtuosas. Aristóteles investiga aqui a natureza dos atos, ou seja, como devemos praticá-los. E começa por considerar que está na natureza das coisas<sup>84</sup> serem destruídas pela falta ou pelo excesso, como ocorre no caso da força física. Tanto a deficiência de exercícios como o excesso, destroem a força, mas quando os exercícios são praticados de forma moderada, ou, nas suas devidas proporções, estes a aumentam e preservam. Isto pode ser generalizado para as virtudes morais, por exemplo, a coragem e a temperança são preservadas pela mediania, enquanto o tanto o excesso quanto a falta, destroem-nas<sup>85</sup>. Na obra *Ética a Eudemo*, Aristóteles nos fornece uma lista das principais virtudes, ou melhor, como diz Reale, daquelas que a greccidade considerava como tais:

1. A mansidão é a via média entre a iracúndia e a impassibilidade;
2. A coragem é a via média entre a temeridade e a covardia;
3. A verecúndia é a via média entre a impudência e a timidez;
4. A temperança é a via média entre a intemperança e a insensibilidade;
5. A indignação é a via média entre a inveja e o excesso oposto que não tem nome;
6. A justiça é a via média entre o ganho e a perda;
7. A liberalidade é a via média entre a prodigalidade e a avareza;
8. A veracidade é a via média entre a pretensão e o autodesprezo;
9. A amabilidade é a via média entre a hostilidade e a adulação;
10. A seriedade é a via média entre a complacência e a soberba;
11. A magnanimidade é a via média entre a vaidade e a estreiteza de alma;
12. A magnificência é a via média entre a suntuosidade e a mesquinharia<sup>86</sup>;

Em todas essas manifestações, a virtude moral é a justa medida imposta pela razão a sentimentos e ações, que sem o controle da razão tenderiam para um excesso ou outro<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> EN II 4, 1105a 31-35.

<sup>84</sup> Entenda-se coisas, como: as virtudes, as artes e os bens.

<sup>85</sup> EN II 2, 1104a 10-26.

<sup>86</sup> REALE, *História da filosofia antiga*, vol. 2, p.415-416.

Examinemos agora a natureza dos atos. Segundo Ross, o prazer e a dor constituem a matéria da virtude moral, a busca do prazer, e a fuga da dor são os fundamentos da ação viciosa. Já a virtude moral está relacionada com as ações e com os sentimentos, e esses são acompanhados de prazer e dor. É através da dor que as ações viciosas são corrigidas. Desde a infância está enraizada no homem a tendência para que este sinta prazer desta ou daquela forma; os homens tendem a julgar as ações pelo prazer ou pela dor que elas lhes provêm. Ainda é mais difícil para o homem lutar contra o prazer do que contra a cólera. E é justamente a vitória sobre o prazer que constitui o objeto essencial da virtude<sup>88</sup>. Porém, a virtude moral não consiste na liberação do prazer e da dor, mas sim, no moldar de forma conveniente tanto o prazer quanto a dor, ou seja, precisamos aprender a sentir prazer da maneira certa e no tempo conveniente. Sobre esse tema, Ross nos conta que:

[...] Aristóteles nem louva nem condena as tendências inerentes ao homem. Em si próprias são indiferentes. Apenas se tornam boas ou más consoante estão submetidas ou permitem afirmar-se contra a regra correta que a nossa natureza racional apreende por si mesma e procura impor-lhes<sup>89</sup>.

As tendências naturais dos homens, em si mesmas, não devem ser classificadas como boas ou más, disso nada resultaria. Estas tendências só podem ser qualificadas conforme estão de acordo ou contra a regra correta que a natureza racional humana compreende por si mesma e busca lhes infundir.

Para uma melhor compreensão acerca da virtude moral devemos investigar qual o seu gênero. Aristóteles afirma que esta deve ser: um sentimento ou paixão; uma capacidade ou faculdade; ou uma disposição de caráter. As paixões compreendem aqueles sentimentos que em geral são acompanhados de prazer ou dor. Por faculdades compreendemos as coisas pelas quais podemos reconhecer ou experimentar os sentimentos. Já as disposições de caráter entendemos como as coisas por meio das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má<sup>90</sup>. Vejamos então em qual das classes acima se enquadra a virtude.

A virtude, tal como o vício, não parece pertencer à classe das paixões, visto que ninguém classifica um homem como bom ou mau devido às suas paixões; e ainda, pelas nossas paixões,

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p.416.

<sup>88</sup> ROSS, “*Aristóteles*”, p. 199.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>90</sup> *EN* II 1, 1105b 19-28.

não somos louvados ou censurados, “o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é censurado por que simplesmente se encoleriza, mas sim por que se encoleriza de certo modo<sup>91</sup>”. Contudo, é pelos vícios e virtudes, respectivamente, que os homens são censurados ou louvados.

Também as faculdades não parecem compreender as virtudes morais, pois ninguém é qualificado como bom ou mau, ou louvado, ou censurado, apenas por ter a simples capacidade de sentir as paixões. Ademais, como já foi dito acima, não nos fazemos bons ou maus por natureza e as faculdades nos são dadas por natureza<sup>92</sup>.

Assim, as virtudes não podem ser paixões nem faculdades. A alternativa que nos resta é que elas sejam disposições de caráter. Mas que espécie de disposição é ela? Para responder esta pergunta Aristóteles nos lembra que virtude é sinônimo de excelência, e por meio de uma analogia nos aponta que tipo de disposição é a virtude moral.

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bom tanto o olho quanto a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem sua função<sup>93</sup>.

Como vemos acima, a virtude moral é definida pelo filósofo como a disposição de caráter que torna bom o homem e que o faz desempenhar bem sua função<sup>94</sup>. E como isso se dá, já começamos a explicar acima, quando dissertamos sobre a natureza dos atos. Aprofundaremos agora neste assunto com a exposição da doutrina do justo meio.

Em *EN II 6*, Aristóteles nos diz que em todo contínuo divisível existe um meio-termo, e o sentimento e a ação, que são os materiais da virtude, se enquadram neste gênero. Este contínuo divisível pode ser imaginado da seguinte forma: existe um mais, um menos e um meio-termo. Esse meio-termo pode ser concebido de duas formas. Na primeira o meio-termo é objetivo, aritmético, ou seja, equidistante em relação aos extremos; por exemplo, entre os números dois e

---

<sup>91</sup> *EN II 5*, 1105b 32-35.

<sup>92</sup> *EN II 5*, 1106a 7-9.

<sup>93</sup> *EN II 6*, 1106a 16-24.

