

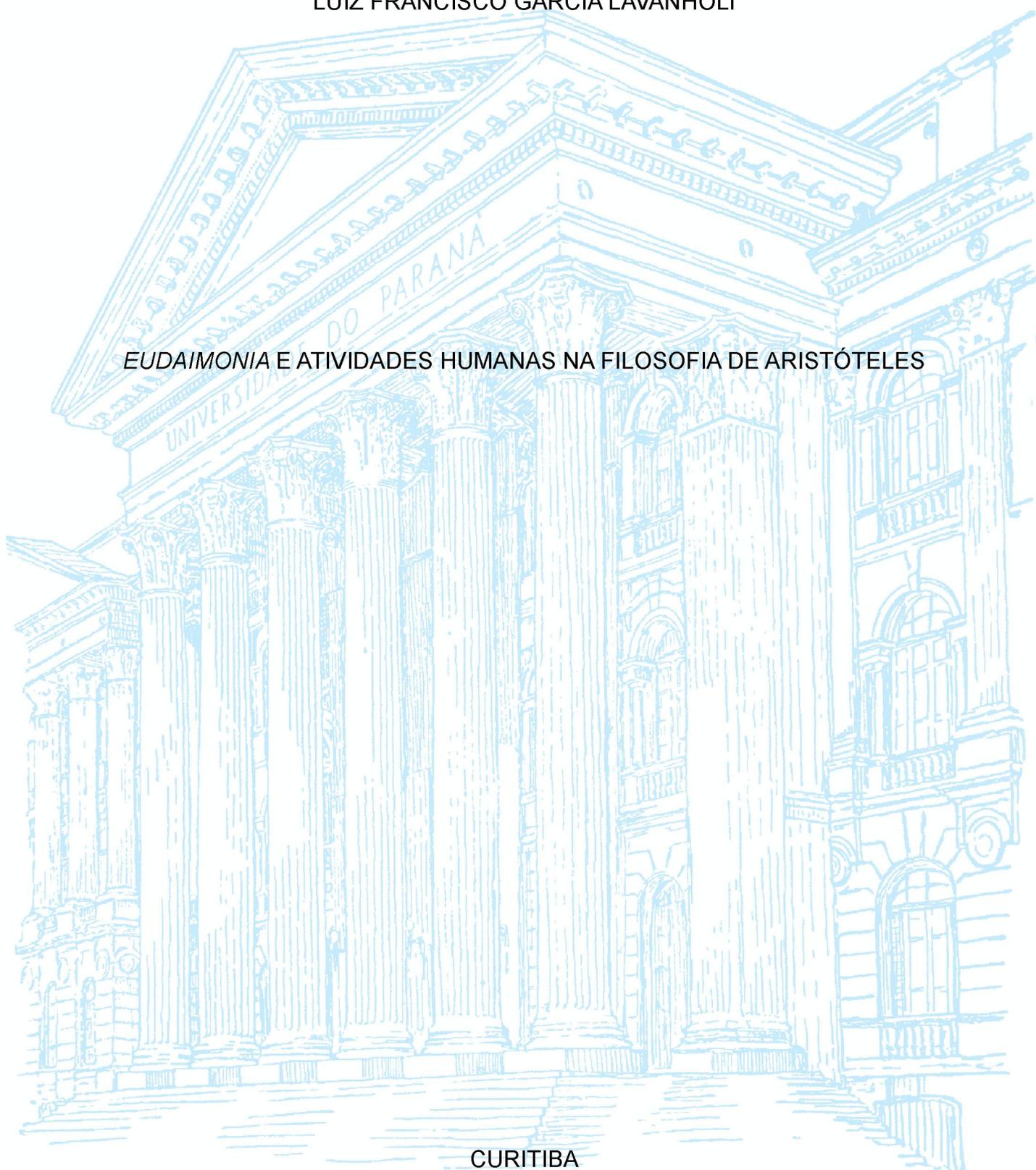
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUIZ FRANCISCO GARCIA LAVANHOLI

EUDAIMONIA E ATIVIDADES HUMANAS NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

CURITIBA

2016



LUIZ FRANCISCO GARCIA LAVANHOLI

EUDAIMONIA E ATIVIDADES HUMANAS NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira

CURITIBA

2016

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Bibliotecária: Rita de Cássia Alves de Souza – CRB9/816

Lavanholi, Luiz Francisco Garcia.

Eudaimonia e atividades humanas na filosofia de Aristóteles / Luiz Francisco Garcia
Lavanholi. – Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Vivianne de Castilho Moreira.

1. Aristóteles – Crítica e interpretação. 2. Filosofia antiga. I. Título. II. Universidade
Federal do Paraná.

CDD 185



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa n^o 160- 2000/2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

Ao quarto dia do mês de novembro do ano de dois mil e dezesseis, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Inara Zanuzzi (UFRGS), Maurizio Filippo Di Silva (UFPR), sob a orientação da Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Luiz Francisco Garcia Lavanholi, intitulada: "**Eudaimonia e atividades humanas na filosofia de Aristóteles.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pelo Prof. Dr. Paulo Vieira Neto. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela " APROVAÇÃO " do mesmo, habilitando-o ao título de Mestre em FILOSOFIA na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Mestre está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE-Art.67, e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

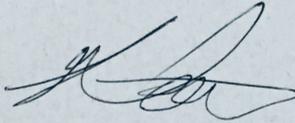
* HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA.

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

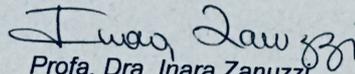
COMENTÁRIOS: *Em que pese as deficiências do trabalho escrito, o estudante evidenciou suficiente conhecimento de assunto para sua aprovação. A banca sugere que as objeções respondidas pelo candidato sejam incorporadas no texto a ser depositado.*

Curitiba, 04 de novembro de 2016.

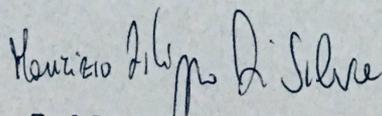
Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR



Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR



Profa. Dra. Inara Zanuzzi
Primeiro examinador
UFRGS



Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva
Segundo examinador
UFPR



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPR

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 160-2000/2016 de 04/11/2016

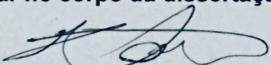
Mestrando: Luiz Francisco Garcia Lavanholi

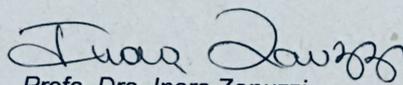
Título da Dissertação: "Eudaimonia e atividades humanas na filosofia de Aristóteles".

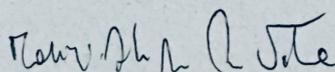
Integrantes da banca examinadora	Notas
Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	8,0
Profa. Dra. Inara Zanuzzi (UFRGS) Primeiro examinador	8,0
Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva (UFPR) Segundo examinador	8,0
Média final	8,0
Conceito	B

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação as correções sugeridas.


Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Profa. Dra. Inara Zanuzzi
Primeiro Examinador
UFRGS


Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.
A = Excelente = 9,0 a 10,0
B = Bom = 8,0 a 8,9
C = Regular = 7,0 a 7,9
D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador da PGFILOS



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Pós-graduação em Filosofia



Declaração

Declaro, para os devidos fins, que LUIZ FRANCISCO GARCIA LAVANHOLI, CPF 06566122907, teve sua dissertação aprovada pela banca de avaliação. O antigo Termo de Aprovação de trabalho de conclusão de curso (dissertação e tese) utilizado pelo PGFILOS seguia o modelo do documento "Avaliação de Dissertação", tal como apresentado pelo aluno.

Curitiba, 14/05/2019

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Vivianne de Castilho de Moreira".

Vivianne de Castilho de Moreira
Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Filosofia
Universidade Federal do Paraná

AGRADECIMENTOS

À professora Vivianne de Castilho Moreira, minha orientadora, agradeço os apontamentos, a confiança e a liberdade concedida ao longo da pesquisa. Sua excepcional competência acadêmica só rivaliza em grandeza com sua enorme generosidade.

Aos professores Luiz Eva, Inara Zanuzzi e Maurizio Filippo Di Silva agradeço os comentários e críticas feitos no exame de qualificação e na defesa.

A todos os amigos de graduação. Agradeço especialmente a Aline da Silva Dias, Flávia Pereira, Renan Ricieri e Luana Medeiros.

Agradeço ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFPR, em especial às funcionárias administrativas Marianne Nigro e Aurea Junglos, sempre atenciosas e prestativas no que se refere ao auxílio burocrático necessário para a realização da pesquisa.

Agradeço a Diego Antonio e Rudá Pereira pela longa amizade.

Agradeço à Patrícia Govaski, cujo amor, carinho e apoio são partes constitutivas da minha *eudamonia*.

À minha mãe, Zuleide Quiroga Garcia, agradeço o amor e o apoio incondicional.

RESUMO

A análise da *eudaimonia* realizada por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* apresenta dificuldades de compreensão da sua definição que são problemáticas com respeito à delimitação de quais bens podem satisfazê-la. Com respeito à definição, atividade da alma segundo a virtude perfeita (*EN* I, 7), haveria uma confusão ao se interpretar o que significa para uma virtude ser perfeita (*τέλειον*). Por um lado, poderia significar ser a virtude melhor em máximo grau; enquanto por outro lado significaria a totalidade das virtudes. Ambas as interpretações podem ser fundamentadas por análises aristotélicas tecidas na *EN*. No último livro, por exemplo, Aristóteles claramente atribui proeminência à sabedoria filosófica; enquanto, nos primeiros livros da obra, em sua análise das virtudes morais, ele parece adotar uma abordagem que privilegia um conjunto de virtudes como a melhor vida possível. Hardie, em seu artigo *O bem final na ética de Aristóteles*, afirma que essa dificuldade de compreensão perpassa toda a ética aristotélica, de modo que Aristóteles acabe por defender algo que seria uma consequência oposta à que sua argumentação indicaria. O objetivo desta pesquisa é mostrar que a concepção de *eudaimonia* aristotélica deriva de uma análise rigorosa das atividades humanas. De modo que o conceito de *eudaimonia*, atividade mais perfeita, seria derivado analiticamente de uma avaliação das atividades. Em outras palavras, as atividades humanas podem ser expressas segundo uma gradação que iria das atividades menos perfeitas para as mais perfeitas. Assim, as atividades mais perfeitas comporiam a *eudaimonia*. Buscando executar essa tarefa, primeiramente, procurou-se expor as confusões atribuídas à exposição Aristóteles a partir de uma leitura do artigo de Hardie. Em seguida, é explicitado o conceito aristotélico de fim, tal como aparece em *Metafísica*. Feito isso, passa-se a uma análise das atividades humanas, por meio de trechos que distingam o que é ação e produção. Nessa análise, procura-se mostrar duas coisas: i) ação é o que possui caráter de fim, enquanto produção é o que possui caráter de meio; e ii) as atividades humanas se resolvem nessas duas formas de atividade. Desse modo, a gradação entre atividades mais finais e menos finais seria propriamente uma gradação de produções a ações. Por fim, uma vez que a interpretação da resolução do gênero das atividades humanas a ações e produções levanta uma dificuldade de compreensão com respeito a distinção aristotélica entre produção, ação e contemplação, coteja-se essa interpretação com as passagens que tratam dessa distinção.

Palavras-chave: *eudaimonia*, atividades humanas, ação, produção, teleologia.

ABSTRACT

The analysis of *eudaimonia* carried through by Aristotle on his *Nicomachean Ethics* shows comprehension difficulties on its definition that are problematic with respect to the delimitation of which goods can satisfy it. With respect to the definition, activity of the soul under perfect virtue (*NE* I, 7), there would be confusion interpreting what it would mean for a virtue to be perfect (*τέλειον*). In a way, it could mean to be the best virtue in maximum degree; on the other hand, it would mean the totality of the virtues. Aristotelic analysis woven in *NE* can underlie both interpretations. In the last book, for example, Aristotle clearly attributes prominence to philosophical wisdom; while in the first books of the *NE*., in his analysis of the moral virtues, he seems to adopt an approach which privileges a set of virtues as the best possible life. Hardie, in his paper *The Final Good in Aristotle's Ethics*, affirms that this difficulty of comprehension permeates the whole aristotelic ethics, such that Aristotle ends by defending something that would be an opposite consequence to what his argumentation would indicate. The aim of this research is to show that the conception of aristotelic *eudaimonia* derives from a rigorous analysis of human activity. Such that the concept of *eudaimonia*, the most perfect activity, would be analytically derived from an evaluation of the activities. In other words, human activities could be expressed as a gradient that would go from the least perfect activities to the most perfect ones. Thus, the most perfect activities would compose the *eudaimonia*. In search of executing this task, firstly we tried to expose the confusion attributed to the Aristotle's exposition from a reading from Hardie's paper. Next, it is explained the aristotelic concept of end, as it appears in *Metaphysica*. Done that, we go to an analysis of human activities, by means of excerpts that distinguish what is action from what is production. In this analysis, it is intended to show two things: i) action is that which possesses character of an end, while production is that which possesses character of means; and ii) the human activities are resolved in these two forms of activity. Therefore, the gradient between more final activities and less final activities would actually be a gradient from productions to actions. Finally, once the interpretation of the resolution of human activities into actions and productions raises a difficulty of comprehension with respect to the aristotelic distinction between production, action and contemplation, this interpretation is compared to the passages that deal with that distinction.

Keywords: *eudaimonia*, human activities, action, production, teleology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
I	– A EUDAIMONIA COMO FIM INCLUSIVO OU FIM DOMINANTE?.....	14
II	. O SIGNIFICADO DE BEM PERFEITO.....	21
II. 1	– PERFEIÇÃO E AUTOSSUFICIÊNCIA EM <i>EN</i> I 7.....	21
II. 2	– BRÜLLMAN E A RECUSA DA QUERELA INCLUSIVO VS DOMINANTE.....	24
II. 3	– PERFEIÇÃO EM <i>METAFÍSICA</i> V 16.....	29
III	– ATIVIDADES HUMANAS.....	32
III. 1	– CONFUSÃO ENTRE AÇÃO E PRODUÇÃO.....	33
III. 2	– ANÁLISE DAS PASSAGENS REFERENTES À DISTINÇÃO ENTRE AÇÃO E PRODUÇÃO NA <i>EN</i>	36
III. 2.1	– A LÓGICA DAS ATIVIDADES HUMANAS: <i>EN</i> I 1.....	36
III. 2.2	– DISTINÇÕES ENTRE VIRTUDE E ARTE.....	39
III. 2.3	– ESCOLHA DELIBERADA E VOLUNTARIEDADE.....	42
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
	REFERÊNCIAS.....	55

1 INTRODUÇÃO

A *Ética Nicomaquéia*¹ é uma investigação em busca do bem humano. Desde o quarto capítulo do primeiro livro, Aristóteles diz que há um consenso, ainda que somente com relação ao nome, de que o maior bem humano seja a *eudaimonia*² e que ela, por sua vez, seja constituída pelo bem viver e pelo bem agir (*EN* I 4, 1095 a15-20). Ao longo dos dez livros da *EN*, Aristóteles realiza o escrutínio de diversos tipos de vida com o propósito de apresentar uma resposta para o que seria o bem humano. Nesses livros são tratados variados temas que têm em comum o objetivo de esclarecer o que seriam o bem viver e o bem agir.

