
archai



Revista sobre as origens do pensamento ocidental
Journal on the Origins of Western Thought

20 | may-aug. 2017



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra Unesco Archai:
sobre as origens do
pensamento ocidental – UnB
Estabelecida em 2011

archai

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL



Universidade de Brasília



archai



Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental é uma publicação quadrimestral da Cátedra UNESCO Archai: As Origens do Pensamento Ocidental.

É publicada no Brasil (Universidade de Brasília/Annablume) e em Portugal (Imprensa da Universidade de Coimbra) em versões impressa e eletrônica.

A avaliação dos artigos submetidos é feita pela modalidade *blind-review*.

Archai está catalogada no *Web of Science* (Thomson Reuters/ESCI), *L'Année Philologique*, *Philosopher's Index*, *DOAJ*, *Phil Brasil*, *Philpapers*, *Latindex*, *Cengage Learning*, *Google Scholar*, *BASE*, *PKP Index* no *Portal de Periódicos da CAPES*. Recebeu avaliação de fator de impacto 5.171 no *Scientific Journal Impact Factor* e foi avaliada pelo recente *Qualis CAPES* com a nota máxima (A2) na área de Filosofia.

EDIÇÃO:
Imprensa da Universidade de Coimbra
Annablume Editora

EMAIL:
imprensa@uc.pt

URL:
http://www.uc.pt/imprensa_uc

VENDAS ONLINE:
<http://livrariadaimprensa.uc.pt>
<http://www.annablume.com.br>

IMPRESSÃO:
Annablume

PROJETO GRÁFICO: Rodolfo Lopes

DIAGRAMAÇÃO: Linda Redondo

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO: Maria João Padez de Castro

JORNALISTA RESPONSÁVEL: Carolina Pinto

archai



Infothes e Tesouro

Archai: Revista sobre as Origens do Pensamento Ocidental
– Archai: Journal on the Origins of Western Thought, n.º
20 (may/aug. 2017).
Brasília, 2017 [Impressa e eletrônica].

Quadrimestral.

Título português / inglês

ISSN 2179-4960.
e-ISSN 1984-249X.
DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_20

1. Filosofia. 2. História da Filosofia. 3. História Antiga.
4. Literatura. 5. Estudos Clássicos. 6. História do
Pensamento Ocidental.

CDU 101 CDD 100

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
Rua da Ilha, 1
3000-214 Coimbra
Tel.: (+351) 239 247 170
<http://livrariadaimpresa.uc.pt>
http://www.uc.pt/imprensa_uc

ANNABLUME EDITORA

Rua Dr. Virgílio de Carvalho Pinto, 554 – Pinheiros
05415-020 – São Paulo – SP
Teleendas: (5511) 3539 0225 – Tel.: (5511) 3539 0226
vendas@annablume.com.br
www.annablume.com.br

Revista *Archai*/ *Archai* Journal
Universidade de Brasília
Caixa Postal: 4497
70904-970, Brasília, DF
Phone: +5561310777040
Email: archaijournal@unb.br
Website: www.archai.unb.br/revista

archai ἀρχαί

n° 20, may-aug. 2017

EDITORES PRINCIPAIS / PRINCIPAL EDITORS

Gabriele Cornelli (Universidade de Brasília, Brasil) – Editor Responsável – cornelli@unb.br
Rodolfo Pais Nunes Lopes (Universidade de Brasília, Brasil) – Editor Adjunto – rodolfo@unb.br

COMISSÃO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

Anna Marmodoro (University of Oxford, United Kingdom) - anna.marmodoro@philosophy.ox.ac.uk
Barbara Sattler (University of Saint Andrews, United Kingdom) - bs21@st-andrews.ac.uk
Delfim Leão (Universidade de Coimbra, Portugal) - leo@fl.uc.pt
Dennys Garcia Xavier (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil) – dennysgx@gmail.com
Donald Morrison (Rice University, Houston, USA) - donaldrm@rice.edu
Francesc Casadesus (Universitat de les Illes Balears, España) - fran.casadesus@uib.es
Francesco Fronterotta (Università La Sapienza di Roma, Italia) - francescoips@gmail.com
Giovanni Casertano (Università degli Studi di Napoli, Federico II, Italia) - casertan@unina.it
Graciela Marcos de Pinotti (Universidad de Buenos Aires, Argentina) - grelmarcos@gmail.com
Loraine de Fátima Oliveira (Universidade de Brasília, Brasil) – loraine@unb.br
Marcelo Carvalho (Universidade Federal de São Paulo, Brasil) - carvalho.marcelo@unifesp.br
Maria Cecília Nogueira Coelho (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) – deltas@gmail.com
Michael Erler (Universität Würzburg, Deutschland) - michael.erler@uni-wuerzburg.de
Miriam Campolina Peixoto (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) - mcdpeixotobh@gmail.com
Oliver Renaut (Université Paris Ouest, Nanterre La Défense, France) - o.renaut@gmail.com
Phillip Horky (Durham University, United Kingdom) - phillip.horky@durham.ac.uk
Richard McKirahan (Pomona College - Los Angeles, USA) - rdm04747@pomona.edu
Sandra Rocha (Universidade de Brasília, Brasil) - sandralu@unb.br

COMISSÃO CIENTÍFICA / SCIENTIFIC COMMITTEE

Aldo Dinucci (Universidade Federal de Serjipe, Brasil) - aldo@dinucci@yahoo.com.br
Anastácio Borges (Universidade Federal de Pernambuco, Brasil) - abaraujojr@uol.com.br
André Leonardo Chevitarese (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil) - andrechevitarese@yahoo.com.br
Anna Motta (Freie Universität Berlin, Alemanha) - an.motta@gmail.com
Edrisi Fernandes (Universidade de Brasília, Brasil) - edrisi.fernandes@vicunha.com.br
Fernando Muniz (Universidade Federal Fluminense, Brasil) - fernandomuniz@id.uff.br
Fernando Rey Puente (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) - ferey@uol.com.br
Fernando Santoro (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil) - fsantoro68@gmail.com
Francisco Lisi (Universidad Carlos III de Madrid, España) - flisi@hum.uc3m.es
Franco Ferrari (Università degli Studi di Salerno, Italia) - fr.ferrari@unisa.it
Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano, Italia) - franco.trabattoni@unimi.it
Hector Benoit (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) - hbenoit@uol.com.br
Henrique Cairus (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil) - hcairus@ufrj.br
José Gabriel Trindade Santos (Universidade Federal do Ceará, Brasil) - jtrin41@gmail.com
Katia Pozzer (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil) - pozzer@terra.com.br
Livio Rossetti (Università degli Studi di Perugia, Italia) - livio.rossetti@gmail.com

Luc Brisson (CNRS, Paris - France) - lbrisson@agalma.net
Marcelo Boeri (Universidad Alberto Hurtado, Chile) - marcelo.boeri@gmail.com
† Marcelo Pimenta Marques† (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) - marquess56@ufmg.br
Marco Zingano (Universidade de São Paulo, Brasil) - mzingano@usp.br
Marcus Mota (Universidade de Brasília, Brasil) - marcusmotaunb@gmail.com
Maria Aparecida Montenegro (Universidade Federal do Ceará, Brasil) - mariamonte7@hotmail.com
Markus Figueira (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil) - markusficus@gmail.com
Noburu Notomi (Keio University, Japan) - notomi@hc.cc.keio.ac.jp
Pedro Paulo Funari (Universidade de Campinas, Brasil) - ppfunari@uol.com.br
Rodrigo Brito (Universidade Federal de Sergipe, Brasil) - www.rodrigobrito@gmail.com
Thomas Robinson (University of Toronto, Canada) - tmrobins@chass.utoronto.ca
Zélia de Almeida Cardoso (Universidade de São Paulo, Brasil) - zlvdacar@usp.br