<sup>94</sup> Ross também articula uma boa definição sobre a virtude como uma disposição, vejamos: “Então, deve ser uma disposição resultante do desenvolvimento de uma capacidade, pelo exercício inerente a essa capacidade”. (ROSS, “*Aristóteles*”, p. 200).

dez, teríamos como justo meio o número seis. No segundo caso, o meio-termo seria subjetivo, relativo para cada homem. Em exemplo, temos que, um quilo de alimento por dia pode ser pouco para alguns homens e cinco quilos, muito. Disto, não podemos inferir que a quantidade ideal para todos os homens seja a ingestão de três quilos de alimento. Pois, para um poeta de pequeno porte físico, essa quantia seria absurdamente alta, enquanto para um atleta de grande compleição, essa quantia poderia ser conveniente. Por conseguinte, temos que cada arte e cada ofício busca alcançar este último meio-termo (o relativo a nós) e disso segue que se:

[...]a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar o meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela quem diz respeito as *paixões* e *ações*, nas quais existe um excesso e carência de um meio-termo<sup>95</sup>.

Como vimos, o foco da virtude moral deve incidir sobre o justo meio e isto deve ocorrer tanto para os sentimentos quanto para as ações, e é por isso que podemos definir a virtude como: “uma disposição para escolher, consistindo essencialmente num meio relativamente a nós. Determinado por uma regra, a qual é racionalmente determinada como determinaria o homem prudente<sup>96</sup>”. Aqui o importante é notar que a definição de virtude moral envolve uma referência a uma virtude intelectual. A virtude moral não é completa em si mesma, então, para que sejamos virtuosos é preciso termos a posse de sabedoria prática (prudência), mas isso já foi dito. Voltemos a nossa definição do conceito de justo meio. Segundo Ross, para Aristóteles o justo meio constitui aquilo que diferencia a virtude moral do vício. No ponto de vista da excelência, sem dúvida a virtude constitui um extremo, mas, a respeito da sua essência e da sua definição constitui um justo meio<sup>97</sup>.

Para tornar mais clara esta relação entre virtude, extremos e justo meio, a qual acabamos de nos referir, podemos imaginar um plano cartesiano (com sua reta horizontal e sua reta vertical). Na horizontal, no ponto dez negativo (ao lado esquerdo da reta vertical), estaria o extremo da falta e seu oposto, o extremo do excesso, estaria no ponto dez positivo (ao lado direito da reta vertical). Lembremos que como estamos tratando da virtude moral, o meio-termo não se trata do aritmético, mas sim do relativo a nós; daí o ponto médio entre os extremos, no caso, o zero não pode ser definido como um justo meio universal, mas sim temos de admitir um justo

<sup>95</sup> EN II 6, 1106b 14-16.

<sup>96</sup> ROSS, “Aristóteles”, p. 201.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 201.

meio relativo para cada homem. Desta forma ilustramos a essência da virtude, a qual consiste como dito em ser um justo meio. Para compreendermos o que significa a excelência da virtude ser um extremo podemos utilizar o mesmo plano com a mesma configuração dada acima (ainda considerando o justo meio como o relativo), porém agora pelo viés da excelência da virtude colocaríamos no ponto dez positivo da reta vertical, a propriedade da excelência, se traçarmos uma reta dos pontos marcados como extremos da reta horizontal até o ponto dez positivo da reta vertical, o qual representa a excelência. Veremos a figura de um triângulo e poderemos perceber que a excelência é o que se pode alcançar de mais elevado. Assim, as afirmações de a excelência da virtude ser um extremo e a essência ser um justo meio entre extremos podem ser melhor compreendidas.

Já nos é claro então que existem três espécies de disposições, duas delas são vícios que são opostas diretamente, um dos vícios tende para a falta e outro para o excesso; e entre eles encontra-se o meio-termo, que na maior parte das vezes não se fixará de forma equidistante aos extremos. Por exemplo, no caso da virtude da coragem, seus extremos consideramos a temeridade (coragem em excesso) e a covardia (falta de coragem); a coragem por sua vez seria o meio-termo e esta se encontraria mais próxima da temeridade e mais distante da covardia, pois alguns extremos mostram maior semelhança com o meio-termo em relação ao extremo oposto e neste caso o extremo semelhante é a temeridade. E isso se deve a dois motivos. O primeiro reside na própria coisa, tal que o extremo mais próximo do meio-termo assemelha-se a ele, por isso não lhe opomos esse extremo, mas sim o seu contrário.

Por exemplo a temeridade é considerada mais semelhante à coragem, e mais próxima desta, e a covardia mais dessemelhante, é este último extremo que costumamos opor ao meio-termo; porquanto as coisas que mais se afastam do meio-termo são consideradas como mais contrárias a ele<sup>98</sup>.

Como vimos, o exemplo dado por Aristóteles corrobora com o que dizíamos, ilustramos assim a causa inerente a própria coisa. O segundo motivo de alguns extremos assemelharem-se ao meio-termo reside em nós mesmos, “pois aquilo para que tendemos por natureza nos parece mais contrário ao meio-termo<sup>99</sup>”. E isso se deve ao fato de nós próprios tendermos mais naturalmente aos prazeres; somos assim mais facilmente arrastados à intemperança do que à contenção. “Daí

---

<sup>98</sup> EN II 8, 1109a 8-10.

<sup>99</sup> EN II 8, 1109a 13-14.

dizemos ser mais contrários ao meio-termo aqueles extremos a que nos deixamos arrastar com mais frequência; e por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança<sup>100</sup>”.

Ilustramos, pois, a virtude moral como um meio-termo e como devemos entender essa expressão; e ainda, que esta é um meio-termo entre dois vícios, um do quais envolve o excesso e outro a falta e isso porque a natureza da virtude é visar à mediania nas paixões e nos atos. Nas palavras de Ross, a virtude moral é: “uma tendência para controlar uma certa classe de sentimentos e para agir corretamente numa certa espécie de situações<sup>101</sup>”

Por conseguinte, não é fácil ser virtuoso, pois em todas as coisas é difícil encontrar o justo meio.

[...] Por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer pessoa, mas só para aquele que sabe fazê-lo; e, do mesmo modo, qualquer um pode encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro – isso é fácil; mas fazê-lo à pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém, eis o que não é para qualquer um e tampouco fácil. Por isso a bondade, tanto é rara como nobre e louvável<sup>102</sup>.

Quem visa o meio-termo deve, portanto, afastar-se primeiro do que lhe é mais contrário. Ademais, dos dois extremos um é mais errôneo e outro menos, por conseguinte, sabendo que alcançar o meio-termo é extremamente difícil, devemos nos contentar com o menor dos males e no agir, tentar nos aproximar o máximo da ação excelente. Para isso, é importante que atentemos aos erros (extremos) para os quais somos mais facilmente levados, porque algumas pessoas tendem para uns e outras para outros; e isso fica evidente pelo prazer e pela dor que experimentamos. Para tanto, ainda devemos considerar o dizer de Aristóteles: “é preciso forçarmos a ir na direção do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas<sup>103</sup>”.