A questão sobre o que pode satisfazer às condições para ser considerado como bem viver e bem agir, e constituir a *eudaimonia* aristotélica, não é ponto pacífico. Em um artigo de 1965, Hardie apontou que haveria uma confusão na exposição de Aristóteles sobre a *eudaimonia*. Por um lado, a exposição tecida nos nove primeiros livros da *EN* seria de que a *eudaimonia* deveria consistir num conjunto de fins, todos necessários para alguém ter uma vida plena, o que Hardie chama de concepção do fim inclusivo (cf. HARDIE p.44). Por outro lado, ao final da *EN*, Aristóteles teria contradito essa posição e afirmado que há um fim que se sobressai dentre os demais, a sabedoria teórica, ao qual Hardie nomeia de concepção de fim dominante (cf. HARDIE p.44). Segundo Hardie, essa confusão não aparece apenas no livro X, quando Aristóteles afirma com todas as letras que a *eudaimonia* é a atividade filosófica, mas estaria presente desde a primeira apresentação do que seria o conceito de *eudaimonia*, em *EN* I 7.

Dado o embaraço que a suposta confusão traria para a estrutura da *EN*, a saber, a contradição presente na própria exposição do objeto de investigação da obra, resolveu-se analisar, no presente trabalho, a constituição da *eudaimonia* aristotélica. Nosso objetivo não é apresentar argumentos em favor de uma das duas alternativas elencadas por Hardie, mas sim apresentar uma leitura da *EN* em que o problema sobre qual das concepções é a alternativa aristotélica não se coloque. Para tanto, faz-se necessário interpretar de maneira harmoniosa as passagens elencadas como indícios de que Aristóteles defenderia posições contrárias. Pretende-se mos-

1 Doravante *EN*.

2 Normalmente traduzido por “felicidade” ou por “vida plena”.

trar que Aristóteles apresenta uma definição precisa de *eudaimonia*, a qual, unida à análise das atividades humanas da *EN*, permite uma compreensão correta dos modos em que Aristóteles se refere ao melhor bem. Ou seja, pretende-se mostrar, por meio da análise das atividades humanas, da definição de *eudaimonia* e dos critérios para algo ser o maior bem humano, que não há confusão na exposição aristotélica de *eudaimonia*.

O motivo de se analisar as atividades humanas é que a confusão exposta por Hardie derivaria de uma má compreensão da relação entre meios e fins. Segundo o comentador britânico, Aristóteles não oferece uma análise adequada de meios e fins, o que acarreta a confusão entre bem inclusivo e bem dominante (cf. HARDIE, p. 50). Ora, meios e fins são termos que se referem às atividades e, no contexto das coisas que um ser humano pode fazer, especificamente às atividades humanas. Desde a terceira linha da *EN*, Aristóteles distingue os fins entre aqueles que são as próprias atividades e aqueles que se distinguem das atividades (cf. *EN* I, 1094a3). Sendo os meios as maneiras de se realizar as atividades e os fins coincidindo com os objetivos que se pretende atingir ao agir, para apresentar uma concepção aristotélica adequada de meios e fins é necessário analisar as atividades humanas e sua relação com seus respectivos fins.

Além disso, como um dos critérios para algo ser o melhor bem, a *eudaimonia* deve satisfazer a condição de ser uma atividade perfeita (τέλειον) e, havendo mais do que uma atividade perfeita, pela mais perfeita dentre elas (εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων) (cf. *EN* I 7, 1097a30). Pode-se perceber tanto, por um lado, a relação etimológica entre 'fim' (τέλος) e 'perfeito' (τέλειον), bem como, por outro, que um dos significados de 'perfeito' dado em *Metafísica* V é aquilo “que atingiu seu fim quando o fim é bom” (*Met.* V 16, 1021b 30-31). De modo que parece se impor a análise das atividades humanas para determinar quais suas relações com seus fins e qual a concepção correta de *eudaimonia*.

Para empreender tal discussão, o presente texto é dividido em três partes. A primeira parte, que compreende o primeiro capítulo, será onde apresentaremos mais pormenorizadamente o problema da distinção entre fim inclusivo e fim dominante. Nesse capítulo, apresentaremos a interpretação do problema a partir de uma leitura mais próxima ao artigo de Hardie “*O Bem Final na Ética de Aristóteles*”.

Na segunda parte, procuramos analisar evidenciar os critérios que a *eudaimnia* deve cumprir, a saber, os critérios da perfeição (τέλειον) e da autossuficiência (αὐτάρκεια), expostos em *EN* I 7. Além disso, dado que a discussão parece residir em como compreender o que seria uma atividade perfeita, ou a mais perfeita de todas as atividades, então apresentamos os diversos significados de perfeito, tal como aparecem em *Metafísica* V 16. Desse modo, é possível comparar qual, ou quais, dos sentidos que é utilizado na análise aristotélica da *eudaimonia*.

A terceira parte será dedicada à análise das atividades humanas propriamente ditas. Tratará, primeiramente, da distinção entre ação e produção. Será dividido em três subcapítulos. No primeiro subcapítulo apresentaremos o problema a partir do texto “Aristotle on Action” de Ackrill. O segundo subcapítulo será onde procuraremos apresentar uma resposta ao problema levantado por Ackrill a partir da análise de passagens da *EN* das quais acreditamos poder extrair uma distinção rigorosa entre ação e produção, a saber, I 1, I 7, II 4, algumas passagens do livro III e do livro VI. Analisaremos, ao final, a sabedoria filosófica, procurando distinguir as características que a diferenciam das outras atividades em geral. Por fim, no último capítulo, reuniremos os resultados obtidos no segundo capítulo e os cotejaremos com os critérios para o maior bem, visando apresentar uma resposta para a concepção aristotélica de *eudaimonia*.

I – A EUDAIMONIA COMO FIM INCLUSIVO OU FIM DOMINANTE?

O artigo '*O Bem Final na Ética de Aristóteles*' de Hardie apresenta um problema incontornável para o intérprete da *EN*. O motivo é simples: nesse artigo acusa-se Aristóteles de ter se embrenhado em um problema estrutural em seus tratados éticos. Tal problema se caracterizaria por uma inconsistência na concepção aristotélica de *eudaimonia*, o objeto de investigação de ambos os tratados. Essa inconsistência se manifestaria quando Aristóteles apresenta suas concepções de *eudaimonia*, de modo que haveria duas concepções de *eudaimonia* incompatíveis. Vejamos agora, por meio de uma leitura mais próxima ao texto de Hardie, como ele apresenta a confusão aristotélica sobre a natureza da *eudaimonia*. Ao final da apresentação, retomaremos os elementos mais relevantes visando a resolução do problema apresentado à filosofia aristotélica.

Ambas as éticas aristotélicas iniciam com a introdução de uma noção de bem supremo. A partir dessa noção apresentada nessas duas passagens, Hardie começa a sua perquirição sobre o conceito aristotélico de fim último. Seu artigo se inicia com uma citação do início do segundo capítulo da *EN*. A passagem, que se encontra no trecho *EN* I 2, 1094a18-24, tem a função de introduzir a ideia de bem supremo na obra. Essa passagem mostraria, segundo o comentador, que Aristóteles defende que “toda pessoa tem, ou deveria ter, um fim único (τέλος) a ser almejado” (HARDIE, p.42). Não estaria sendo suposta, aqui, a existência do bem supremo. Nesse momento, simplesmente seria introduzida a ideia de que, se houver objetos desejados, mas não desejados por si mesmos, “deve haver *algum* objeto que seja desejado por si mesmo”; e, também, que, caso haja esse bem supremo, seu conhecimento é relevante para a condução da vida (cf. HARDIE, p. 42).

Isso se daria por causa do argumento que mostra que deve haver fins desejados por si mesmos e que, se houver uma única coisa desejada por si mesma, seu conhecimento seria útil à vida. Aparentemente, a leitura feita do argumento é tal que ele apenas provaria a necessidade de que o desejo pare em algum lugar. Necessidade que seria a própria condição necessária do desejo. Ou seja, o argumento provaria que cada cadeia de desejos chega, necessariamente, a algum

fim; e o argumento sugere que, se houver um único fim ao qual todas as cadeias cheguem, conhecê-lo tornaria mais fácil sua obtenção.

Em seguida, Hardie cita o segundo capítulo do primeiro livro da *Ética Eudêmia* (doravante *EE*), no qual é dito que quem tem a possibilidade de organizar sua vida de acordo com um fim único, deveria fazê-lo. *EE* I 2 contém as seguintes teses: i) quem pode escolher como viver, deve fazê-lo; ii) quem pode escolher como viver e não o faz é um insensato; iii) para definir o que é o bem viver (para alguém), deve-se procurar em que parte ele se encontra, em que parte da alma reside esse bem viver.

Observa-se que a sabedoria prática, além de ser marcada pela escolha de um fim (como afirma a tese 'ii' exposta no parágrafo acima), proporciona ao sábio “uma concepção verdadeira do fim que lhe é melhor” bem como “a capacidade de planejar a realização desse fim de maneira eficaz” (HARDIE p. 43. cf. *EN* VI 9, 1142b31-33). Segundo Hardie, dessas duas passagens, *EN* I 2 e *EE* I 2, depreende-se a ideia de que o planejamento da vida em vista de fins é algo determinante para a *eudaimonia*. Além disso, em *EN* VII 9, também é dito que, a quem não organiza sua vida de tal maneira, falta sabedoria prática (cf. HARDIE p.43).

Com a discussão girando em torno da noção de organizar sua vida para obtenção de fins, impõe-se a questão com respeito ao planejamento que os seres humanos fazem em sua vida na busca de um fim último (cf. HARDIE p.43). Essa questão, segundo Hardie, denunciaria uma

confusão na concepção aristotélica de fim único. Pois a questão encobre uma confusão entre duas questões: primeiramente, quão longe vão os seres humanos no planejamento de suas vidas; secundamente, na medida em que planejam suas vidas, quão central ou dominante é o papel que eles atribuem a um objeto único desejado, o dinheiro ou a fama ou a ciência? (HARDIE p.43).

Ou seja, dizer que é necessário organizar a vida em vista de um fim pressupõe que é possível organizar a vida e, também, que se pode organizá-la em vista de um único fim. As respostas a ambas as questões são relevantes ao tratarmos da melhor maneira de organizar a vida. Hardie responde a essas questões da seguinte maneira: quanto à primeira questão, ele afirma que todos planejam suas vidas. Isso fica claro ao observarmos que decidir não fazer planos já é fazer um

planejamento (cf. HARDIE pp. 43-44). Quanto à segunda questão, é bem raro encontrar, mesmo nos casos de genialidade incomum, alguém que organize sua vida em vista de apenas um fim (cf. HARDIE pp. 43-44).

Essa apresentação e respostas às questões permitem a Hardie introduzir duas noções que, segundo ele, se confundem na exposição aristotélica da *eudaimonia*: uma concepção que diz respeito à organização da vida em vista da realização de vários desejos; e outra que diz respeito à organização da vida em vista de um único desejo. Hardie chama a primeira concepção de concepção do fim inclusivo, e a segunda de concepção do fim dominante (cf. HARDIE, pp.44-45). A concepção do fim inclusivo é uma concepção de fim de segunda ordem, i.e., um fim que não seria um único desejo dentre os demais, mas seria composto pela harmonia de desejos diversos julgados como mais importantes. “O desejo pela felicidade, entendida nesses termos, é o desejo pela satisfação ordenada e harmoniosa de desejos” (HARDIE p.44). A concepção do fim dominante é uma concepção de fim de primeira ordem, i.e., um único desejo entre os demais, caracterizado como um fim excelso, muito superior aos demais. Segundo Hardie, essa é a concepção defendida por Aristóteles e esse fim é a filosofia excelsa (cf. HARDIE pp. 44-45).

Dado que é muito difícil organizar sua vida em busca de um único objetivo dominante, o comentador britânico afirma que Aristóteles deveria ter apresentado uma noção de fim inclusivo. Afinal, buscar realizar um fim inclusivo é, “*grosso modo*, o que é usualmente chamado de procura pela felicidade” (HARDIE, p.44). Apesar dessa necessidade de apresentar uma noção inclusiva de fim supremo, isso não é o que o estagirita faz. “Seu ponto de vista explícito, em oposição aos seus momentos ocasionais de perspicácia, faz do fim supremo não algo inclusivo, mas algo dominante, objeto de um desejo excelso: a filosofia” (HARDIE, p.44-45). Hardie afirma também que a colocação da questão em *EE* I 2, perguntando sobre a parte na qual residiria nosso melhor fim, encobre a questão de modo a evitar a resposta mais óbvia, “a melhor vida para certa pessoa não pode residir na conquista de apenas *um* de seus objetivos, ao custo da perda de todos os outros. Esse seria um preço alto demais a se pagar, até mesmo para a filosofia” (HARDIE, p.45).

Procurando evidenciar a preferência aristotélica pelo fim dominante, Hardie analisa algumas passagens essenciais para a determinação do bem final. A primeira

passagem tratada é aquela que contém o argumento da função própria do homem (ἔργον). O argumento da função do homem mostraria essa concepção dominante de fim, uma vez que Aristóteles identifica o bem humano com “a atividade da alma de acordo com a virtude, e, se a virtude for múltipla, de acordo com a melhor e mais perfeita” (*EN* I 7, 1098a16-18). Segundo Hardie, essa virtude melhor e mais perfeita seria uma única coisa, a sabedoria teórica.

Essa predileção ficaria evidenciada no último livro da *EN*, no qual Aristóteles de fato identifica a sabedoria filosófica como a melhor virtude. Hardie cita passagens de *EN* X 7 e 8 que expressam a doutrina aristotélica de que a atividade teórica é o que distingue o ser humano dos demais seres vivos (cf. HARDIE p.46). Essas passagens são *EN* X 7, 1178a3-6 “Seria de se estranhar, então, se alguém não escolhesse seu próprio modo de viver, mas o de algo outro. E o que já foi dito anteriormente se aplica aqui: aquilo que é próprio de cada coisa é, por natureza o melhor e o mais prazeroso a cada coisa”. E *EN* X 8, 1178b27-28 “Dentre os outros animais, nenhum é feliz, dado que nenhum comunga da contemplação”. Hardie menciona ainda outra passagem, *EN* X 7 1178a6-7, que diria que o próprio do homem é a contemplação. Assim, as três passagens em conjunto expressam a doutrina da *eudaimonia* como fim dominante.