COMITÊ DE REDAÇÃO / MANUSCRIPT COMMITTEE

Ália Rodrigues (Universidade de Brasília) – Coordenadora – archaijournal@unb.br
Alexandre Schimel (Rio de Janeiro)
Gilmário Guerreiro da Costa (Brasília)
Guilherme Motta (Rio de Janeiro)
Jonatas Rafael Alvares (Rio de Janeiro)
Renato Matoso (Rio de Janeiro)

EDITORIAL

Rodolfo Lopes9

ARTIGOS / ARTICLES

Platão e a beleza ambígua da democracia (II):
a tensão entre filosofia e democracia
Plato and democracy's ambiguous beauty (II):
the tension between philosophy and democracy
Alexandre Franco de Sá 15

Parmenides as Psychologist – Part Two: DK 6 and 7
Nicola S. Galgano39

DOSSIÊ / DOSSIER

Dossier: *Ética Eudêmia*
Dossier: *Eudemian Ethics*
Raphael Zillig.....79

El Diagrama de Vicios Morales en *Ética Eudemia* II 3
The Diagram of Moral Vices in
Eudemian Ethics II 3
Javier Echeñique.....93

EE II 2 1220a39–b6
Paulo Ferreira123

A respeito do caráter matemático – ou não – do método da *Ética Eudêmia*
Regarding the mathematical character – or not –
of the *Eudemian Ethics* method
Fernando Gazoni.....141

Does Aristotle have a dialectical attitude in *EE* I 6? A negative answer
Fernando M. Mendonça.....161

Explanation and method in <i>Eudemian Ethics</i> I.6 Lucas Angioni	191
O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a <i>Ética Eudêmia</i> <i>Eudemian Ethics</i> on what is “true but not clarifying” Raphael Zillig	231
A doutrina da Justa Medida na <i>Ética Eudêmia</i> <i>The Doctrine of the Mean in the Eudemian Ethics</i> Inara Zanuzzi	255
A busca do bem distintivo do homem - <i>Ethica Eudemia</i> 1217a18-40 <i>The search for the distinctively human good –</i> <i>Ethica Eudemia</i> 1217a18-40 André Luiz Cruz Sousa	289
TRADUÇÃO / TRANSLATION	
Platão. <i>Cartas: Carta II</i> <i>Plato. Letters: Letter II</i> Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes	319
RESENHAS / REVIEWS	
Reseña: Angioni, L. (2014) (ed.). <i>Lógica e Ciência em Aristóteles</i> . Campinas, Ed. Phi. Manuel Berrón	335
Rezension: Barbaric, Damir (2015). <i>Chora</i> . <i>Über das zweite Prinzip Platons</i> . Attempto Verlag, Tübingen. Felix Herkert	343
Review: Fattal, M. (2016). <i>Du bien et de la crise</i> . <i>Platon, parménide et Paul de Tarse</i> . Paris, L'Harmattan. Pedro Paulo A. Funari	355
Diretrizes para autores.....	361
Submission Guidelines	371

**A BUSCA DO BEM DISTINTIVO
DO HOMEM - *ETHICA EUDEMIA*
1217A18-40**

**THE SEARCH FOR THE DISTINCTIVELY
HUMAN GOOD - *ETHICA EUDEMIA*
1217A18-40**

SOUSA, André Luiz Cruz (2017). A busca do bem distintivo do homem-*Ethica Eudemia* 1217a18-40. *Archai*, n.º20, may-aug, p.289-315.
DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_20_11

Resumo: O artigo examina a discussão a respeito do bem humano no capítulo VII do primeiro livro da *Ética Eudêmia*. Interessa em particular a coexistência, no texto, de duas características do bem humano: a sua peculiaridade, de um lado, que reside não apenas no qualificativo 'humano' (anthropinon), mas também na atribuição desse bem ao domínio das ações

archai 

nº 20, may-aug. 2017

(a atividade que distingue os humanos dos demais entes), e, de outro lado, a sua inserção em uma escala contendo os bens característicos de outros entes, como deus e os demais entes animados. A divindade opera como critério da distinção entre bens eudaimônicos - pertencentes aos entes cuja natureza implica participação no divino, entre eles o humano - e bens não eudaimônicos, característicos dos entes desprovidos dessa participação. Recorrendo a outras passagens da própria *Ética Eudêmia*, bem como de outros textos do corpus, o artigo defende que as duas características do bem humano apresentado em *EE* I.7 prenunciam uma importante diferença entre os dois tratados de Aristóteles sobre a eudaimonia: enquanto a *Ética a Nicômaco* enfatiza a contemplação como atividade que manifesta a participação do homem no divino, a *Ética Eudêmia* põe em relevo as ações virtuosas como atividade humana relacionada ao divino.

Palavras-chave: *Ética Eudêmia*, eudaimonia, bem humano, ação, deus.

Abstract: The paper studies the discussion about human good in *Eudemian Ethics* I.7. It is particularly concerned with the existence, in the text, of two characteristics of the human good: its peculiarity, on the one hand, which consists not only in the qualification 'human' (anthropinon), but also in the assignment of this good to the domain of action (the activity that distinguishes humans from other beings), and, on the other hand, the fact that it belongs to a spectrum containing the goods of other beings, like god and the remaining living beings. Divinity works as the standard for the distinction between eudaimonic goods - belonging to beings whose nature implies participation in the divine (humans, for example) - and non-eudaimonic goods that belong to those beings deprived of such participation. Resorting to other passages from the *Eudemian Ethics*, as well as other texts from the corpus, the paper defends that the two characteristics of the human good presented in *EE* I.7 foreshadow an important difference between the two Aristotelian treatises on eudaimonia: whereas the *Nicomachean Ethics* emphasizes contemplation as the activity through which humans participate in the divine, the *Eudemian Ethics* stresses virtuous actions as a human activity related to the divine.

Keywords: *Eudemian Ethics*, eudaimonia, human good, action, god.

I. O BEM EUDAIMÔNICO: A PARTICIPAÇÃO NO DIVINO DESDE AQUILO QUE É PECULIAR AOHOMEM (1217A18-29)

O capítulo VII do livro primeiro da *Ethica Eudemia* encerra de modo explícito o proêmio da investigação: πεπροοιμασμένων δὲ καὶ τούτων (1217a18). Parece estar consumado, em consequência, o seu propósito, i.e., a elaboração de um esboço do bem viver a partir das duas questões que engajam o interlocutor das lições do tratado, a saber “em que consiste o bem viver e como adquirir-lo” (ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν). O bem viver aparece, ao final dessa elaboração, como a vida humana ordenada conforme certo alvo. De modo mais específico, uma determinada vida humana é delineada ao longo do proêmio como merecedora da denominação “bem viver”: a vida constituída pela atividade virtuosa. O texto do proêmio, dotado de um caráter nitidamente exortativo, predica o atributo da divindade ao bem do homem em virtude de sua faculdade de ordenação criteriosa da própria vida; o bem viver é um ἀγαθὸν θειότερον na medida em que seu advento não pode ser atribuído à natureza ou ao acaso – ele é, ao contrário, decorrência do esforço humano¹.