---

<sup>100</sup> EN II 8 1109a 16-20.

<sup>101</sup> ROSS, *Aristóteles*, p.208

<sup>102</sup> EN II 9 1109a 25-29.

<sup>103</sup> EN II 9, 1109b 5-7.

#### 4. A interpretação da *eudaimonia* como bem dominante

No artigo intitulado: *The Final Good in Aristotles's Ethics* (1965), W.F.R. Hardie origina a discussão acerca da possibilidade da *eudaimonia* ser interpretada como bem “dominante” ou bem “inclusivo”<sup>104</sup>. O autor fala em bem inclusivo no sentido da *eudaimonia* ser constituída por outros bens, englobando-os de uma forma harmoniosa. Aristóteles sugeriria isso no livro I da *EN*, mas não manteria esta posição até o final da sua obra, defende Hardie. A interpretação da *eudaimonia* como bem dominante é a que de fato Aristóteles afirma. Interpretar a *eudaimonia* como bem dominante, significa considerar a felicidade como a posse de um único bem que exclui todos os outros bens. Ou seja, numa disputa entre os diversos bens para o homem, a vida contemplativa ou a vida própria do filósofo apareceria como um bem dominante, superior a todos os outros, que por si só teria a capacidade de proporcionar a *eudaimonia*<sup>105</sup>.

Recorrente na tradição da interpretação da *eudaimonia* como bem dominante, temos o argumento do *érgon* ou argumento da função própria do homem.

Visando esclarecer a natureza da *eudaimonia*, em *EN* I 6, Aristóteles define a função própria do homem como aquilo que o difere de todos os outros animais. Nos diz também que o bem, para todos aqueles que executam uma atividade específica, reside na função particular que realizam; sendo assim, para o flautista, para o escultor, ou até mesmo para os órgãos, como: o olho, o pé, a mão; cada um têm, por sua vez, uma função que lhe é particular. Enxergar bem, seria por exemplo a função própria do olho. Neste sentido, pois, o mesmo seria válido para o homem<sup>106</sup>.

A seguir há uma vida de percepção, mas esta também parece comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta pois a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e exercer o pensamento<sup>107</sup>.

A função do homem, aquilo que lhe é próprio, aparece como uma certa atividade conforme a razão ou atividade a partir de um princípio racional.

<sup>104</sup> ZINGANO. “*Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles*”, p.11.

<sup>105</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.15.

<sup>106</sup> *EN* I 7, 1097b 22-32.

<sup>107</sup> *EN* I 7, 1098a 3-5

Afirmando a *eudaimonia* como o bem dominante, Hardie associa o que Aristóteles escreve em EN I 7,1097a 28-30: “portanto, se só existe um fim completo, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais completo é o que procuramos”, com a parte do argumento do *érgon*, que diz em EN I 7, 1098a 3-4, que o homem se distingue dos demais animais justamente por levar “uma vida ativa a partir do elemento que possui princípio racional”, considerando também EN I 7, 1098a 16-18: “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”, como potentes argumentos em defesa da posição dominante. Esquematizando, percebemos que Hardie considera que:

- Procuramos o bem mais completo, e;
- O que existe de mais elevado no homem é sua capacidade racional, e ainda;
- O bem para o homem consiste na atividade da melhor e mais completa das virtudes.

Fica fácil concordar com Hardie que a “melhor e mais completa” das virtudes seja a racionalidade, uma vez que esta surge como a função própria do homem. Contudo, sabemos que a alma intelectual em Aristóteles aparece dividida em racionalidade prática (*phrônesis*) e racionalidade teórica (*sophia*). Como já visto acima, Aristóteles considera a *sophia* superior à *phrônesis*. É justamente a *sophia*, ou a atividade própria do filósofo, que Hardie elege como a melhor das virtudes para fundamentar sua defesa da posição dominante. É sobretudo em EN X 6-9 que encontramos subsídios para a interpretação dominante. Aparentemente, retomando o argumento da função própria, em EN X 7, 1178a 6-9 Aristóteles escreve:

[...] E o que dissemos atrás tem aplicação aqui: o que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e de aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz.

O trecho acima parece endossar o que já fora dito em EN I sobre a função do homem. Pois, além de identificar a essência do homem com a razão, ainda afirma a vida conforme a razão como a melhor, mais prazerosa e mais feliz.



Outro importante comentador da *EN*, Ackrill, em seu artigo intitulado: *Sobre a eudaimonia em Aristóteles*, tece observações bastante criteriosas acerca da nomenclatura, “inclusivo” e “dominante”, inaugurada por Hardie. Segundo ele,

[...] O termo “inclusivo” sugere o contraste entre um objetivo ou “bem” singular e uma pluralidade, ao passo que o termo “dominante” sugere o contraste entre um grupo cujos membros são aproximadamente iguais e um grupo no qual um dos membros é muito superior em relação aos demais. Quando usados como um par contrastante de termos, Como devem ser entendidos? Por “fim inclusivo” pode ser entendido algum fim que combine ou inclua dois ou mais valores, atividades ou bens; ou pode ser entendido como um fim no qual diferentes componentes têm valor aproximadamente igual (ou, ao menos, que nenhum membro é incomensuravelmente mais digno de valor que outro). Por “fim dominante” pode ser entendido um fim *monolítico*, um fim que consista em apenas uma atividade ou apenas um bem digno de valor; ou pode ser entendido aquele elemento em um fim que combina dois ou mais bens independentes dignos de valor e que tem importância dominante, preponderante ou suprema<sup>108</sup>.

Como vemos, sobre o fim dominante, Ackrill nos diz que ele pode ser entendido como um fim monolítico, exclusivamente identificado a um único bem, seria este o “sentido forte” de dominante; ou como um fim que é composto por bens que possuem valor independentemente uns dos outros, dentre os quais um possui valor incomensuravelmente maior que os demais, seria este o “sentido fraco” de dominante. Ainda em seu mesmo artigo, Ackrill afirma que Hardie interpreta a *eudaimonia* no “sentido forte” de dominante.

Concordando com o sentido forte ou *monolítico* da interpretação dominante defendida por Hardie, encontramos em *EN I 5* Aristóteles elencando possíveis formas de viver, que aparecem como candidatas à vida eudaimonica, entre elas: a vida dedicada aos prazeres do corpo, a vida dedicada à política e a vida dedicada à virtude. Estes tipos de vida são citadas, para serem logo em seguida refutadas pelo Estagirita, vejamos em detalhes este trecho:

[...] A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa. A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial, mas

---

<sup>108</sup> ACKRILL. *Sobre a eudaimonia em Aristóteles*. p.103.

encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem os gostos de Sardanapalo.

