

A RELAÇÃO ENTRE *EUDAIMONIA* E OS BENS EXTERIORES¹

Ângelo Antônio Pires de Oliveira²
Universidade Estadual de Campinas
Bolsista FAPESP

Resumo

O objetivo do nosso trabalho é analisar o conceito de *eudaimonia* no contexto do livro I da *Ethica Nicomachea*, visando compreender como Aristóteles o desenvolve e determinar se a *eudaimonia* deve ser entendida como um composto de bens ou não.

Palavras-chave

Ética; *Eudaimonia*; Bens Exteriores.

Abstract

Our aim is to analyze the concept of *eudaimonia* in the context of the book I of the *Ethica Nicomachea*. I will investigate how Aristotle develops this concept in the book I and if *eudaimonia* must be understood as a compound of goods or not.

Keywords

Ethics; *Eudaimonia*; External Goods.

Introdução

A compreensão do conceito de *eudaimonia* na *Ethica Nicomachea* é objeto de grande litígio entre os intérpretes da obra. Duas são as principais correntes interpretativas do conceito de *eudaimonia*, a saber, aqueles que defendem que a *eudaimonia* deve ser identificada com apenas um tipo de bem e aqueles que afirmam que a *eudaimonia* deve ser compreendida como um conjunto de bens, sendo ela o próprio conjunto. Aqui pretendemos abordar a relação entre a *eudaimonia* e os bens exteriores. O nosso interesse será compreender se (i) os bens exteriores são constituintes do conjunto de bens que podemos chamar *eudaimonia*, o que nos levará a investigar também se a *eudaimonia* pode ser compreendida como um composto de bens ou (ii) se os bens exteriores não são constituintes da *eudaimonia* e desempenham outro papel junto àquilo que venha a ser considerado *eudaimonia*. Ao longo do

¹ Texto apresentado no V Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFSCar: *Lógica, Linguagem e Teoria do Conhecimento*, em 2013, campus de São Carlos.

² Email: angeloantoniopiresdeoliveira@yahoo.com.br

trabalho, utilizamos genericamente a expressão bens exteriores para se referir aos bens classificados por Aristóteles como bens do corpo e bens externos.

Faremos a análise de algumas passagens da *Ethica Nicomachea* que venham elucidar, primeiramente, (i) o que é a *eudaimonia* frente à definição e as caracterizações que Aristóteles nos fornece da mesma (ii) e qual e como deve ser entendido o papel dos bens exteriores face ao conceito de *eudaimonia*, caso eles sejam constituintes ou não desta.

I

Na tentativa de compreender o conceito de *eudaimonia*, começamos com a análise de algumas passagens contidas nos capítulos 1 e 2 do livro I da *Ethica Nicomachea*.

No capítulo 1, Aristóteles afirma que existem vários fins e que entre eles existe subordinação de um fim a outro, sendo alguns fins realizados em vista de outros. Como, por exemplo, as artes militares se organizam em vista da estratégia e esta, por seu turno, se organiza tendo em vista a vitória.

No parágrafo de fechamento do capítulo 1, após dizer que “os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros³”, Aristóteles complementa “não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto destas, como ocorre com as ciências que acabamos de mencionar⁴”. Nesse ponto, Aristóteles parece defender que, independentemente, de uma determinada atividade possuir um produto como fruto da sua atividade, ela se inclui na hierarquia de fins por ele estabelecida, pois a atividade pode ser utilizada para atingir a finalidade de uma arte que lhe é superior. Tal é o caso da arte da equitação, que possui como finalidade cavalgar, mas que pode ser utilizada em vista da arte da estratégia para ajudar a vencer uma batalha e assim alcançar a vitória.

A passagem acima, argumenta Ackrill, já apontaria para uma concepção inclusivista da *eudaimonia*. Segundo ele, é estranho que atividades das quais

³ EN 1094a14-16.