Uma peculiaridade da *Ethica Eudemia* é o modo como o estreitamento do círculo de interlocução - característica de toda investigação aristotélica dedicada à vida boa² - transparece na proposição que é ponto de partida da investigação propriamente dita, empreitada que não se inicia senão com o encerramento do proêmio³. Trata-se da observação, feita em 1217a21-22, de que a eudaimonia seria o maior e melhor dos bens distintamente humanos. O assentimento ali mencionado (ὁμολογεῖται δὴ) não é o

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, ‘A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40’, p. 289-315

acordo nominal que a *Ethica Nicomachea* atribui indistintamente a toda sorte de homens - os vulgares, os elegantes e os sábios - quanto à identidade entre a eudaimonia e o bem viver ou bem agir (1095a16-20). A trivialidade dessa proposição - a primeira proposição sobre a eudaimonia que, no outro tratado, sucede o proêmio - é compatível com quaisquer opiniões sobre a vida boa, inclusive aquelas que são falsas; e as opiniões expostas a título de exemplo em 1095a22-1095b1, correntes ou filosóficas⁴, são todas falsas. Mantendo a referência à predicação que perfaz o enunciado trivial - “maior e melhor dentre os bens” (μέγιστον καὶ ἄριστον τῶν ἀγαθῶν)⁵ - a primeira proposição da investigação eudêmica acrescenta uma qualificação que não pode ser objeto de assentimento senão entre os membros de uma audiência peculiar: “distintamente humano”. Isso porque ἀνθρώπινον demarca o bem humano como bem característico de um membro específico em uma escala que comporta outros entes. Ao menos um desses, deus, é melhor que o homem, e é provável que a eudaimonia lhe pertença (1217a22-24). Não cabe chamar de eudaimônicos, no entanto, os entes animados dotados de natureza inferior àquela do homem; estes vivem conforme “uma outra participação nos bens” (ἄλλην τινὰ τῶν ἀγαθῶν μετοχὴν - 1217a28-29). A divindade parece operar ela própria como critério de admissão ao grupo dos entes caracterizados pelo bem eudaimônico: o grupo incluiria somente aqueles que “em sua natureza participam de algo divino” (ἐν τῇ φύσει μετέχει θείου τινός - 1217a27-28)⁶. Em outras palavras, a participação no divino ou a sua ausência determinariam a eminência de cada ente no conjunto da escala.

A inserção do bem humano no que parece ser uma escala cosmológica dominada pela divindade é remanescente da principal recomendação feita no proêmio (1215a7-19) a propósito das diligências hábeis a propiciar a aquisição da eudaimonia. Em preparando-se para fazer a si mesmo e suas ações de um certo modo, descortina-se para o homem a possibilidade de μετασχεῖν τοῦ εὖ καὶ καλῶς ζῆν, i.e., de uma participação no bem viver (1215a9-10) - e justamente essa faculdade de conceber de modo reflexivo a própria vida manifestaria o caráter divino do bem humano (1215a15-19). Em contraste com o estilo exortativo do texto do proêmio, os enunciados que constituem o início da investigação propriamente dita parecem incorporar de modo definitivo o entendimento de que o caráter eudaimônico do bem humano – distinto, enquanto tal, do bem alternativo ao alcance dos entes inferiores – decorre da participação no divino característica da natureza do homem⁷. Daí que a articulação das proposições iniciais do capítulo VII do livro primeiro – proposições que descrevem um bem que, embora distintivo do homem, integra uma escala que comporta outros bens, cuja hierarquia é fixada a partir do ente divino - permita “encontrar com clareza o que é a eudaimonia” (σαφῶς εὐρεῖν τί ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία - 1217a20-21).

Há no *De Anima* a descrição de uma participação alternativa ou não eudaimônica no bem. Trata-se da participação no divino que quaisquer entes animados obtêm através da reprodução da espécie (415a26-b7)⁸. A passagem do *De Anima* parece, à primeira vista, incompatível com a passagem da *Ethica Eudemia*, que afirma a inexistência de participação no divino na natureza dos entes animados inferiores ao

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, 'A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40', p. 289-315

homem (1217a24-28). A leitura cuidadosa do texto sugere, porém, que há tão somente uma diferença na referência da expressão “participar no divino” (μετέχειν τοῦ θείου) nas passagens dos dois tratados. Essa diferença reflete a diferença entre o escopo das investigações realizadas. Enquanto a *Ethica Eudemia* ocupa-se daquilo que é peculiar do homem - i.e., as atividades humanas (1217a30-40), os elementos da alma distintamente humanos (1219b26-1220a4), os prazeres distintamente humanos (1215b30-1216a10) e, conseqüentemente, da participação no divino que é peculiar ao homem porque corresponde a tais traços distintivos -, o *De Anima* ocupa-se de tudo o que é animado, sem distinguir o homem enquanto tal dos demais entes animados. Comum que é a todo ente animado, a atividade reprodutiva, que ali manifesta a participação no divino, torna-se apenas um bem não-eudaimônico no tratado que se ocupa do bem humano: tal atividade atualiza a parte da alma que não é peculiar ao homem, e que, precisamente por isso, não interessa à investigação da eudaimonia; essa atualização estimula prazeres que não são peculiares ao homem, e os seus cultores são desprezados pelos ouvintes do Estagirita (*EE* 1219b36-39; 1216a27-37; 1215b30-1216a2).

A participação no divino por meio da reprodução da espécie é parte da atualização do elemento nutritivo da alma, i.e., daquela faculdade básica - “a faculdade primeira e mais comum da alma” (πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις [...] ψυχῆς - de *An.* 415a23-25) - sem a qual um ente não pode ser dito animado. Indício sugestivo de que se trata de uma participação no divino distinta daquela que é objeto de interesse da investigação eudêmia do bem humano é o fato de que

também o homem, enquanto ente dotado de faculdade nutritiva, toma parte nessa tendência ao deus que é comum a todo ente animado⁹. A simples vitalidade manifesta nessa tendência, em oposição à humanidade característica da participação no divino que interessa à *Ethica Eudemia*, transparece em formulações como “fêmea e macho com vistas à geração” (θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἔνεκεν – *Pol.* 1252a27-28). Contrapõe-se à permanência da espécie o perecimento do ente animado, que não participa do eterno ταὐτὸ καὶ ἔν ἀριθμῷ, i.e., “ele mesmo e como ente singular” (*de An.* 415b4-5), mas no ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, i.e., “na produção de um outro como a si mesmo” (415a28). Daí que não seja eudaimônico o bem obtido por qualquer dos entes animados através da reprodução: como atesta a definição de eudaimonia no tratado, é eudaimônico somente aquele bem característico da atividade de um ente específico, seja a vida de um homem (*EE* 1219a35-39), seja aquela da própria divindade (*Metaph.* 1072a26-30)¹⁰. A eternidade da espécie não supre a ausência do divino na existência singular dos animais e dos vegetais; ao mencionar esses entes como sendo desprovidos de bem eudaimônico, a passagem da *Ethica Eudemia* que introduz a escala dos entes faz referência a tais entes enquanto membros singulares de espécies animais – “não é feliz nenhum cavalo, nem nenhuma ave, nem nenhum peixe [...]” (οὐ γὰρ ἐστὶν εὐδαίμων ἵππος οὐδ’ ὄρνις οὐδ’ ἰχθὺς - 1217a26)¹¹.