A consideração dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam a felicidade com a honra; pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política. No entanto, afigura-se demasiado superficial para ser aquela que buscamos, visto que depende mais de quem a confere que de quem a recebe, enquanto o bem nos parece ser algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser arrebatado. Dir-se-ia, além disso, que os homens buscam a honra para convencerem-se a si mesmos de que são bons. Como quer que seja, é pelos indivíduos de grande sabedoria prática que procuram ser honrados, e entre os que os conhecem e, ainda mais, em razão da sua virtude. Está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política. Mas também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive de tal maneira. Quanto a isto, basta, pois o assunto tem sido suficientemente tratado mesmo nas discussões correntes. A terceira vida é a contemplativa, que examinaremos mais tarde<sup>109</sup>.

Atentemos que no final do trecho Aristóteles adia a reflexão acerca da vida contemplativa. A interpretação dominante, defende que já no livro I da *EN*, já temos fortes indícios que apontam para uma conclusão dominante, ou seja, a afirmação da vida contemplativa como a melhor das atividades e a única capaz de tornar o homem realmente feliz. Essa conclusão apareceria em *EN* X 7:

Se a felicidade é uma atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente<sup>110</sup>.

Identificar a atividade contemplativa com a *eudaimonia* e considerá-la como bem monolítico, como quer Hardie, implica descartar totalmente como necessários ou como

---

<sup>109</sup> *EN* I 5, 1095b 14 -1096a 6.

<sup>110</sup> *EN* X 7, 1177a 11-18

cooperantes à vida *eudaimonica* certos bens concorrentes, tais como a virtude moral adquirida pelo hábito (aretê) e também a sabedoria prática (phrônesis). O que parece um absurdo aos olhos dos defensores da interpretação inclusiva, que veremos adiante. Como poderia a atividade contemplativa (sophia) que gera apenas o conhecimento teórico (theôria) – porém o mais elevado segundo Aristóteles – dar conta sozinha de ser geradora de uma vida completamente eudaimonica? A reflexão sobre este problema dentre outros, será realizada em nossas *considerações finais*. Passemos, pois, à apresentação da *eudaimonia* como bem inclusivo.

## 5. A interpretação da *eudaimonia* como bem inclusivo.

Na interpretação da *eudaimonia* como bem inclusivo, devemos considerar que, diferentemente do que vimos em sua rival, os diversos bens humanos não disputam de forma alguma entre si o título de bem dominante. Mas sim, a *eudaimonia* surge como um fim de segunda ordem, que teria como característica essencial a capacidade de englobar os outros bens de forma harmônica, ou seja, a *eudaimonia* apareceria como um conjunto de bens, conjunto este que conteria classes de bens que se organizam de forma hierárquica, ainda cada uma destas classes deve conter um número mínimo de bens que garantam a autossuficiência do indivíduo.

Foi no já citado artigo de Hardie que ideia da *eudaimonia* como fim de segunda ordem foi concebida. Nas palavras de Zingano, tal tese afirma:

[...] desejar a *eudaimonia* como último fim não significa desejar certo fim em detrimento de outros, mas sim desejar uma harmonia entre nossos fins; a *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<sup>111</sup>.

Essa concepção coloca a *eudaimonia* num plano superior em relação a todos os outros fins (fins primários). Todas as nossas ações se dirigiriam a execução de fins primários, disso segue que, a *eudaimonia* possuiria a propriedade de fim secundário, justamente por não contar como um bem entre outros<sup>112</sup>, mas sim por *poder* englobar todos os outros bens<sup>113</sup>. Estas duas últimas sentenças merecem destaque, pois as idéias nelas expressas aparecem em outras obras aristotélicas.

A impossibilidade da *eudaimonia* ser contada como um bem entre outros também está a indicar a passagem da obra aristotélica *Magna Moralia*, e isso quem nos conta é Hobuss, vejamos a tradução do trecho da *Magna Moralia* feita por Hobuss:

Pois, o melhor é o fim completo, e o fim completo (...) não pareceria ser nada mais que a *eudaimonia*, e nós olhamos a *eudaimonia* como composta de

<sup>111</sup> ZINGANO. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, p.11.

<sup>112</sup> EN I 7 ,1097b 14-22. “E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros.”

<sup>113</sup> ZINGANO. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, p.23 – 24.

muitos bens (...) Pois a *eudaimonia* é composta de alguns bens. Mas levantar a questão se uma determinada coisa é melhor que seus componentes é absurdo. *Eudaimonia* não é algo aparte de seus componentes, mas é justamente seus componentes<sup>114</sup>.

Na interpretação de Hobuss, *não contar junto* significa que a *eudaimonia* não é um bem entre outros, ela é então composta por esses bens, “sempre pensando que o conjunto que constitui a *eudaimonia* é formado por classes de bens que, por sua vez, especificam determinados bens particulares<sup>115</sup>”, sendo assim compreendida como um conceito que atua em segunda ordem, ou seja, não como um bem que exclui ou concorre com os outros, mas sim que *contém* ou *pode* os outros bens.

Operar como um conceito de segunda ordem é da natureza da *eudaimonia*, como um bem que, embora não conte ao mesmo nível destes bens, na realidade é constituído pelo conjunto destes bens (em dois aspectos: conjunto constituído de classes de bens, e de bens particulares no interior de cada classe)<sup>116</sup>.

Mas quais seriam então essas classes de bens e que tipos de bens comporiam cada classe? A resposta a essa questão nos remete a outra obra de Aristóteles, a *Retórica*.

Segundo Hobuss, é no livro I capítulos 5 e 6 da *Retórica*, o local em que Aristóteles nos dá uma boa definição de *eudaimonia*, e ainda, lista e exemplifica os bens que comporiam o conjunto *eudaimonia*. Observemos novamente na tradução de Hobuss o trecho citado da *Retórica*:

Nós podemos definir *eudaimonia* como prosperidade combinada com virtude; ou como independência de vida; ou como o seguro aproveitamento do máximo de prazer; ou com uma boa condição de propriedade do corpo, junto com o poder de cuidar e fazer bom uso deles. Que a *eudaimonia* é uma ou mais destas coisas, todo mundo concorda.

Desta definição de *eudaimonia*, segue que suas partes constituintes são: bom nascimento, amigos, bons amigos, riqueza, bons filhos, abundância de filhos, uma velhice feliz, também semelhante existência corpórea a como saúde, beleza, força, boa estatura, potencial atlético, junto com fama, honra, boa sorte e virtude. Um homem não pode falhar em ser completamente independente, se possui estes bens internos e externos; pois além destes não existem outros para possuir. (Bens da alma e do corpo são internos. Bom nascimento, amigos, dinheiro e honra são externos). Além disso, nós pensamos

<sup>114</sup> ARISTÓTELES. *Magna Moralia*, apud: HOBUSS. *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.117.