⁴ EN 1094a16-19.

não resultam nenhum produto sejam realizadas em vista de uma atividade que lhe seja superior. Ora, se as atividades que não possuem produtos não podem ser consideradas como sendo feitas em vista de outra atividade, é preciso aventar um tipo de relação para a expressão “*em vista de*” que não subordine atividades que não possuem nenhum produto a outra atividade. Ackrill, então, propõe:

sendo inapropriada a ideia do uso ou da exploração de um produto ou resultado quando a atividade subordinada não é dirigida a um produto ou resultado, o que vem de imediato à mente é uma relação como aquela da parte para com o todo, a relação que uma atividade ou fim pode ter para com a atividade ou fim que inclui ou abarca⁵.

Ackrill quer estabelecer a ideia de que as atividades que têm seu fim em si mesmas também são feitas tendo em vista a *eudaimonia*, na medida em que elas seriam constituintes dessa, disso se seguiria “*que os ingredientes primários da eudaimonia sejam em vista da eudaimonia não é incompatível com o fato de serem fins em si mesmos, pois a eudaimonia é constituída por atividades que são fins em si mesmas*”⁶. As atividades que são fins em si mesmas seriam, desse modo, partes da *eudaimonia*, e cada parte seria desejada tendo em vista o todo. Porém, essa não parece ser a tese que Aristóteles defende nesse momento do texto. Ele estaria preocupado em mostrar que existe certa hierarquia das atividades, na qual uma arte se subordina à outra e que, ao final, todas as atividades devem se organizar em torno de algumas artes fundamentais (ou em torno de uma única arte, mas isso ainda não ficou claro a esta altura do texto). Como contraexemplo à argumentação de Ackrill, podemos citar o caso da equitação, que é uma atividade que não possui um produto para além da atividade de cavalgar, o que não impede que Aristóteles a subordine à arte da estratégia.

A nós parece que as finalidades superiores oferecem a causa pela qual se perseguem as finalidades inferiores. Expliquemo-nos: é visando um bom desempenho da arte da equitação que o confeccionador de aprestos e selaria

⁵ Ackrill [2010], p. 107.

⁶ Ackrill [2010], p. 108.

de cavalos guia o seu trabalho e o padrão normativo que medirá o sucesso da sua arte é dado pela arte da equitação, na medida em que será pelo sucesso em produzir acessórios que permitam a prática adequada da equitação que o trabalho do confeccionador de selarias e aprestos será avaliado. Do mesmo modo, a habilidade do general na arte da estratégia será avaliada pela sua capacidade em organizar os mecanismos que estão ao seu dispor para alcançar a vitória, sendo esse o objetivo que guia o seu trabalho e é no alcançá-lo que a atividade do general pode ser dita bem sucedida. As artes superiores também delimitam até que ponto as artes que lhe são subordinadas devem ser perseguidas, ao mesmo tempo em que funcionam como padrões para as artes subordinadas, na medida em que estas devem ser feitas sempre tendo em vista a realização daquelas, o que parece implicar que, caso as artes subordinadas não sejam realizadas de modo a propiciar as artes que lhe são superiores, a arte não terá tido sucesso no seu intento. Por exemplo, caso o fabricante de aprestos faça um produto que não é adequado para a prática da equitação, seu trabalho não terá tido sucesso em realizar o seu intento. Nas palavras de Gabriel Lear, *“um fim é um padrão normativo para a atividade tomada em vista do fim. Esse determina o que conta como êxito na atividade”*⁷.

As artes superiores dariam então o padrão de sucesso para a avaliação das artes inferiores, ao mesmo tempo em que são elas, as artes superiores, que dão a razão da perseguição das artes inferiores, pois estas são realizadas em vista daquelas.