Em consonância com o que parece ser a restrição da eudaimonia ao bem pertencente a entes singulares, a *Ethica Nicomachea* veda o bem eudaimônico aos entes inferiores em virtude de serem estes desprovidos de ação virtuosa e de capacidade contemplativa

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, ‘A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40’, p. 289-315

(*EN* 1099b28-1100a1; 1178b20-32). A contemplação é a atividade do homem que é por excelência divina porque a bem-aventurança de sua realização perene pela divindade a torna paradigma do bem viver: “tudo quanto a contemplação alcança, também a eudaimonia, e para os entes aos quais o contemplar pertence mais, também pertence mais o ser eudaimônico” (ἐφ’ ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν – *EN* 1178b28-30). O que distingue a atividade contemplativa do homem da atividade divina é a sua intermitência: “nós ocasionalmente, o deus sempre” (ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί – *Metaph.* 1072b25)¹². Deus é contemplação ininterrupta, ato intelectual que jamais regride à condição de potência (1072b24-30); deus é, com isso, o ente maximamente eudaimônico. Essa participação no divino, peculiar ao homem – a atualização ocasional do elemento contemplativo de sua alma (*EN* 1177b31-1178a2) -, carece justamente da eternidade, o único atributo da divindade que a reprodução da espécie transmite, embora de modo qualificado, aos entes animados em geral.

O caráter eudaimônico da atividade contemplativa reside no fato de que ela pertence ao homem enquanto ente singular, i.e., ταῦτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ; seu exercício poderia ser incorporado naquilo que a *Ethica Eudemia* chama de “atividade de uma vida completa” (ζωῆς τελείας ἐνέργεια - 1219a38-39). A pertença ao ente singular é de tal modo característica da contemplação que essa se distingue das demais atividades humanas, e das ações virtuosas em particular, por ser a única que o homem pode realizar inclusive na solidão (*EN* 1177a21-b1). Em outras palavras, participação no divino em sentido estrito existe apenas na vida do

ente animado singular que emula a vida divina; único ente sublunar dotado de alma racional, o homem se distingue dos demais entes animados por ser capaz de exercer uma atividade que pertence de pleno direito à divindade¹³. A eternidade da espécie obtida pela generalidade dos entes animados é, quando comparada à emulação do divino através da atividade do ente singular, uma participação no divino qualificada: através da reprodução, esses entes participam do divino ἢ δύνανται, i.e., “como podem” (*de An.*415a29-b1). Impassível de ser predicado do ente singular, o bem resultante da reprodução não pode ser chamado de participação no bem viver (μετασχεῖν τοῦ εὖ καὶ καλῶς ζῆν – *EE* 1215a9-10). Feitas essas considerações, parece paradoxal a ausência, no capítulo VII do livro primeiro da *Ethica Eudemia*, de referência à atividade contemplativa enquanto sede do que há de divino no homem. Pressupô-la como existente equivaleria a ler o tratado à luz da *Ethica Nicomachea*, um equívoco que obscurece uma importante originalidade da teoria eudêmia da eudaimonia, a ser exposta adiante.

II. ORIGINALIDADE DA TEORIA EUDÊMIA DAS VIRTUDES: A PARTICIPAÇÃO DO HOMEM NO DIVINO DESDE O DOMÍNIO DAS AÇÕES (1217A29-40)

Postergando - ὕστερον ἐπισκεπτέον - o escrutínio do que seja a participação no divino característica do bem peculiar ao homem, o texto do livro primeiro da *Ethica Eudemia* procede a uma divisão dos bens humanos (1217a29-32). Há, dentre esses bens, aqueles que são ἀνθρώπῳ πρακτὰ, i.e., o conjunto dos bens inerentes ao domínio das ações humanas; contrapõem-se a tais bens aqueles que não pertencem ao âmbito das ações, os bens οὐ πρακτὰ. A primeira

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, 'A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40', p. 289-315

modalidade dos bens humanos engloba tudo quanto é obra do homem de ação, aí incluídas as realizações na esfera das artes. Seja os objetivos buscados, seja aquilo que se faz com vistas à sua obtenção - a saúde e os atos saudáveis, a riqueza e as práticas da aquisição de riqueza -, tudo μετέχει πράξεως, “participa da ação” (1217a37). Que os exemplos citados sejam artísticos, não é algo que deve ser tomado como uma indicação de que tais bens exaurem o domínio da ação: a relação entre o resultado e os meios hábeis a produzi-lo (ὧν ἔνεκα πράττομεν καὶ ἅ τούτων ἔνεκα – 1217a36) é bem exemplificada na relação entre as ações virtuosas e os bens externos empregados no seu exercício; essa constelação, na qual os bens externos (obtidos, em regra, através das artes)¹⁴ são buscados com vistas às (e empregados no exercício das) ações virtuosas, será estabelecida como a melhor ordenação dos bens humanos ao final do tratado (1249a2-14). Particularmente relevante é o fato de que a esfera dos bens πρακτά provê Aristóteles e seus interlocutores com um contexto propício para a identificação de um bem distintamente humano: o exercício das ações e das artes é peculiar ao homem, sua racionalidade estando além das faculdades dos entes animados inferiores (1222b15-20), sua carência de ócio estando abaixo da condição bem-aventurada dos deuses populares (*EN* 1178b8-18), e sua incompletude intrínseca estando abaixo da ato contemplativo perpétuo e, enquanto tal, completo, da divindade filosófica (*Metaph.*1072b14-30; *EN* 1177b31-1178a2).

Tal como a noção de um bem distintivo do homem fora introduzida em concomitância com a inserção do homem em uma escala que comporta outros entes, a necessidade de divisão dos bens humanos é justificada

com referência à mesma escala de entes. Fala-se em bens humanos *πρακτὰ* e *οὐ πρακτὰ* – respectivamente, bens pertencentes e não-pertencentes ao domínio das ações – porque existem entes que, em virtude de não serem dotados de movimento, não participam tampouco do bem (1217a32-33)¹⁵. A semelhança (se não identidade) entre movimento e ação na passagem pode ser explicada pelo fato de que é corrente na *Ethica Eudemia* a afirmação de que a ação é movimento (1220b26-27; 1222b29); daí se compreende porque aqueles bens chamados na passagem de *οὐ πρακτὰ*, os bens excluídos do âmbito da ação, sejam atribuídos aos entes imóveis. Entretanto, a afirmação de que esses entes não são dotados de bem sugere uma inconsistência no texto: a distinção entre as modalidades do bem humano que se tenta estabelecer ali estaria fundada em uma premissa segundo a qual os bens estranhos ao domínio da ação são aqueles bens que pertencem a entes não dotados de bem. Para afastar a aparente inconsistência do texto – possivelmente a causa do pendor dos editores e dos tradutores a emendá-lo¹⁶ – basta recordar que uma modalidade muito especial do bem inere nos entes imóveis, o bem excelso ou *τὸ καλόν* (*EE* 1218a22). Essa peculiaridade permitiria afirmar que a atividade contemplativa – o bem humano *οὐ πρακτόν* por excelência e por isso o único bem que é comum ao homem e à divindade – não é um bem senão nessa acepção especial, diversa daquela segundo a qual as ações do homem e os movimentos dos animais inferiores são bens.