<sup>115</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.118.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p.118.

que ele deva possuir recursos e sorte, de maneira a fazer de sua vida algo realmente seguro<sup>117</sup>.

Como podemos ver na passagem da *Retórica*, a *eudaimonia* aparece constituída de partes, seriam estas partes, nos conta Hobuss, respectivamente as classes: bens da alma (BA), bens do corpo (BC) e bens exteriores (BE), sendo:

BA = a. virtudes teóricas: no caso a sabedoria teórica.

b. virtude própria: composta das virtudes morais + prudência.

BC = saúde, beleza, força, potencial atlético, etc.

BE = boa sorte, honra, riqueza, fama, amigos, filhos, etc.

São estas as classes de bens que compõe o conjunto *eudaimonia*. Considerando hierarquicamente as classes de bens, os BA devem ser entendidos como as causas próprias da *eudaimonia*, enquanto BC e BE como causas coadjuvantes ou como bens instrumentais<sup>118</sup>. Entretanto, a formação do conjunto *eudaimonia* na interpretação inclusiva pode acontecer de duas formas, vejamos:

E1 = {sabedoria teórica + virtude própria + BC + BE}

E2 = {virtude própria + BC + BE}

Na definição nos dada por Hobuss, E1 é mais perfeito que E2, por conter em si a sabedoria teórica, a mais nobre das atividades humanas, a parte no homem que é divina. BC e BE “estão presentes em cada um dos conjuntos, uma vez que fazem parte como causas coadjuvantes, mas necessárias, na medida em que sua ausência tornaria incompleta a felicidade<sup>119</sup>”.

E1 e E2 podem ser entendidos como conjuntos capazes de garantir a *eudaimonia*, porque satisfazem a condição de autossuficiência, ou seja, possuem tudo que é necessário para podermos dizer que cada um deles constitui uma vida feliz. Justamente por possuírem, no caso de E1, a mais alta atividade que pode ser alcançada pelo homem: a sabedoria teórica, mais a virtude própria, condição necessária para a realização da felicidade juntamente com BC e BE. Já no caso

<sup>117</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, apud: HOBUSS. *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.117.

<sup>118</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.139.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p.140.

de E2, a *eudaimonia* é garantida pela existência da virtude própria, mais BC e BE dentro do conjunto<sup>120</sup>.

Ambos os conjuntos são capazes de garantir a autossuficiência (característica da *eudaimonia* que torna a vida desejável e carente de nada<sup>121</sup>). É importante ressaltar aqui que cada classe de bem não precisa conter todos os bens possíveis que ela pode comportar, mas para que a *eudaimonia* seja o caso, cada uma delas deve necessariamente conter certos bens que garantam a autossuficiência, ou seja, cada classe deve apenas conter uma quantidade de bens que proteja seu possuidor do melhor modo possível em sua situação precisa, das vicissitudes da vida, para que lhe seja permitido dirigir a sua vida e não ser arrastado por ela. Dessa forma, para cada caso existe uma quantidade auto-suficiente. Assim não é necessário que a pessoa tenha tudo, entretanto, bens podem ser incorporados dentro das classes de bens, sem com isso alterar o fato de que o conjunto de bens constitui um caso de *eudaimonia*. Já na direção inversa, a perda de certos bens pode destruir ser o caso da *eudaimonia*<sup>122</sup>. O importante aqui é atentar 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<sup>123</sup>”.

A partir do que acaba de ser dito podemos afirmar que, ao contrário da interpretação dominante, que coloca dois tipos distintos de *eudaimonia* disputando entre si o título de *eudaimonia* perfeita, na interpretação inclusiva os dois modos de ser da *eudaimonia* (E1 e E2) não disputam o título de *eudaimonia* perfeita, mas o conjunto E1, que contém a sabedoria teórica aparece tranquilamente como *eudaimonia* com maior grau de perfeição em relação a E2, que também é concebido como um conjunto capaz de prover a *eudaimonia*, porém, num grau menor de perfeição, obviamente por não conter em si a sabedoria teórica.

---

<sup>120</sup> *Idem*, p.140-141.

<sup>121</sup> EN I 7, 1097b 14, p.255.

<sup>122</sup> ZINGANO. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, p.24.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p.26.

## 6. Justificativa da concepção de *eudaimonia* como bem inclusivo.

É a passagem da *EN*, X 6-9, que apresenta a maior dificuldade para a interpretação inclusiva e para obtermos a integração de toda a *EN* como um todo coerente. Pois, é neste ponto que Aristóteles parece identificar de modo imediato a *eudaimonia*, no seu mais alto grau, com a vida contemplativa a exclusão de todos os outros bens<sup>124</sup>. Contudo, esta tese não se apresenta pacificamente, mas sim, contraria muito do que vinha sendo defendido de *EN* I até IX, e também, afirma Hobuss, “uma tal defesa contrasta fortemente com teses que formam o chamado núcleo duro da filosofia prática de Aristóteles<sup>125</sup>”.

É a passagem de *EN* X 7, que segundo os defensores da concepção dominante confirma o que havia sido iniciado em *EN* I, sobretudo no que tange a função própria do homem<sup>126</sup>:

“Se a felicidade é uma atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente.<sup>127</sup>”

Se os trechos forem colocados em sequência, estes parecem corroborar para uma interpretação dominante. Pois, teríamos em *EN* I Aristóteles afirmando: “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”. E por fim, em *EN* X 7 o filósofo concluiria que: “se a felicidade é uma atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós [...] Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente”. Nesta interpretação, ao que tudo indica, Aristóteles teria em mente desde o começo da obra, que a *eudaimonia* perfeita seria a vida contemplativa. Se assim fosse, o Estagirita não deixaria nenhum espaço para interpretação

<sup>124</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.125.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p.125.

<sup>126</sup> Vejamos a referida passagem de *EN* I: [...] e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentemos que a função de um homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando esta de acordo com a excelência que lhe é própria se realmente assim é, o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se a mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.

<sup>127</sup> *EN* X 7, 1177a 11-17.



inclusiva. Porém, essa aparente coerência dificilmente consegue se manter se considerarmos outras passagens da *EN*, tal como as outras obras que compõem a filosofia prática aristotélica.