Mas como se enquadra a arte da equitação que parece ter o seu próprio parâmetro de avaliação, no sentido de que ela não parece se enquadrar na hierarquia de fins, pois o bom praticante da arte da equitação é aquele que cavalga bem e o critério para a sua avaliação é dado pela sua própria prática? O fato de uma arte ter ser próprio padrão normativo para avaliar a sua boa prática não implica que ela não possa estar subordinada a outra arte. Podemos pensar na atividade de trotar que tem seu próprio padrão para saber se alguém está trotando bem ou não, sendo um bom trote aquele realizado com passadas curtas e um ritmo mais acelerado que o de uma caminhada, contudo não tão

⁷ Lear [2004], p. 14.

rápido quanto o de uma corrida. Todavia, o trotar, apesar de ter seu próprio padrão normativo para avaliação, pode ser feito tendo em vista a saúde, e o número de horas que alguém vai trotar, quantos dias por semana e em qual tipo de terreno, é determinado tendo em vista a saúde do praticante do trote. E a escolha da prática do trote pode se dar justamente por ele ser o exercício que melhor conduz ao fim que é a saúde em face da caminhada e da corrida. Como afirma Gabriel Lear: *"a natureza do objetivo determina as características do processo que conduz ao objetivo. Se uma certa maneira de caminhar é especialmente produtiva para a saúde, então isso é, nessa medida, uma boa maneira de caminhar"*⁸. A arte da equitação cairia na mesma situação. Apesar de possuir os seus próprios parâmetros para considerar alguém como um bom praticante da arte da equitação, essa atividade é perseguida, segundo Aristóteles, tendo em vista a arte da estratégia, e é dessa que ela recebe o seu valor, pois a arte da equitação é perseguida na medida em que se mostra útil para fins militares.

Os fins superiores funcionam como um padrão normativo para as finalidades que lhe são inferiores. Portanto, diferentemente do que sugere Ackrill de que a relação é como a de partes para com o todo, a relação pressuposta por Aristóteles, das artes superiores para com as artes inferiores, é normativa.

Deste modo, o fim da ciência política, conforme Aristóteles argumenta no capítulo 2, parece ser aquilo que fornece o padrão para que os demais fins se organizem. Não parece haver, portanto, nenhum tipo de indicação, como pretendem Hardie⁹ e Ackrill, de que a política, por ser arquitetônica, apontaria para uma concepção inclusiva. Como afirma Ackrill, que agora citamos:

Com efeito, as referências imediatamente seguintes à arte política como arquitetônica e dotada de um fim que abarca os fins de outras artes são elas mesmas (como Hardie admite) indícios de uma concepção inclusivista. Se, no entanto, for admitida a ideia de um fim que inclua cada fim desejado

⁸ Lear [2004], p. 12.

⁹ Hardie [2010], p. 44: "Por vezes, Aristóteles, ao tratar do bem final, parece estar tateando atrás da ideia de um fim inclusivo ou plano abrangente, [...]. Assim, em EN I 2 ele fala que os fins da ciência política 'compreendem' outros fins (1094b6-7). O propósito de uma ciência que é 'arquitetônica' (1094a26-27; cf. EN VI 8, 1141b24-26) é um propósito de segunda ordem".

independentemente, apresenta-se a possibilidade de construir um fim (inclusivo) a partir de qualquer pluralidade de fins separados e de falar de um fim composto ou inclusivo como o bem mais elevado em vista do qual buscamos cada fim ingrediente¹⁰.

II

Outra passagem importante que deve ser visitada para a compreensão do conceito de *eudaimonia* e sua relação com os bens exteriores é a passagem da autossuficiência, passagem que precede o argumento da função. Nosso objetivo é propor uma interpretação para a passagem da contagem de bens.

A passagem da autossuficiência, no mais das vezes, é utilizada para defender uma concepção inclusivista de *eudaimonia*, a saber, uma concepção segundo a qual a *eudaimonia* seria um composto de vários bens. Nessa interpretação, os bens exteriores têm um papel fundamental a desempenhar no conceito de *eudaimonia*, uma vez que seriam partes constituintes da *eudaimonia*. Citemos o trecho:

[...] por ora, definimos a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesmo (monoumenon), torna a vida desejável e carente de nada. E como tal entendemos a eudaimonia, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável¹¹.

Aristóteles afirma que a *eudaimonia* não é contada entre os demais bens. A primeira interpretação que surge, então, é esta: se ela fosse contada entre os demais bens, a soma da *eudaimonia* mais um bem qualquer seria mais desejável que a própria *eudaimonia*, pois dos bens o maior é o mais desejável, contudo isso nos conduziria a um absurdo, uma vez que foi estabelecido que a *eudaimonia* é o bem mais desejável de todos. O que nos levaria a pensar que a *eudaimonia* deve ser o maior composto de bens possível, a ele nada faltando, pois, se faltasse, o menor acréscimo tornaria o novo composto mais desejável

¹⁰ Ackrill [2010], p. 116.

¹¹ EN 1097b15-20.

que o composto *eudaimonia* e isso não pode acontecer. Mas, tal não nos parece ser a leitura mais adequada, pois traz um grande ônus para a interpretação das passagens subsequentes do texto, em especial, ao argumento da função, não lhe dando a devida importância e o tratando como se Aristóteles quisesse explicitar, por meio dele, apenas um dos componentes da *eudaimonia* ou o principal componente dessa e não o que ela própria é.

Antes de tratar da contagem da *eudaimonia* junto a outros bens, faz-se necessário retornar a um momento que antecede esta passagem. De 1097a31 a 1097b7, Aristóteles estabelece uma hierarquia da completude dos bens, dividindo os bens em três classes: (i) bens que são sempre desejados em vista de outro bem (ex.: riqueza); (ii) bens que são sempre desejados em vista de outro bem, mas que também são desejados por si mesmos (ex.: honra e prazer) e (iii) o bem que é desejado por si mesmo e nunca desejado em vista de outro bem, sendo os demais bens desejados tendo-o em vista. Nesta última classificação, o único bem que satisfaz suas condições é a *eudaimonia*.

Na passagem da autossuficiência, como vimos, Aristóteles tinha afirmado:

e como tal entendemos a eudaimonia, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável.

Tal passagem não indicaria, como pretende uma leitura inclusivista, que a *eudaimonia* é um conjunto de bens. Com essa leitura, concordamos, todavia, que o acréscimo de bens deve ser entendido como contrafactual, ou seja, como uma impossibilidade e não que Aristóteles considere como possível o fato de a *eudaimonia* mais outro bem ser mais desejável que a própria *eudaimonia*. Contudo, que ela, a *eudaimonia*, não possa ser contada como um bem entre outros, é algo que decorre da própria caracterização que Aristóteles fez da mesma. No trecho anterior a passagem acima, conforme visto, o estagirita havia estabelecido três graus de completude dos bens, sendo a *eudaimonia* o único bem que é desejado por si mesmo e nunca tendo em vista outro bem. Ela

foi classificada, deste modo, como o único bem do seu tipo. A não contagem da *eudaimonia* entre os demais bens decorreria da própria estrutura hierárquica de bens estabelecida por Aristóteles anteriormente, por conta de os bens pertencerem a classes de bens distintas. Os bens que pertencem a cada uma das descrições dadas por Aristóteles só podem ser contados entre eles, não podendo a contagem se dar entre bens que pertencem a classes distintas, o que nos leva a não contar a *eudaimonia* entre os demais bens e com nenhum outro bem por ser a única do seu tipo.

Com essa leitura, a passagem da contagem de bens não precisa necessariamente estar comprometida com uma tese inclusivista.

III

Passemos agora ao argumento da função humana. Após a passagem da autossuficiência, Aristóteles busca delimitar o que venha a ser a *eudaimonia*. Ele se lança, então, a determinar qual seria a função humana. Uma vez que o bem de cada coisa reside no desempenho da sua função própria, por exemplo, o bem do pintor é pintar bem, o do escultor, esculpir bem e assim por diante. Desse modo, o bem humano deve residir naquilo que constitui a função própria do homem e no desempenhar bem a função que lhe é própria residirá a *eudaimonia*.

Mas, como determinar a função humana, se é que o ser humano possui alguma? Visando determiná-la, Aristóteles volta-se para a alma humana. Para Aristóteles, a função própria do homem não pode residir no aspecto vegetativo da alma, pois tanto os homens, como as plantas e os animais, compartilham das atividades deste aspecto da alma, a saber, nutrição e crescimento. Um bem encontrado nesta esfera não seria, portanto, um bem propriamente humano. Tampouco, no aspecto sensitivo reside a função própria do ser humano, uma vez que os animais também compartilham das atividades deste aspecto da alma. Por fim, resta o aspecto racional da alma humana, que é própria aos homens e não compartilhada por nenhum outro animal. Aristóteles, então, afirma: "*resta, pois, a vida ativa daquilo que possui razão; deste, uma parte possui razão no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo*

*e de exercer pensamento*¹²". O bem humano então irá residir na vida ativa da parte da alma que possui razão propriamente dita e na parte que implica algum princípio racional¹³.

Conforme a divisão da alma estabelecida por Aristóteles no capítulo 13 do livro I da EN, na parte que possui razão propriamente dita, encontram-se as virtudes intelectuais, que são a *phronesis* e a *sophia*, enquanto que, na parte irracional da alma, mas que implica um princípio racional, encontram-se as virtudes do caráter. Estas implicam um princípio racional na medida em que envolvem a virtude racional da *phronesis*¹⁴.

Aristóteles prossegue e afirma que o bom desempenho de uma função ocorre quando a atividade é realizada de acordo com a virtude que lhe é própria. A função própria do homem, que é o bem humano, será então "*uma atividade da alma [racional] em consonância com a virtude*" (1098a15-17).

¹² EN 1098a3-6.

¹³ Em EN I 13, Aristóteles afirma que da parte irracional da alma, temos o aspecto nutritivo que não participa de modo algum da razão e o aspecto desiderativo que participa da razão, na medida em que observa as prescrições que a ele são impostas pela razão. Desse modo, Aristóteles afirma: "*se se deve chamar esta também como 'possuindo razão', então o aspecto da alma que possui razão será duplo em natureza: um elemento dela possuirá razão em sentido próprio e em si mesmo, enquanto o outro como alguma coisa capaz de ouvir à razão como se ouve ao pai* (EN 1103a2-5)". Ao final do texto, Aristóteles afirma que as virtudes são divididas em dois grupos, a saber, as virtudes morais e as virtudes intelectuais. Mais adiante, no livro VI 1, Aristóteles afirma que, na parte racional da alma, temos dois aspectos, um responsável pela contemplação dos princípios imutáveis e outro responsável por lidar com as coisas contingentes¹⁷; à virtude ligada ao primeiro aspecto, Aristóteles dará o nome de *sophia*, à virtude ligada ao segundo aspecto, *phronesis* (cf. EN 1139a6-8 e EN 1140b25-27). Da passagem citada acima de EN I 13, Roche (1988, p. 181-182) tira importantes implicações para o argumento da função humana. Uma vez que Aristóteles admitiu que a parte racional da alma é dupla: a parte racional propriamente dita e a parte desiderativa, isso o leva a considerar que a parte desiderativa seja considerada no argumento da função, resguardando-se que ela deve ouvir e obedecer as recomendações da razão para tanto. E isso, de alguma forma, já havia sido apresentado no argumento da função, defende Roche, pois lá Aristóteles afirmou "*resta, então, um tipo ativo de vida da parte que possui razão. E desta: um elemento 'possui razão' na medida em que é obediente à razão, enquanto o outro [elemento] possui razão na medida em que tem razão e exerce pensamento*" (EN 1098a3-5). Para Roche, quando Aristóteles fala do elemento que possui razão enquanto obediente à razão, Aristóteles está justamente pensando na parte desiderativa que obedece à razão, que é o *locus* das virtudes do caráter. O objetivo de Roche ao longo do artigo "*Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*" é mostrar que o argumento da função não parece eliminar a vida dedicada às virtudes do caráter como forma de *eudaimonia* e também que o andamento do argumento da função humana não parece permitir a conclusão, pretendida por alguns que defendem uma tese dominante, que Aristóteles já estaria dando suporte, no argumento da função, à identificação da *eudaimonia* com a vida contemplativa unicamente quando Aristóteles afirma "*e se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita*" (EN 1098a17-18).

¹⁴ EN 1144b21-1145a6.

Aristóteles acrescenta ainda que "*e se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita*". Contudo, esse último acréscimo não nos interessa para o propósito do presente trabalho¹⁵.

Aristóteles termina o argumento da função humana, identificando o bem humano como atividade da alma racional em consonância com a virtude, e somente com isso, quer essa atividade virtuosa se expresse na vida consagrada às virtudes do caráter, quer se expresse na vida consagrada à atividade contemplativa. A primeira implica um princípio racional na medida em que segue as prescrições da *phronesis*, enquanto que a segunda é uma atividade racional da *sophia*.

A definição dada por Aristóteles para a *eudaimonia* não parece implicar nenhum tipo de inclusivismo, ou seja, que a *eudaimonia* seja entendida como um composto de bens, mas é identificada, no argumento da função, com a atividade virtuosa do aspecto racional da alma e da parte da alma que implica razão e, unicamente, por meio dessas atividades, alguém pode ser considerado *eudaimon*.

Outro indício que pode ser levantado para sustentar que Aristóteles identifica a *eudaimonia* apenas com a atividade da alma [racional] em consonância com a virtude encontra-se em 1099a20-30. Nesse trecho, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* é a mais aprazível, a melhor e mais nobre coisa do mundo e que estes predicados "*todos eles pertencem às mais excelentes atividades humanas; e estas, ou então, uma delas – a melhor -, nós a identificamos com a eudaimonia*". O trecho parece apoiar a tese de que a *eudaimonia* deve ser identificada com uma atividade humana ou com um

¹⁵ Conforme observamos anteriormente na nota 13 acima, a primeira parte da construção do argumento da função humana não parece excluir, como parte da função humana, as virtudes do caráter. O que torna estranha a conclusão do argumento, caso seja lida de modo restritivo, ou seja, reconhecendo apenas a contemplação como instância de *eudaimonia*. Caso a sentença "*e se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita*" seja lida de modo restritivo, ela não parece encontrar guarida na argumentação aristotélica precedente. Podemos fazer a seguinte divisão no argumento da função "(i) o bem humano do homem acontece de ser uma atividade da alma em consonância com a virtude (to antropinon agaton psikes energia ginetai kat'areten), (ii) e se a mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita/completa (kata ten aristen kai teleiotaten)". Na primeira parte do argumento, Aristóteles estaria especificando o que venha a ser o bem humano, não o restringindo de forma alguma à racionalidade teórica ou prática até porque um estudo das virtudes ainda se faz necessário antes de saber se existe alguma que seja melhor e mais perfeita/completa. A divisão foi proposta por Roche no seu artigo *The Perfect Happiness* (Roche [1988], p. 116).

conjunto de atividades humanas e não com um conjunto de bens. Além disso, a justificativa que Aristóteles oferece para explicar por que nem os animais nem as crianças podem participar da *eudaimonia* é a de que eles não são capazes de participar das atividades que engendram a *eudaimonia*¹⁶.

O que queremos estabelecer é que a prática de ações virtuosas é aquilo que a *eudaimonia* propriamente é e que esta não deve ser entendida como um composto de bens, no qual as ações virtuosas seriam apenas um componente concorrendo junto com os bens do corpo e externos, para que alguém possa ser considerado *eudaimon*.

IV

Após esboçarmos uma caracterização da *eudaimonia* nas seções anteriores, buscando mostrar que o conceito de *eudaimonia* não precisa ser compreendido como sendo um composto de bens, o que nos conduz a levantar a hipótese de que os bens exteriores não precisam ser pensados como constituintes da *eudaimonia*. Trabalharemos agora com trechos de alguns capítulos subsequentes à definição de *eudaimonia*, visando compreender qual o papel que Aristóteles concede aos bens exteriores em uma vida *eudaimon*.

De 1099a30 a 1099b5, Aristóteles afirma que os bens exteriores são necessários à *eudaimonia*. Contudo, tais bens aparecem subordinados à prática de ações virtuosas, pois, logo após afirmar que os bens exteriores são necessários à *eudaimonia*, Aristóteles complementa: "*pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios*", parecendo indicar que os bens exteriores devem ser compreendidos como úteis na vida *eudaimon* uma vez que auxiliam na prática de ações virtuosas. Como um exemplo de que um bem exterior é de grande importância para a prática de ações virtuosas, podemos citar o papel da riqueza na realização de atos virtuosos de magnificência¹⁷. Atos virtuosos de magnificência só podem ser praticados caso a pessoa disponha de uma vultosa quantia de riqueza e possa gastar grandes quantias em feitos em favor da comunidade.

¹⁶ EN 1099b31-1100a4.

¹⁷ EN 1122a18-1123a30.

O que queremos afirmar é que os bens externos são necessários enquanto viabilizam a prática de ações virtuosas. Por exemplo, ter amigos ou filhos permite que tenhamos pessoas para com as quais possamos agir virtuosamente¹⁸. Nascer com uma aparência feia tal qual a de Quasímodo da obra *Notre-Dame de Paris*, de Victor Hugo, pode diminuir as chances de alguém exercer a virtude da temperança no que diz respeito aos prazeres sexuais, por isso Aristóteles lista a beleza como um dos bens exteriores úteis para a *eudaimonia*¹⁹. Não se deve pensar que a riqueza, a beleza ou amigos e filhos sejam bens constituintes da *eudaimonia*, mas, sim, que eles são bens que viabilizam as atividades virtuosas, pois são utilizados pela pessoa virtuosa na prática dos seus atos de virtude ou propiciam situações em que ações virtuosas podem ser levadas a cabo. Uma vida, entretanto, privada de todos os bens exteriores tornaria difícil a prática de ações virtuosas ou, até mesmo, impossível.

Ao longo do capítulo 10, Aristóteles oferece uma discussão acerca do ditado de Sólon de que “ninguém deve ser considerado eudaimon enquanto viver, e será preciso ver o fim para chamar alguém eudaimon”. Ora, se o homem está sujeito a várias mudanças na roda da fortuna ao longo da sua vida, deve-se pensar que a *eudaimonia* está também sujeita a tais mudanças? Para Sólon, um homem só pode ter a sua vida considerada como *eudaimon* após a sua morte, pois só assim pode-se afirmar, com toda a certeza, se ele foi *eudaimon*, pois desventuras não o podem mais atingir.

Aristóteles tem que lidar com duas teses, a saber, (i) a de que a *eudaimonia* é algo de permanente e que não muda com facilidade e (ii) a de que um indivíduo sofre muitas voltas na roda da fortuna. Caso se acompanhe as mudanças na roda da fortuna de cada pessoa, ora a julgaremos como *eudaimon*, ora como infeliz. Todavia, a *eudaimonia* é assumida, por Aristóteles,

¹⁸ EN 1177a27-33: “Embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para com quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso”.

¹⁹ É claro que se a pessoa for extremamente feia, mas dispor de dinheiro para pagar por sexo, ela poderá exercer a virtude da temperança sem problema algum. Parece, então, à primeira vista, que um bem pode compensar a falta de outro, mas é claro que isso tem de ser analisado caso a caso.

como algo estável²⁰, o que o leva a afirmar que o que determina se alguém é *eudaimon* não seriam as mudanças na roda da fortuna que a pessoa venha a sofrer, mas as atividades virtuosas, pois são essas que constituem a *eudaimonia* e são tidas por Aristóteles como permanentes e mais duráveis que o próprio conhecimento²¹. Assim sendo, o que tornaria uma pessoa infeliz, o contrário de *eudaimon*, seria a prática de ações viciosas e não a má fortuna. Portanto, o que controla a *eudaimonia* seriam as ações virtuosas e não as venturas e desventuras da vida.

Quanto às voltas da roda da fortuna²², os pequenos eventos, tanto favoráveis quanto desfavoráveis, em nada influenciam na *eudaimonia*, segundo Aristóteles, contudo os grandes acontecimentos favoráveis podem tornar a vida de quem os recebe mais venturosa, pois lhe propiciará condições para praticar uma variedade maior de ações virtuosas. Mas grandes acontecimentos desfavoráveis podem, segundo Aristóteles, “*esmagar e mutilar a eudaimonia*”. A justificativa dada por Aristóteles é a de que tais acontecimentos “*impedem muitas atividades*”²³ (*thlibei kai lymaineita*) e não por que há a perda de bens que são constituintes da *eudaimonia*.

O homem *eudaimon*, então, será aquele que fará bom uso dos recursos que lhe são fornecidos em vista da prática de ações virtuosas. Um homem que pratica ações virtuosas, portanto, dificilmente se tornará o oposto de *eudaimon*, pois, apesar das situações adversas, ele agirá retamente. Todavia, para a prática de ações virtuosas, ele necessitará de recursos que tornem possível a prática das mesmas, o que implica que um homem *eudaimon* deve dispor de alguns bens exteriores que lhe permitam a prática de ações virtuosas. Um homem, porém, que pratica ações virtuosas e que, além disso, possui todos, ou quase todos, os bens exteriores, tal qual defenderia uma leitura inclusivista maximalista da *eudaimonia*, seria um homem a quem Aristóteles chamaria de bem-aventurado (*makarios*) e não *eudaimon*.

²⁰ EN 1100b1-3.

²¹ EN 1100b10-15.

²² EN 1100a22-1101a6.

²³ EN 1100b29-30.

Ao terminar o capítulo 11, Aristóteles estabelece que podemos atribuir a *eudaimonia* àqueles que agem conforme à virtude e estão providos de uma quantidade adequada de bens exteriores, pois sem estes as ações virtuosas, que são causa da *eudaimonia*, não seriam possíveis de serem realizadas.

Conclusão

O objetivo do artigo foi mostrar como que os bens exteriores não devem ser considerados como constituintes da *eudaimonia*, mas como bens que auxiliam na realização das atividades que configuram aquilo que a *eudaimonia* justamente é, a saber, as atividades virtuosas da alma racional²⁴. Com tal horizonte em vista, buscamos reconstruir alguns argumentos apresentados por Aristóteles ao longo do livro I da *Ethica Nicomachea*, na tentativa de mostrar qual o papel dos bens exteriores na realização da *eudaimonia*²⁵.

Referência bibliográfica:

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Tradução Rackham, H. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1999.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores: Aristóteles. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial. 1979.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tradução, notas e comentários: Rowe, C., & Broadie, S. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ACKRILL, J. *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Selecionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010.

²⁴ Tomo o termo aqui de modo geral, designando tanto as atividades das virtudes morais, enquanto obedientes às prescrições da *phronesis*, quanto da *sophia*.

²⁵ Deixo aqui meus agradecimentos a todos os colegas do grupo de pesquisa coordenado pelo professor Lucas Angioni, bem como ao professor Lucas. Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio financeiro ao meu projeto de Iniciação Científica intitulado: O Conceito de *Eudaimonia* no Livro I da *Ethica Nicomachea*.

HARDIE, W. F. R. *O bem final na ética de Aristóteles*. In: ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010.

LEAR, G. R. *Happy Lives and the Highest Good: an essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

ROCHE, T.D. *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intel-lectualist Interpretation*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 26, Number 2, April 1988a, pp. 175-194.

_____. *The Perfect Happiness*. *The Southern Journal of Philosophy* (1998b). Vol. XXVII, Supplement, pp. 103-125.

ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010.