O bem em geral ou *τὸ ἀγαθόν*, enquanto causador de ações realizadas com vistas ao seu advento, está intrinsecamente relacionado à contingência e incompletude que é característica de toda mobilidade, i.e., o fato

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, 'A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40', p. 289-315

de que tudo quanto se move “pode ser de outro modo” (ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν – *Metaph.*1072b5-6). Expressão caracteristicamente humana dessa condição é a atualização circunstancial de um fim em potência que tem lugar por ocasião de toda ação: as ações das quais o homem é princípio “podem tanto acontecer quanto não acontecer” (ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ - *EE* 1223a5-6)¹⁷. Em contraste máximo com a mobilidade contingente do domínio da ação está a imutabilidade da contemplação absorta do deus que, existindo desde sempre livre de toda contingência, é causadora do movimento perpétuo e inalterável dos corpos celestes: “havendo um determinado movente que é, ele próprio, imóvel, estando em atividade, não é possível que ele se altere de modo algum” (ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς – *Metaph.*1072b7-8). Na necessária inalterabilidade de sua atividade contemplativa, i.e., na completude absoluta de um ato que jamais regride à potência, descansa o atributo excelso - καλόν - da existência divina: “é por necessidade, pois, que existe e, enquanto necessário, [existe] de modo excelso, e desse modo é princípio” (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστιν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή – *Metaph.*1072b10-11).

A emulação da condição divina que parece caracterizar a contemplação humana - o que implica a rarefação daqueles atributos que perfazem a condição excelsa da divindade - sugere que os bens οὐ πρακτά, embora estejam ao alcance dos homens, encontram sua realização plena somente entre os entes supralunares, o deus em especial. Conforme progride a rarefação dos atributos divinos, diminui o grau de eminência dos entes e de seus respectivos bens ao longo da escala esboçada no capítulo VII do livro primeiro da *Ethica Eudemia*. Mesmo

o movimento circular perpétuo dos corpos celestes manifesta certo grau de contingência quando comparado à imutabilidade do deus - havendo locomoção, há alteração (*Metaph.*1072b3-6). É na regularidade sempiterna dessa locomoção circular, i.e., na sua completude ou na impossibilidade de qualquer mutação do seu curso, que os corpos celestes se mostram, dentre todos os entes, aqueles maximamente semelhantes à divindade (*Cael.* 270b1-25)¹⁸. O exercício da contemplação pelo homem emula essa condição por ser uma atividade intelectual que se completa em si mesma, sem interesse em resultados ulteriores – completude que é comparada àquela característica da divindade e também do cosmo considerado na sua totalidade (*Pol.*1325b14-30); à ação virtuosa resta a completude do ato que, embora tenha lugar em meio a circunstâncias que lhe impõem resultados ulteriores (*EN* 1177b1-15), é realizado com vistas a si mesmo (*EN* 1105a28-33; *EE* 1249b34-37). Na base da escala dos bens está a completude que todo ente animado obtém na perenidade da sua espécie, um bem comum que faz de cada vida singular um conjunto de esforços voltados para a nutrição e a reprodução. Assim, a menção dos bens *πρακτὰ κρείττοσιν ἡμῶν*, “ações de entes superiores a nós”, na lição do capítulo VII do livro primeiro (1217a35) é possivelmente uma referência à posição privilegiada que a atividade peculiar dos corpos celestes lhes confere na escala dos entes. Fazendo referência a entes e bens de eminência variada integrados na escala hierárquica aludida em 1217a22-29, o texto de 1217a30-35 mais de uma vez emprega um termo geral para designar uma realidade específica: assim como ἀγαθὰ (οὐ πρακτὰ) pode designar aquilo que é mais propriamente καλὰ, do mesmo modo πρακτὰ pode designar movimentos que não são propriamente ações.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, 'A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40', p. 289-315

Quando se toma em conta a inerência em grau máximo dos bens estranhos ao domínio da ação nos entes supralunares, não é de todo surpreendente a conclusão do capítulo a respeito do bem de tipo eudaimônico peculiar ao homem - “é evidente que se deve estabelecer a eudaimonia como o melhor dentre os bens que pertencem ao domínio da ação do homem” (δῆλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον θετέον - 1217a39-40). Colocando em relevo o domínio da ação - peculiar ao homem por singulariza-lo frente aos demais membros da escala dos entes - como o âmbito de seu bem eudaimônico, o enunciado final incrementa o primeiro enunciado do capítulo, aquele que apresenta a eudaimonia como o maior bem distintamente humano. Os bens οὐ πρακτά, mais propriamente excelsos do que bons, corresponderiam sobretudo à natureza superior dos entes imóveis (a eudaimonia divina mencionada em 1217a22-24), de sorte que Aristóteles se recusaria a enxergar em tais bens os bens propriamente humanos - eles não poderiam, ao menos, constituir o cerne do bem humano. O que surpreende o leitor do capítulo é a coexistência entre a aparente excisão da atividade contemplativa do bem distintivo do homem (1217a39-40) e a enunciação de que a inerência do atributo εὐδαίμων em qualquer ente depende de sua participação no divino (1217a26-29). A proeminência que a lição atribui à ação como sede do bem do homem - bem eudaimônico na medida em que manifesta sua participação no divino - conflita em particular com a tese da *Ethica Nicomachea* que defende o exercício da contemplação como cerne da participação do homem no divino (1178b20-28). Afastada, porém, a influência do tratado mais famoso,

torna-se patente um aspecto importante da originalidade da teoria da eudaimonia apresentada na *Ethica Eudemia*: a participação do homem no divino, condição que lhe possibilita alcançar um bem de tipo eudaimônico, se manifestaria também nas atividades que pertencem ao domínio da ação¹⁹.

A influência do mundo supralunar na condução das ações humanas é explicitada na discussão sobre a virtude completa no último livro do tratado. Fazendo alusão vaga a alguma relação subsistente entre o deus e o elemento contemplativo da alma do homem - τὸ θεωρητικόν -, o texto atribui à divindade a condição de *raison d'être* dos comandos da prudência (1249b12-15). Não há espaço aqui para a discussão das inúmeras questões que a interpretação desse enunciado envolve (empreitada que requer a exegese inevitavelmente difícil do capítulo terceiro do livro oitavo), mas o contraste do teor desse texto com as observações contidas na *Ethica Nicomachea*, tanto a respeito da atividade contemplativa como expoente máximo daquilo que no homem é divino, quanto a respeito da inferioridade das coisas humanas com as quais se ocupa a prudência frente aos objetos divinos estudados pela σοφία (*EN* 1141a20-22), não poderia ser maior. Que o exercício das ações manifeste a participação do homem no divino é também sugerido pela existência de uma doutrina do excelso na *Ethica Eudemia*: τὸ καλόν – atributo que na lição do livro oitavo distingue as ações e disposições virtuosas dos demais bens humanos, de tal sorte que a virtude humana completa é chamada καλοκάγαθία (1248b8-1249a17) - é apresentado ainda no primeiro livro do tratado como atributo comum ao bem do homem e ao bem característico dos entes imóveis (1218a15-24).

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, 'A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40', p. 289-315

Bens tipicamente humanos, como a temperança e a justiça, compartilham com a condição dos entes imóveis uma certa “ordem e quietude” (τάξις καὶ ἡρεμία) que justifica a predicação do mesmo atributo a entes e bens tão diversos entre si.