Hardie critica essas passagens, mais especificamente, ele critica a noção de que a racionalidade distintiva do ser humano possa ser expressa apenas pela sabedoria teórica (cf. HARDIE p. 46). Uma racionalidade prática, a “capacidade de planejar sua vida de maneira consciente na busca de um fim inclusivo” (cf. HARDIE p. 46), parece ser também algo distintivo do ser humano. Tomar a racionalidade na organização da vida, além de continuar distinguindo o ser humano dos outros seres, não seria privilegiar apenas uma instância dessa racionalidade, como no caso em que se afirma que é a sabedoria teórica. Nas palavras de Hardie “O que é comum e peculiar aos homens é a racionalidade tomada em sentido geral, não o discernimento teórico, que é uma forma específica de racionalidade” (HARDIE p. 46). Para Hardie, dar a ênfase ao intelecto teórico é esquecer que a sabedoria prática também é algo único do ser humano. “Um ser humano se distingue primordialmente dos animais não por possuir dotes metafísicos naturais, mas sim

pela sua capacidade de planejar sua vida de maneira consciente na busca por um fim inclusivo” (HARDIE, p.46).

O problema é que Aristóteles teria vislumbrado essa interpretação e apresentado argumentos em favor dela. Afinal, desde os primeiros dois capítulos da *EN*, ele afirma que o fim da investigação é uma forma de ciência política; que a política é a ciência mais arquitetônica e que o seu fim é um fim arquitetônico (o que indicaria se tratar de um fim de segunda ordem, uma organização de fins); que proporcionar a *eudaimonia* para um indivíduo é bom, mas proporcioná-la para mais indivíduos é melhor a mais divino (o que indicaria que outras coisas são levadas em consideração além de um único bem individual). Ademais, em *EN* I 7, Aristóteles também apresenta como um critério para a *eudaimonia*, a autossuficiência (αὐτάρκεια), que leva em conta a relação do indivíduo com outros bens e pessoas para ele ser feliz. Ou seja, Aristóteles apresenta vários indícios de que a melhor vida possível para um ser humano não pode estar fundamentada em apenas um objetivo, mas, pelo contrário, deve consistir numa organização harmoniosa de vários objetivos.

Hardie observa que Aristóteles apresentou todos esses indícios e investiga o que eles significam. Começa por analisar a passagem de *EN* I 2, 1094b7-10. Nessa passagem, Aristóteles diz que o bem do estado é maior e mais divino que o bem individual. Ora, se a *eudaimonia* é definida como o que de melhor pode-se alcançar mediante a ação, e se o bem do estado é maior e mais divino (ou seja, melhor do que o bem do indivíduo), então a *eudaimonia* seria o bem do estado. Assim, o que Aristóteles defenderia é que o indivíduo deveria colocar como fim para suas ações o bem do estado, não o bem individual. Hardie apresenta uma leitura dessa passagem na qual a afirmação de Aristóteles na verdade afirmaria que isso “não implica nada além do que está dito: se é bom que João seja feliz, é ainda melhor que Pedro e Paulo também o sejam” (HARDIE p. 47). Disso poderíamos afirmar que a comparação é quantitativa, não qualitativa. Desse modo, se trataria de um bem para cada indivíduo. Seria maior, porque mais pessoas atingiriam, cada uma, ao seu bem individual. Assim, o bem da política consistiria em garantir que todos os indivíduos do Estado atinjam o bem individual.

O bem supremo é organizado pela política porque as pessoas “necessitam e desejam estar em comunhão social com as outras” (HARDIE p. 47). Há, segundo o comentador, ao menos, duas passagens apontadas como razão de que Aristóteles tinha isso em mente, a saber, *EN I 7, 1097 b7-11* e *EN VI 8, 1142a1-10*. A primeira passagem diz que o bem dos familiares e amigos faz parte da autossuficiência, que é um dos critérios para a *eudaimonia*. A segunda distingue sabedoria prática de sabedoria política. Ora, se a sabedoria prática cuida dos próprios interesses e a política da administração da família e do governo; e se a sabedoria prática é o conhecimento do bem para um indivíduo (*EN VI 8, 1142 a2-3*) e as melhores maneiras de obtê-lo, conseqüentemente, o bem individual é diferente do bem da ciência política. Hardie expressa isso dizendo que o fim é relativo à vida do indivíduo, não um fim relativo ao melhor funcionamento do Estado.

O fim da política é a felicidade dos outros. O político “efetiva sua própria felicidade através da realização da felicidade alheia” (HARDIE p. 47 cf *EN X7, 1177b4*). Hardie cita outra passagem, *EN VI 13*, para mostrar que Aristóteles nega que a política legisle sobre a sabedoria filosófica. Posição criticada pelo comentador, pois ele alega ser óbvio que a política legisle sobre a filosofia/ciência. Afinal, nas palavras de Hardie, “[p]ode ser necessário mandar um astrônomo abandonar seu observatório, ou mandar um filósofo abandonar seu ateneu, para que eles possam desempenhar seus papéis respectivos no Estado” (HARDIE p. 48).

O motivo de Aristóteles escolher a sabedoria teórica como o bem final, mesmo tendo reconhecido a importância de uma variedade de fins, seria que apenas no conhecimento teórico exerceríamos plenamente a nossa racionalidade. Essa tese se colocaria por uma falha aristotélica em reconhecer o funcionamento do raciocínio prático, mais precisamente, em reconhecer que o raciocínio é necessário para estabelecer uma concepção inclusiva de fim. (cf. HARDIE, p.46). Como Aristóteles exclui a possibilidade de deliberar sobre fins, fica de saída excluída a possibilidade de raciocinar sobre os fins. Parece-nos que o argumento de Hardie é o seguinte: Se Aristóteles houvesse percebido que o raciocínio prático também delibera sobre fins, ele teria percebido que o raciocínio prático é necessário para o planejamento da vida em vista das satisfações dos mais variados desejos. Ora, sendo assim, mesmo a seleção e execução dos fins mais comuns evidenciaria a

racionalidade humana. Mas, segundo Aristóteles, o raciocínio prático se ocupa apenas com a escolha dos meios. Isso fez com que ele fracassasse “em tornar explícito o conceito de fim inclusivo” (HARDIE p. 46). Esse fracasso em reconhecer e em explicitar o conceito de fim inclusivo seria o responsável pelas inconsistências nas passagens em que aparecem as noções de fim último.

Podemos ver, então, como se daria a inconsistência entre as duas noções de *eudaimonia*. Por um lado, Aristóteles claramente possui uma preferência pela sabedoria teórica, afirmando que ela é a atividade mais própria do ser humano e a mais elevada de todas. Por outro lado, Aristóteles reconhece a necessidade de se viver em comunhão com os outros e que a ciência considerada suprema visa um fim constituído pelo conjunto de diversos fins. É tarefa do intérprete harmonizar essas duas posições ou, ao menos, procurar as motivações que teriam levado Aristóteles a apresentar suas concepções inconsistentes.

Para tanto, deve-se concentrar em alguns pontos determinantes: em primeiro lugar, como se trata do bem final, do melhor fim, deve-se apresentar o que Aristóteles entende por bem final. Ou seja, faz-se necessário investigar o que significa ser um bem final. Faremos isso por meio da análise dos critérios expostos em *EN I 7* para algo ser um melhor fim, bem como por uma breve incursão por *Metafísica V 16*.

Em seguida, como a discussão se dá por causa de uma suposta confusão aristotélica na conceitualização de meios a fins, faz-se necessário analisar as atividades humanas, pois, como já mencionamos, são a essas atividades que se atribuem propriamente os conceitos de meios e fins. Analisaremos tais atividades, primeiramente, marcando uma distinção cara à *EN* a qual julgamos ser aplicada a todas as atividades humanas, a saber, a distinção ente ação e produção. Em seguida, buscaremos mostrar quais os critérios para dizer que essas atividades poderiam ser perfeitas e satisfazer aos critérios de *EN I 7*. Por fim, dada a predileção aristotélica pela sabedoria teórica, cotejaremos as análises anteriores com a exposição aristotélica da sabedoria em *EN X*.

II. O SIGNIFICADO DE BEM PERFEITO

II. 1 – PERFEIÇÃO E AUTOSSUFICIÊNCIA EM *EN I 7*

O capítulo *EN I 7* é muito importante para a economia geral da obra, uma vez que são observados dois grandes momentos argumentativos no capítulo que determinam como se dará a investigação que se segue: o primeiro é dedicado ao estabelecimento das condições que um bem deve cumprir para ser o melhor bem, que são, como já foi mencionado acima, a perfeição e a autossuficiência. O segundo é dedicado à apresentação de critérios para se buscar que tipo de vida seria esse bem; e nesse momento Aristóteles conclui que, não importando qual tipo de vida fosse, ela deveria ser uma atividade da alma segundo a virtude perfeita.

Passaremos agora à análise dos critérios que o fim último deve cumprir para ser o bem supremo. Afinal, a análise desses critérios permitirá estabelecer as condições que a atividade (ou atividades) deve cumprir para ser o fim último. Em outras palavras, apenas estabelecendo os critérios corretamente poderemos dizer quais atividades os satisfazem e os motivos delas os satisfazerem, o que nos permitirá determinar qual atividade é propriamente a *eudaimonia*. Por isso, nesta seção, analisaremos os dois critérios que o fim último deve satisfazer, segundo Aristóteles estabelece em *EN I 7*. Esses critérios são: o critério da i) perfeição (*EN I 7*, 1097 a25-b6); e o critério da ii) autossuficiência (*EN I 7*, 1097 b6-20).

Começamos pelo critério da perfeição. Aristóteles estabelece uma relação de identidade dos bens visados nas atividades voluntárias humanas com os fins dessas atividades em *EN I*. Essa relação é introduzida na obra porque permite tratar dos bens das atividades de uma maneira mais palpável. Afinal, a *EN* é uma investigação em busca do melhor bem humano. Ora, se não sabemos ao certo o que significa 'bem', teremos dificuldade em determinar qual será o melhor bem humano. Quando identificamos 'bem' com 'fim' podemos estabelecer um critério para um bem ser melhor que outro, qual seja, o melhor bem será aquele que for mais fim. Isso permite Aristóteles observar as atividades humanas e determinar que os bens de umas atividades são melhores que os bens das outras, porque são mais finais (cf. *EN I 1*, 1094 a7-16).

Essa relação de ser mais final permite introduzir a ideia de bem supremo. Se houver um fim que for mais final que todos os outros, esse fim será o melhor fim, o ótimo (τὸ ἄριστον, cf. *EN I 2*, 1094 a18-22). Como o objeto de investigação é o melhor bem de todos, e como o critério para determinar o melhor dentre dois bens é que o primeiro seja mais fim, deve-se investigar qual o fim mais final. Isso permite a introdução do critério da perfeição em *EN I 7*.

A análise que leva ao critério começa a partir da observação de que os bens das diversas atividades são seus fins, seus objetivos. O argumento parece ser desenvolvido da seguinte maneira: há uma diversidade de atividades. Cada atividade é realizada com vistas a um bem. O bem de cada uma dessas diversas atividades é identificado ao fim da mesma. Assim, quanto mais final é o objetivo de alguma atividade, melhor será. Há uma pluralidade de fins e, conseqüentemente, uma pluralidade de cadeias de atividades umas em vista das outras. Ora, se essas várias cadeias de atividades chegarem a um único fim, esse será o bem visado por todas elas; se houver mais de um, o mais perfeito será visado por elas (cf. *EN I 7*, 1097 a15-30).

Desde *EN I 2* foi introduzida a ideia de fim último. Porém, a novidade agora em *EN I 7*, é o estabelecimento disso como um critério. Ou seja, já tínhamos a ideia de que, se as atividades chegarem todas a um fim, esse fim será o fim último. Agora, se coloca a ideia de que a finalidade das diversas atividades pode ser utilizada como um critério em busca do bem supremo³. Como a investigação até aqui não achou o que é esse fim último, uma maneira de procurá-lo é buscar por aquilo que deveria ser o fim último. A partir desse raciocínio, Aristóteles introduz o critério da perfeição. Assim, a *eudaimonia* é aquilo que sempre tem caráter de fim, que sempre deve ter caráter de fim, nunca de meio (cf. *EN I 7*, 1097b5-6).

Após apresentar esse critério, Aristóteles afirma que a mesma conclusão, de que a *eudaimonia* seja o bem perfeito, se segue do argumento da autossuficiência (cf. *EN I 7*, 1097 b6-7). Por autossuficiência entende-se a qualidade de um fim tornar a vida “desejável e carente de nada” (*EN I 7*, 1097 b15). Ora, o raciocínio parece ser o seguinte: uma vez que atingirmos o fim que é sempre desejado por si mesmo, que sempre tem caráter de fim, então atingimos o ponto final do desejo. Se atingimos o

³ Na próxima seção, quando apresentarmos a interpretação de Brüllman, trataremos mais detalhadamente da diferença do estabelecimento dos critérios em *EN I 1-2* e *EN I 7*.

ponto final do desejo, não desejamos mais nada. Se não desejamos mais nada, não temos nenhuma carência. Assim, quando partimos do critério da autossuficiência e encontramos um fim que torne a vida desejável e carente de nada, esse fim será, conseqüentemente o fim último.

Alguém poderia, é claro, interpretar todos os critérios como um decorrendo do outro. Desse modo, uma vez que houve uma identificação de bens atingíveis pelas atividades com fins desde as primeiras linhas da *EN*, o critério da perfeição mostraria que o maior bem atingível pelas atividades é o maior fim. Ora, ser o maior fim de todos significa ser o mais desejado dos fins. Assim, sua obtenção seria a obtenção de todas as coisas desejadas e realizáveis, o que tornaria a vida desejável e sem carências quanto às coisas realizáveis. Desse modo, não poderíamos adicionar nenhum bem realizável, pois já teríamos atingido a todos.

Mesmo que essa interpretação esteja correta, ela não acarreta um compromisso com a tese de que a *eudaimonia* é um fim inclusivo, como poderia parecer. Nada até essa altura do texto nos permite identificar que o critério da perfeição se aplique a um conjunto de todos os bens desejados e realizáveis. O critério pode muito bem se referir a um único fim que seria incomensuravelmente mais desejado. Um indício disso é que Hardie cita a mesma passagem (cf. HARDIE p. 45) como exemplo de que Aristóteles tem uma concepção dominante de fim último.

Podemos perceber que pode haver uma dificuldade na aplicação consistente dos dois critérios ao maior bem de todos. Dificuldade essa que fundamenta a acusação de Hardie de uma inconsistência na *EN*. Acreditamos que esse ponto pode ficar mais claro por meio de uma análise do significado de perfeição e de bem perfeito. Antes de procedermos essa análise, investigaremos na próxima seção uma tentativa de interpretar a *EN* sem recair nessas inconsistências. Faremos isso para mostrar que a alternativa interpretativa de Hardie não é o único paradigma de interpretação possível. Porém, ao final da exposição, elencaremos motivos pelos quais acreditamos que se trate de uma interpretação insuficiente.