Que a atividade contemplativa é a mais alta atividade a qual o homem pode se dedicar, várias passagens da *EN* estão a indicar e no último livro da obra isso fica evidente; não é então com a superioridade da vida contemplativa que devemos nos preocupar, mas devemos sim tentar entender “como esta atividade ou bem, se articula com os outros bens que Aristóteles sustenta que também são partes constituintes da *eudaimonia*<sup>128</sup>”. Hobuss considera que essa articulação é de fundamental importância para podermos compreender a filosofia moral do Estagirita em sua totalidade e aponta a *Política* como obra cooperante na tentativa de esclarecermos como ocorre a articulação entre a atividade contemplativa com os demais bens.

Se considerarmos a atividade contemplativa como a *eudaimonia*: (i) mais alta, (ii) mais contínua, (iii) mais auto-suficiente e a mais prazerosa das atividades conforme a virtude, haveria algum problema nas afirmações acima, ao que diz respeito a uma possível interpretação inclusiva da *eudaimonia*? A resposta para essa questão, afirma Hobuss, é que provavelmente não, devido o fato, de nenhuma destas afirmações possuírem caráter excludente<sup>129</sup>.

(i) “Ser a atividade mais alta, mais nobre etc, está perfeitamente de acordo e coerente com o que diz Aristóteles, podendo operar conjuntamente com os outros bens já mencionados, e que são partes constituintes da felicidade;

(ii) O aspecto de continuidade, o fato de ser uma atividade mais contínua em relação às outras, não implica que seja a única atividade que o contemplativo exerça, ele o faz pelo fato de ser ela, a mais nobre, a mais prazerosa e assim por diante, mas não há em Aristóteles nem de maneira subentendida, a afirmação que esta seja a única atividade a ser exercida, o que soaria estranho, até pelo simples motivo de que a natureza humana é antes de tudo, política: é na *πόλις* que o indivíduo realiza esta natureza e é a *πόλις* a condição essencial para que alguém alcance a *eudaimonia*, pois somente nela o indivíduo, o cidadão – participante ativo, por definição, das atividades jurídico/administrativas da *πόλις* – pode levar uma vida em conformidade com a virtude: pode alguém destituído desta natureza política, uma tese tão cara a Aristóteles, ser realmente feliz? Não haveria uma lacuna que acabaria por inviabilizar a efetivação da *eudaimonia*?

(iii) A própria definição de autossuficiência em I 5 e X 6 se auto-implicam, pois as duas acenam para a sua característica fundamental, qual seja, a vida feliz é uma vida que não tem necessidade de mais nada, é auto-suficiente. O que assegura esta autossuficiência antes de tudo? A *πόλις* por definição. Esta

<sup>128</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.128.

<sup>129</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.128.

autossuficiência apresentada na política é preponderantemente econômica, mas não apenas, pois podemos considerar um selvagem vivendo numa floresta e observar que este selvagem pode caçar e pescar para suprir suas necessidades alimentícias, bem como construir sua casa com a madeira que encontra na floresta e com galhos das árvores fazer o fogo para passar o inverno, bem como pode utilizar as peles dos animais caçados, para elaborar sua vestimenta e seu calçado. Não se poderia dizer que este homem não tenha assegurado uma determinada autossuficiência, no sentido de que dispõe de meios para assegurar sua sobrevivência. Mas o que Aristóteles tem em mente, quando afirma que nenhum homem é auto-suficiente fora da *πόλις*? Não é o aspecto meramente econômico, mas sim, um aspecto político (sem excluir, bem entendido, o aspecto moral), o bem do ponto de vista do político, ligado à sua natureza, e retomado em I 5 em passagem já citada, onde levar uma vida auto-suficiente supõe uma vida com parentes, filhos, amigos, mulher, concidadãos. Não só, pois a vida feliz, que não tem necessidade de nada mais, pressupõe bens exteriores, bens do corpo e os bens da alma (as virtudes intelectuais e morais). Todos são partes constituintes da *eudaimonia*, ainda que em nível diverso<sup>130</sup>.

O fato de a vida contemplativa ser a mais elevada e nobre, tal como nos mostra a avaliação de Hobuss, é totalmente compatível com interpretação inclusiva. Como já foi dito, a tese inclusiva afirma a *eudaimonia* como constituída duma pluralidade de bens, que estariam organizados segundo uma certa ordem e hierarquia. Assim, atividade contemplativa com toda sua excelência, no viés inclusivo, mantém naturalmente seu posto, sendo considerada a mais excelsa atividade a que o homem pode se dedicar.

O aspecto de continuidade da atividade contemplativa também não invalida uma concepção inclusiva, pois a contemplação certamente não é a única atividade a qual o homem se dedica ou deve se dedicar. O homem é por natureza um animal político, por isso deve também se dedicar ativamente aos assuntos da *pólis*. Portanto, o fato da contemplação ser atividade mais continua em relação às demais, deve-se ao fato dela ser a mais prazerosa e nobre; por isso aqueles que desde a infância foram ensinados a se comprazer com as coisas nobres e altas se dedicam profundamente à vida contemplativa.

Quanto à autossuficiência – o atributo que faz com que a vida não tenha necessidade de mais nada – novamente é na *pólis* que esta propriedade da *eudaimonia* é assegurada, visto que uma vida auto-suficiente é uma vida com filhos, amigos, esposa, concidadãos, e, não só, pois o homem feliz deve possuir tudo o que torna a vida dentro da *pólis* autossuficiente, a saber, deve necessariamente possuir os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma, ou seja, todas as

---

<sup>130</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.129-130.

partes constituintes da *eudaimonia*. A natureza do homem não é totalmente autossuficiente pelo exercício da contemplação, por isso é também necessário o auxílio dos bens exteriores para a manutenção da saúde. Disso segue, que precisamos necessariamente dos bens exteriores, pois não podemos ser perfeitamente felizes sem eles, precisamos tê-los pelo menos numa quantidade que possibilite uma vida conforme a virtude<sup>131</sup>. Em suma, a condição de autossuficiência só pode ser concebida dentro da *pólis*, pois ao homem auto-suficiente não falta nada – não devemos entender, portanto, que o homem auto-suficiente possui tudo, isso seria afirmar a tese inclusiva maximalista, o nosso objetivo foi afirmar um inclusivismo mitigado, ou seja, atenuado – não lhe falta nada, pois este possui todas as classes de bens constituintes da *eudaimonia*, com bens suficientes que asseguram a autossuficiência.

A partir das reflexões apresentadas neste capítulo, que foram baseadas fortemente nos textos de Hobuss, podemos perceber o enfraquecimento da tese dominante em relação à inclusiva. Pois como vimos, existem classes de bens que precisam existir necessariamente para que a *eudaimonia* seja o caso. A interpretação dominante, ao identificar imediatamente a *eudaimonia* com a atividade contemplativa, exclui a possibilidade de incluirmos os bens exteriores, os bens do corpo à *eudaimonia*, bens estes que juntamente com as virtudes morais e intelectuais asseguram a autossuficiência do homem dentro da *pólis*.