Uma temática comum aproxima a passagem da *Ethica Eudemia* sobre a relação entre a divindade e a prudência das passagens que tratam da procriação dos entes animados no *De Anima* e dos atributos divinos em *Metaphysica Lambda*. Trata-se da duplicidade da referência da expressão “com vistas a” (τὸ οὗ ἕνεκα), que designa tanto o fim como condição culminante - τὸ οὗ, - quanto o ente que aspira ou tende a esse mesmo fim - τὸ ᾧ²⁰. No tratado dedicado ao estudo da alma, essa distinção corresponde à diferença entre a condição eterna do ente divino, almejada pelos demais, e a eternidade da espécie como eternidade possível aos entes animados em razão de sua mortalidade (ver nota 7)²¹. Daí que a duplicidade de referência não exista quando se trata da própria divindade: sendo a sua atividade perene, não se pode atribuir a ela qualquer aspiração a algum fim (τὸ ᾧ); ao contrário, essa perenidade tão almejada faz da divindade a culminação - τὸ οὗ - de tudo quanto existe (*Metaph.*1072b1-4)²². A passagem da *Ethica Eudemia* parece enunciar a atividade que torna o homem aspirante e beneficiário (τὸ ᾧ) de uma condição similar àquela do deus (τὸ οὗ), a saber, o conjunto das atividades relacionadas ao exercício da prudência. A natureza abrangente dessa virtude intelectual (*EE* 1218b10-14; *EN* 1140a25-30) permite a seguinte sugestão: a passagem do livro oitavo que relaciona a prudência à divindade é uma confirmação da originalidade da teoria eudêmia da participação do homem no divino (que podia ser

vislumbrada na lição do capítulo VII do livro primeiro), originalidade que reside no entendimento de que essa participação não se restringe à atividade contemplativa, mas inclui a ação virtuosa (cujo exercício inclui a atualização da prudência). O modo como essas duas variedades de participação no divino se coordenam e qual a importância relativa de uma face à outra é tema controverso o suficiente para não ser discutido nesse breve espaço.

É, de resto, notável a existência, no exercício das ações, daquele traço característico da participação no divino que distingue o bem de tipo eudaimônico, a saber, a sua inerência na vida do ente singular. Princípio controlador das próprias ações – [...] πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος (1223a4-5) –, todo e cada homem faz do exercício de tais ações um elemento de sua própria existência, cuja singularidade contrasta com a permanência da espécie humana obtida na atividade reprodutiva, i.e., a participação no divino que consiste em uma eternidade da qual o ente singular está sempre aquém. É significativo, assim, que a lição do capítulo VI do livro segundo da *Ethica Eudemia* não apenas oponha a capacidade de ação do homem à capacidade reprodutiva comum à totalidade dos entes animados (1222b15-20), mas também aproxime o controle humano sobre as próprias ações – ἐφ’ αὐτῶ ταῦτ’ ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι, i.e., “estão ao alcance do homem todas aquelas coisas das quais ele controla o existir e o não existir” (1223a6-7) – do princípio controlador supremo que a divindade é com relação aos movimentos celestes inalteráveis (1222b20-23). Se a contemplação humana se aproxima da divina enquanto atividade intelectual, se distinguindo da última

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, ‘A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40’, p. 289-315

como a intermitência da atualização de uma potência se distingue da atualidade perpétua, o controle humano sobre as próprias ações se aproxima e se distingue do controle divino dos movimentos celestiais como a delimitação da contingência se aproxima e se distingue da inexistência de contingência: o movimento perpétuo dos corpos celestes, fundado na atividade contemplativa inalterável do deus, se opõe à natureza ocasional e contingente das ações humanas; essa contingência é, no entanto, delimitada pela capacidade que o homem tem, face a uma circunstância específica, de escolher exercer um determinado curso de ação em detrimento de qualquer outro que fosse então possível - podendo ocorrer ou não, em ocorrendo, as ações “todas quantas sejam voluntárias e conforme a escolha de cada um” (ὄσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου - 1223a16-17), estão sob o controle dos seus autores.

NOTAS

1 Para a apresentação ampla do objeto do tratado – “deve-se investigar em que consiste o bem viver e como adquiri-lo” – ver *EE* 1214a15; para a afirmação de que a vida deve ser ordenada tendo em vista algum “alvo” (σκοπός), ver 1214b6-11; para a ascensão da vida virtuosa como principal candidata ao posto de bem eudaimônico, ver 1216a37-b25; para a predicação do atributo θεῖον às diligências humanas voltadas ao advento da eudaimonia, ver 1215a7-19. Para o caráter exortativo do texto do proêmio da *Ethica Eudemia*, e as consequentes conjeturas sobre sua origem em textos populares ou exotéricos, ver GIGON (1971, p.93-96) – em especial “[...] die in *EE* [...] singuläre Formulierung: der Appel an den Leser, mit dem Verfasser zusammen die falsche Meinung abzulehnen [...] Die Hypothese liegt nahe, daß ein Dialog des Aristoteles benützt ist” (p.95) – e Dirlmeier (1984, p.144): “[...] erwecken die ersten 6 Kapitel (und auch das 7. gehört im wesentlichen noch dazu) die Erwartung, daß wir eine ‘populäre’ Schrift bekommen werden”.

2 *EN*1094b27-1095a11 traz a formulação mais enfática da questão; *EE* 1214b6-11, 1214b28-1215 a7 e 1216b35-1217a10 são sugestivos do fato de que o círculo dos ouvintes admitidos para a investigação sobre a vida boa não é vasto. Para uma discussão a respeito da delimitação desse círculo, em oposição ao público leigo, ver Dirlmeier (1962, p.5-9).

3 A expressão λέγωμεν ἀρχάμενοι (*EE* 1217a18), assim como Λέγωμεν δ' ἀναλαμβάνοντες (*EN* 1095a14), demarca o novo ponto de partida a ser tomado com o encerramento do prêmio, assinalado pela forma perfeita do verbo προοιμιάζομαι (*EE* 1217a18; *EN* 1095a12-13).

4 O texto de *EN* 1095a17-30 parece aberto a duas interpretações quanto à relação entre a opinião filosófica sobre a eudaimonia – a visão platônica, no caso – e a proposição trivial que a identifica com o bem viver e o bem agir: segundo uma dessas interpretações, a concepção platônica do bem humano, em razão de sua peculiaridade, se opõe à proposição trivial, de sorte que os platônicos estariam de fora do acordo nominal mencionado na passagem (ver Gauthier & Jolif, 2002, p.28-29); segundo a interpretação alternativa, a concepção platônica do bem seria, enquanto concepção filosófica não popular, uma interpretação não-usual da própria proposição trivial (tal parece ser o que entende Stewart, 1892, p.45-46). Adoto a segunda interpretação, que me parece sobrecarregar menos o texto. É notável, porém, que a outra interpretação reforçaria a contraposição que defendo existir entre o primeiro enunciado sobre a eudaimonia na *EE* e na *EN*: ao retirar as concepções filosóficas do bem humano do campo de referência da proposição que o identifica com o bem viver e o bem agir, essa leitura do texto acentua o contraste entre uma proposição exotérica sobre a eudaimonia porque inteiramente popular (*EN*) e uma proposição esotérica (*EE*).

5 Comparar com *Ethica Nicomachea* 1094a18-22, em especial Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν [...] τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, i.e., “se há um determinado fim do domínio das ações [...] esse seria o bem, isto é, o melhor”, que antecipa τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν em 1095a16, o bem que a concordância nominal e trivial de 1095a17-20 identifica com o bem viver. O prêmio da *Ethica Eudemia* também faz referência ao acordo trivial quanto à eudaimonia – “dizem ser o maior bem” (μέγιστον εἶναι φασιν ἀγαθόν) – em 1214a30-33.

6 Dirlmeier (1984, p.191) não atribui importância à justificativa, explícita em 1217a24-29, para a exclusão dos entes animados inferiores da esfera dos entes dotados de eudaimonia, a saber, a ausência de participação no divino em sua natureza. Daí sua leitura do capítulo que põe ênfase na separação entre os bens distintivos do homem, da divindade e dos viventes inferiores. Essa distinção existe, e sua importância é acentuada sobretudo na busca de um bem ἀνθρώπινον ou propriamente humano. No entanto, a mesma distinção coexiste na passagem com a sugestão da importância do deus para a delimitação do grupo dos entes dotados de bem eudaimônico. Ao falar em “exclusão do divino” (Ausklammerung der Götttheit) e afirmar que a *Magna Moralia* e a *Ethica Eudemia* “distanzieren sich ausdrücklich von den theologischen Thema”, Dirlmeier propõe uma interpretação do capítulo baseada no entendimento de que seu texto possui uma clareza que me parece inexistente. Quem pretenda realizar uma leitura semelhante à sua precisaria responder a seguinte questão: se a *Ethica Eudemia* se distancia dos estudos teológicos, qual a razão do primeiro enunciado sobre a eudaimonia no tratado (cuja articulação progressiva permitirá que o interlocutor ascenda ao conhecimento do que é a eudaimonia) excluir do grupo dos entes dotados de eudaimonia aqueles cuja natureza não participa do divino?

7 Esse duplo aspecto da eudaimonia humana – bem divino e peculiarmente humano – também é sugerido por Buddensiek (1999, p.64-65; 72-73), cuja posição pode ser resumida no enunciado: “Konstitutiv für eudaimonia war die spezifische Natur des Menschen, weil er durch sie am Göttlichen teilhat” (p.65). A insuficiência da simples humanidade do bem para caracterizar sua condição eudaimônica, e a conseqüente necessidade de referência à divindade, é vislumbrada por Woods (1992, p.60): “[...] if, as implied here, human beings are described as happy or unhappy on the strength of their possession of human goods it is not clear why a horse should not be so called, by analogy, on the strength of its possession of the appropriate equine goods”.

8 Cito a passagem completa, em razão da sua importância: “É maximamente natural, dentre as obras dos entes vivos – desde que sejam perfeitos e não mutilados, e nem possuam geração espontânea – a produção de um outro como a si mesmo, animal outro animal, vegetal outro vegetal, de sorte que

participem do eterno e do divino na medida do possível: todos os entes tendem a isso, e com vistas a isso fazem tudo quanto fazem em conformidade com a natureza. Aquilo que é com vistas a algo, o é de modo dúplice: do ente ou para o ente. Sendo incapaz de participar do eterno e do divino na continuidade, visto não ser possível aos entes perecíveis permanecer ele mesmo e como ente singular, na medida em que cada um possa participar, assim o faz (alguns mais outros menos), e permanece não ele próprio mas como outro do mesmo tipo, não sendo uno numericamente, mas uno na forma” (φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. τὸ δ’ οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ψ. ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δὲ ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἄλλ’ οἶον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἔν, εἶδει δὲ ἔν – *de An.* 415a26-b7).

9 Assim a conhecida passagem no início da Política: “É de fato necessário que unam-se primeiro aqueles que não podem existir um sem o outro, por exemplo fêmea e macho com vistas à geração (e isso não se dá por escolha, mas do mesmo modo que ocorre entre os demais animais e os vegetais, é natural almejar deixar um outro do mesmo tipo que a si mesmo)” (ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἀνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἶον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ’ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἶον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον) – *Pol.*1252a26-30).

10 A ausência do termo εὐδαιμονία em *Metaph.*1072a26-30 não obscurece o fato de que uma determinada vida é ali tomada como paradigmática por ser a melhor vida que existe: “trata-se, também, de uma vida: pois a atualidade do intelecto é uma vida, e aquele é tal atualidade. A atualidade que lhe é intrínseca é a vida melhor e eterna. Nós dizemos, com efeito, ser o deus o vivente eterno e melhor, de sorte que a vida e a existência contínua e eterna pertencem ao deus: pois isso é deus” (καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια·

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, ‘A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40’, p. 289-315

ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος, φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.).

11 Buddensiek (1999, p.70) enxerga, na segregação do bem humano face àquele dos entes animados inferiores, uma retomada da crítica, feita em 1215b30-36, à orção humana pelos prazeres característicos da animalidade. Essa sugestão é evidentemente correta, mas não toca na questão fundamental da diferença entre o bem que consiste na atividade do homem singular e aquele bem que consiste na existência e preservação da espécie animal (em relação ao qual os prazeres corporais experimentados pelo ente singular na alimentação e no coito são apenas dados adjacentes).

12 Ver também *Metaph.*1072b14-15: “mas um divertimento que, enquanto tal, é o melhor, existe para nós por um curto período (pois aquele é sempre assim, o que é, para nós, impossível)” (διαγωγὴ δ’ ἐστὶν οἷα ἢ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὔτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον)). *Ethica Nicomachea* 1177a21-22 menciona o caráter “maximamente contínuo” (συνεχεστάτη) da atividade contemplativa em relação à ação: “pois podemos contemplar de modo mais contínuo do que exercer uma ação qualquer” (θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν). Entendo que Aristóteles se refere ao fato de que uma ação, qualquer que seja seu âmbito, dura por um período limitado de tempo, por vezes um período muito limitado, enquanto que o exercício da contemplação pode se estender por todo um período durante o qual o homem disponha de ócio (σχολή). Gauthier & Jolif (2002, p.879) explicam a continuidade da atividade contemplativa por sua imaterialidade, que torna a atualização da virtude filosófica menos fatigante do que aquela da virtude do caráter na ação: “Ce qui nous empêche de nous adonner à une activité de façon continue, c’est la fatigue qu’elle engendre, et cette fatigue elle-même vient de ce que pour nous adonner à cette activité nous devons passer de la puissance à l’acte [...]; or, plus une activité est immatérielle, moins elle comporte de puissance, et plus continûment par conséquent elle peut s’exercer”.

13 O exercício da contemplação humana como emulação da atividade contemplativa divina é mais evidente em *EN* 1178b21-23: “assim, a atividade do deus, distinguindo-se

pela bem-aventurança, é contemplativa: também dentre as atividades humanas aquela mais próxima dessa é maximamente eudaimônica” (ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητα διαφέρει, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη).

14 Considere os bens externos mencionados no último capítulo da *Ethica Eudemia* (1248b27-29): alguns, como a honra e o poder, são adquiridos sobretudo através da ação; os demais bens são alcançados por meio de artes como a aquisição de riqueza, a ginástica, a medicina.

15 Opto por seguir, naquele que é o único ponto de filologia relevante no capítulo, a lição dos códices - οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν - ao invés da sugestão de emenda feita por Russell e acatada pelos editores da OCT: οὐδὲ <πρακ>τῶν ἀγαθῶν. O enunciado de 1217a32-34 fica assim: τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως, διότι ἔνια τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν, i.e., “dizemos isso desse modo porque alguns dos entes não participam em nada do movimento, de sorte que tampouco [participam] dos bens”. Essa tradução é sugerida por Dirlmeier (1985, p.192-193), que critica uma segunda possibilidade de tradução da versão dos manuscritos – acatada, por exemplo, por Kenny (2011, p.10 e p.152), “there are some things, including some good things, that are not susceptible to change at all, [...]”. Segundo Dirlmeier, essa tradução deve ser afastada em razão do texto de EE1214b20 que menciona a participação no movimento como condição para a inerência do bem no homem (p.193). Um indício mais relevante para justificar o repúdio dessa tradução alternativa é, porém, o conjunto das passagens de Aristóteles sobre a inerência do bem apenas nos entes móveis (ver nota 16).

16 Woods (1992, p.186), por exemplo, segue a versão da OCT, contendo a emenda sugerida por Russell (ver nota 128), por considerar que o texto dos manuscritos, tal como traduzido por Dirlmeier (tradução que sigo), é contraditório: “With the MSS Reading two translations are possible [...] (II) ‘Some things do not participate in change, so they (sc. those things) do not participate in goods either’ [...] II is accepted by Dirlmeier, but it is in conflict with the suggestion in the next sentence”.