II. 2 – BRÜLLMAN E A RECUSA DA QUERELA INCLUSIVO VS DOMINANTE

Apresentado o problema sobre a natureza da *eudaimonia* e os critérios que os bens devem satisfazer para ser o melhor bem humano, faz-se necessário um esclarecimento. Já mencionamos que a discussão parece surgir a partir de um confronto entre passagens da *EN* que apresentariam concepções diferentes de *eudaimonia*. Um dos motivos para essa disputa, como vimos na análise do texto de Hardie, é que as próprias passagens que apresentam os critérios que a *eudaimonia* deve satisfazer seriam incompatíveis. Assim, poder-se-ia, por meio de uma atribuição de um valor maior ou menor a um dos critérios do melhor bem, identificar a concepção de *eudaimonia* que mais agrada ao leitor quando ele se perguntar pelo tipo de atividade que satisfaz aos critérios.

Essa maneira de proceder, no entanto, não é a única. Há autores que julgam que o problema da natureza da *eudaimonia* como fim inclusivo ou fim dominante não chega a se colocar. Esses autores defendem que diversas passagens utilizadas para apontar o problema no livro *EN I* não apresentariam realmente esse problema. Além disso, a atribuição do problema às passagens do primeiro livro derivaria de uma má compreensão da análise aristotélica dos bens. Para os defensores dessa outra interpretação, ainda está em questão qual tipo de bem poderia ser o bem humano, a *eudaimonia*, no primeiro livro. Trata-se da interpretação que atribui um grande peso à indicação aristotélica de que o bem deve ser dito segundo analogia (*EN I 6*, 1096b26-29).

Em *EN I 6*, Aristóteles tece uma crítica sobre a concepção platônica de bem. Essa crítica, composta de vários argumentos, apresenta alguns elementos para interpretar qual seria a maneira correta de compreender o que são os bens. Essa maneira seria por meio da concepção de analogia. Na passagem em questão, 1096b26-29, Aristóteles se pergunta pela maneira em que se dizem os bens e aventa três possibilidades: i) provir de algo; ii) se dirigir a algo; iii) por analogia. A preferência aristotélica parece residir na terceira alternativa, pois, além de ser a única que recebe um esclarecimento por meio de exemplos, ela é retomada mais à frente para se referir aos bens em *EN I 7* (cf ZINGANO, 2013, p. 421). Desse modo,

o bem para a arquitetura é uma casa, da estratégia a vitória e assim por diante (cf. *EN I 7*, 109717-22).

Ainda que os defensores da analogia tenham razão de que algumas das passagens utilizadas para sustentar o problema da natureza inclusiva ou dominante da *eudaimonia* não possam ser utilizadas dessa maneira, nos parece que eles não recusam, pelo menos não de saída, esse problema. Zingano, por exemplo, num artigo recente sobre as unidades conceituais aristotélicas, defende que dizemos que o conceito de bem é obtido por meio da analogia, mas ele aceita que a contemplação, que seria a *eudaimonia*, é compatível com os critérios do melhor bem descritos em *EN I 7* (cf. ZINGANO p. 423). Interpretamos isso como um indício de que, mesmo que haja outros argumentos pelos quais a *eudaimonia* seria determinada, os defensores dessa tese julgam que ainda se faz necessário fazer a comparação desses argumentos com os critérios de *EN I 7* para mostrar sua compatibilidade. Se é necessário mostrar a compatibilidade, os critérios ainda são determinantes para a *eudaimonia*. Sendo assim, ainda é relevante examinar qual tipo ou quais tipos de atividades satisfazem aos critérios. Podendo ser um conjunto ou um único fim, a questão do fim inclusivo ou dominante permanece.

Há, entretanto, defensores da tese do bem como analogia que negam que os critérios tenham esse peso na determinação da *eudaimonia*. Pensamos especificamente em Philipp Brüllmann e em sua interpretação expressa no livro *A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*.

Brüllmann observa que é relevante se perguntar se os critérios podem ser conciliados, uma vez que os critérios seriam contraditórios. Na sua leitura, o critério da perfeição implicaria que a *eudaimonia* é um bem entre os demais, ainda que superior e diferente (cf. BRÜLLMANN, p. 33). Segundo ele, isso ficaria evidente na comparação com os outros bens, como a honra, o prazer, a razão e a virtude em *EN I 7*, 1097b2-6 (cf. BRÜLLMANN, p. 33). Acreditamos que seja porque comparar a *eudaimonia* com outros bens seria um indício de que ela é contada como um bem entre os demais, diferente dos outros.

Além disso, Brüllmann interpreta que 1097a3 “afirma explicitamente que o supremo bem é um entre os bens” (BRÜLLMANN, pp. 33-34). Seria assim, porque essa passagem da *EN* afirma que se houver mais do que um bem perfeito, o mais

perfeito deles será o melhor. A virtude, a razão e o prazer são reconhecidos como perfeitos, mas, além disso, eles podem ser desejados em vista da *eudaimonia*. A *eudaimonia*, por sua vez, seria perfeita, mas jamais poderia ser buscada em vista de algo diferente dela. Logo, a *eudaimonia* é o bem mais perfeito.

Parece-nos que o motivo para a afirmação de Brüllmann é propriamente a possibilidade da comparação da *eudaimonia* com os demais bens, pois, se a *eudaimonia* fosse um conjunto dos bens, não faria sentido compará-la com os outros bens que a comporiam para avaliar se ela exhibe uma propriedade num sentido mais forte que os bens. Afinal, não é porque os elementos de um conjunto têm uma propriedade que o próprio conjunto teria essa propriedade. Assim, uma vez que há a comparação, e supondo que Aristóteles estivesse consciente do caráter falacioso da atribuição de uma propriedade das partes ao todo, parece que a *eudaimonia* e os outros bens são bens da mesma ordem. Em outras palavras, a *eudaimonia*, mesmo que fosse o melhor de todos os bens, ainda seria um bem entre os demais.

Porém, ser um bem dentre os demais é exatamente uma restrição expressa por outro critério, o qual interpretamos como parte do critério da autossuficiência. Brüllman, entretanto, vê na passagem a apresentação de um terceiro critério, o critério da não complementação. O critério da não-complementação diria que a *eudaimonia* não pode ser contada como um bem dentre os demais, pois, se assim fosse, a adição de um bem a tornaria mais desejável. Assim, o que Aristóteles teria em mente ao afirmar esse critério é a garantia de que a *eudaimonia* seja um fim de segunda ordem.

Após essa apresentação dos critérios, uma justificação se faz necessária. Normalmente, esses três critérios que apresentamos são apresentados como sendo apenas dois critérios. Diga-se de passagem, essa é a interpretação que adotamos nesse presente texto. Isso se dá porque os comentadores costumam ler o critério da não-complementação como sendo uma decorrência do critério da autossuficiência (por exemplo, cf. SPINELLI, pp.25-26). Acreditamos que em sua interpretação, Brüllmann procure realçar que os critérios afirmariam coisas diferentes. Enquanto o critério apresentado primeiro, a autossuficiência, seria um critério desiderativo, o outro critério seria um critério lógico. Mais especificamente, não seria o caso de que uma vida “desejável e carente de nada” expresse o mesmo que dizer que o fim

último “não pode ser contado como um fim dentre os demais”. Pois, pode-se facilmente imaginar uma vida desejável e carente de nada na qual um outro bem pudesse ser adicionado e torná-la melhor (por exemplo, podemos imaginar alguém que tivesse uma vida excelente em todos os aspectos e esse alguém ganhasse na loteria. Claramente sua vida seria “desejável e carente de nada”, mas a adição de um bem, o prêmio da loteria, teria tornado sua vida uma vida melhor).

Não concordamos com essa interpretação por dois motivos, um relativo ao próprio texto e o outro relacionado ao argumento desenvolvido no parágrafo anterior. Quanto ao motivo da exposição do texto, pode-se observar que, quando retoma os critérios apresentados, Aristóteles se refere apenas à perfeição e autossuficiência: “a *eudaimonia* parece ser algo de perfeito e autossuficiente, o fim das ações humanas” (EN I 7, 1097b20: τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος). Além disso, uma vez que o desejo se dá por meio de uma carência, como poderíamos dizer que a vida dele se tornou mais desejável, se ele já possuía uma vida desejável e carente de nada? Parece-nos, então, que não há como ler o critério da não-complementação como algo diferente do critério da autossuficiência.

Voltando à análise de Brüllmann, no critério da não-complementação seria dito explicitamente que a *eudaimonia* é o mais desejável dos bens. Sendo assim, ela não poderia ser contada como um bem entre os demais, pois, a adição de qualquer outro bem a faria mais desejada. Ora, se algo pode ser tornado mais desejado, esse algo não é, obviamente, aquilo que existe de mais desejável. Assim, a *eudaimonia* não poderia ser contada como um bem entre os demais.

Ora, do critério do fim último se seguiria que a *eudaimonia* é um bem dentre os demais, enquanto o critério da não-complementação afirma explicitamente que a *eudaimonia* não pode ser contada como um bem dentre os demais. Isso seria uma contradição evidente na exposição aristotélica dos critérios sobre o maior bem.

A resposta de Brüllmann para essa contradição seria a de que os critérios de EN I 7 não são critérios formais da *eudaimonia*, diferentemente do que se supõe. Esses critérios seriam critérios do melhor bem. Eles seriam extraídos dos diversos critérios de bens das opiniões comumente aceitas. A partir desses critérios de bens, os quais também são identificados no primeiro livro da *Retórica*, Aristóteles determinaria os critérios do melhor bem por meio de uma relação analítica. Chegar-

se-ia a um critério superlativo de bem extraído a partir de um critério comparativo. Assim entendidos, os critérios de bem serviriam para comparar se algo é melhor, i.e., é 'mais bem', do que outro algo. Ora, pode-se pensar num bem do qual é possível que não exista nenhum outro bem superior a ele. Esse seria o bem supremo. Desse modo, o bem perfeito seria aquele bem do qual não haveria nenhum outro bem superior. O bem não-complementado seria aquele do qual nada poderia ser adicionado. Eles são contraditórios, mas não são ambos aplicados à *eudaimonia*. Ainda estaria em questão nessa altura do texto qual desses critérios supremos poderia ser propriamente atribuído à *eudaimonia*.

O comentador alemão observou, com muito acerto, que durante o início do livro *EN I* está em questão qual a melhor maneira de se considerar o que é bem, por meio da qual se deva analisar qual é o bem humano. É claro, também, que os critérios de bem de *EN I 7* parecem poder ser derivados analiticamente dos critérios de bem comumente aceitos, tal como descritos na *Retórica*. Porém, parece-nos, que ao iniciar o argumento da função própria do ser humano, Aristóteles já tem claro que o melhor bem humano deve satisfazer àqueles critérios. Isso fica claro ao observarmos que a conclusão da análise dos critérios não parece colocar como um problema o fato de qual dos critérios deve-se aceitar. Antes, parece ser afirmado claramente que a *eudaimonia* deve satisfazer ao menos a dois dos critérios conjuntamente, afinal, “a felicidade é, então, algo de perfeito e autossuficiente, sendo o fim das ações” (*EN I 7*, 1097 b 20). Podemos ver, também, que essa mesma passagem já nos mostra que a *eudaimonia* é o fim ações, o que determina que aqui ambos os critérios são tomados a partir do viés da finalidade. Além disso, a introdução do argumento da função só faz sentido se o que estamos buscando seja uma finalidade. Afinal, falar de uma atividade característica ou de uma obra própria do ser humano implica em interpretar o bem como um fim. Mais ainda, parece-nos que a única maneira de ser condizente com a teoria do bem baseada na analogia, defendida por Brüllmann, é interpretar que em *EN I 7* já está determinado que o bem deve ser entendido como um fim e, conseqüentemente, os critérios do melhor bem se aplicam a esse fim.

De todo modo, Brüllmann levantou a questão sobre a incompatibilidade dos critérios, de que ela merece ser tratada com mais atenção. Afinal, mesmo se desvin-

cilhando da discussão fim inclusivo vs dominante, o comentador também apontou uma inconsistência em critérios que, segundo nossa leitura, são determinantes para a *eudaimonia*. Em sua leitura, ele se livrou dessa inconveniência ao afirmar que ambos os critérios não se aplicavam propriamente à *eudaimonia*. Já mostramos, entretanto, que ambos os critérios são pensados por Aristóteles como se aplicando ao melhor bem. Portanto, faz-se necessário que haja consistência na aplicação de ambos os critérios. Acreditamos que a consistência desses critérios possa ser mostrada por meio de uma análise mais detalhada do significado de perfeição, o que é assunto da próxima seção do texto.

II. 3 – PERFEIÇÃO EM *METAFÍSICA V* 16

Em *Metafísica V*, Aristóteles apresenta as diversas acepções que o termo 'perfeito' pode assumir. O significado de tal termo é de extrema relevância para o presente trabalho, pois, como vimos, é dito em *EN I 7*, a *eudaimonia* é uma atividade virtuosa da alma segundo a virtude perfeita. Além disso, a acusação de Hardie reside em dizer que, na *EN*, há duas maneiras excludentes de entender o significado de vida perfeita, a inclusiva e a dominante. Por esse motivo, faz-se necessário investigar e precisar o sentido de 'perfeito'.

Primeiramente, vejamos o texto de Aristóteles:

"Perfeito" diz-se daquilo fora do qual não é possível encontrar uma sequer de suas partes; p.ex., o tempo completo de cada ser é aquele fora do qual não se pode apreender nenhum tempo que seja uma parte própria dele. Aquilo que, com respeito à excelência e bondade, não pode ser superado em sua espécie; p.ex, temos um médico ou um flautista completo quando nada lhes falta no tocante à excelência que lhes é própria. E, transferindo a aplicação do termo para o que é mau, falamos de um difamador completo ou de um ladrão completo; e até lhes chamamos *bons*: um bom ladrão e um bom difamador. E a excelência é uma maneira de ser completo, pois cada coisa e cada substância o é quando, em relação à forma de excelência que lhe é própria, nenhuma parte lhe falta de sua grandeza natural. Os seres que alcançaram o seu fim, sendo este bom, também são chamados completos; pois completos se dizem em virtude de haver alcançado o seu fim. Por isso, como o fim é algo de definitivo, transferimos o uso da palavra para o que é mau e dizemos que uma coisa foi completamente estraga ou completamente destruída, quando sob nenhum aspecto fica aquém da destruição ou da ruindade e ao último extremo que chegou. Por isso a morte também é metaforicamente chamada fim, pois tanto uma como o outro são extremos. E a causa final é igualmente um fim. Por conseguinte, "perfeito em si" se diz em todos esses sentidos: algumas coisas, porque nada lhes falta no que toca à excelência, nem podem ser su-

peradas, e nenhuma parte que lhes seja própria se pode encontrar fora delas: outras, em geral, por não poderem ser superadas em suas diferentes classes e porque nenhuma parte que lhes seja própria é encontrada fora delas; as demais espécies pressupõe essas duas primeiras e são chamadas completas porque ou fazem ou possuem algo desse gênero, ou lhes são adaptadas, ou, de um modo qualquer, envolvem uma referência aquelas coisas que se dizem completas no sentido primário. (*Metafísica* V 16, 1021b11-1022a2).