Já a interpretação inclusiva atenuada parece fazer jus ao pensamento prático aristotélico, devido ao fato, de que quando trazemos as obras práticas do *corpus* (*Retórica, Magna Moralia e Política*), em auxílio da interpretação do conteúdo da *EN*, percebemos que as dificuldades em conciliar *EN* I–IX e *EN* X, parecem perderem o sentido quando entendemos a *eudaimonia* como um conjunto formado por classes bens que precisam conter bens suficientes para satisfazer o critério de autossuficiência.

---

<sup>131</sup> HOBUSS, *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*, p.131. O Comentador ainda ressalta a passagem *EN* I 8, 1099a 29-35. Passagem esta, que ilustra a necessidade dos bens exteriores na vida do homem, vejamos: “E no entanto, como dissemos, ela necessita igualmente dos bens exteriores; pois, é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas possibilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos. Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem coma virtude”.

## 7. Considerações Finais

Desde o início do trabalho, procuramos tornar claro ao leitor como Aristóteles define o seu conceito de *eudaimonia*. Para tanto, detivemo-nos na apresentação de conceitos considerados centrais para a compreensão da *EN*, tais como: bem, sumo bem e virtude. Apresentamos estes conceitos com a finalidade de detalhar o pensamento do Estagirita, preparando o leitor para a compreensão das polêmicas interpretações acerca do conceito de *eudaimonia*, a dominante e a inclusiva.

Tomar uma posição diante do problema da *eudaimonia* como fim dominante ou inclusivo, não foi nosso objetivo central, porém, a posição inclusiva acabou por nos cativar mais em relação à sua concorrente, justamente por tratar de forma mais ampla a problemática das necessidades primárias do homem, as quais, devem ser necessariamente atendidas para que este possa desenvolver a atividade contemplativa. Norteamos nossa dissertação, no sentido de compreender e apresentar o pensamento ético presente na *EN*. E após nos debruçarmos sobre o texto da *EN* e sobre os textos dos comentadores, nos sentimos dispostos a elucubrar um pouco mais e realizar certas observações acerca das posições analisadas.

Começemos por considerar a posição dominante. Ao realizar a leitura da *EN* pela primeira vez, seria natural que um leitor “comum” (que não lê com o rigor acadêmico ou filosófico) terminasse por concluir tranquilamente, que Aristóteles termina sua obra identificando a atividade contemplativa com a felicidade. O livro X da *EN*, possui passagens extremamente “excludentes”<sup>132</sup>, as quais afirmam a contemplação, como uma atividade que por si só, garantiria a vida *eudaimonica*. Sendo assim, não podemos condenar nosso leitor que se aventura pela primeira vez na *EN*, por não perceber a tensão existente entre os livros I-IX e X. Afirmamos aqui, a existência desta tensão, apesar do livro X deixar clara a intenção de Aristóteles em identificar a atividade contemplativa com a felicidade. Pensamos que não podemos simplesmente descartar toda a reflexão realizada anteriormente pelo filósofo desde o livro I até o IX. Uma passagem muito difícil de ser descartada aparece em *EN* I é:

---

<sup>132</sup> Utilizamos aqui o termo excludente, tal como Hardie utiliza em sua posição “dominante monolítica”, ou seja, afirmamos a existência de passagens, que levam o leitor a crer na total autossuficiência da atividade contemplativa. Exemplos: *EN* X 7, 1177a 12-13; *EN* X 7, 1177a 20-35; com destaque para *EN* X 8, 1178b 29-33. Sabemos, porém, que a total autossuficiência da atividade contemplativa não é o caso, visto que o homem sendo um ser composto (parte vegetativa, sensitiva e intelectual), não pode contemplar ininterruptamente.

E no entanto, como dissemos, ela necessita igualmente dos bens exteriores; pois, é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas possibilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos. Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude<sup>133</sup>.

Contrastando fortemente com a posição de Aristóteles no livro X, temos o trecho supracitado. Nele percebemos que a ausência de certos bens pode “empanar”<sup>134</sup> a felicidade. Essa capacidade de empanar, ou dificultar que a felicidade seja percebida, que a ausência de certos bens possui, nos lança ao seguinte questionamento: como pode a atividade contemplativa isolada, ser identificada com a felicidade, se para realizá-la, o homem precisa garantir primeiro uma série de bens que garantam sua subsistência, (perceba-se aqui que não dissemos autossuficiência, a qual é obviamente muito mais elevada que a subsistência). Sim, pois, o homem precisa garantir a manutenção de seu corpo que se encontra no mundo físico e possui uma várias necessidades. Além da manutenção do corpo, é necessário ao homem também participar da vida política. Uma vez que o homem não é um deus, a ele resta apenas poucos momentos ao qual ele pode se dedicar a atividade contemplativa. Porém, mesmo sendo os momentos de contemplação não contínuos para o homem, Aristóteles em *EN X 7*, exorta este tipo de vida, vejamos:

Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme à razão é divina em comparação com a vida humana. Mas não

---

<sup>133</sup> *EN I 8*, 1099a 29 – 1099b 10. Este trecho se mostra muito potente a favor da interpretação inclusiva, todavia, não faz parte do nosso método investigativo, tomar trechos isolados e coroá-los como de fundamental importância para todo o sistema do autor. Pelo contrário, pensamos que devemos considerar as obras como um todo, aquilatando as passagens como mais ou menos valiosas segundo seu valor intrínseco, evitamos pois, posicionamentos extremos.

<sup>134</sup> Como vemos no trecho citado, a ausência de bens, tais como: a nobreza de nascimento, a boa descendência e a beleza, podem empanar a felicidade. Compreendemos “empanar” como esconder ou cobrir. Tal como uma grande toalha de mesa pode cobrir certa mesa, a escondendo por completo. Saberíamos que a mesa está ali, usaríamos a mesa, porém não poderíamos a perceber em sua plenitude. Cremos que em relação a felicidade, o mesmo ocorre, se a ausência de bens exteriores for o caso. O trecho também cita a importância de amigos, riqueza e poder político para a realização de atos nobres; e ainda lembra da importância da boa fortuna ou da prosperidade exterior. Na interpretação inclusiva mitigada defendida por Hobuss, os bens citados aparecem como componentes de algumas classes de bens. Percebemos aqui, pelo menos parte da tensão existente entre as duas interpretações. Pois, é muito difícil crer que um homem que vive uma vida mendicante, ou se encontra, desprovido de bens mínimos que salvaguardem sua subsistência, mas que se dedique a atividade contemplativa, consiga levar uma vida *eudaimonica*.

devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com coisas humanas, visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas, na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor<sup>135</sup>.