17 O contraste entre a natureza móvel do ἀγαθὸν e a inerência do καλὸν nos entes imóveis é mais evidente em

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, ‘A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40’, p. 289-315

Metaphysica 1078a31-b6, em especial ἐπεὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον (τὸ μὲν γὰρ αἰεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις), [...], i.e., “Visto que o bem e o excelso são diferentes (enquanto o primeiro existe sempre na ação, o excelso existe também nos entes imóveis) [...]”. Igualmente interessante é 996a21-b1, por sugerir a não-inerência do bem nos objetos estudados pela matemática em razão de sua imobilidade: “Ademais, em muitos dentre os entes não inerem todas as causas: de que modo pode haver um princípio de movimento ou a natureza do bem nos entes imóveis, se tudo aquilo que é bom é, em si mesmo e por causa de sua própria natureza, um fim e, desse modo, causador de que com vistas a ele surjam e existam as demais coisas (sendo o fim, i.e., aquilo com vistas ao qual, o fim de uma determinada ação, e todas as ações sendo acompanhadas de movimento)?” (ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ὄντων οὐκ ὑπάρχουσι πᾶσαι· τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ἦ ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τᾶλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὐ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως;).

18 Além de 270b1-25, que aproxima o éter –“a substância corpórea primária” (τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων) – da divindade, são importantes as seguintes passagens do *De Caelo*: 269a18-32 trata da completude do movimento circular (“o círculo pertence ao grupo dos entes completos”, ὁ δὲ κύκλος τῶν τελείων), que se opõe à incompletude de todo movimento linear característico dos demais elementos básicos e dos entes constituídos a partir deles; 269b2-10 menciona o caráter contínuo (συνεχῆ) e eterno (ἄϊδιον) dos movimentos celestes como indício das observações feitas no texto sobre a sua completude; 270 a12-29 menciona a ausência, nos corpos celestes, de todas as demais modalidades de movimento – seu elemento constitutivo, o éter, é não-gerado (ἀγένητον) e imperecível (ἄφθαρτον), não-crescente (ἀναυξές) e inalterável (ἀναλλοίωτον).

19 Há, em *Ethica Nicomachea* 1099b16-18, a alusão a um prêmio divino para o exercício da ação virtuosa. Porém, essa observação, além de vaga, parece aleatória, isto é, sem influência no desenvolvimento do argumento sobre as ações virtuosas

ao longo do tratado. A ênfase no caráter divino da contemplação na *Ethica Nicomachea* é, ao contrário, patente.

20 Essa distinção é sugerida no comentário ao *De Anima* de Hicks (1907, p.340), que estabelece um paralelo feliz com o exercício da arte médica: “The end or the final cause may be understood as (a) the result for the sake of which, or (b) the person or thing for the sake of whom or which, something is done whether in nature or in art. Medicine (*ιατρική*) has in view both τὸ οὖ, health, *ὑγεία*, and τὸ ᾧ the patient, ὁ ὑγιαίνων. The former is that to secure which such and such things are done, that at which the art and the practitioner, or in another sphere, nature, aims; the latter is the person or thing in whom or in which and for whose advantage such and such results are attained, the recipient of the benefit, the *cui* or *Cui bono?*”.

21 No mesmo sentido da minha interpretação, ver a entrada *hou heneka* no léxico aristotélico organizado por HÖFFE (2005, p.269), de autoria de F. Ricken. O autor da entrada descreve do seguinte modo a distinção entre τὸ οὖ e τὸ ᾧ na passagem do *De Anima* sobre os entes animados: “Das ‘Worumwillen wessen’ ist die Teilhabe am Immerseienden, d.h., die ewige Dauer des Individuums, das ‘Worumwillen wem’ die Zeugung als die einzig mögliche Weise, wie ein vergängliches Individuum am Immerseienden teilhaben kann”. HICKS (2005, p.269), por não notar que a dicotomia τὸ οὖ e τὸ ᾧ se refere à diferença entre ente participado e ente participante, menciona o paralelo entre a passagem do *De Anima* e a passagem da *Metaphysica* sem ver qualquer importância na ocorrência comum. Seu comentário é, nesse particular, surpreendente: “This is of the nature of a footnote. It is repeated below 415b20. Probably either here or there it is out of place. We find it again, unnecessarily interrupting the argument, in *Metaph.* 1072b2 ...”.

22 Nesse sentido é o comentário à *Metafísica* de TRICOT (2000, p.678): “La fin, c’est le but (τὸ οὖ, finis qui), par exemple, le bonheur; c’est aussi l’être (τὸ ᾧ, finis cui), auquel cette fin est bonne, Socrate, par exemple [...] En ce dernier sens la fin ne peut se trouver dans les êtres immobiles, car la possession du Bien implique le changement dans ce qui possède, ce qui est incompatible avec l’immobilité des êtres éternels”.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, ‘A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40’, p. 289-315

BIBLIOGRAFIA

BEKKER, I. (1831). *Aristoteles Graece*. Berlin, Academia Regia Borussia.

BUDDENSIEK, F. (1999). *Die Theorie des Glücks in Aristoteles Eudemischer Ethik*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666252228>

BYWATER, I. (1894) (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford, Oxford Classical Texts.

DIRLMEIER, F. (1962). *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.

_____ (1984) (ed.). *Aristoteles. Eudemische Ethik*. Übersetzt und Kommentiert. Berlin, Akademie Verlag.

GAUTHIER, R.A.; JOLIF, Y.J. (2002) (ed.). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Tome II – Première Partie. Commentaire. Livres I-V. Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters.

_____. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Tome II – Deuxième Partie. Commentaire. Livres VI-X. Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters.

GIGON, O. (1971). *Das Prooimion der Eudemischen Ethik*. In: MORAUX, P.; HARLFINGER, D. (eds.). *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin, Walter de Gruyter & Co. <https://doi.org/10.1515/9783110853872.93>

HICKS, R. D. (1907) (ed.). Aristotle. *De Anima* with translation, introduction and notes. Cambridge University Press.

HÖFFE, O. (2005) (ed.). Aristoteles-Lexikon. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag.

JAEGER, W. (1957) (ed.). Aristotelis *Metaphysica*. Oxford, Oxford Classical Texts.

KENNY, A. (2011) (ed.). Aristotle. *The Eudemian Ethics*. Oxford, Oxford World's Classics.

ROSS, W. D. (1956) (ed.). Aristotelis De Anima. Oxford, Oxford Classical Texts.

STEWART, J.A. (1892). Notes on the *Nicomachean Ethics* of Aristotle. Oxford at the Clarendon Press.

TRICOT, J. (2000) (ed.). Aristote. *La Métaphysique*. Tome II. Introduction, notes et index. Paris, Librairie Philosophique J Vrin.

WALZER, R.R.; MINGAY, J.M. (1991) (ed.). Aristotelis *Ethica Eudemia*. Oxford, Oxford Classical Texts.

WOODS, M. (1992) (ed.). Aristotle. *Eudemian Ethics*. Books, I, II and VIII. Translated with a commentary. Oxford, Clarendon Press.

Submetido em Agosto e aprovado para
publicação em Outubro, 2016

archai 

nº 20, may-aug. 2017

André Sousa, 'A busca do bem distintivo do homem - *Ethica Eudemia* 1217a18-40', p. 289-315

t

tradução | translation

archai 

nº 20, may-aug. 2017