Aristóteles distingue três significados que o termo *perfeito* pode assumir: i) o que possui todas as suas partes; ii) o que não pode ser superado em excelência e bondade; e iii) aquilo que alcançou seu fim, quando esse é bom. Adotaremos a nomenclatura utilizada por Bodéüs (BODÉÜS, 2004), três traduções possíveis do adjetivo grego τέλειον, para nos referirmos a essas acepções, respectivamente, como i) completo, ii) perfeito⁴ e iii) final.

Segundo a primeira acepção, ser i) completo significa possuir todas as suas partes. O exemplo utilizado por Aristóteles é de um tempo no qual não existe nenhuma parte fora. Em suas palavras, “o tempo completo de cada ser é aquele fora do qual não se pode apreender nenhum tempo que seja uma parte própria dele” (*Met.* V 16, 1021b 13-14). Nesse sentido, seria completo significando uma totalidade quantitativa, significaria o próprio inverso de parcial. Bodéüs observa que esse sentido é utilizado em *EE* I 1 para distinguir virtude total de virtude parcial (*EE* I 1, 1219a35-39 cf. BODÉÜS, p.78).

Na segunda acepção, por outro lado, ii) perfeito se diz daquilo que não pode ser superado em excelência e bondade. Aristóteles utiliza o exemplo de um médico e de um músico, “temos um médico ou um flautista completo quando nada lhes falta no tocante à excelência que lhes é própria” (*Met.* V 16, 1021b 13-14). Ou seja, é perfeito aquilo que possui um grau superior de completude, quando possui sua excelência completamente. Entretanto, possuir uma excelência completamente não significa possuir uma totalidade quantitativa. Pensemos, por exemplo, em um flautista completo. Seu conhecimento relevante não é o de como executar todas as músicas, mas sim o de executar músicas excelentemente. Desse modo, o que diferencia um bom flautista de um ruim seria que o primeiro sabe a melhor maneira de tocar seu instru-

4 Como optamos por verter τέλειον para 'perfeito', utilizaremos 'perfeito' para falar da acepção específica utilizada nessa passagem da *Metafísica*.

mento. Nesse caso, a opção pelo termo perfeito em português parece ser a mais acertada, pois trata-se de uma atribuição qualitativa.

Já a terceira acepção, iii) final, significa aquilo que atingiu seu fim, quando o fim é bom. Aristóteles menciona que esse sentido pode ser usado metaforicamente para falar de coisas ruins, quando essas coisas ruins atingem o seu extremo. Esse é o motivo de nos referirmos à morte como fim, pois ela é o ponto extremo da vida. E o em vista do que agimos extremo é o fim (cf. Met. V 16, 1021b 30-31).

São esses os três significados de *perfeito*, tal como aparecem em *Metafísica* V 16. A pergunta sobre qual deles deve ser aplicado à *eudaimonia* é capciosa, pois não há a necessidade de aplicar só um. Ademais, acreditamos que os três sentidos devam ser aplicados à *eudaimonia*. Sendo a *eudaimonia* o mais perfeito de todos os fins, ela é perfeita nela mesma. Sendo perfeita em si mesma, ela o é em todos os sentidos. Nas palavras de Aristóteles.

Como vimos na análise de *EN* I 7, o critério da perfeição diz respeito a um bem ser buscado por ele mesmo ou não. De modo que, a *eudaimonia* seria o bem que é sempre buscado por si mesmo e nunca em vista de outro. Ora, se ela é assim, ela deve possuir todas as qualidades elencadas acima, a saber, deve ser completa, perfeita e final. Na sequência do texto, após analisarmos detidamente as atividades humanas, abordaremos a possibilidade das atividades serem perfeitas em todos esses sentidos, buscando evidenciar o que seria a *eudaimonia*.

III – ATIVIDADES HUMANAS

Após termos estabelecido os critérios que as atividades humanas devem satisfazer para serem consideradas a *eudaimonia*, devemos determinar no que propriamente consistem essas atividades, para determinarmos quais atividades podem satisfazer a esses critérios. Aristóteles, desde o início da obra⁵, divide as atividades humanas em dois grupos, a saber, ações (πράξεις) e produções (ποιήσεις). Mais à frente na *EN*, no livro sexto, Aristóteles parece apresentar claramente a distinção entre ação de produção. No quarto capítulo, onde é analisada a arte (τέχνη), excelência da produção, é dito que, apesar de participarem da classe do variável, há “uma diferença entre produzir e agir...; de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir”(EN VI 4, 1140 a1-5). A arte diz respeito apenas ao raciocínio produtivo. Já, no capítulo seguinte, quando é discutida a excelência da virtude, isto é, a sabedoria prática (φρόνησις), o filósofo nos diz que ela “não pode ser ciência (ἐπιστήμη), nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa.”(EN VI 5, 1140 b1-4). Ademais, é salientada a diferença entre os tipos de finalidade de cada raciocínio. “Com efeito, ao passo que a produção tem uma finalidade diferente de si mesma, isso não acontece com a ação, pois que o bem agir é o seu próprio fim” (EN VI 5, 1140 b5-6).

Podemos ver claramente a distinção entre produções – atividades com fins diferentes de si mesmas – e ações – atividades que são o seu próprio fim. Contudo, ao apresentar as condições que qualquer atividade humana deve cumprir para se realizar, no primeiro capítulo do primeiro livro, Aristóteles diz que “[n]ão faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto delas” (EN I 1, 1094 a16-17: διαφέρειδ' οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι). Como pode não fazer diferença se os fins das ações são elas mesmas ou algo distinto? Isso não entraria em contradição com a definição de ação exposta no livro VI? Pode uma ação ser pensada como uma produção e vice-versa?

5 Alguém poderia objetar que na primeira linha são apresentados quatro tipos de atividades: arte, investigação, ação e escolha. Interpretamos, junto a Besnier (p.134, nota 10), que nesse ponto Aristóteles pensa em dois grandes grupos de atividades, ação e arte, dos quais haveriam dois princípios de realização, escolha e investigação, respectivamente.

Ou Aristóteles estaria usando o termo 'ações', não no sentido técnico, mas num sentido mais amplo?

Ackrill, no texto *Aristotle on Action*, interpreta que não. Nesse texto, diz que não há distinção entre as extensões dos termos que descrevem os dois tipos de atividades. Ou seja, embora haja distinções entre os conceitos, ações e produções se aplicariam aos mesmos entes no mundo. Para ilustrar isso, ele usa o exemplo de um vizinho que conserta uma cerca para pagar uma dívida, “como, então, compreender a tese de que o pagamento de uma dívida é uma ação, mas o conserto de uma cerca é uma produção?”. Porém, ao analisar passagens da *EN* nas quais Aristóteles apresenta exemplos de ações, Ackrill não consegue determinar o significado do conceito de ação. Por isso, o filósofo britânico diz que, apesar de dispor do arsenal linguístico e metafísico necessário para tratar desse assunto, Aristóteles não se ocupou atentamente das questões “o que é a ação?” e “o que é uma ação?”

O objetivo deste capítulo é expor as razões que nos conduzem a discordar desse autor. Nesse sentido, ele impõe uma dupla tarefa: por um lado, mostrar que, na *EN*, Aristóteles traça uma distinção entre ações e produções; por outro, precisar em que consiste essa distinção. Para isso, analisaremos alguns trechos da obra, a saber, I 1, II 4, algumas passagens do livro III e do livro VI. Mediante a análise do capítulo um, buscaremos entender as condições que toda atividade em vista de um fim deve cumprir. Analisaremos o quarto capítulo do livro dois, no qual é feita a distinção entre arte e virtude, as excelências de produção e ação respectivamente. Buscaremos precisar esta distinção analisando passagens do segundo, quarto e quinto capítulos do sexto livro. Por fim, voltaremos nossa análise para o livro três, onde é apresentada a doutrina aristotélica da voluntariedade, doutrina que acreditamos ser essencial para responder as questões levantadas por Ackrill.

III. 1 – CONFUSÃO ENTRE AÇÃO E PRODUÇÃO

Compete-nos, antes de nossa análise da *EN*, apresentar a interpretação de Ackrill. Afinal, não conseguiríamos lhe dar uma resposta satisfatória sem analisá-lo mais detidamente e sem elencarmos mais precisamente os problemas levantados por ele.

Aristotle on Action, de John Ackrill, visa examinar o conceito aristotélico de ação e sua distinção em relação ao conceito de produção. Esse exame é motivado por algumas dificuldades encontradas nas passagens onde Aristóteles expõe sua teoria da ação⁶. Segundo Ackrill, essas passagens suscitam, entre outras coisas, o problema concernente à distinção entre uma ação feita para produzir um resultado e uma produção. Esse problema surge se levarmos em conta que, de acordo com Aristóteles, a ação, à diferença da produção, é um fim em si mesma.

Como já dissemos na introdução, Ackrill observa que, ao tratarem da distinção πράξεις e ποιήσεις, os comentadores ignoram que ações são produções e vice-versa. Para tentar lançar luz a esse problema, Ackrill resolve analisar passagens onde Aristóteles expõe o que seria escolher algo por ele mesmo ou fazer algo ἐκούσιος (intencionalmente⁷). Porque, segundo ele, o conceito de ação está conectado com o de escolha e as ações pelas quais um homem possa ser elogiado ou censurado são as que ele faz ou por escolha ou ἐκούσιος (ACKRILL p. 596).

A primeira passagem analisada é *EN* II 4. É dito que mesmo nas artes a realização correta não significa que o realizador tenha a posse do conhecimento em questão. Não é suficiente que uma coisa feita tenha aparência de justa para inferirmos que ela tenha sido feita justamente e que o agente seja justo. É necessário que o agente a faça com conhecimento, escolhendo-a por si mesma, e agindo de acordo com uma disposição estabelecida. Ou seja, seria justo não quem age, mas quem age da mesma maneira que o homem justo agiria. Ackrill sustenta que essa resposta dada por Aristóteles é uma diferenciação entre *o que é feito* e *porque é feito*.

Aqui outro problema aparece, relativo ao tipo de ação própria do homem justo. Como dito acima, a ação só é justa se for escolhida da mesma maneira que um homem justo escolheria; isto é, ela deve ser escolhida por ser avaliada como um fim em si mesma, sem que se vise algo distinto dela. Porém, o que significa escolher algo por ele mesmo? No caso da cerca, seria escolher consertá-la ignorando a justiça? Claramente não é dessa maneira, observa Ackrill, pois ao perguntarmos se o agente faz algo “por ele mesmo”, perguntamos se ele faz porque é justo, e não por

6 A saber, *EN* I 1; II 4, III 3; VI 2, 4, 5, 12; X 6,7. cf. ACKRILL p.595

7 Traduzimos ἐκούσιος, traduzido por Ackrill como “intencional”, por “voluntário”. É a mesma noção que trabalharemos na análise do livro III.

ser “consertar a cerca”. Mas como consertar a cerca pode ser algo feito por si mesmo e, ao mesmo tempo, ser feito visando o agir justamente?

Para tratar dessa questão, Ackrill passa a analisar outro trecho, *EN V 8*, em que Aristóteles desenvolve um argumento parecido com o de *EN II 4*. Porém, nesta passagem, antes de perguntar se um agente realizou uma ação justa por ela mesma, o filósofo pergunta se um agente realizou propriamente uma ação justa, isto é, se chegou a agir. Inicialmente é apontada a diferença entre ‘fazer algo que é errado’ e ‘agir-errado’ (ὀδικεῖν): o primeiro seria fazer algo considerado errado, sem saber que é errado; já o segundo seria fazer algo errado, com conhecimento e intencionalmente. Em seguida é dito que um homem não ‘age-certo’ se é forçado a isso. Assim, o que pode ser considerado propriamente ação de um homem é o que ele faz sem ser forçado e de propósito.

Ora, é ressaltado que nada que um homem faça despropositadamente é considerado como uma ação. Porém, um homem age propositadamente quando sabe o que quer atingir e, em uma ação, há várias particularidades que ele conhece, de modo que haveria também várias maneiras de caracterizar o que é feito de propósito. Para tornar mais claro esse ponto, Ackrill cita o que Aristóteles entende por ἐκούσιοι: o que um homem faz sem ser forçado e não ignorando nem as pessoas, nem os instrumentos e nem os resultados envolvidos em sua ação, e conhecendo esses três aspectos não por acidente.

Ackrill nos diz que, para Aristóteles, o que um homem faz sem ser forçado é aquilo cujo princípio originário, a ἀρχή, se encontra nele. Ora, o princípio originário das ações que se encontra nos animais é o desejo, ὄρεξις. Mas do que na ação o desejo seria a origem? Da ação completa, ou de uma parte dela? Voltando ao exemplo da cerca utilizado por Ackrill, o desejo seria princípio originário do pacote completo, por exemplo, comprar o material, dispor as tábuas na distância adequada, afixá-las, pregá-las, pintá-las, etc.? Ou apenas de “consertar a cerca”? Caso seja a última opção, poderíamos dizer que o agente propositadamente consertou a cerca, mas que comprou, afixou, pregou, pintou, etc., despropositadamente? Para responder questões como essas, Ackrill cita *EN VII 9*, onde é dito que, quando uma pessoa escolhe x em vista de y, ela quer propriamente y, querendo x apenas por acidente. Assim, no caso da cerca, o desejo é originário do pacote completo,

contudo, o agente quer propriamente a cerca consertada, e quer por acidente comprar, afixar, pregar, pintar, etc.

Ackrill conclui, então, que esses problemas por ele observados aparecem porque Aristóteles, apesar de estar acostumado com questões desse tipo e dispor de um arcabouço conceitual e linguístico suficientemente preciso para tratá-las, não se ocupou atentamente das questões “o que é a ação?” e “o que é uma ação?” (Ibid. p.601). Convém agora analisar a *EN* para ver se as objeções dos dois comentadores se sustentam.

III. 2 – ANÁLISE DAS PASSAGENS REFERENTES À DISTINÇÃO ENTRE AÇÃO E PRODUÇÃO NA *EN*

III. 2.1 – A LÓGICA DAS ATIVIDADES HUMANAS: *EN* I 1

No primeiro capítulo da *EN*, Aristóteles trata da lógica do raciocínio prático humano⁸. Isto é, tomando-se como dado que existem atividades, se faz necessário analisar como elas acontecem e quais regras exprimem a natureza do seu comportamento. Pretendendo esclarecer estes pontos, primeiramente o filósofo analisa a condição que as atividades devem cumprir para serem realizadas, a saber, de serem efetivadas em vista de um fim. Em seguida, distingue os fins dessas atividades em duas espécies: fins que são as próprias atividades e fins que são produtos dessas atividades. Ademais, explica como essas espécies de atividades se realizam em vista desses fins.

Começemos pela condição para a realização. Todas as atividades humanas são feitas com vistas a algo desejado. Há uma diversidade de coisas desejadas, isto é, coisas que consideramos boas. Dentre elas, há tanto aquelas que são possíveis

8 Reale interpreta a segunda frase da *EN*, “...o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (...τάγαθόν, οὗ πάντι' ἐφίεται), como afirmando que o bem é “*causa final* de toda realidade” (p.18). Essa pode até ser uma tese aristotélica, mas não acreditamos que o filósofo começaria a *EN* com uma tese metafísica tão forte e não a demonstraria em nenhum outro lugar da obra. Além disso, a frase completa diz “por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (διὸ καλῶς ἀπεφώνησαν τὰγαθόν, οὗ πάντι' ἐφίεται). Ora, a frase antecedente diz que toda arte, investigação, ação e escolha visam a algum bem. Pode-se dizer com muito acerto (καλῶς ἀπεφώνησαν) que o que se segue (διὸ) dessa afirmação é que todas as coisas tendem ao bem? Essa seria uma falácia indigna de um filósofo do porte de Aristóteles. Portanto, interpretamos a segunda frase da *EN* como se referindo apenas às atividades humanas, as quais são elencadas na primeira frase.

de serem realizadas (como passear em um domingo ensolarado) quanto aquelas que são impossíveis (como ser imortal). Porém, uma pessoa em sã consciência não tentaria obter as coisas são que impossíveis de serem realizadas, pois, não importa o que faça, não as realizaria. Em contrapartida, as pessoas realizam as coisas que são julgadas como boas e possíveis. Estas coisas julgadas como boas e possíveis de serem realizadas, são as coisas que melhor podemos alcançar mediante nossas realizações. Como as desejamos e elas são possíveis de serem atingidas, nos pomos a exercer atividades que as realizem. Afinal, como diz Lawrence, “por que buscar um bem menor e não o maior que é possível para nós? Fazer *isso* seria irracional” (LAWRENCE, p.42). Podemos ver que quando julgamos algo como bom e como atingível pela ação, o colocamos como um objetivo para nossas atividades. Ora, o objetivo das atividades é o fim que elas buscam atingir. Por isso, se algo é um fim é porque o julgamos como bom e como alcançável pela ação. Logo, o fim é causa das atividades humanas.

Pouco depois é provada por redução ao absurdo a necessidade de que haja um fim apreendido para ações humanas. No início do segundo capítulo é dito que não escolhemos todas as coisas com vistas a algo diferente delas, pois se fizéssemos desta maneira, “o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar” (EN I 2, 1094 a19-21). O argumento funciona assim: quando agimos, consideramos duas causas das atividades em vista do fim, o propósito e a execução. O propósito é o objeto desejado julgado como um fim. A causa da execução é a escolha da primeira atividade em vista desse objeto⁹. Para Aristóteles, como veremos logo adiante, o processo de repetir ao infinito acarreta a supressão do propósito. Se se suprime o propósito, não há objeto desejado, logo não há fim. Não havendo fim, o desejo se torna vazio. Consequentemente, a escolha é suprimida. E se se suprime a escolha pela primeira ação da execução, ninguém começará a agir, então o desejo seria inútil.

Esse mesmo argumento pode ser mais bem compreendido se considerarmos o que é dito em outra obra aristotélica, a *Metafísica*, a respeito da possibilidade de existir o ilimitado para as causas dos entes. Ora, o fim julgado como

9 “A origem da ação – sua causa eficiente – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio em vista de algo (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ᾧθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐ ἕνεκα—προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος)” EN VI 2, 1139 a31-33.

bom é a causa das atividades em vista dele. Logo, nesse capítulo também é analisado se o 'em vista de algo' pode ser ilimitado. Vejamos agora o trecho onde Aristóteles trata da subordinação das atividades para esclarecer eventuais dúvidas e tornar mais clara nossa exposição.

Além disso, o 'em vista de que' é fim, e é de tal tipo aquilo que não é em vista de outra coisa sendo as demais coisas em vista dele, de modo que, se houver algum item extremo que seja de tal tipo, não poderá ser infinito; por outro lado, se não houver algo de tal tipo, não haverá 'em vista de que'. Com efeito, os que propõem o infinito despercebidamente destroem a natureza do bem (no entanto, ninguém tentaria fazer nada, sem pretender chegar a algum limite). Tampouco a inteligência estaria presente no mundo, pois quem possui inteligência sempre faz algo em vista de algo, e isto é um limite, pois o fim é um limite. (*Met.* 994b9-16)

Nesse parágrafo, o 'em vista de que' é identificado com o fim extremo. Claramente, se ele é um fim extremo, ele é o ponto onde termina a série. Afinal, pode-se dizer que há dois tipos de fins: os que não são extremos, a saber, os fins que são buscados em vista de outros fins; e os que são extremos, aqueles que não podem ser buscados em vista de outros fins, os que terminam a série de busca em vista de algo. Desse modo, sendo o 'em vista de que' onde se termina a série, obviamente seria contraditório dizer que ele poderia proceder ilimitadamente. É também afirmado nessa passagem a necessidade de que haja um fim extremo, pois, caso se procedesse ilimitadamente, i.e., caso só houvessem fins buscados em vista de outro fim, não haveria o 'em vista de algo'.

Como visto acima na análise de *EN I 1*, eu só tomo algo como um fim quando esse algo é julgado como um bem, ou seja, julgar algo como bom e como alcançável pela ação é determinar este algo desejado como um fim para minha ação, como uma causa dela. Se uma série vai ao infinito não posso julgar como bom, isto é, não posso determinar um fim, e assim não haveria uma causa final para minha ação. Além disso, "ninguém tentaria fazer nada, sem pretender chegar a algum limite" (*Met.* 994b14-15). Isto é, se não há algo que temos o propósito de atingir, não iniciamos uma ação. Nas palavras de Aristóteles "Das coisas que são ilimitadas deste modo e, em geral, do ilimitado, todas as partes são semelhantemente intermediárias, até o agora; por conseguinte, se não há nenhum item primeiro, não há, em geral, nenhuma causa" (*Met.* 994a16-19). Logo, em nenhum dos casos é possível ir ao infinito. Assim se faz necessário a existência de um fim para uma cadeia de ações.

Tratemos agora da divisão dos fins das atividades. Em I 1, logo na segunda frase, é dito que os fins visados na execução das atividades são de duas maneiras: ou eles são as próprias atividades, ou são o resultado ou produto delas. Podemos usar a dança como um exemplo de atividade do primeiro tipo; e a arquitetura como um exemplo do segundo tipo. A dança é uma atividade feita como seu próprio fim, isto é, normalmente escolho dançar apenas por desejar dançar. Já a arquitetura não é escolhida apenas por si mesma, mas sim e sempre em função do seu produto, a saber, uma casa. Aparentemente nisto repousaria a distinção entre ação e produção. No caso, a dança seria uma ação e a arquitetura uma produção.

Ora, não podemos negar que existem inúmeras ações e produções. Afinal, dançar e construir casas não são as únicas coisas que fazemos, nem as únicas coisas que queremos. Há uma pluralidade de atividades que realizamos, pois existe uma pluralidade de fins que desejamos e para cada um destes fins desejados há uma atividade apta a proporcioná-lo. Porém, percebemos que esses inúmeros fins não são todos desconexos, mas alguns são feitos em vista de outros. Além disso, percebemos que nessas situações, os fins mais finais são os realmente desejados. Afinal o que é último numa cadeia 'em vista de algo' é o que é julgado como bom. Quando desejo algo que não é o último na cadeia, desejo-o em vista do último e sua bondade deriva da bondade do fim último.

III. 2.2 – DISTINÇÕES ENTRE VIRTUDE E ARTE

Para esclarecer como funcionam essas ações da alma de acordo com a virtude, analisaremos *EN II 4*. No segundo livro, Aristóteles argumenta que nos tornamos virtuosos por meio de ações virtuosas. O capítulo 4 foi escrito com o objetivo de responder a uma possível objeção a essa tese: como podemos tornar-nos virtuosos agindo virtuosamente, se ao agir dessa maneira já somos virtuosos. Para resolver essa questão, Aristóteles faz uma analogia entre ação virtuosa e a realização de uma obra segundo uma arte.

Aristóteles observa que mesmo nas artes a realização de um ato de acordo com a arte não significa que esse ato foi feito de maneira artística. Pode-se fazer um ato segundo uma arte, por exemplo, a de escrever, acidentalmente ou sob a

orientação de alguém que conheça essa arte. Apenas quando se age segundo as regras da escrita e com o conhecimento dessas regras é que se realiza um ato gramatical. Isto é, a objeção que a realização de um ato virtuoso ou técnico já indica que o agente é virtuoso ou tem o domínio da técnica não se sustenta, pois pode fazer isso sendo guiado, e assim seu ato não é propriamente virtuoso ou técnico.

Porém, essa resposta à objeção apenas mostra como uma ação pode ser aparentemente de um certo tipo sem realmente o ser, mas não explicita as condições que uma ação deve cumprir para ser virtuosa. Aristóteles diz que, além do ato ser realizado de uma maneira aparentemente virtuosa, isto é, segundo as regras da virtude (assim como um ato de técnica está de acordo com as regras da técnica), para ser realmente uma ação virtuosa o agente deve estar em um “certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação as coisas por elas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável” (*EN II 4, 1105 a30-b1*).

O que significam essas condições para agir virtuosamente? Quanto à primeira das condições, a de que o agente deve saber, o que quer dizer? Ele deve saber o que exatamente? E quanto à segunda condição, a de escolher deliberadamente as coisas por elas mesmas, o que é isso? Quanto à terceira, a de que deve portar-se de modo firme e inalterável, como ele justifica isso? Tentemos apontar uma resposta para essas questões.

Acreditamos que o saber de que o agente virtuoso necessita seja o saber do modo de realização da ação. Isto é, o saber de como se realiza aquele ato particular e que é ele o ato virtuoso. Essa afirmação funda-se em dois motivos: um relativo à ordem do texto; o outro ao que já foi dito no sétimo capítulo do livro um, onde se define a função própria do ser humano. Começamos pelo motivo da ordem do texto. Pouco antes de definir as condições do agente, Aristóteles faz a analogia com a arte, buscando determinar o que torna uma ação artística. Sua análise mostra que o saber necessário à atividade artística é o do modo de realização da produção. Isto é, um saber do como fazer. Ou seja, o gramático só realiza um ato que expressa seu domínio da arte gramatical quando age segundo as regras da “gramática que está nele” (*EN II 4, 1105a25*). Em seguida dessa explicação, nas linhas 1105 b1-5, é dito que, dentre as condições elencadas, para as artes o saber é mais importante, mas

para as virtudes ele é de pouca importância. Cremos que essa seja uma evidência textual, pois Aristóteles acaba de falar de um tipo de saber relativo à arte, mas não dá indício de falar de um tipo de saber diferente ao falar da virtude. O outro motivo para se justificar a afirmação de que se trata do saber de como fazer, surge ao indagarmos por que é afirmado que o saber pouco ou nada conta para a virtude. Achamos que isso seja justificado pela análise de *EN* I 7. Nesse capítulo, como vimos, após estabelecer que a função própria do ser humano deve ser algo de acordo com a razão, é dito que há duas maneiras de se ser assim: com a mera posse da razão ou possuindo e exercendo-a. Aristóteles recusa que o simples possuir a razão seja suficiente para a virtude, pois ele não é uma atividade e o bem humano deve ser uma atividade. Ora, o simples saber como se faz, não implica na ação. Se soubermos, mas não utilizarmos esse saber, não agiremos. As outras condições têm a ver com o agir, por isso o saber não tem valor sem elas.

Ao tratar da segunda condição, Aristóteles utiliza um termo técnico de sua ética, a saber, escolha deliberada (*προαίρεσις*). Apesar de aparecer desde a primeira linha da *EN*, ela é definida apenas em *EN* III 3, como “o desejo deliberativo do que está em nosso poder” (*EN* III 3, 1113 a10). Ora, desejo do que está em nosso poder é desejo das coisas alcançáveis pela ação, desejo do fim. O que Aristóteles está dizendo é que se deve escolher agir de maneira virtuosa tendo como fim essa ação virtuosa, e não tomá-la como um meio em vista de outra coisa.

A terceira condição é a de se portar de modo firme e inalterável, isto é, da fixidez do caráter. Dizer que um homem deve portar-se de modo firme e inalterável quando age significa dizer que ele não deve ser instável. Ou seja, ele deve agir de acordo com uma disposição estabelecida. Zingano observa que os tradutores normalmente optam por inserir a palavra 'disposição', mesmo o texto grego não apresentando tal termo *héxis* (Cf. ZINGANO, p. 117).

Acreditamos que há um desenvolvimento gradual destas três condições. Um aprendiz de virtuoso é primeiramente instruído da maneira virtuosa de proceder. Em seguida, por ter aprendido como deliberar, ele delibera pelas razões virtuosas mesmas. Por fim, quando já estabeleceu sua disposição virtuosa, delibera seguramente e de modo firme, acreditando agir corretamente.

III. 2.3 – ESCOLHA DELIBERADA E VOLUNTARIEDADE

Vimos as condições para os atos segundo arte e para os atos segundo a virtude. Para sintetizá-las, pode-se dizer que: para um ato ser feito segundo a arte, basta existir em si o bom estado, o que não requer mais que seu realizador aplique em sua confecção o conhecimento da respectiva arte; para um ato ser feito segundo a virtude, seu realizador deve ter o conhecimento de que corresponde ao que é virtuoso fazer, escolhê-lo por deliberação e agir de acordo com uma disposição virtuosa. Acaso poderemos, a partir dessas condições, distinguir ações de produções? Não sem qualificação, pois essas não são as condições para algo ser uma ação ou para algo ser uma produção, mas são as condições para uma ação virtuosa e uma produção excelente. Existem tanto ações viciosas quanto produções ineficientes; e o que pretendemos aqui é dar uma resposta que se aplique a todo tipo de ações e produções. Pretendemos responder o que seriam ações e produções sem qualificação.

Usemos agora as definições de ações artísticas e virtuosas como pontos de segurança para não regredirmos na nossa análise e partamos delas em busca das definições de ação e produção. Nossa estratégia será separá-las das condições que as tornam ações excelentes ou virtuosas. É melhor começarmos pela definição de ação virtuosa, pois as suas diversas condições nos dão maior possibilidade de análise.

Para podermos separar corretamente uma ação do seu caráter virtuoso, vejamos o que é a virtude. Segundo Aristóteles, existem três estados que se geram na alma do ponto de vista prático e a virtude deve ser um destes três. Eles são, a saber, emoções, capacidades e disposições (*EN II 4 1105 b20*). Emoções são “tudo aquilo a que se segue prazer ou dor”; capacidades são “os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções” e disposições são os estados “em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções” (*EN II 4 1105 b21-28*). O filósofo nega que a virtude seja uma emoção, pois ninguém é virtuoso com respeito à emoção, não se elogia ou censura alguém em função de suas emoções e por ser afetado pelas emoções, mas sim pelas virtudes e pelos vícios. Pelos mesmos motivos também nega que seja uma capacidade. Ora, como o

filósofo negou que a virtude fosse uma emoção ou uma capacidade, então, conseqüentemente, só pode ser uma disposição.

Porém, dizer que a virtude é uma disposição não é suficiente, pois um estado em função do qual nos portamos mal com relação a uma emoção também é uma disposição. Ou seja, todas as atividades, boas ou ruins, pressupõem disposições. Toda virtude deriva de uma disposição, mas nem toda disposição é virtuosa. Além disso, dizer que a virtude é uma disposição de se portar bem é um truísmo. Por isso, Aristóteles resolve analisar nos capítulos seguintes que tipo de disposição seria a virtude. O sexto capítulo do segundo livro se inicia com a afirmação de que a virtude humana é o que permite a um homem desempenhar sua boa função, como já observado desde o sétimo capítulo do primeiro livro. Porém, há grande variação na gama das atividades humanas, por causa disso há várias possibilidades de ação em determinado contexto. Dentro dessa gama de possibilidades, pode-se errar tanto por excesso quanto por falta. Por causa disso, a virtude é o meio termo entre os vícios. Este meio termo não é aritmético, pois é diferente de situação para situação. Para exemplificar isso, Aristóteles usa o exemplo de Milo e seu treinador. Pois, o meio aritmético entre duas e dez libras são seis libras. Entretanto, mesmo que suas e dez libras sejam, respectivamente, muito e pouco tanto para um iniciante quanto para um atleta, seis libras pode ser muito para um iniciante e pouco para um atleta como Milo. O treinador, por sua vez, deve recomendar o meio termo relativo a cada atleta que é treinado por ele (*EN* II 6 1106 a30-b8). Mas Aristóteles diz que ele é um meio termo relativo a nós, isto é, um meio termo relativo à maneira humana de agir. Por que um meio termo relativo a nós e não às situações? Hurtshouse sustenta que o treinador visa o meio relativo a nós porque ele “está, em cada ocasião, visando a algo determinado pelo conjunto de circunstâncias que são relevantes, dado o seu fim *qua* treinador” (HURTSHOUSE, p.103). Isto é, nas diversas situações temos maneiras de agir que diferem tanto com relação às situações quanto com relação ao fim que queremos atingir nelas. Por isso, o meio termo é tanto um meio termo relativo as situações, quanto um meio termo relativo a nós. Aristóteles nomeia este meio termo como mediedade entre o excesso e a falta. Em seguida, aparece a definição canônica de virtude, como “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a

nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente” (*EN* II 6 1107 a1-3).

Sendo assim, a condição que temos de excluir da ação virtuosa para buscar uma ação sem qualificação é a de ser feita de acordo com uma disposição virtuosa estabelecida. Assim, poderíamos perguntar: quando falamos de ações que são escolhidas com o conhecimento do modo de realização e escolhidas deliberadamente temos uma ação sem qualificação? Aparentemente, sim. Ao comparar essas duas condições com as que uma atividade artística necessita para ser segundo uma arte, vemos que o que as distingue é que a ação (virtuosa ou não) é realizada segundo uma certa disposição e escolhida por deliberação, enquanto a produção não é. Todavia, não é estranho dizer que produções não são escolhidas por deliberação? Quando julgamos um fim atingível por uma produção ou arte, não deliberamos em vista dele? Ou ainda, podemos dizer que o concerto de cerca imaginado por Ackrill não é uma produção? Consideramos que a análise de uma passagem do livro VI torne mais claro esse ponto.

A origem da ação – sua causa eficiente – é a escolha (προαίρεσις), e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir sem intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só se pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto (τέλος ἀπλῶς), mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. Só o que se *pratica* é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo. (*EN* 1139 a30 – b5):

A passagem nos diz que a escolha deliberada também move o intelecto produtivo, porém que o produto não é um fim no sentido absoluto. Não ser fim em sentido absoluto, significa que, mesmo que em alguma relação seja tomado como um fim, ele é buscado em vista de outra coisa. Ser buscado em vista de outra coisa, como vimos, é ser um meio. Sendo um meio, está inscrito em uma operação particular. O que significa dizer que algo é um meio dentro de uma operação particular? Significa que ele é escolhido no processo deliberativo por visar o fim dessa operação particular, ou seja, uma produção só é escolhida quando se visa a um fim irrestrito. O que desejamos é esse fim irrestrito, e deliberamos pela maneira de obtê-lo. A ma-

neira de obtê-lo, naquela relação particular, é uma produção. O fim desejado, que eu realize mediante a produção, é uma ação.

Para ilustrar essa questão, voltemos às atividades artísticas de II 4. Quando Aristóteles faz a distinção, por nós analisada, entre arte e virtude, ele apresenta a gramática como um exemplo de uma arte. Ora, um ato gramatical não é objeto último do desejo. Não desejamos escrever simplesmente por escrever. Por outro lado, podemos desejar fazer um ato gramatical para escrever uma carta, para ensinar alguém a ler e escrever, etc. Isto é, escolhemos o ato gramatical como maneira de realizar uma ação. Exploremos, agora, o exemplo da cerca. Ao consertar a cerca, o agente realiza uma produção, isto é, por meio da atividade técnica de consertar cercas, com auxílio dos instrumentos corretos, ele produz um fim diferente desta atividade. Não temos como negar que isto seja uma produção. Porém, o objetivo desta produção não é simplesmente consertar a cerca. O agente visa pagar um débito que tem com seu vizinho. Ou seja, por meio do conserto, ele pretende restaurar uma equidade que sua relação de vizinhança havia perdido quando ele contraiu este débito. Desta forma, ao consertar a cerca por esse motivo, ele realiza uma ação justa.

Um problema ainda permanece ao afirmarmos que ação é aquilo que é escolhido deliberadamente, a saber, o problema da incontinência (ἀκρασία). O incontinente delibera corretamente, ao ponto de Aristóteles afirmar que elogiamos nos homens incontinentes “a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações” (EN I 13, 1102 b1). Apesar disso, o incontinente age contra sua escolha deliberada (EN VII 3, 1146 b22-25). Ademais, ao analisar a escolha deliberada em III 2, Aristóteles diz que o incontinente “age por apetite, não escolhendo deliberadamente” (EN III 2, 1111 b14: καὶ ὁ ἀκρατῆς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ’ οὐ). Podemos ver que o incontinente age (πράττει), ainda que contrariamente a sua escolha deliberada. O que parece muito natural, afinal não diremos que alguém age apenas por escolher fazer algo. Nos sentimos forçados, então, a abandonar a tese de que ação é apenas o que é escolhido deliberadamente.

Haveria algo em comum nas ações de um incontinente e de alguém que escolhe deliberadamente? Algo que poderia caracterizar o que os dois fazem como uma ação? Uma pista é encontrada em III 2. Pouco acima da última passagem que

citamos, Aristóteles diz que crianças e animais não escolhem deliberadamente, mas “compartilham do voluntário” (*EN III 2*, 1111 b9). Ora, parece natural dizermos que crianças e animais agem. Segundo Besnier, o próprio Aristóteles usa na história dos animais o termo ação “sem nenhuma restrição para falar do comportamento dos animais e das tarefas que eles têm que desempenhar para se locomover, se defender e criar sua prole” (Besnier, p. 130). Analisemos, então, a voluntariedade para avaliarmos se oferece uma resposta satisfatória à distinção entre ações e produções.

Aristóteles começa seu exame do voluntário analisando o que seriam as ações involuntárias. Procede dessa maneira pretendendo determinar o involuntário e, ao negá-lo, determinar o seu contrário, a saber, o voluntário. Então, o primeiro capítulo do livro três introduz a noção de involuntariedade nas ações. Para uma ação ser involuntária ela precisa cumprir uma de duas condições, a saber, i) ser forçada ou ii) ser feita por ignorância (*EN III 1*, 1109 b35). O restante do capítulo é dedicado à análise da primeira condição, isto é, do critério para se qualificar uma ação praticada como forçada. Este critério é apresentado logo em 1110 a1: “É forçado o ato cujo princípio é exterior ao agente, princípio para o qual o agente ou o paciente em nada contribui”. Aqui o termo 'princípio' deve ser entendido como princípio do movimento, como causa motora. Isso fica claro pelos exemplos utilizados por Aristóteles – homens carregados pelo vento ou forçados por outros homens. Disso advém, contudo, uma dificuldade: as ações praticadas por medo de males maiores são voluntárias ou não? Afinal, o agente é o princípio da ação e tem conhecimento do que faz. Porém, ninguém escolheria realizar essas ações por elas mesmas, mas buscando evitar um mal maior “todas as pessoas sensatas agem assim” (*EN III 1*, 1110 a10). Aristóteles reconhece tais ações como mistas, mas tendendo mais à voluntariedade por serem escolhidas no momento em que são praticadas. “Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento que se pratica a ação” (*EN III 1*, 1110 a12-14).

Em *III 2* é analisada a segunda condição para involuntariedade, a de ser feita por ignorância. Primeiramente, Aristóteles distingue as ações que são feitas por ignorância em involuntárias e não voluntárias (*EN III 2*, 1110 b17-25). Os dois tipos de ação cumprem a mesma condição de falta de conhecimento, ou seja, ambas são

feitas por ignorância. Porém, quem age dessa maneira e não se arrepende quando se torna ciente do que ignorava não age involuntariamente, mas sim não voluntariamente. Ou seja, arrependimento decorrente da superação da ignorância é condição para uma ação ser considerada involuntária. Em seguida, o filósofo distingue esse agir por ignorância do agir na ignorância. Como exemplo deste último ele apresenta os que agem bêbedos e os que agem encolerizados (*EN III 2, 1110 b27*). Por outro lado, o involuntário diz respeito à ignorância das situações particulares, “aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação” (*EN III 2, 1111 a1*). Por seu turno, essas circunstâncias seriam, de acordo com Aristóteles, “quem age, o que faz, sobre o que ou em que age, por vezes com o que age (por exemplo, com um instrumento), com vistas a que (por exemplo, com vistas à salvação) e como age (por exemplo, calma ou violentamente” (*EN III 2, 1111 a3-5*). Quem ignora essas circunstâncias, ou as mais importantes delas, como o fim, age involuntariamente (*EN III 2, 1111 a17*).

O terceiro capítulo simplesmente deriva dos outros dois a noção de voluntariedade. Dado que o involuntário é o que é feito por ignorância ou aquilo que é feito por coação, então o voluntário deve ser o que não é feito nem por ignorância e nem por coação. Ou seja, é voluntária a ação que satisfaz duas condições: a primeira é que seu princípio esteja no próprio agente e a segunda é que o agente aja com conhecimento das situações particulares. E aí, cremos, está nossa resposta. Uma ação é aquilo que é feito voluntariamente, isto é, com conhecimento das situações particulares e tendo o agente como princípio da ação. Esse princípio pode ser tanto a escolha deliberada, como o próprio apetite no caso nos incontinentes, ou o impulso.

Entretanto, caberia perguntar, esta cláusula que tomamos como resposta, a saber, do executor ser o princípio do ato e de atuar com o conhecimento das situações particulares, também não é satisfeita pela produção? Aparentemente sim, pois, para realizar uma produção, o agente deve realizá-la e deve saber como realizá-la. Ademais, parece natural falar que um construtor realizou a sua obra voluntariamente.

Então nossa tentativa de usar a noção de voluntariedade para explicar a distinção entre ações e produções teria fracassado? Acreditamos que não. A noção

de voluntariedade nos permite precisar melhor a natureza das condições das realizações humanas, sendo elas ações ou produções. Convém lembrar, contudo, que, como vimos na análise de *EN VI 2*, a produção não é um fim em sentido absoluto, mas sim um meio numa relação particular em vista de uma ação. Além disso, na análise de *EN I 1* sustentamos que desejar algo realizável pela ação é desejar um fim. Em outras palavras, só se age quando se tem desejo do fim. Ora, deliberação, apetite e impulsos são desejos (*De motu animalium 700 b22 apud PUENTE p. 236*) que promovem uma realização de uma atividade, logo são desejos de um fim. Sendo desejos de um fim, são desejos de uma ação. Assim, uma ação é aquilo que é feito voluntariamente e desejado por si mesmo, isto é, com caráter de fim. Uma produção, por sua vez, é aquilo que é feito voluntariamente e que é desejado em vista da ação, isto é, que tem caráter de meio.

A identificação da produção como um meio para a ação, apesar de ser con-dizente com diversas passagens da *EN*, não deixa de ser problemática¹⁰. Afinal, essa descrição não contemplaria as finalidades próprias da produção. Pois, mesmo que aceitássemos essa interpretação, é evidente que as produções possuem finali-dades independentes das ações. Por exemplo, a arte musical possui uma finalidade própria, a saber, a boa música. Caso identificássemos a finalidade da arte musical com a ação escolhida voluntariamente (seja tocar numa festa de casamento para pagar um débito à noiva; seja continuar a tocar o tambor sob ataques no meio de uma guerra para animar aos soldados), seríamos forçados a dizer que a arte musical possui as mais diversas finalidades (como a equidade ou a coragem), à exceção da boa música, o que parece um contrassenso.

Acreditamos que a resolução desse problema resida em distinguir entre “o propósito de um agente e o propósito de uma ação” (FREELAND p.400). Ou seja, trata-se de distinguir a finalidade do agente, por um lado, do resultado da ação, por outro. Aristóteles parece reconhecer essa distinção no exemplo apresentado em *Física II 5* do agente que vai ao mercado e, sem saber que seu devedor está por lá, acaba recobrando o dinheiro (196b33-197a5). Logo, o resultado de sua ação foi re-cobrar o dinheiro, enquanto a finalidade do agente seria algo como ir ao mercado.

10 Desenvolvemos a análise dessa passagem até o resto da seção em apresentação publicada nos anais do XVI Encontro ANPOF de 2014, cf. LAVANHOLI, L, O agir voluntário como característica distintiva das ações na Ética Nicomaqueia de Aristóteles, pp.205-212.

Diferentemente do exemplo da *Física*, no qual o resultado da ação foi benéfico ao agente, o resultado da ação pode ser algo não desejado pelo agente e, muitas vezes, pode ser contrário ao propósito do agente. Freeland utiliza o exemplo das filhas de Pélias que, enganadas por Medéia, fatiaram e cozinham seu pai, quando na verdade pretendiam rejuvenescê-lo (FREELAND, p.400). Disso decorre que, para que o propósito do agente seja realizado, o resultado da ação deve ser condizente com o que o agente deseja. Afinal, se uma ação possui um resultado contrário ao desejo, não podemos dizer que o agente desejou realizar o resultado. Além disso, para garantir que o propósito decorra como resultado da ação, é necessário que o agente conheça o resultado que a ação realizará. Assim, o conhecimento do resultado da ação é uma condição necessária para a realização do propósito do agente.

Como o resultado da ação é uma condição necessária para a realização da finalidade pretendida pelo agente, nos parece que esse resultado, quando descrito como uma finalidade, é um fim dentro de uma operação particular. Ora, já vimos que a atividade que possui um fim dentro de uma operação particular é uma produção. Assim, caso estejamos corretos, Aristóteles aceitaria que as produções teriam resultados e não finalidades. Logo, apenas as ações seriam tomadas como fim e, consequentemente, apenas elas seriam propriamente desejadas.

A partir do que foi analisado até agora, podemos extrair uma resposta para a primeira questão de Ackrill, a questão sobre o que é a ação. Mostramos que Aristóteles apresenta elementos para respondê-la ao distinguir a relação das ações e das produções com suas finalidades. Vimos que a ação é o tipo de atividade cuja finalidade é propriamente desejada pelo agente. Vimos, também, que para a ação ser realizada, é necessário que o resultado da produção esteja de acordo com a finalidade do agente. Dada essa relação necessária entre o resultado da produção e a finalidade do agente, é necessário, então, que o resultado esteja de acordo com o que é desejado pelo agente e que o agente o conheça. Por isso, é evidente que uma ação é uma atividade desejada pelo agente e da qual ele conhece as características importantes quanto a sua realização. Ora, essa definição é condizente com a definição de ação voluntária dada em *EN III*. Uma ação é voluntária se satisfaz a duas condições: a primeira é que seu princípio esteja no próprio agente e a segunda é que o agente aja com conhecimento das situações particulares. Quanto à primeira condição, o

princípio no agente responsável pela ação é o desejo. Quanto à segunda condição, diremos que o conhecimento do resultado da ação é um conhecimento das situações particulares. Pois, nos parece que as circunstâncias que um agente deve conhecer são as operações particulares para a realização de seu propósito. Desse modo, uma produção é um evento observado pelo ângulo de todas as situações particulares relevantes. Uma ação seria o desejo de algo realizado numa produção. Ou, em outras palavras, uma ação seria uma produção desejada.

A partir dessas considerações tentaremos responder a segunda questão de Ackrill, a questão sobre o que é uma ação. Visto que chegamos a definição de ação como ação voluntária, analisaremos as condições que um agente deve conhecer para que sua ação seja voluntária. Pois, uma vez que temos a definição, podemos identificar mais facilmente quais elementos a satisfazem. Vejamos quais são essas condições para, em seguida, fazermos nossa análise.

Talvez então não seja inapropriado determiná-las, quais são e quantas são: quem age, o que faz, sobre o que ou em que age, por vezes com o que age (por exemplo, com um instrumento), com vistas a que (por exemplo, com vistas à salvação) e como age (por exemplo, calma ou violentamente). (*EN* III 2, 1110 b3-5).

Se o agente conhece estas condições ao realizar sua ação desejada, então é uma ação voluntária. Isso permite observar um dos problemas do exemplo da cerca de Ackrill. Ainda que o exemplo nos pareça um caso particular, o conserto de cerca para pagar um débito é um caso geral, um tipo de descrição de ação que não evidenciaria o que acontece num caso particular. Para o exemplo de Ackrill evidenciar uma ação em um caso particular ele deveria ter uma descrição mais completa. Pois o exemplo só nos apresenta três dessas características, a saber, a ação (consertar a cerca), o paciente (a cerca) e a finalidade (pagar um débito). Para ser um exemplo de uma ação, também deveria estar expresso quem era o agente, qual o instrumento utilizado (se o agente conserta com os materiais corretos) e o modo (se o agente conserta a cerca virtuosamente ou de má vontade). Afinal, se o agente desconhecer uma dessas características, sua ação será involuntária.

Parece, portanto, que conseguimos apresentar uma resposta a Ackrill ao identificar ação ao que tem caráter de fim, i.e., ao que é feito voluntariamente. Porém, resta ainda um problema com essa identificação. Observamos que uma

ação coincide com um fim. Então não seria possível uma ação ser subordinada a outro fim, pois, assim, ela se tornaria um meio. Caso isso ocorresse, uma ação não diferiria de uma produção. Mas não é esse o caso das ações virtuosas que são subordinadas à *eudaimonia*? Acreditamos que se trate de um outro tipo de subordinação. Quando agimos virtuosamente realizamos, naquele momento particular, o que é melhor para nós, e, dessa maneira, realizamos a nossa *eudaimonia*. A *eudaimonia* é a realização da melhor virtude e, se houver mais de uma, das melhores e mais perfeitas. “Mas é preciso ajuntar, 'numa vida completa' (ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ)” (EN I 7, 1098a18-20). Por conseguinte, a relação entre as ações virtuosas e a *eudaimonia*, não é propriamente uma relação de subordinação de valor, mas de “subordinação de partes em vista do todo” (SPINELLI, p.104). Isto é, para usarmos um exemplo do livro da professora Spinelli, “as músicas apresentadas em um concerto não são meios em vista do concerto. Enquanto elementos constituintes, elas são o próprio concerto” (SPINELLI, p.104). Da mesma maneira, quando somos corajosos em momentos que necessitam coragem, temperantes em momentos que necessitam temperança, e assim também para as outras virtudes, constituímos uma vida perfeita e, portanto, realizamos a *eudaimonia*.

A partir das análises elaboradas até aqui, poderíamos dizer que as ações virtuosas seriam perfeitas nos três sentidos desenvolvidos anteriormente, a saber, seriam completas, perfeitas e finais. Seriam completas porque satisfariam excelentemente a todas as condições de ações voluntárias. Desse modo, seriam plenamente voluntárias e plenamente racionais. Seriam perfeitas por realizarem o que de mais perfeito poderia ser realizado naquele momento. Seriam finais porque apenas a ação tem caráter de fim, logo, em cada uma das ações levaríamos nossos objetivos até o fim.

Entretanto, um problema permanece. Aristóteles realmente enfatizou que a sabedoria teórica é o melhor fim do ser humano. Seus motivos são que a sabedoria teórica seria a virtude de nossa melhor parte; que ela é a mais contínua; a mais agradável; a que menos depende de condições externas (cf EN X 7-8).

Esses argumentos, entretanto, não derivam que a *eudaimonia* seja a contemplação a partir da definição de *eudaimonia*, mas apresentam um argumento

suplementar para mostrar que a contemplação é o melhor bem (cf. ZINGANO, p.425). Ora, se esse argumento mostra que a contemplação é apenas compatível com as condições para ser a *eudaimonia*, ele não mostra que a sabedoria teórica é de fato a contemplação, mas que ela pode ser. Ou seja, como enfatizamos acima, a *eudaimonia* se dá em uma vida completa. Poderíamos aceitar tranquilamente que uma vida é completa sem ninguém nunca ter contemplado, ainda que julguemos que contemplar seja a melhor coisa da vida. Afinal, a vida se dá em situações particulares e a *eudaimonia* é composta por todas essas situações particulares. Desse modo, uma vida virtuosa em conjunto da contemplação, seria uma vida feliz em máximo grau, uma vez que teríamos agido da melhor maneira em todas as situações e teríamos realizado o melhor de todos os bens. Porém, uma vida sem a contemplação, mas vivida virtuosamente também seria uma vida feliz, sendo aquela em que agimos corretamente de acordo com as situações. Seria uma felicidade segunda, como dito por Aristóteles, mas simplesmente por não termos realizado o melhor bem de todos. Entretanto, mereceria plenamente o nome de felicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão motivadora desse trabalho é a consistência do conceito aristotélico de melhor bem humano, a *eudaimonia*. Essa questão foi introduzida a partir da objeção de Hardie segundo a qual Aristóteles teria apresentado concepções excludentes e contraditórias do que seria o bem último do ser humano. Por um lado, Aristóteles teria defendido que a *eudaimonia* consistiria em uma realização ordenada dos diversos desejos que todos possuem, de modo que o melhor bem humano seria algo como o conjunto dos melhores bens que podem ser alcançados racionalmente por alguém. Segundo essa concepção, a *eudaimonia* seria um fim inclusivo, porque inclui os diversos fins que constituem uma vida completa. Por outro lado, Aristóteles teria enfatizado e priorizado uma outra concepção de melhor bem, a qual consistiria em um único bem superior em grau aos demais, a sabedoria filosófica. Essa concepção é nomeada de concepção do fim dominante. Segundo o comentador britânico, ambas as concepções estão presentes na obra aristotélica e são incompatíveis.

Após as análises aqui desenvolvidas, acreditamos que é possível mostrar que Aristóteles estabeleceu uma concepção não contraditória de *eudaimonia*, de modo que ele poderia falar de diferentes tipos de fins absolutamente finais, sem causar uma ruptura na sua concepção de melhor vida para o ser humano.

Assim como Hardie, julgamos que o conceito de *eudaimonia* é baseado na relação de subordinação de meios a fins. Ou seja, a determinação aristotélica do melhor bem como algo extremamente superior aos outros bens se dá por causa da subordinação das atividades a fins, de modo que a *eudaimonia* seria aquele fim mais superior de todos. Entretanto, diferentemente do comentador britânico, procuramos mostrar que não se trata simplesmente de uma pirâmide de subordinação de atividades, constituída por cadeias diferentes e irreversíveis, que desembocaria necessariamente em um fim, a sabedoria filosófica. Se trataria propriamente em uma análise teleológica que procuraria abarcar a situação, que levaria em conta as várias maneiras em que as atividades podem ser fins.

Para explicitar o que julgamos relevante na exposição aristotélica das relações de atividades com fins, analisamos como as atividades propriamente humanas se relacionam com os fins na *EN*. Procuramos mostrar que há dois tipos de ativida-

des humanas para Aristóteles, as ações (*praxeis*) e as produções (*poieseis*). Por meio da análise de algumas passagens da *EN*, em especial dos livros III e VI, procuramos mostrar que as ações são as atividades humanas que possuem caráter de fim, enquanto as produções são as atividades humanas com caráter de meio. A maneira que compreendemos essa distinção é por meio da composição entre meios e fins, ações e produções, sendo tal como a distinção entre matéria e forma. Uma ação propriamente dita precisa necessariamente de uma produção para se realizar. Quanto à teoria, apesar de ser distinguida em *EN VI* da produção e ação, se trataria de um tipo particular de atividade. Tipo muito específico, diga-se de passagem, por ser o único que nunca poderia ser escolhido em vista de outra coisa. Ou seja, a própria realização do meio só poderia ser tomada em vista do seu fim, sendo assim a realização mais final de todas.

O resultado, no entanto, não é ceder a uma concepção dominante de *eudaimonia*. Afinal, a *eudaimonia* é realizada em uma vida completa. Ora, por mais superior que a sabedoria filosófica seja aos demais fins, é impossível para um ser humano buscar a sabedoria filosófica em todos os momentos. Mais ainda, há casos em que seria errado contemplar quando, por exemplo, estamos em um momento de guerra. A ação correta e mais perfeita, nesse momento é lutar corajosamente. Caso a vida de um ser humano nunca apresente oportunidade para que ele alcance a sabedoria filosófica, ele ainda será feliz. Analisado em abstrato, será uma felicidade segunda, pois não possuirá o melhor dos bens realizáveis pelo homem. Porém, será a *eudaimonia* num sentido forte, pois o que foi realizado era o melhor que ele poderia realizar em todas as situações.

Desse modo, acreditamos ter mostrado uma leitura na qual a oposição entre bem inclusivo e dominante não se coloca. Pois, por um lado, defendemos que o bem particular mais perfeito de todos é a sabedoria filosófica; enquanto, por outro lado, defendemos que a *eudaimonia* se dá por meio da realização ordenada dos diversos desejos nas diversas situações.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

- ARISTÓTELES. **De Anima. Livros I-III (Trechos)**. 2ª. Edição. Trad.: ANGIONI, L. - IFCH/UNICAMP, 2002;
- _____. **Ética a Nicômaco**. Trad. Vallandro & Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987;
- _____. **Metaphysics. Books I – IX**. Trad. TREDENNICK, H. - Massachusetts: Harvard University Press/Loeb, 1933;
- _____. **Nicomachean Ethics**. Trad.: IRWIN, T. 2ª edição – Indianapolis: Hackett, 1999;
- _____. **Nicomachean Ethics**. Trad.: RACKHAM, H. – Massachusetts: Harvard University Press/Loeb, 1934;
- _____. **Nicomachean Ethics**. Trad.: ROSS, D. – Londres: Oxford University Press, 1998;
- _____. **Politics**. Trad.: REEVE, C. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998;

Bibliografia secundária

- ACKRILL, J. **Aristotle on Action**, in: *Mind*, New Series, Vol. 87, nº 348, Out. 1978, pp. 595-601;
- _____. **Sobre a eudaimonia em Aristóteles**. in: *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. Coord. ZINGANO, M. São Paulo: Odysseus, 2010, pp. 103-125;
- BESNIER, B. **A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles**. in: *Revista Analytica*, vol. 1, nº 3, 1996, pp. 127-163;
- BODÉÜS, R. **Virtude acabada e Vício acabado**. in: *Revista Analytica*, vol. 8, nº 2, 2004, pp. 77-90;
- BRÜLLMANN, P. **A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013;
- FREELAND, C. **Aristotelian Actions**, in *Noûs*, vol. 19, nº 3, Set. 1985, pp.397-414;

GAZONI, F. **Felicidade controversa: volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica**. São Paulo, 2012. disponível em:

<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09112012-120942/pt-br.php>;

HARDIE, W. F. R. **O Bem Final na Ética de Aristóteles**. in: *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. Coord. ZINGANO, M. São Paulo: Odysseus, 2010, pp.42-65;

HOBUSS, J. **Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles**. Pelotas: Ed. da UFPel. 2009;

HURTSHOUSE, R. **A doutrina central da mediania**. In KRAUT, R. **Aristóteles. A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009;

LAVANHOLI, L. **O agir voluntário como característica distintiva das ações na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**, pp.205-212;

LAWRENCE, G. **O bem humano e a função humana**. in: KRAUT, R. **Aristóteles. A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009, pp.42-76;

NATALI, C. **A base metafísica da teoria aristotélica da ação**, in: *Revista Analytica*, vol. 1, nº 3, 1996, pp. 101-125;

PUENTE, F. R. **Télos como arché e o fundamento temporal da ação em Aristóteles**. *Revista Philosophica*, Valparaíso – CHILE, v. 26, p. 225-237, 2003;

REALE, G. **Aristóteles. História da Filosofia Grega e Romana vol. IV**. Trad. LIMA VAZ, H. C. Et PERINE, M. São Paulo: Edições Loyola, 2007;

SPINELLI, P. T. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. – São Leopoldo do Sul: Editora Unisinos/ANPOF, 2007;

ZANUZZI, I. **Ao alcance da razão: uma investigação sobre a ação livre em Aristóteles**. Porto Alegre, 2007;

ZINGANO, M. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. – São Paulo: Odysseus Editora, 2008;

_____. **Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia**. in: *Revista Analytica*, vol. 17, nº 2, 2013, pp. 395-432.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 13 de setembro de 2018

Prof^a. Dr^a. Vivianne de Castilho Moreira

Assinatura: _____