Percebemos que esta disputa entre fim inclusivo ou dominante, não é fácil nos posicionarmos a favor deste ou daquele lado, visto que os argumentos são de ambas interpretações são potentes e plausíveis. Mas, como dito, acabamos por tender a concordar com a posição inclusiva, justamente por ela se ocupar de forma mais ampla sobre as necessidades matérias do homem, ou seja das necessidades que o mesmo enfrenta em seus cotidiano para se manter bem. Mesmo sentido maior simpatia por essa posição, percebemos que ambos posicionamentos encontram sustentação nas próprias linhas da *EN*. Um possível caminho interpretativo que nos permite amenizar a tensão entre os livros I-IX e X, pode ser encontrado no artigo *Pólis e virtude em Aristóteles*, de Pereira, vejamos um trecho que concerne a nossa reflexão:

[...] Aristóteles, no livro X da *Ética a Nicômaco*, identifica a felicidade com a contemplação (*EN X*, 1177a13), a qual é a atividade mais auto-suficiente (1177a28). A contemplação, atividade propriamente divina, encerra duas condições necessárias para a vida feliz: ela é auto-suficiente e é fim último (1177b1). Se as ações humanas visam à felicidade, elas visam ao fim último e à auto-suficiência. Nesse sentido, ao homem cabe imitar, o quanto lhe é possível, a atividade divina. Desse ponto de vista, a atividade divina apresenta-se como paradigma para as ações humanas. Imitar o primeiro motor, de um ponto de vista prático, seria contemplar, atividade propriamente divina (*EN X*, 1177a13; *Met. L*, 1072b24). A partir da perspectiva da atividade divina, por um lado, e das ações humanas, por outro, começa a se configurar dupla finalidade para o homem e certa hierarquia entre dois distintos fins no interior da ética aristotélica. Para o homem, não há apenas uma única atividade identificada com o bem, mas duas. A atividade divina da contemplação é a atividade mais nobre, hierarquicamente superior, auto-suficiente (*EN X*, 1177b19). Mas a vida contemplativa, de uma certa perspectiva, é superior à condição humana, ao homem podendo alcançá-la não exclusivamente em virtude da sua humanidade, mas por nele haver algo de divino, a saber, o intelecto. A vida do intelecto é divina em comparação com a vida propriamente humana (*EN X*, 1177b27). Ela é a melhor e mais agradável vida para o homem (*EN X*, 1178a7).

Muito embora a contemplação seja uma atividade não restrita unicamente a deus, mas possível também ao homem, a este é vedada a possibilidade de contemplar ininterruptamente, diferentemente do que ocorre

---

<sup>135</sup> *EN X* 7, 1177b 30-35.

com deus (*Met.* L, 1072b15). Ao homem é impossível a realização, de forma ininterrupta, da atividade mais prazerosa, cabendo-lhe apenas prazeres esporádicos (*EN* X, 1175a4). A causa da impossibilidade da contemplação ininterrupta para o homem é a sua natureza composta, a qual o impregna de necessidades materiais (como alimento e repouso)<sup>136</sup>.

Contrapondo a atividade divina e a atividade humana, Pereira parte hierarquicamente “do deus para o homem”, e nos faz compreender que segundo Aristóteles, é possível apenas ao deus aristotélico o ininterrupto contemplar, sendo vedada ao homem a possibilidade de contemplar ininterruptamente, visto, que este possui diversas carências derivadas da sua natureza composta. Caberia ao homem então, enquanto busca o bem supremo, garantir a satisfação de suas necessidades imediatas (o que só é possível quando este se encontra na *pólis*). Para estar, então, em condição de se dedicar a atividade mais elevada e mais autossuficiente, a atividade contemplativa. Contudo, se pensarmos inversamente, e, não partirmos “do deus para o homem”, mas sim, “do homem para deus”, numa hierarquia ascendente, ou seja, pensarmos como pode o homem atingir a mais elevada atividade – a contemplativa – perceberemos que a interpretação inclusiva se mostra mais potente para esta reflexão, justamente por considerar cada uma das classes de bens que são necessárias para uma vida eudaimônica, desde os bens mais básicos, como: a saúde e a beleza, os amigos e a honra; até alcançar a classe de bem que “coroaria” a existência humana: a atividade própria do filósofo, a atividade contemplativa ou aquela que faz o homem tanger a divindade. Concluimos, pois, nosso trabalho com a seguinte observação de Pereira, que concerne com o que acaba de ser dito: “os escritos éticos aristotélicos não tratam de como contemplar para atingir o bem, mas como agir virtuosamente para atingi-lo<sup>137</sup>”.

---

<sup>136</sup> PEREIRA, *Pólis e virtude em Aristóteles* p. 220-221

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 221.

## 8. Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES (1977) **Nicomachean Ethics**. Tradução de W. D. Ross. Chicago: Enciclopedia Britannica.

\_\_\_\_\_ (1973): **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_ (1964): **Arte Retórica e Arte Poética**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

ACKRILL, J.L. **Sobre a eudaimonia em Aristóteles**. In: ZINGANO M.A. (2010) Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo: Odysseus. P. 103-125.

AUBENQUE (2008): **A Prudência em Aristóteles**. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Discuso Editorial, Paulus.

HARDIE, W. F. R. **O bem final na ética de Aristóteles**. In: ZINGANO M.A. (2010) Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados. São Paulo: Odysseus.

HOBUSS, João (2002): **Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles**. Pelotas: UFPel.

\_\_\_\_\_ (2007) **Dois Conceções sobre a Felicidade na Ética de Aristóteles**. São Paulo: Hypnos, ano 13, n. 19, 2º semestre. P. 30-44.

HÖFFE, Otfried (2008): **Aristóteles**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Artmed.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio (2009): **Polis e Virtude em Aristóteles**. Revista de E. F. e H. da Antiguidade, Campinas, nº 25, jul. 2008/jun. 2009. P. 215-227.

PERINE, Marcelo (2006): **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola.

REALE, Giovanni (1994): **História da filosofia antiga**, vol. 2. São Paulo: Loyola.

ROSS, David (1987): **Aristóteles**. Tradução de Luís Filipe S.S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote.

SANGALLI, Idalgo José (1998): **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana**. Porto Alegre: Edipucrs.

ZINGANO, Marco Antônio (2008): **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. São Paulo. Odysseus.

\_\_\_\_\_ (1994): **Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles**. UFRGS. *Revista Analytica*, vol.1, n. 2.



\_\_\_\_\_ (2007): **Eudaimonia e Contemplação na ética aristotélica**. In: ESTUDOS DE ÉTICA ANTIGA. São Paulo: Paulus. P. 485-519.

\_\_\_\_\_ (2010): **Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus.