

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Kalokagathia, a virtude da alma humana: uma leitura de *Ethica Eudemia* VIII.3

André Luiz Cruz Sousa

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig

Porto Alegre, fevereiro de 2016

CIP - Catalogação na Publicação

Cruz Sousa, André Luiz
Kalokagathia, a virtude da alma humana: uma
leitura de Ethica Eudemia VIII.3 / André Luiz Cruz
Sousa. -- 2016.
153 f.

Orientador: Raphael Zillig.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Ética . 2. Aristóteles. 3. Filosofia Antiga. 4.
Eudaimonia. 5. Virtude Completa. I. Zillig, Raphael,
orient. II. Título.

Compõem a banca examinadora os seguintes membros:

Prof. Dr. Marco de Avila Zingano (USP)

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)

Prof Dr. Wladimir Barreto Lisboa (UFRGS)

Profa Dra Inara Zanuzzi (UFRGS)

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, Prof. Dr. Raphael Zillig, pela supervisão do trabalho, pelo incentivo para que eu fizesse o Estágio Doutoral em Paris, e pelas oportunidades de discutir, nos seminários sob sua responsabilidade, os tópicos desenvolvidos na tese. Sou grato, em particular, pelas suas observações a respeito da primeira versão do texto; seu ceticismo quanto a alguns dos principais pontos da tese ajudaram a torná-la melhor.

Agradeço, também, aos demais professores do departamento de Filosofia que se ocupam do estudo dos antigos. Agradeço à Prof. Dra Inara Zanuzzi pelas discussões nos seminários de Filosofia Antiga que ela tem organizado em conjunto com meu orientador. Também sou grato por seus comentários no exame de qualificação, a partir dos quais pude dar atenção a passagens da *Ethica Eudemia* que eu vinha negligenciando. Elas se mostraram fundamentais para a minha tese. Pelo mesmo motivo, agradeço ao Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa. O Seminário organizado pela Prof. Dra Priscila Spinelli em 2013, sobre a *Ethica Nicomachea*, propiciou discussões interessantes que, indiretamente, ajudaram na minha pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. Francis Wolff, que me recebeu como tutor na *École Normale Supérieure*, em Paris, onde tive condições excelentes para me concentrar na pesquisa para o desenvolvimento da tese. Além da recepção calorosa, sou grato pela oportunidade que ele me concedeu de apresentar trabalhos diante de um público qualificado em duas ocasiões diferentes: primeiro, na própria ENS, no *Séminaire de doctorants et jeunes chercheurs en Philosophie Ancienne Wolff-Gourinat* e, depois, no Christ's College, em Cambridge, por ocasião do *Paris-Lille-Cambridge Graduate Research Seminar/2015*.

Agradeço ao CNPQ pela bolsa de estudos que me permitiu dedicar-me exclusivamente à Academia nos últimos quatro anos.

Agradeço à CAPES pela bolsa do PDSE. Por causa dela pude passar um ano de estudos em Paris, frequentando seminários sobre os mais variados temas de Filosofia Antiga, e com acesso a uma infraestrutura ideal para a pesquisa.

Agradeço, por fim, aos meus pais, Orígenes e Maria. Sem seu apoio, a minha decisão de dedicar-me à vida acadêmica não teria sido possível.

Sumário

Introdução.....	06
I. A discussão da eudaimonia no próêmio da <i>Ethica Eudemia</i>	16
1. Epígrafe: o enunciado do pórtico do templo de Leto (1214a1-8)	16
2. <i>Ethica Eudemia</i> I.1 (1214a9-30): Observações preliminares sobre a investigação da vida boa. E algumas reflexões a respeito da interlocução de uma tal investigação.....	19
3. <i>Ethica Eudemia</i> I.1 (1214a14-25) e VIII.1-2. As hipóteses quanto ao advento da eudaimonia: natureza, conhecimento, fortuna, ascese e inspiração divina.....	23
4. <i>Ethica Eudemia</i> I.1-3 (1214a30-1215a25): a ordenação diligente da vida boa. Primeiras indicações quanto ao interlocutor desejado.....	28
5. <i>Ethica Eudemia</i> I.4-6 (1215a25-1217a17): opiniões sobre a melhor vida e o método da sua investigação. Dificuldades quanto à interlocução apropriada.....	34
I. 1215a25-1215b14: Primeira menção das vidas candidatas. A vida boa como vida desejável.....	34
II. 1215b15-1216a10: Interlúdio. Graus de sofisticação do desejo humano. O interlocutor excelente e o interlocutor tolerado.....	38
III. 1216a10-1216b2: A segunda menção das vidas candidatas. Ascensão definitiva do interlocutor excelente.....	48
IV. 1216b2-1217a17: O estabelecimento do método da investigação (e do seu interlocutor apropriado)	52
II.. O início da investigação propriamente dita (<i>Ethica Eudemia</i> I.7-8)	58
1. <i>Ethica Eudemia</i> I.7: o bem distintivo do homem.....	58
I. A primeira proposição sobre a eudaimonia (1217a18-22)	58
II. A posição do bem humano na escala dos entes (1217a22-40)	61
2. <i>Ethica Eudemia</i> I.8: dificuldades quanto ao bem humano.....	68
I. O melhor para o homem: teleologia e ordenação do bem humano (1218a33-1218b27)	68
II. Críticas à ciência platônica do bem: o bem do homem e o bem do todo (1217b1-1218 a15).....	71
III. A demonstração do bem humano: a comunhão do atributo <i>καλόν</i> (1218a15-33)	77

III. <i>Ethica Eudemia</i> VIII.3: a discussão da καλοκάγαθία	81
1. A culminação da investigação esotérica sobre a vida boa.....	81
2. Virtude Parcial e Virtude Completa (1248b8-16)	84
I. Fracionamento e unificação da virtude.....	84
II. A referência ao καλόν no estudo fracionado da virtude (o exemplo da coragem considerado)..	88
III. A incompletude da virtude parcial	92
IV. A virtude da alma.....	98
3. A inerência do καλόν no homem e em suas ações (1248b16-37)	101
I. A excelssitude das ações e disposições virtuosas (1248b16-26)	101
II. O homem bom, o homem mau e o homem excelso (1248b26-37)	107
4. καλοκάγαθία: a plenitude da vida virtuosa (1248b37-1249a21)	111
5. O padrão (1249a21-1249b25)	118
I. Em busca de um padrão para o homem excelente (1249a21-b6)	118
II. O padrão do bem humano (1249b6-25)	124
Conclusão.....	143
Bibliografia.....	151

Introdução

A lição apresentada no último capítulo – VIII.3 – da *Ethica Eudemia* é desprovida de paralelo nos textos autênticos do *corpus aristotelicum*. Há uma lição semelhante, menos sofisticada, na *Magna Moralia*¹. A exposição sobre a virtude completa, *καλοκάγαθία*, na primeira parte do capítulo – 1248b8-1249a21 - sugere uma concatenação ampla de bens, tais como a ação virtuosa e os bens externos e corporais, que inexistente na *Ethica Nicomachea*. Há, no outro tratado, um capítulo preliminar (I.7) contendo o esqueleto de uma estrutura dos bens humanos conforme o grau de plenitude de cada bem – τέλειον, τελειότερον, τελειότατον -, além da afirmação de que essa concatenação deveria resultar no advento de uma vida autossuficiente, i.e., de um bem “que, sozinho, faz a vida digna de escolha e carente de nada” (μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ - 1097b14-15). Feito o estudo das virtudes, da amizade e dos prazeres nos livros intermediários, nenhum conjunto de bens que corresponda aos propósitos do capítulo preliminar é apresentado como resultado da investigação empreendida no tratado. Há também algumas observações sobre a provisão adequada de bens externos para o homem virtuoso no último livro da *Ethica Nicomachea* – 1178b33-1179a20 -, mas a passagem se limita a afirmar não ser necessária uma provisão colossal de bens para que um homem exerça as ações virtuosas e seja, com isso, εὐδαιμών². Sobre a importância relativa entre bens externos e ação virtuosa no conjunto dos bens que constituem uma vida, nada consta.

A lição sobre a *καλοκάγαθία* é, portanto, a exposição mais completa, passível de ser encontrada no corpus, das atividades e bens que perfazem a eudaimonia. Minha tese consiste em mostrar como, nessa exposição, todos os aspectos da constituição e da aquisição da vida boa para o homem são articulados em uma resposta completa ao problema central da *Ethica Eudemia*.

A lição de VIII.3 possui um caráter compreensivo, unificador em relação aos diversos tópicos estudados ao longo do tratado. A passagem introdutória do capítulo – 1248b8-16 – apresenta a *καλοκάγαθία* como a unificação das virtudes específicas, ali também chamadas de ‘parciais’ (κατὰ μέρος): o somatório dos itens do catálogo do livro terceiro (e, possivelmente, de textos perdidos que correspondem a alguns dos livros comuns) se dá sob a égide do atributo comum a todas as virtudes, i.e., a busca do καλόν ordenada pela razão, de tal sorte que essa unificação das virtudes parciais põe em relevo a aquiescência da integralidade do elemento irracional da alma ao elemento dotado de razão. Do mesmo modo, a distinção entre o ‘excelso’ (καλόν) e o ‘bom’ (ἀγαθόν), os dois atributos contidos no nome da virtude completa - atribuídos,

¹ Trata-se dos capítulos 9 e 10 do livro II: 1207b20-1208b2.

² No mesmo sentido, ver as observações sobre os bens externos em *Política* 1323a14-b29.

respectivamente, às ações e disposições virtuosas e aos bens externos e corporais -, possibilita resolver um dos problemas centrais da identificação e aquisição da eudaimonia, a saber, a distinção entre o que é propriamente o bem viver (τὸ ζῆν εὖ) e as suas condições necessárias (ὧν ἄνευ οὐ δυνατὸν ζῆν καλῶς) peculiares. A concatenação entre virtude e bens externos que a lição de VIII.3 defende é uma resposta concreta ao problema da ordenação diligente da vida, a tarefa imposta ao interlocutor ainda no proêmio. A posição superior que as ações e disposições virtuosas ocupam nessa concatenação é também uma resposta ao problema da ordenação teleológica do bem humano exposto no início da investigação (I.8): o exercício da virtude é causa de serem bons os bens externos e corporais. O homem plenamente virtuoso, o καλὸς κἀγαθός, escolhe adquirir bens externos com vistas ao exercício da virtude.

O caráter compreensivo da lição é evidente, também, na busca do ‘padrão da καλοκἀγαθία’ que tem lugar na segunda parte de VIII.3. Recapitulada a doutrina da virtude do caráter como aquiescência do elemento irracional da alma àquele dotado de razão – a conduta do homem virtuoso é ὡς ὁ λόγος -, a discussão sobre a virtude completa torna-se uma discussão sobre a boa economia da alma humana. Daí que a lição mencione as virtudes dianoéticas da prudência e da sabedoria (referência implícita na menção do ‘elemento contemplativo’, τὸ θεωρητικόν). A boa economia da alma equivale à virtude completa, tanto do caráter quanto do elemento racional. Um padrão para essa economia integral é buscado, assim como o ‘alvo’ (σκοπός) que, nos termos do proêmio, é imprescindível para que o interlocutor da investigação empreendida na *Ethica Eudemia* proceda à ordenação diligente dos bens que perfazem sua vida. A busca de um padrão para a καλοκἀγαθία permite compreender o caráter compreensivo do bem estudado no tratado na acepção contrária, a saber, a inserção do bem peculiar ao homem no bem do todo, pois o atributo καλόν é compartilhado entre o humano e os entes imóveis.

A estrutura do argumento desenvolvido ao longo da tese corresponde ao propósito mencionado, a saber, mostrar que, na discussão que tem lugar no último capítulo da *Ethica Eudemia*, os diversos temas articulados na discussão sobre a eudaimonia são recapitulados e ordenados em resposta completa ao problema da melhor vida possível ao homem. Através da expressão ‘discussão sobre a eudaimonia’ eu me refiro àqueles capítulos que tratam dos atributos, da natureza e do modo de aquisição da vida boa, i.e., os textos que perfazem o livro primeiro e oitavo da *Ethica Eudemia* (essa parece ser uma constante na estrutura dos tratados de Aristóteles dedicados à eudaimonia, pois a discussão sobre o tema geral da *Ethica Nicomachea* também tem lugar no primeiro e último livros). Por isso a divisão da tese em três grandes capítulos corresponde à divisão da discussão sobre a melhor vida humana, no tratado, em três momentos: o proêmio, i.e., os capítulos 1-6 do livro primeiro, onde as condições preliminares da investigação da vida boa são articuladas (certos

pontos dos capítulos 1 e 2 do livro oitavo, por tratarem desses temas preliminares, estão inclusos nessa parte da tese); os dois capítulos finais do mesmo livro, 7-8, onde a investigação propriamente dita da eudaimonia tem início através do esboço dos atributos do bem humano; por fim, o capítulo 3 do livro oitavo, onde uma exposição articulada dos diversos bens e atividades humanas discutidas ao longo dos livros intermediários do tratado dá contornos nítidos ao esboço delineado no livro primeiro, e mostra porque as condições preliminares da investigação discutidas no próêmio são de fato imprescindíveis. Aquelas discussões do tratado que tratam de subtemas específicos – a virtude, as virtudes parciais, a amizade – não são objeto de capítulos específicos na tese. As referências feitas a essas discussões – e há, em *Ethica Eudemia* VIII.3, referências importantes à lição sobre a virtude do caráter exposta no livro segundo e ao catálogo das virtudes parciais que perfaz o livro terceiro – estão no interior dos capítulos da tese que estudam as passagens dedicadas à discussão da vida boa.

O primeiro capítulo da tese, dedicado ao longo próêmio do tratado, tem como propósito expor todas aquelas condições imprescindíveis ao conhecimento e obtenção da eudaimonia. Essas condições aparecem concatenadas e plenamente justificadas apenas no último capítulo da *Ethica Eudemia*. Tento mostrar que sua exposição no próêmio antecipa, com a vagueza e a abertura características de uma discussão preliminar, detalhes importantes da exposição integral da melhor vida humana em VIII.3. Por isso, temas não relacionados à lição sobre a *καλοκάγαθία*, tais como detalhes do método da investigação ou o descarte de determinadas hipóteses de aquisição da eudaimonia, são apenas mencionados na tese, sem maior articulação³.

Em conformidade com o propósito do capítulo, sugiro que a epígrafe do tratado contém uma alusão à principal característica da lição sobre a *καλοκάγαθία* no livro oitavo: na crítica dirigida à máxima gravada no pórtico do templo de Leto, em que atacam a predicação variada do grau máximo dos atributos desejáveis em bens diferentes e afirmam a inerência de todos esses atributos na eudaimonia, as primeiras linhas da *Ethica Eudemia* antecipam a exposição, no livro oitavo, da vida plenamente satisfatória que se confunde com a atualização da virtude completa. Do mesmo modo, a tarefa que incumbe ao aspirante a interlocutor da investigação que se descortina no próêmio – a ordenação diligente da integralidade da própria vida com vistas a um determinado fim (*τέλος*), tendo um determinado alvo (*σκοπός*) como paradigma – corresponde à exposição, no livro oitavo, da concatenação dos diferentes bens buscados pelo homem, tendo como fim a atividade virtuosa e como alvo a divindade. A atribuição do caráter “divino”, *θειότερον*, à capacidade humana em imprimir um determinado caráter às próprias ações por meio de certas

³ Trata-se, por exemplo, do conteúdo dos capítulos I.3 e I.5.IV. Peculiaridades desses temas que não se relacionam com o objeto da tese não são tratados.

diligências, encontra sua justificativa na referência à divindade no livro oitavo: deus é aquilo com vistas ao qual a prudência, a capacidade humana arquetônica da vida, exerce seu império sobre as emoções e os prazeres do homem. Outro problema, aquele da atividade proeminente, posto em relevo nas menções das vidas comumente tidas como candidatas ao posto de vida eudaimônica, em particular a vida cívica centrada nas ações virtuosas e a vida contemplativa centrada na filosofia, é resolvido apenas na exposição do livro oitavo, onde uma concatenação entre ação e contemplação constitui o ápice da eudaimonia. Que essa solução seja postergada até o final do tratado explica a ambivalência do texto do proêmio a respeito das qualificações do pretense interlocutor da investigação a ser desenvolvida: na exortação à busca de enunciados precisos e filosóficos sobre a virtude revela-se uma repulsa pelo homem político desinteressado da filosofia; na afirmação da natureza prática da ciência a ser desenvolvida, com a consequência da rejeição do modo socrático de investigar a virtude, encontra-se a rejeição do filósofo desinteressado do exercício das ações. Daí minha sugestão de que um dos objetivos do proêmio da *Ethica Eudemia*, com sua aparência de texto propedêutico anexado ao tratado⁴, é delinear o interlocutor apropriado à investigação da vida boa: trata-se do homem político que, frequentador dos círculos filosóficos, desacredita das explicações correntes sobre a vida cívica.

O segundo grande capítulo da tese expõe os aspectos do esboço do bem humano apresentado nos capítulos sétimo e oitavo do primeiro livro do tratado. O capítulo sétimo introduz a participação no divino como requisito para que o bem característico de um ente qualquer seja eudaimônico. Esse capítulo também estabelece que o bem eudaimônico específico do homem deve ser buscado no domínio das ações. A referência às ações está em consonância com o primeiro enunciado a respeito da eudaimonia na investigação propriamente dita: ela é o maior bem ἀνθρώπινον, i.e., distintivo do homem. Diferente da atividade contemplativa que, embora exercida pelo homem, é sobretudo da divindade, e da atividade nutritivo-reprodutiva que, também exercida pelo homem, é característica daquilo que no homem não o distingue dos demais viventes, a ação é específica do humano: apenas o homem é princípio de ações. A referência à participação no divino, por sua vez, indica que a especificidade do bem humano coexiste com a sua inserção em uma escala de bens de entes diversos, bens que têm na condição divina sua condição paradigmática.

Esses dois aspectos do bem humano, aparentemente díspares na lição do capítulo sétimo do livro primeiro, tornam-se coesos adiante: a condição peculiarmente humana, ser princípio das próprias ações, é comparada à condição divina de ser princípio dos movimentos inalteráveis dos corpos celestes – parece, pois, que o homem participa do divino enquanto é princípio de ações. A lição sobre a καλοκάγαθία, no livro oitavo, preserva a especificidade do bem humano, na medida

⁴ Gigon, 1971, p.93-94.

em que expõe a vida plena como uma vida centrada no exercício das ações virtuosas ou τὰ καλά (1249a3-11), e explica a relação desse bem específico com a condição divina: a vida virtuosa, em sua integralidade, é ali apresentada como voltada para o paradigma divino (1249b11-25). Nesse sentido, a referência à participação no divino no capítulo sétimo do livro primeiro esclarece a atribuição, no próêmio, do atributo θεϊότερον à faculdade humana de imprimir um certo caráter às próprias ações, e antecipa a afirmação feita no livro oitavo de que a divindade é aquilo com vistas ao qual a prudência, a virtude dianoética que opera no domínio das ações, impera sobre o conjunto da alma humana, em particular sobre o seu elemento desiderativo.

O esboço do bem humano se completa no capítulo oitavo do primeiro livro. Aristóteles examina a teoria platônica segundo a qual o bem do homem depende da Ideia do Bem, que seria causa de tudo quanto é bom ser bom. Mostrando o caráter vazio e abstrato das teses platônicas sobre o bem, que não explicam nada sobre o bem humano (nem sobre qualquer outro bem específico), o capítulo estabelece que o melhor no domínio das ações, a partir do qual tudo o mais é bom, não é outra coisa senão o fim almejado pelo homem, τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ἄριστον (1218b10-12). O recurso à doutrina filosófica da teleologia, ao contrário das doutrinas rivais da escola platônica, articula a experiência pré-filosófica do homem político engajado na investigação a ser empreendida no tratado: seu desejo de tornar a si mesmo e as suas ações de um certo tipo, i.e., virtuoso, torna boas todas as diligências que esse homem toma com vistas a esse propósito. Longe de falhar apenas na explicação do bem humano (e dos demais bens particulares), as teses platônicas falham também em explicar o bem do todo, em particular aquilo que é comum ao bem humano e ao bem dos entes imóveis. Esse atributo comum, o ‘excelso’ (τὸ καλόν), requer um procedimento demonstrativo oposto àquele das teses platônicas: ao invés de demonstrar a bondade daquilo que se sabe ser bom desde algum atributo daquilo cujo estatuto de bom é controverso – por exemplo, demonstrar a bondade da justiça a partir daquela dos números – demonstra-se que o excelso inerente nos entes imóveis é uma exacerbação da excelssitude característica do bem humano, i.e., da justiça, da temperança, da saúde, da força, etc. A discussão do livro oitavo sobre a virtude completa irá unificar os dois temas do último capítulo do livro primeiro, a inerência do excelso no bem humano e a teleologia ordenadora: as ações virtuosas, enquanto excelsas - καλά -, constituem o ápice desde o qual (ou com vistas ao qual) o restante do edifício da vida boa se constitui: os bens externos, por exemplo, são bons enquanto propiciam ao homem virtuoso a oportunidade de exercer as virtudes.

O último (e mais longo) capítulo da tese trata da discussão sobre a virtude completa em VIII.3. Sustento ali que, na lição sobre a καλοκάγαθία, o esboço do bem humano apresentado nos dois capítulos finais do primeiro livro - aquele conjunto de bens ordenado desde um determinado

fim ou ápice, conjunto no qual inere o atributo *καλόν*, que é inerente sobretudo nos entes imóveis – torna-se a exposição articulada dos elementos da vida virtuosa estudados ao longo da *Ethica Eudemia*: o exercício da ação virtuosa e a aquisição e uso dos bens externos envolvidos ou relacionados a esse exercício. A inerência do atributo *καλόν* nas ações virtuosas faz delas o ápice em torno do qual a vida integral do homem virtuoso é ordenada. Apenas as ações e disposições virtuosas são, segundo o livro oitavo, elogiáveis por si mesmas e, enquanto tais, escolhidas com vistas a elas próprias; os demais bens, mais precisamente os bens externos, por mais disputados que sejam - *περιμάχητα* (1248b27) -, só se tornam elogiáveis quando quer que sejam adquiridos com vistas aos bens por si mesmos elogiáveis, i.e., com vistas às ações e disposições virtuosas. Sustento, então, que a diferença entre o bem elogiável por si mesmo – a ação virtuosa – e o bem elogiável por causa de outro bem – os bens externos – faz do primeiro a causa de serem bons os últimos. Assim a lição do livro oitavo cumpre o programa estabelecido no capítulo oitavo do livro primeiro. Da articulação desses diversos bens emerge um conjunto no qual inerem os três atributos que Aristóteles predicara da eudaimonia na epígrafe do tratado: *καλόν, ἀγαθόν* e *ἡδύ*, excelso, bom e prazeroso.

Três pontos da exposição da *καλοκάγαθία* no livro oitavo devem, ainda, ser mencionados. O primeiro diz respeito à completude da virtude humana. Defendo que, na oposição entre virtude parcial e virtude completa mencionada na passagem introdutória de VIII.3 – 1248b8-16 -, encontra-se o último elo de uma doutrina comum do *καλόν* ao longo da *Ethica Eudemia*. Essa doutrina envolve a comunhão do atributo entre homem e entes imóveis, mencionada no primeiro livro do tratado, a referência ao mesmo atributo como objetivo último da ação virtuosa no livro terceiro, e sua articulação definitiva no livro oitavo. Recorro a algumas passagens da lição sobre a coragem e da lição sobre a virtude em geral para defender que a doutrina da virtude do caráter, na *Ethica Eudemia*, é irremediavelmente incompleta sem referência ao atributo *καλόν* comum a todas as virtudes parciais. Ele é imprescindível para explicar a aquiescência à razão e a mediania dos prazeres e emoções que distingue o homem virtuoso dos homens viciosos (o exemplo do corajoso, em oposição ao covarde e ao temerário, é especialmente interessante). A pertença do estudo do *καλόν* à doutrina da virtude do caráter em geral, me leva a defender que a *καλοκάγαθία* não é apenas a unificação das virtudes parciais expostas no livro terceiro, mas é também definidora da disposição virtuosa enquanto tal: sem a referência ao *καλόν*, portanto à virtude do caráter em geral, a disposição específica (*ἔξις*), tal como apresentada na *Ethica Eudemia*, mal se distingue da suscetibilidade emocional (*δύναμις*) que a caracteriza. Defendo também que a discussão do livro oitavo, mais precisamente a busca do ‘padrão da *καλοκάγαθία*’ (1249b23-24), termina por

esclarecer de que modo esse atributo comum às diversas virtudes do caráter é também comum ao homem e a deus.

O segundo ponto da discussão da *καλοκάγαθία* que merece destaque é a comparação com uma certa ‘disposição cívica’ (*ἔξις πολιτική*), que Aristóteles atribui a certos tipos gregos, em particular os espartanos. Seu traço distintivo é a concatenação dos bens humanos oposta àquela defendida no tratado: o espartano exerce a ação virtuosa com vistas à obtenção de bens externos. Defendo que a denominação *πολιτική* se explica pelo caráter cívico que a *καλοκάγαθία* havia assumido entre os espartanos: Xenofonte narra como apenas em Esparta a busca da virtude completa era determinada pela lei, e como o cuidado das virtudes e da reputação era recompensando com a eminência social e cívica. A *ἔξις πολιτική* é, pois, a concepção espartana da *καλοκάγαθία*, possivelmente a concepção original da virtude completa, à qual Aristóteles opõe a sua própria concepção. A respeitabilidade pública que a noção evoca é a justificativa para a tradução que sugiro para *καλόν*, ‘excelso’, e para *καλοκάγαθία*, ‘excelsitude’. Da crítica de Aristóteles aos espartanos, e aos demais gregos que emulam seus hábitos, pode-se concluir que a designação *καλὸς κάγαθός* era muito ambicionada e raramente merecida.

A busca do padrão - *ὄρος* - para o homem excelente (*τῷ σπουδαίῳ*), para a excelsitude (*ὄρος τῆς καλοκάγαθίας*) e para a alma (*τῆς ψυχῆς ὄρος*), na segunda parte de VIII.3, é o terceiro ponto que merece destaque. A existência de um padrão tanto para a conduta e o caráter do homem virtuoso, quanto para a sua aquisição de bens externos, coordena a ordenação concatenada dos bens e atividades expostos na primeira parte do capítulo com a ordenação da alma cujos elementos são atualizados nessas mesmas atividades: o elemento racional (*ὁ λόγος* - 1249b3-4), dividido entre o elemento prático (*ἡ φρόνησις* - 49b14) e o elemento contemplativo (*τὸ θεωρητικόν* - 49b13), e o elemento irracional, que é governado (*ἄρχομένου* - 49b10) pelo primeiro (*ὡς ὁ λόγος* - 49b3-4), que é, evidentemente, governante (*τὸ ἄρχον* - 49b7). A segunda parte de VIII.3 ocupa-se, pois, da boa economia da alma humana ou, nos termos do segundo livro da *Ethica Eudemia*, da *ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετῆ*, a virtude da alma (1220a4). Defendo, em conformidade com o conteúdo da exortação contida na formulação definitiva do padrão - “que se perceba o menos possível a outra parte da alma enquanto tal” (*ὅταν ἤκιστα αἰσθάνηται τοῦ ἄλλου μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον* - 1249b24) -, que a boa economia da alma articulada na passagem é a ordenação de todos elementos da alma para a quietude; por isso essa formulação é chamada de ‘padrão da alma’ (1249b21-22). O fato de que os dois atributos da boa economia da alma - ‘ordem e quietude’ (*τάξις καὶ ἡρεμία*) sejam traços do *καλόν* (1218a23), por sua vez, permite chamar o mesmo padrão de ‘padrão da *καλοκάγαθία*’ (1249b23-24). O fato, por fim, de que ‘ordem e quietude’ sejam comuns ao homem

e aos entes imóveis, e mais características dos últimos (1218a22-24), permite afirmar que a *καλοκάγαθία*, a virtude humana completa, tem a divindade como condição paradigmática. A lição do livro oitavo ensinaria que deus é aquele alvo (*σκοπός*) buscado desde o próemio, a partir do qual o aspirante à eudaimonia ordenará a totalidade de sua vida.

Defendo, no último capítulo da tese, que a menção da divindade como aquilo com vistas ao qual a prudência impera sobre o elemento irracional da alma indica que também a ação virtuosa manifesta a participação do homem no divino, e não apenas a atividade contemplativa (como parece sustentar *Ethica Nicomachea* 1178b21-33). A quietude existente na alma do homem *καλὸς κἀγαθός* é a aquiescência perene dos seus desejos à razão, com a conseqüente sofisticação dos prazeres que esse homem experimenta e a disciplina das emoções que o acometem; a quietude máxima é experimentada pela alma desse mesmo homem quando do exercício da contemplação, que será dotado de um prazer completo e autossuficiente na medida em que não será perturbado por emoções arrebatadoras e prazeres desmedidos que caracterizam o elemento desiderativo recalcitrante à razão. Contemplando, o *καλὸς κἀγαθός* experimenta um prazer completo e autossuficiente semelhante àquele característico da contemplação perene da divindade.

Ao contrário da participação da Ideia do Bem sugerida nas teses platônicas criticadas no primeiro livro, a participação no divino que sustento pertencer ao ensinamento eudêmico sobre a eudaimonia preserva o caráter peculiar, *ἴδιον*, do bem humano (1218a35). A inerência do excelso na divindade não é articulada na *Ethica Eudemia* porque o seu estudo pertence a outra investigação, possivelmente aquela realizada em *Metaphysica* Lambda (1072a19-1073a13). O bem humano que tem no deus o seu alvo é uma concatenação muito particular de bens, que pertencem, porém, ao domínio das visões correntes sobre a eudaimonia: a contemplação almejada pelos filósofos (1215b1-2; 1216a10-16), as ações excelsas realizadas pelos homens políticos (1215b3-4; 1216a23-26), e mesmo os bens externos que o vulgo erradamente identifica como a vantagem colhida do exercício dessas ações (1216a26-27). Embora seja paradigma para o bem viver do homem, a condição divina descrita na *Metaphysica* - o prazeroso e quieto ato perpétuo de pensar a si mesmo - é uma exacerbação da condição eudaimônica do homem, i.e., a atualização reiterada da *καλοκάγαθία* naquelas ações virtuosas que manifestam o desejo aquiescente à razão, com seus prazeres sofisticados e emoções disciplinadas, e também na contemplação que, sem relação com o elemento desiderativo, manifesta a quietude máxima de que a alma humana é capaz. Com a incorporação da virtude filosófica à boa economia da alma, torna-se possível afirmar que a atualização da *καλοκάγαθία* ou da virtude completa corresponde à definição de eudaimonia apresentada no segundo livro da *Ethica Eudemia*: “atividade de uma vida completa, conforme a virtude completa” (*ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν* - 1219a38-39).

O estágio parcial em que se encontra a investigação - que, em virtude do caráter compreensivo da discussão em VIII.3, é, potencialmente, uma investigação de todos os aspectos da eudaimonia na *Ethica Eudemia* - tem como consequência o fato de que determinados tópicos não são tratados na tese. Seu estudo constitui a continuação da pesquisa que lhe deu origem.

Esses tópicos incluem, primeiro, o retorno ao livro terceiro do tratado com o propósito de articular seu conteúdo à luz dos resultados obtidos na interpretação do livro oitavo defendida na tese. Por consistir em um catálogo de disposições peculiares (intermediárias, deficientes e excessivas), o livro terceiro permitiria contextualizar, na variedade da experiência da ação, o ditado sobre a quietude da alma humana explicitado no final do tratado (1249b22-23). O padrão que determina a justa medida que cada virtude do caráter é, bem como a medida adequada para a aquisição de bens externos, seria então cotejado tanto com os textos dedicados às diferentes emoções e prazeres, cujo influxo pode estar ou não na justa medida, quanto com os diferentes bens externos cuja aquisição e uso pertencem às circunstâncias das ações virtuosas e viciosas. Caso a tese aqui defendida seja verdadeira, tal estudo poderia esclarecer, com riqueza de exemplos, a fundamentação última que a aquiescência do elemento desiderativo da alma à razão encontra na teologia.

Um segundo tópico que pertence à continuação da pesquisa é a investigação das contribuições da lição sobre a excelência no livro oitavo para a compreensão das críticas dirigidas por Aristóteles a Platão (ou aos platônicos), no primeiro livro, a respeito da investigação do bem humano e de sua relação com o bem em geral. Caso a exposição da virtude completa - *καλοκάγαθία* - contenha, como defendo, a tese de que a divindade é o alvo do bem viver para o homem, ganha relevância o argumento em 1218a15-33 sobre a demonstração do bem do homem por relação com o bem dos entes imóveis - fundada, não coincidentemente, na comunhão do atributo *καλόν* que, inerente no homem, é inerente sobretudo nos entes imóveis - e, com ele, toda a crítica feita à pretensão platônica de atribuir à Ideia do Bem a causalidade do bem humano (1217b1-40). Em oposição ao discurso “abstrato e vazio” (*λογικῶς καὶ κενῶς* – 1217b21) com que os platônicos pretenderam explicar o bem do homem (e todos os demais bens peculiares), Aristóteles teria, em explicando o bem do todo a partir do bem divino, preservado o contexto peculiar do bem humano – a contemplação, as ações, desejos, emoções, prazeres, bens externos e corporais -, impedindo que o discurso de sua investigação da vida boa se tornasse vazio.

Tema próximo do estudo comparativo entre a participação no divino em Aristóteles e a participação na Ideia do Bem em Platão é o estudo dos aspectos da Teologia aristotélica que

pareçam relacionados ao estudo da vida boa para o homem. Embora esse estudo também se encontre irrealizado na tese, é possível observar que alguns aspectos do bem humano são exacerbados na descrição do bem divino. À contemplação ocasional do homem, contrapõe-se a contemplação sempiterna do deus (*Ethica Nicomachea* 1178a1; *Metaphysica* 1072b24-30). O caráter ininterrupto da contemplação divina, por sua vez, encontra na atualização reiterada das disposições – éticas e dianoéticas - do homem um análogo menos magnífico: a reiteração das ações ao longo da vida e a necessidade do objeto externo contemplado para a atualização do intelecto contemplador (*Metaphysica* 1072b18-24). Por fim, como dito anteriormente, a quietude da alma daquele que percebe minimamente o elemento irracional de sua alma contrasta com a inexistência, para um ente que é pura contemplação, de perturbações semelhantes a emoções indisciplinadas e prazeres vulgares.

Também constitui a continuação da pesquisa que originou a tese a retomada do estudo comparativo entre *Ethica Eudemia* e *Ethica Nicomachea*, em especial no que diz respeito à discussão sobre a eudaimonia em ambos os tratados. Caso esteja correta a tese de que a excelssitude equivale à virtude integral da alma humana, cuja atualização coordena contemplação, ação virtuosa e aquisição e uso dos bens externos e corporais em um todo unificado e hierarquizado, impõe-se a conclusão de que o livro final da *Ethica Eudemia* contém a exposição mais exaustiva da eudaimonia no corpus, e que a exposição do último livro da *Ethica Nicomachea* é fundamentalmente incompleta. A exposição eudêmica parece mesmo satisfazer melhor alguns atributos da eudaimonia expostos no primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, tal como a completude (τέλειον) e a autossuficiência (αὐτάρκεια) expostas no capítulo sétimo (1097a15-b21). Apenas no livro oitavo da *Ethica Eudemia* encontra o leitor de Aristóteles a descrição do encadeamento ordenado dos variados bens almejados pelos homens que culmina no advento do bem humano completo (1249a3-17); o último livro da *Ethica Nicomachea*, ao contrário, expõe separadamente as atividades do divertimento, da contemplação e da ação virtuosa. Apenas na exposição eudêmica esse encadeamento de bens se dá de modo a produzir a satisfação plena dos desejos do homem virtuoso (1214a7-8; 1249a3-11), de tal sorte que sua vida seja “por si mesma digna de escolha e carente de nada”⁵. A descrição da ação e da contemplação no último livro da *Ethica Nicomachea* enfatiza, ao contrário, a impossibilidade de a contemplação ser a vida integral do homem, a despeito de suas glórias⁶, bem como a impossibilidade de autossuficiência de uma vida voltada apenas para as ações virtuosas⁷.

⁵ *Ethica Nicomachea* 1097b14-15.

⁶ *Ethica Nicomachea* 1177b24-1178a2.

⁷ *Ethica Nicomachea* 1178a25-b7.

I. A discussão da eudaimonia no próticio da *Ethica Eudemia*

1. Epígrafe: o enunciado do pórtico do templo de Leto (1214a1-8)

A recusa de assentimento a um enunciado inicia o tratado, bem como sua discussão principal, aquela a respeito da eudaimonia. O enunciado em questão é uma γνώμη, uma máxima gravada em inscrição no pórtico do templo de Leto, localizado no santuário em Delos. Sua mensagem: κάλλιστον τὸ δίκαιότατον, λῶστων δ' ὑγιαίνειν· πάντων ἥδιστον <δ>' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν (1214a5-6). A distribuição do grau máximo de três atributos perfaz o conteúdo do enunciado: a ação mais justa é dita maximamente excelsa; o grau máximo do bom cabe à condição saudável; por fim, obter aquilo que se deseja é maximamente prazeroso. A máxima é um ditado sobre o agir cuja enunciação - γνωμολογεῖν - convém apenas aos homens velhos em razão de sua experiência no domínio da ação⁸. Para um jovem, enunciar máximas é tão impróprio quanto narrar mitos - μυθολογεῖν. A experiência moral é imprescindível em virtude de ser a máxima um enunciado geral a respeito de ἡ αἰρετὰ ἢ φευκτὰ πρὸς τὸ πράττειν, aquilo que é digno de escolha ou de repulsa no domínio do agir⁹. Em outras palavras, a máxima é a expressão elíptica de uma concepção da vida boa.

A circunstância da inscrição no pórtico do templo pode ser tomada como atestado da proveniência apropriada da máxima: não é de se acreditar que tamanha notoriedade fosse concedida aos dizeres de um homem inexperiente. O caráter lacônico que a mesma circunstância impõe ao enunciado – o fato de que a máxima é dirigida a um público numeroso “desacompanhada de justificação” (ἄνευ ἐπιλόγου) – indica que sua mensagem tampouco repugna a generalidade dos homens¹⁰. Boa proveniência e certa proximidade das opiniões correntes são atributos significativos

⁸ Gigon (1971, p.95) sugere que a atribuição do enunciado a um homem anônimo, por desvinculá-lo da divindade, facilita a proposição do seu repúdio: “[...] das Epigramm nicht mit dem Gotte in Verbindung gebracht werden darf, sondern nur die Privatmeinung eines Menschen darstellt; sie wird scharf zurückgewiesen”. O mesmo não se dá no caso do enunciado γνώμη σαυτὸν que, em sendo atribuído à sacerdotisa, está com isso vinculado a Apolo.

⁹ Ver *Ars Rhetorica* 1394a21-28 para a definição da máxima; ver 1395a2-6 para sua conveniência aos homens maduros.

¹⁰ *Ars Rhetorica* 1394b7-16 distingue entre máximas acompanhadas de um enunciado justificador (μετ' ἐπιλόγου) e aquelas desacompanhadas (ἄνευ ἐπιλόγου): “carentes de demonstração, pois, são aquelas [máximas] que enunciam algo implausível ou controverso, ao passo que aquelas [máximas] que [enunciam algo] de modo algum implausível, são desacompanhadas de justificação” (ἀποδείξεως μὲν οὖν δεόμεναί εἰσιν ὅσαι παράδοξόν τι λέγουσιν ἢ ἀμφισβητούμενον· ὅσαι δὲ μηδὲν παράδοξον, ἄνευ ἐπιλόγου). Particularmente interessante, enquanto revelador do caráter não controverso da máxima gravada na inscrição do pórtico do templo de Leto, é o exemplo de uma máxima sobre a bondade da condição saudável que é ἄνευ ἐπιλόγου na medida em que o conteúdo de seu enunciado é previamente conhecido: “ter saúde é o melhor para o homem, me parece” (ἀνδρὶ δ' ὑγιαίνειν ἄριστόν ἐστιν, ὡς γ' ἐμὴν δοκεῖ - 1394b13). Sobre o uso corrente do qualificativo καλόν como termo de elogio em assuntos morais ver o artigo de Bourriot (1996). K.J. Dover (1974, p.41-45 e 70) também é interessante. Gigon (1971, p.96) me parece, assim, equivocado quanto à apreciação do καλόν pelas visões correntes: “[...] für diesen pflegt die Eudaimomie gerade umgekehrt der Inbegriff des ἡδύ zu sein, und für diesen müßte gezeigt werden, daß sie nicht bloß ἡδύ, sonder auch und vor allem καλόν ist”. Aristóteles atribui especificamente à multidão vulgar uma tal compreensão da vida boa

do enunciado do pórtico porque a investigação a ser empreendida no tratado faz certo tipo de homem um εὐδαίμων no esclarecer da verdade já existente em sua concepção da vida boa (1216b30-35). Pode-se afirmar com segurança que a concepção de vida boa gravada por um homem velho no pórtico de um templo tem algo a contribuir para a verdade: negar assentimento ao enunciado do pórtico não equivale a rejeitar na integralidade o seu conteúdo¹¹.

No que toca à mensagem da máxima, é digno de nota que os atributos distribuídos por seu enunciado entre objetos diversos qualifiquem tais objetos como dignos de escolha em termos idênticos àqueles da classificação aristotélica segundo a qual excelso (καλόν), proveitoso (σύμφερον) e prazeroso (ἡδύ) se opõem a vergonhoso (αἰσχρόν), nocivo (βλαβερόν) e penoso (λυπηρόν). Inclusive a inerência desses atributos nos objetos especificados na máxima corresponde ao ensinamento do filósofo: as ações e disposições virtuosas seriam excelsas, a saúde um bem proveitoso ao homem, e o prazer seria concomitante à obtenção daquilo que se deseja¹². A aparente ausência de controvérsia popular quanto ao enunciado da inscrição do pórtico é indicativa, assim, do enraizamento da investigação conduzida através da *Ethica Eudemia* nas opiniões correntes sobre o bem do homem.

O erro do enunciado do pórtico está na atribuição do grau máximo de excelsitude, bondade e prazer a atividades distintas. Há, pois, uma condição na qual o grau máximo desses três atributos coincide: a eudaimonia é, dentre todas as coisas, a mais excelsa, melhor e mais prazerosa (1214a7-8). A máxima, na medida em que recusa a predicação dos atributos desejáveis em uma única situação subjacente (1214a1-4), parece manifestar resignação diante da improbabilidade de uma vida humana plenamente satisfatória. Ao negar-lhe assentimento, Aristóteles recusa uma postura inviabilizadora da investigação a ser empreendida no tratado. Tão relevante quanto o seu equívoco, porém, é o fato de que a máxima faz alusão a uma situação relevante: a dispersão do desejo do homem em uma variedade de bens cuja obtenção demanda, frequentemente, o sacrifício de outros

(*Ethica Nicomachea* 1095b13-22), mas as visões correntes incluem aquelas professadas pelos homens elegantes (οἱ χαριέντες), que entendem ser a eudaimonia o exercício da virtude, embora seu entendimento do que é a virtude seja ingênuo.

¹¹ Dirlmeier (1984, p.144) entende que a menção do enunciado gnômico manifesta a adequação do tratado, desde o seu início, ao programa estabelecido em I.6, segundo o qual o conhecimento da eudaimonia resulta do tornar mais claras determinadas visões correntes sobre o tema em questão. A exemplo do enunciado délfico “γνώθι σαυτόν”, cuja menção constaria no primeiro livro do diálogo *Περὶ Φιλοσοφίας* (Fragmento 3), o enunciado do pórtico do Templo de Leto na abertura da *Ethica Eudemia* exemplificaria o recurso a um “documento inscrito em uma localidade proeminente” (einem an prominenter Stelle schriftlich fixierten Dokument) por uma investigação que toma em conta as concepções correntes a respeito de seu objeto. Nesse sentido, o autor atribui a estranheza causada no leitor moderno pela abertura da *Ethica Eudemia* à não subsistência no corpus aristotelicum de qualquer dos textos exotéricos, aqueles textos que, a exemplo do *Περὶ Φιλοσοφίας*, Aristóteles teria produzido tendo em vista um público mais vasto do que o círculo seletivo daqueles engajados em investigações como a conduzida nesse tratado.

¹² Para a classificação dos objetos de escolha e repulsa ver *Ethica Nicomachea* 1104b30-1105a7. Para a diferença entre excelso e bom ver *Ethica Eudemia* 1248b16-26 e, sobre o excelso, *Ars Rhetorica* 1366a33-36. Para o prazer como superveniente às atividades realizadas a partir do desejo ver *Ethica Nicomachea* 1153a7-15, 1153b7-14, 1154b20-31, 1172b20-23, 1174b14-1175a5, 1175a29-b1, 1175b30-33.

bens. Sua enunciação vislumbra algo verdadeiro, a saber, que a aspiração humana à eudaimonia se dá em meio a circunstâncias bastante inóspitas à sua realização.

Um exemplo significativo da gravidade do problema aludido na máxima encontra-se no discurso de elogio à ação corajosa de Aquiles na *Ars Rhetorica*¹³. Na descrição do feito - “foi em socorro de Pátroclo, seu companheiro, sabendo que, sendo possível viver, iria desse modo falecer” (ἐβοήθησε τῷ ἐταίρῳ Πατρόκλῳ εἰδὼς ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐξὸν ζῆν) -, o caráter excelso parece requerer desapego excepcional do agente em relação ao que lhe pudesse ser proveitoso: “desprezando o que lhe era conveniente, exercitou algo excelso” (ὀλιγορήσας τοῦ αὐτῷ λυσιτελοῦντος ἔπραξεν ὅ τι καλόν). Nos termos do enunciado da inscrição do pórtico do templo de Leto, é impossível conceber tal desapego de outro modo que não como um grave sacrifício de componentes importantes de uma vida plenamente satisfatória. Em contraposição à excepcionalidade de Aquiles, para a generalidade dos homens a frustração do desejo parece caracterizar a vida humana quando esta é considerada enquanto atividade voltada para um conjunto de bens. Daí a eloquência que assume o elogio de Aquiles uma vez que sua ação seja descrita como superveniente à escolha entre bens que são necessariamente incompatíveis: “era-lhe, pois, uma tal morte excelsa; o viver, porém, era-lhe proveitoso” (τούτῳ δὲ ὁ μὲν τοιοῦτος θάνατος κάλλιον, τὸ δὲ ζῆν συμφέρον).

A identificação da eudaimonia, na epígrafe da *Ethica Eudemia*, com o bem humano ao qual se confere o grau máximo de todos os atributos desejáveis, pode ser entendida como uma alusão de caráter exortativo aos problemas da plenitude e autossuficiência da vida humana laboriosamente discutidos na *Ethica Nicomachea*¹⁴. Trata-se, em ambos os casos, da improvável obtenção da condição na qual a ampla variedade de bens que compõem uma vida humana, uma vez concatenada, constitui um conjunto perfeitamente unificado, ao qual nenhum bem ulterior poderia ser acrescentado. Daí que a predicação da autossuficiência possibilite descrever como unidade uma ordenação tão complexa de bens como a eudaimonia: “autossuficiente dizemos ser aquilo que, sozinho, torna a vida digna de escolha e carente de nada” (τὸ δ’ αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ). Em outras palavras, embora não discorde da mensagem da máxima do pórtico quanto a serem desfavoráveis as circunstâncias nas quais o homem almeja alcançar a vida boa, Aristóteles sugere ser possível o advento de uma certa condição humana para a qual conflui todo o potencial desejo do homem e na qual esse desejo é exaurido no ato mesmo de sua satisfação.

¹³ *Ars Rhetorica* 1358b38-1359a5.

¹⁴ *Ethica Nicomachea* 1097a15-b21.

2. *Ethica Eudemia* I.1 (1214a9-30): Observações preliminares sobre a investigação da vida boa. Algumas conjecturas a respeito da interlocução de uma tal investigação.

A opção quanto ao modo de realizar a primeira abordagem do interlocutor - o fato de que Aristóteles dirige-se ao mesmo valendo-se da mensagem de uma máxima e eximindo-se de articular ou mesmo mencionar as distinções teóricas na qual seu questionamento dessa mensagem está ancorado - é indicativa do caráter marcadamente pragmático do proêmio da *Ethica Eudemia*. Importa investigar “em que reside o bem viver” (ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν) e “como ele é adquirido” (πῶς κτητόν - 1214a15). As questões que caracterizam a φιλοσοφίαν μόνον θεωρητικὴν são postergadas a um momento oportuno no qual seu exame torna-se próprio da investigação empreendida (1214a8-14)¹⁵. Apenas com o encerramento do proêmio e início da investigação propriamente dita da eudaimonia - o que se dá em 1217a18 - adentra a discussão sobre o bem humano na *Ethica Eudemia* tópicos pertencentes ao domínio especulativo, tais como a participação no divino ou os modos de se dizer o bem.

Na *Ethica Nicomachea*, em contraste, a máxima gravada no pórtico do templo de Leto é mencionada já no bojo da investigação¹⁶, após o bem viver ter sido articulado sob a perspectiva de diversas distinções teóricas: teleologia (1094a1-22), ciência cívica (1094 a24-b27), definição (1095a15-22), o bem (1095b11-1097a14), completude (1097a15-1097b6) autossuficiência (1097b6-21), obra característica (1097b22-1098a18). Comparado com o proêmio da *Ethica Eudemia*, aquele da *Ethica Nicomachea* é consideravelmente teorético: sua sentença de abertura unifica diversas práticas humanas (ações, artes, investigações) sob uma doutrina filosófica, a ordenação teleológica com vistas ao bem (1094a1 e ss); da última advém imediatamente a preocupação com a ciência que estuda a ordenação do bem humano, sua relação com outras práticas, as características de seus enunciados e dos ouvintes apropriados. Em outras palavras, a discussão da eudaimonia na *Ethica Nicomachea* parece, desde o proêmio, requerer o interesse do seu interlocutor pelas considerações teóricas pertinentes ao estudo do bem viver; o impulso difuso e natural pela sua aquisição não parece ser suficiente. A primeira abordagem do interlocutor da investigação é a consideração especulativa dos atributos que o distinguem daqueles preteridos de escutar as lições.¹⁷

¹⁵ Dirlmeier (1984, p.146-147): “Ar. will damit nicht sagen, daß er bei passender Gelegenheit irgendwelche außer-ethischen Probleme behandeln werde, etwa mathematische, physikalische, theologische, sondern er meint innerhalb der Ethik. Vom Schönen im Kosmos und in den Zahlen spricht er z.B. 1217 a32-34, 1218 a22; [...] Außerdem ist innerhalb der Ethik auch die Frage nach dem Wesen des Glücks zu stellen (ti estin) und diese läßt sich nicht einfach ‘praktisch’ beantworten, sondern ist zu lösen durch Fakten der Tradition und durch die arist. Dialektik [...]”.

¹⁶ *Ethica Nicomachea* 1099a27-28.

¹⁷ *Ethica Nicomachea* 1094b27-1095a11.

Já foi apontado, na literatura secundária, que, a despeito de bem introduzir os rudimentos da investigação da eudaimonia, o próêmio da *Ethica Eudemia* é pouco coeso do ponto de vista textual. Ele tem a aparência de uma colagem de textos de origem diversa que foi posteriormente anexada como introdução do tratado¹⁸. Chama atenção, no caráter propedêutico do texto, não apenas o esboço do tema a ser estudado no tratado, mas também o delineamento do tipo de homem capaz de acompanhar o estudo. Aquilo que no próêmio da *Ethica Nicomachea* aparece como pressuposto, i.e., os atributos intelectuais e morais do ouvinte apropriado – ser um homem cultivado (conhecedor, por exemplo, da precisão característica dos enunciados de cada investigação) e educados nos bons costumes (dotado de um desejo racional e não um jovem que vive ao sabor das paixões)¹⁹ – é longa e vagarosamente articulado ao longo do próêmio da *Ethica Eudemia*. Assim, a habilidade do interlocutor em distinguir os enunciados adequados à investigação, algo tomado como já estabelecido no próêmio da *Ethica Nicomachea* - a ponto de o texto advertir o leitor-ouvinte da necessidade de evitar a busca vã de uma precisão enunciativa forte que inexistente no objeto ali estudado -, é cuidadosamente estabelecida no próêmio da *Ethica Eudemia*, onde é necessário lembrar o ouvinte dos atributos que distinguem o discurso φιλοσόφως daqueles discursos ἀλλοτρίους [...] τῆς πραγματείας καὶ κενούς, proferidos pelos ignorantes e impostores, e que poderiam prejudicar o ouvinte²⁰.

Caso exista para Aristóteles, como existia para Platão, um público leigo formado por leitores de textos exotéricos, que se contrapõe aos círculos estritos formados por aqueles que acompanham as investigações esotéricas²¹, a comparação entre o próêmio dos dois tratados dedicados à eudaimonia - ambos pertencentes ao conjunto dos estudos indisponíveis ao público leigo²² - poderia ajudar na compreensão da formação desses públicos distintos. O próêmio da *Ethica*

¹⁸ Gigon (1971, p.94) resume bem as dificuldades que o texto apresenta: “Um Übergang von einem Punkte zu anderen bemüht sich der Verfasser nicht sonderlich, und wenn einzelne Abschnitte von fast untadeliger Durchsichtigkeit sind, so häufen sich in anderen die Anstöße. Man wird zur Folgerung gezwungen, daß die in EE I 1-6 vorliegenden Texte zum größten Teile nicht für dieses Prooimion geschrieben, sondern nachträglich aus andersartigen Zusammenhängen herausgenommen, zusammengestellt und so zurecht gemacht worden sind, daß sie den besonderen Zwecken eines Prooimion dienen konnten”.

¹⁹ *Ethica Nicomachea* 1094b23-25 menciona o traço distintivo do homem cultivado, πεπαιδευμένου. Sua boa educação moral aparece em 1095a2-11, sendo recapitulada, já na investigação propriamente dita, em 1095b4-6.

²⁰ Ver *Ethica Eudemia* 1216b35-1217a7.

²¹ Dirlmeier (1962, p.8) distingue o leitor de textos exotéricos dos peripatéticos que seguiam as lições esotéricas: “Leser seiner Werk ist nämlich der, den er den Mann der umfassenden Verstandeskultur nennt, der ὄλως oder περὶ πᾶν πεπαιδευμένος, der von dem noch dazu speziell geschulten Peripatetiker, dem ‘Wissendem’ zu unterscheiden ist. Zu dieser Verstandeskultur gehört grundsätzliche Vertrautheit mit der aristotelischen Logik, denn für den Mann der universalen Gebildetheit ist es nicht charakteristisch, daß er das exakte fachmännische Wissen auf diesem oder jenem Einzelgebiet besitzt, sondern daß er bei allem, was na ihm herangetragen wird, die methodische Korrektheit beurteilen kann”. O autor entende que a principal diferença de Aristóteles em relação a Platão, nesse aspecto, é o fato de que o Estagirita escreveu suas obras esotéricas, não as transmitindo apenas oralmente: “Aristoteles hat auch die gesammte interne Lehre schriftlich fixiert” (p.9).

²² Dirlmeier (1962, p.8) distingue os textos dirigidos ao público leigo, tais como o Protréptico ou a Constituição dos Atenienses, ou ainda os textos que tratam da lógica, das demais investigações filosóficas.

Nicomachea dirige-se a um público peripatético aparentemente já constituído, i.e., distinto, do público leigo: na menção da experiência moral do homem cujo desejo é moldado pela razão, assim como da cultura suficiente para saber que tipo de enunciado a investigação sobre a vida boa que se descortina pode lhe oferecer, o texto recapitula tais atributos enquanto traços distintivos de seus ouvintes face aos demais homens. Em razão de sua provável origem em textos propedêuticos, de caráter notoriamente exortativo, o proêmio da *Ethica Eudemia*, termina por não distanciar tanto o interlocutor do tratado daqueles homens preteridos na investigação esotérica: tanto a ἀπαιδευσία daqueles inábeis a produzir ou acompanhar discursos apropriados às diferentes investigações, quanto a debilidade moral de certos tipos humanos, estão presentes em um texto que parece depurar a interlocução do tratado na medida em que põe em relevo os obstáculos que podem impedir o ouvinte de ascender à única investigação que habilita alguém a identificar a adquirir a eudaimonia, a saber, aquela conduzida por Aristóteles. Daí que, além de aproximar o discurso que trata das causas das coisas, típico do tratado – “pertence ao filósofo fazer isso a propósito de cada investigação” (φιλόσοφον γὰρ τὸ τοιοῦτον περὶ ἐκάστην μέθοδον - 1216b39), - daqueles que não o fazem, o texto do proêmio contrasta a capacidade do interlocutor em ordenar sua vida com vistas a um determinado fim, tomando diligências para fazer imprimir um determinado caráter a si mesmo e às suas ações, com a incapacidade em fazê-lo, não apenas das crianças, dos doentes e dos celerados, mas também da multidão vulgar dotada de desejos rudimentares. Em outros termos, enquanto o proêmio da *Ethica Nicomachea* trata do ouvinte como um dado estabelecido, o proêmio da *Ethica Eudemia* estabelece laboriosamente o arquétipo desse mesmo ouvinte, que só é conhecido em todos os seus aspectos no limiar da investigação propriamente dita.

Cinco modos de aquisição da eudaimonia são mencionados no primeiro capítulo do livro I. O texto nada afirma a respeito do quão plausível ou absurdo cada um dos cinco candidatos é; assegura, contudo, que a eudaimonia se origina de um, alguns ou todos os membros desse conjunto. Característico do modo de aquisição da eudaimonia é que apenas dentro dos limites desse grupo de hipóteses se dá o seu advento para o homem (ἡ παρουσία ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις)²³. Argumentos que constam de outras partes do tratado (e também do corpus) atestam que três das cinco possibilidades são descartadas: a origem natural (φύσει), por conhecimento (διὰ μαθήσεως) e por acaso (διὰ τύχην). Esses argumentos pressupõem o estágio mais avançado das lições, quando

²³ Dirlmeier (1984, p.149) menciona o caráter platônico do uso de παρουσία. Seu objetivo na passagem: “um das Phänomen des Glücks zu erklären sind diese fünf Möglichkeiten gegeben, nicht mehr. Die Aufzählung ist vollständig, exhaustiv. Es wäre aber möglich, daß man auch mit weniger oder mit einer Erklärung auskommt”.

já está estabelecido que a eudaimonia é o exercício da virtude²⁴. A natureza preliminar do proêmio inviabiliza o exame crítico das hipóteses de aquisição da vida boa, não obstante o texto pressuponha a rejeição das três hipóteses mencionadas: apenas o homem “capaz de viver conforme a própria escolha” (δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν – 1214b6-7) e, em consequência, de ordenar a própria vida, pode ser εὐδαίμων, o que exclui a origem fortuita ou natural da eudaimonia; a impossibilidade de sua aquisição por meio do conhecimento transparece na crítica, feita adiante, ainda no proêmio, à identificação socrática de virtude e conhecimento.

Ainda que seja possível traçar essa incongruência aos problemas textuais do proêmio, é notável que a definição de virtude não torna o texto ininteligível ao interlocutor da *Ethica Eudemia*: no *Meno*, Platão apresenta as mesmas cinco hipóteses como modos de aquisição, não da eudaimonia, mas da virtude²⁵. A omissão não é, portanto, impeditiva: a eminência da ação virtuosa dentre os bens que compõem a eudaimonia transparece na qualificação da ação justíssima como o que há de mais excelso pela máxima gravada no pórtico do templo de Leto; o enunciado da máxima põe em dúvida apenas a garantia de que uma vida consistente com todos os aspectos do desejo humano possa ser ordenada conforme tão admirável atividade, o que pode ser tomado como uma reflexão sobre a fragilidade da vida virtuosa diante dos golpes da fortuna.

²⁴ Os argumentos para a rejeição da hipótese da aquisição da eudaimonia por causa natural pertencem ao estudo do caráter e de suas disposições, estudo que tem início no livro segundo. A discussão sobre a hipótese da eudaimonia ser oriunda do acaso depende do estabelecimento dos ensinamentos sobre a disposição do caráter como resultado da habituação, como atualizada no exercício reiterado de ações, e como relacionada à prudência. Sem esses ensinamentos não causa perplexidade que certos homens acertem constantemente na conduta, sendo desprovidos de disposição virtuosa e prudência; daí que o tema seja articulado apenas no último livro do tratado (VIII.2). O mesmo pode ser dito a respeito do afastamento da hipótese de que a eudaimonia tenha origem em algum conhecimento (διὰ μαθήσεως): a discussão dessa hipótese depende dos ensinamentos sobre a prudência, que pode então ser distinguida das ciências e das artes (VIII.1).

²⁵ Uma lista não exaustiva das possibilidades de aquisição da virtude é apresentada desde o primeiro enunciado do diálogo (70a1-4) na pergunta que Meno faz a Sócrates: seria a virtude ensinável (διδακτόν), obtida através do exercício (ἀσκητόν), advém aos homens por natureza (φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις) ou “de algum outro modo” (ἄλλω τινὶ τρόπῳ)? A primeira hipótese é elaborada entre 87b2-89a5 e refutada em 89c5-96d1; a hipótese da aquisição por natureza é brevemente examinada e descartada em 89a5-b8 e em 98c8-d5. Duas hipóteses correspondem ao modo indeterminado do primeiro enunciado do diálogo: “aquilo que vem a ser por acaso” (τὰ ἀπὸ τύχης γιγνόμενα), descartada de imediato em 99a2-4, e a hipótese à qual Meno aquiesce ao final do diálogo (99b5-100c2), aquela segundo a qual os homens virtuosos possuem opiniões corretas a respeito das boas ações porque “são divinos e inspirados, tomados pela exalação do deus” (θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνουσ ὄντας καὶ κατεχωμένους ἐκ τοῦ θεοῦ). A hipótese da aquisição da virtude por ascese (ἄσκησις) – a mais plausível – é a única que permanece não examinada no diálogo. O conhecimento do que seja a virtude para que seja possível saber como ela se origina de fato para o homem é tido como necessário por Platão não menos do que por Aristóteles. O exame das hipóteses de aquisição da virtude no *Meno* não se dá sem crítica explícita de Sócrates (86d3-87b5) ao procedimento imposto por um interlocutor que não deseja se ocupar das questões preliminares ao exame em questão: afinal, sobre a virtude, diz Sócrates, “não sabemos nem o que [ela] é, nem de que tipo” (οὐκ ἴσμεν οὐθ’ ὅ τί ἐστὶν οὐθ’ ὁποῖόν τι). A advertência é repetida na última intervenção de Sócrates no diálogo (100b4-6).

3. *Ethica Eudemia* I.1 (1214a14-25) e VIII.1-2. As hipóteses quanto ao advento da eudaimonia: natureza, conhecimento, fortuna, ascese e inspiração divina.

As três hipóteses rejeitadas enquanto explicação do advento da eudaimonia – uma vez que essa esteja estabelecido, no próêmio e ao longo do tratado, que essa é a atividade virtuosa - são deficientes sob dois aspectos: elas não explicam a gênese da virtude, e não explicam, do mesmo modo, a condição do seu exercício pelo virtuoso. A gênese da disposição virtuosa do caráter do agente a partir do exercício reiterado das ações virtuosas nega a hipótese da origem natural (φύσει): a virtude do caráter “decorre do costume” (ἐξ ἔθους περιγίνεται)²⁶. Em oposição às potências inatas que não podem ser alteradas por meio de habituação, a gênese da virtude revela a maleabilidade do caráter humano. A lição sobre a virtude do caráter, no segundo livro da *Ethica Eudemia*, atribui o caráter (τὸ ἦθος) ao hábito - ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, i.e., “desenvolve-se desde o hábito” -, e afirma, de forma cristalina, que o homem “habitua-se a partir de desenvolvimento não inato” (ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ'ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου – 1220b1-2). (Nesse sentido, a exposição das vidas tidas como possíveis candidatas ao bem viver, no próêmio, as distingue como τῶν δ' εἰς ἀγωγὴν εὐδαιμονικὴν ταπτομένων, i.e., “arranjadas para o desenvolvimento eudaimônico” - 1215 a32-33). Pode-se afirmar do caráter que se trata daquilo na alma “capaz de aquiescer à razão” (δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ - 1220b6). Apenas a habituação desenvolve e consolida essa potência inata.

A hipótese da aquisição da eudaimonia por conhecimento (διὰ μαθήσεως) é descartada apenas no último livro do tratado - 1246a26-b12 - em razão de acarretar uma compreensão inadequada do exercício da virtude. Segundo essa compreensão o exercício da virtude é semelhante ao exercício da ciência no que diz respeito à possibilidade de manipulação, por parte do conhecedor, do conhecimento intrínseco ao próprio exercício. Caso a virtude seja adquirida por conhecimento, o homem é controlador da própria virtude. Aquilo que se aprende por conhecimento pode ser empregado “verdadeiramente” (ἀλεθῶς) ou no ato proposital de “errar” (ἁμαρτεῖν), sem que a condição do conhecedor se torne questionável. Ao contrário, ninguém escreve propositalmente de modo incorreto sem conhecer a gramática. O conhecimento de uma arte ensaja o mesmo domínio do seu emprego²⁷: as dançarinas são capazes de empregar os pés como mãos e as mãos como pés.

²⁶ Ver *Ethica Nicomachea* 1103a14-b25 para a origem da virtude no costume. Na própria *Ethica Eudemia*, ver 1120a38-b2.

²⁷ *Ethica Nicomachea* 1140a1-23 para a possibilidade de manipular o emprego do conhecimento artístico.

Tanto no caso da ciência quanto da arte, o conhecimento faculta ao conhecedor “empregar a ignorância” (ἀγνοία χρῆσθαι). O emprego do conhecimento no acerto e no erro é um caso particular da faculdade de empregar algo “conforme foi engendrado e de outro modo” (καὶ ἐφ’ ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως), por exemplo empregar o olho para enxergar ou distorcê-lo para enxergar torto. Que se trata de uma faculdade de manipular aquilo que se obtêm por natureza ou por conhecimento resta claro na ocorrência reiterada de στρέφειν, “torcer”: o homem enxerga torto “distorcendo” (διαστρέψαντα) os olhos, e escreve errado “contorcendo” (μεταστρέψας) a mão; o emprego do erro científico é chamado “torção” (στροφή) e depende da posse de um conhecimento controlador do erro, o conhecimento dos primeiros princípios da ciência²⁸.

A hipótese da aquisição da eudaimonia através do conhecimento pressupõe a capacidade de manipulação da virtude pelo homem virtuoso, por exemplo, “empregar a justiça como injustiça” (τῆ δικαιοσύνη ὡς ἀδικία χρῆσθαι). Contudo, é característico das disposições de caráter dispor o homem a agir de um único modo: a justiça é a disposição “a partir da qual [os homens] praticam ações justas” (ἀφ’ ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων), enquanto que a injustiça é a disposição “a partir da qual agem injustamente” (ἀφ’ ἧς ἀδικοῦσι- 1129a7-10)²⁹. Diferente da ciência e da arte, a disposição do caráter pode ser empregada somente conforme o modo como ela foi engendrada no processo de habituação. Se o engendramento da virtude por habituação atesta a maleabilidade do caráter humano, e afasta com isso a hipótese da gênese natural da eudaimonia, o processo de habituação é ele próprio um limite a essa maleabilidade, uma vez que consolida a propensão do homem a agir de um certo modo e de nenhum outro.

O processo de habituação consolida uma disposição perene que se manifesta no exercício reiterado das ações virtuosas. Essa disposição é perceptível apenas pelo próprio agente, mas a ação tem ampla visibilidade. Na aparência do exercício contínuo da boa ação descansa a hipótese da origem “por acaso” (διὰ τύχην) da eudaimonia: observamos que certos homens tolos “obtem sucesso em muitas ocasiões” (κατορθοῦσι πολλά - 1247a4). Essa hipótese se distingue das anteriores por não pretender ser explicação única da origem da eudaimonia; ao contrário, a perplexidade decorrente da constatação de que homens tolos exercem boas ações só ocorre a quem aceita a tese do tratado segundo a qual o εὐδαίμων é um homem prudente³⁰. Trata-se de hipótese que visa explicar a exceção, subsidiária, portanto, daquela consagrada pelo tratado.

²⁸ Dirlmeier (1984, p. 475).

²⁹ A importância do texto do tratado da justiça para esclarecer o ponto sobre a diferença entre virtude e ciência no último livro da *Ethica Eudemia* é sugestão de Dirlmeier (1984, p.472): “Ela [a virtude] opera sempre em uma única direção, seu emprego é ἀπλῆ. A virtude não é algo que nos capacita de modo indiferente a agir justa ou injustamente”.

³⁰ *Ethica Eudemia* 1218b12-14, 1246b4-12, 1249b15.

A regularidade com a qual o acaso influencia o desempenho de certos homens no domínio das ações é, em si mesma, causadora de perplexidade, uma vez que parece ser característico da operação do acaso o homem “ter sucesso contra toda expectativa” (τὸ παραλόγως ἐπιτυχάνειν - 1247a33). O acaso é inexplicável: quando os homens acertam, não são capazes de dizer por que acertaram (1247a15). O exercício contínuo do bem agir por um homem que não foi habituado parece antes atestar a hipótese da origem natural dessas ações. A regularidade decorreria do fato de que a natureza qualifica os homens afortunados desde o nascimento: ela “os faz de certo tipo” (ποιούς τινας ποιεῖ - 1247a10). Do mesmo modo que alguns homens sabem cantar sem ter estudado canto, alguns homens são ditos afortunados por nascerem dotados de impulso (ὄρμη) para bem agir, têm desejo pelo que convém, como convém e quando convém (1247b18-28). Característico do acaso é ser, ao contrário da natureza, uma causa que não opera sempre ou com regularidade (1247a31-35): observa-se com frequência que um homem que acertara por acaso, em certa ocasião, não consegue repetir o acerto em outra (1247b9-10). Essa irregularidade não pode ser explicada por qualquer causa natural. Ela impede que o acaso seja enumerado ele próprio entre as causas naturais³¹. Daí a metáfora do lançar dados (1247a21-23): “seria alguém capaz de lançar dados e sempre [obter] a bem-aventurança?” (οἷον ἂν εἶη τὸ κύβουσι ἀεὶ μακαρίαν βάλλειν; - 1247b17-18).

A incongruência entre continuidade e acaso justifica o recurso do filósofo à visão corrente - ὅσπερ φάσιν - de que aquele homem tolo que age bem com regularidade o faz em virtude de proteção divina (1247a23-29). Cabe, porém, indagar por que um deus amaria um homem tolo ao invés de um prudente (1247a28-29). A opinião corrente de que o homem afortunado é guiado por um bom δαίμων como uma nau é guiada por um bom comandante (1247a23-27) manifesta, talvez, uma visão corrente mais geral sobre a necessidade do favor divino para a obtenção de uma vida perfeita que é chamada precisamente de εὐ-δαιμονία³². A inscrição no pórtico do templo de Leto atesta, de fato, as condições pouco auspiciosas para que os homens alcancem uma vida plenamente satisfatória. A solução de Aristóteles para a perplexidade gerada pelo paradoxo de um “acaso regular”, contudo, não dista sobremaneira da concepção religiosa corrente. O caso do acerto constante daquele homem desprovido de sabedoria é distinto do acerto ocasional: a boa fortuna “é dita de muitos modos” (πλεοναχῶς λέγεται - 1247b28-29), não obstante apenas dois sejam mencionados. Um deles é aquele sucesso ocasional do homem, que se dá “contra o impulso” (παρὰ τὴν ὄρμη - 1248b5-6). Trata-se do caso de quem não tem sequer o desejo de exercer a ação virtuosa

³¹ *Physica* 198a5-13.

³² “*Eudaimonia*, the condition which indicates the goodwill of a supernatural being, occasionally requires the translation ‘happiness’, but it was more often applied to material wealth (e.g. Hdt. i 133.1), sometimes to high standing and honour (e.g. Hdt. vii 220.2)...” (Dover, 1974, p. 174).

e o faz contra toda expectativa. A irregularidade desse exercício torna o acaso inábil a originar a eudaimonia; diferente da ação reiterada a partir da disposição do caráter, a operação do acaso é “descontínua” (οὐ συνεχής - 1248b7). Enquanto causa fortuita de um evento qualquer, o acaso deve ser descartado como modo de aquisição da eudaimonia.

O outro modo de dizer a influência da boa fortuna é justamente o acerto contínuo de quem possui o impulso e desejo de agir, mas cujo raciocínio é tolo (1247b35-36). Como dito, a regularidade das boas ações constitui uma vida cuja origem aparenta ser antes inata do que por acaso (1247b29-34 e 1248a3-16). O argumento que nega a origem natural da suposta boa fortuna daqueles homens dotados dos desejos corretos, mas desprovidos de prudência, tem a forma de uma perplexidade de quem especule a respeito da origem (ἀρχή) dos movimentos da alma (1248a25): a capacidade de deliberar (βουλή) não é o princípio do ato de deliberar, assim como a inteligência (νοῦς) não é o princípio do ato de pensar (1248a21-22). Embora todas essas capacidades inerentes à alma humana pertençam ao homem por natureza, a origem do seu exercício não é natural. O acaso emerge como hipótese para explicar o princípio desses movimentos e, em consequência, de todas as atividades dos seres animados (1248a22-23). Trata-se de argumento cosmológico segundo o qual o acaso é origem de tudo: “todas as coisas serão a partir do acaso” (ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται - 1248a22-23). A proveniência da cosmologia do acaso, se de visão corrente ou de alguma escola filosófica, não é mencionada.

O caráter cosmológico da tese tem como consequência que mesmo a origem das ações dos homens prudentes também possa ser traçada até o acaso: “da razão não é a razão a origem” (λόγου δ’ ἀρχὴ οὐ λόγος - 1248a27). O argumento do tratado, contudo, estabeleceu que a origem de tais ações é o processo de habituação que se consolida na gênese da disposição de caráter do prudente; o acaso, assim como a natureza, não é hábil para explicar a origem das atividades de todos os seres animados. A solução para a perplexidade gerada pelo exercício contínuo da ação virtuosa por homens tolos exige estabelecer uma origem para as mesmas que seja comum às ações virtuosas exercidas pelos prudentes, mas que permita também diferenciar a continuidade de uma e de outra. Segundo Aristóteles, a origem dessas ações é deus (θεός) e “o elemento divino em nós” (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον – 1248 a26-27). Deus é origem das ações dos homens prudentes e dos tolos na medida em que suas propriedades lhes permitem ser a origem do movimento do todo (1248a23-24). É diferente, no entanto, a operação do elemento divino nos tolos e nos prudentes: aos tolos ele confere uma contínua divinação (μαντική) no agir que lhes dispensa da deliberação; os prudentes realizam o elemento divino precisamente na consolidação da disposição do caráter por meio da habituação e da experiência no agir (1248a34-38). Essa conclusão tem a aparência, porém, de uma

condescendência com as opiniões correntes que prepara, de algum modo, o desenvolvimento da tese propriamente aristotélica do deus como plenitude máxima do universo³³.

Dois modos de aquisição não são objeto de crítica nas passagens dedicadas à explicação do advento da eudaimonia. A habituação é a hipótese consagrada na investigação; seja em geral, seja em suas diversas manifestações parciais, a virtude, enquanto disposição do caráter na qual o processo de habituação se consolida, é o objeto principal dos dois tratados dedicados à vida boa. No proêmio da *Ethica Eudemia*, a hipótese é mencionada sem ser desenvolvida. É digno de nota, todavia, que o processo de habituação é chamado de ἄσκησις, ascese (1214a19), donde se depreende seu feitiço de uma disciplina de vida. Há uma austeridade relativa nessa disciplina: ascese é a transformação do homem que, diferente dos muitos (οἱ πολλοί), abdica da aquiescência aos impulsos imediatos característicos de sua condição inata³⁴.

A exposição definitiva da relação entre humano e divino na fundamentação de toda a investigação do bem viver para o homem é apresentada somente no último capítulo da *Ethica Eudemia*. Dela nos ocupamos adiante. A existência dessa articulação talvez seja a razão da atitude ambivalente de Aristóteles com relação à hipótese da aquisição da eudaimonia por homens “como que inspirados pela exalação de alguma divindade” (ἐπιπνοία δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες - 1214a24-25). A menção da inspiração divina, no proêmio, poderia ser uma alusão, tanto à visão corrente de que o afortunado age sob proteção de um bom δαίμων (1247a23-27), quanto à interpretação (possivelmente) filosófica da influência divina na ação do afortunado que age bem por divinação (1248a24-38). No primeiro caso a aquisição da eudaimonia por inspiração divina deve ser inclusa no rol das hipóteses descartadas; no segundo, trata-se de uma hipótese independente que, embora afirmada em 1248a16-b3, implica a tese controversa de que é possível ser εὐδαίμων sem ser prudente.

A menção da inspiração divina no proêmio poderia também ser o recurso a uma visão popular com o intuito de sua substituição posterior pela tese do último capítulo do tratado, a saber, aquela que afirma ser a divindade o fundamento da disciplina que origina a disposição virtuosa do caráter do homem prudente³⁵. Nesse caso, a explicação aristotélica do advento da eudaimonia

³³ *Metaphysica* 1072a19 e ss.

³⁴ Ver *Ethica Nicomachea* 1095a8 para a conhecida afirmação da inadequação dos jovens como ouvintes das lições de uma investigação da eudaimonia em razão de viverem ao sabor da emoção (κατα πάθος). Ver também *Ethica Eudemia* 1215b30-1216a2.

³⁵ Ver p.133-141 da tese.

consagraria as duas hipóteses - disciplina e inspiração divina - em conjunto. Uma vez que a habituação do homem na virtude realiza o elemento divino de sua natureza, a substituição da religião popular pela teologia filosófica acarreta uma concepção diferente da inspiração (ἐνθουσιασμός): ao invés da proteção fortuita de uma divindade, a disciplina da vida humana a partir de um modelo transcendente.

4. *Ethica Eudemia* I.1-3 (1214a30-1215a25): a ordenação diligente da vida boa. Primeiras indicações quanto ao interlocutor desejado.

Enquanto a investigação a respeito da aquisição da eudaimonia – πῶς κτητόν - se ocupa de cinco hipóteses, à investigação a respeito do que é a eudaimonia - ἐν τίνι - são sugeridos, de início, três bens: a prudência, a virtude e o prazer. Os desejos correntes dos homens são o critério da seleção das hipóteses: esses bens parecem ser maximamente dignos de escolha (1214a30-33). Contudo, não é somente na busca da plena satisfação da potência desiderativa do homem que essa investigação coincide com a investigação da vida autossuficiente. Também é importante que a eudaimonia seja mencionada como uma ordenação compreensiva, para cuja constituição afirma-se que certos bens contribuem ou convergem, συμβάλλεσθαι εἰς αὐτήν (1214b1-2). Para encontrar a vida perfeita é preciso determinar a proporção que cada um desses bens detém no conjunto de uma vida perfeita: se a prudência é maior do que a virtude, se o prazer é maior que ambas ou se cada um desses bens contribui de fato para a melhor ordenação da vida humana (1214a35-b6).

O objeto da investigação é, em outras palavras, a hierarquia ordenada das atividades que constituem a melhor vida humana. Mencionar as atividades maximamente desejáveis, isto é, determinar “em que, dentre o que é nosso, consiste o bem viver” (ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὖ), não é suficiente; é necessário posicionar tais atividades em uma ordenação ampla da qual fazem parte também as condições necessárias ao bem viver, “aquilo sem o que não é possível que isso advenha aos homens” (τίνων ἄνευ τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἐνδέχεται τοῦθ' ὑπάρχειν - 1214b12-14). Há uma correspondência entre essa passagem e aquela dedicada ao argumento sobre a obra do homem - ἔργον τοῦ ἀνθρώπου - na *Ethica Nicomachea*: ambas buscam identificar uma atividade que seja específica do homem, sem deixar com isso de relacioná-la com as atividades que são comuns a outros entes. A passagem menciona a dificuldade adicional da existência de condições necessárias ao bem viver que lhe são peculiares (ἴδια – 1214b16;21-22). Diferente do que se dá em relação às condições necessárias comuns ao bem viver e a outros estados – como a faculdade de respirar, condição necessária à saúde e à eudaimonia – é mais difícil separar o bem viver de suas condições

específicas, em razão da proximidade que subsiste entre ambos no edifício da concatenação dos bens que perfazem a vida boa³⁶. O encerramento da passagem expõe de modo simples a dificuldade que origina a distinção sugerida: muitos consideram ser parte da eudaimonia aquilo sem o que o homem não é capaz de εὐδαιμονεῖν (1214b24-27). Trata-se de uma dificuldade que Aristóteles jamais perde de vista: quando se considera, por exemplo, a distinção entre bens externos e internos à alma³⁷, que é central na teoria das virtudes porque distingue um elemento do bem viver de uma condição necessária que lhe é peculiar³⁸, deve-se notar que as virtudes do caráter predis põem o agente a lidar de um certo modo com bens externos (a justiça e a liberalidade com o dinheiro, a temperança com a comida, a coragem com a própria segurança³⁹, etc). Adiante, na lição do livro oitavo, a importância relativa dos bens externos face à atividade virtuosa distingue a virtude autêntica - a καλοκάγαθία - de uma certa concepção corrente do que seja a virtude completa do homem, chamada de “disposição cívica” (ἔξις πολιτική - 1248b37-1249a17). A investigação a ser empreendida no tratado almeja a melhor ordenação compreensiva de todos os bens que perfazem a vida boa⁴⁰.

A hierarquia entre as atividades que constituem a vida humana é objeto a ser considerado com gravidade, isto é, “nem impetuosa nem frivolamente” (μήτε προπετῶς μήτε ῥαθύμως-1214b12)⁴¹. O rol das opiniões admitidas com o intuito de fixar as perplexidades a serem resolvidas ao longo da investigação exclui, por isso, o que quer que as crianças, os doentes ou os perturbados tenham a dizer sobre a vida boa. A restrição do rol das opiniões admitidas é na verdade mais severa, visto que os muitos (οἱ πολλοί) também estão vedados (1214b28-1215a3). O escrutínio das opiniões relevantes, no qual tenta-se refutar as discordâncias quanto aos seus enunciados (1215a3-7), exige uma faculdade da qual os grupos mencionados carecem: o λόγος (1215a3). Essa carência tem por

³⁶ Para o entendimento de que a dicotomia entre ‘específico’ (ἴδια) e ‘comum’ (κοινά) é uma subdivisão da dicotomia anterior entre bem viver e condição necessária ao bem viver - i.e., trata-se da distinção entre as condições necessárias específicas da eudaimonia (com função análoga àquela do consumo de carne e das caminhadas em relação à saúde) e as condições necessárias que a eudaimonia compartilha com outros estados -, ver Gigon (1971, p.103-104), Dirlmeier (1984, p.156-158) e Woods (1992, p.49).

³⁷ *Ethica Eudemia* 1218b32-36 e *Ethica Nicomachea* 1098b12-18.

³⁸ Gigon (1971, p.104) menciona o silêncio do texto quanto às condições específicas da eudaimonia: “Genauso gibt es auch für die Eudaimonie spezifische und allgemeine ὧν οὐκ ἄνευ. Als die allgemeinen dürfen letztlich dieselben gelten wie für die Gesundheit; welches die spezifischen sind, wird uns nicht gesagt”. Dirlmeier (1984, p.157), entende que se trata dos bens externos e corporais (cuja relação com a atividade virtuosa será tematizada adiante, em especial na lição do último livro da *Ethica Eudemia*): “Die Frage ist, ob in 14b26 mit ὧν ἄνευ die κοινά (1) oder die ἴδια (2) gemeint sind oder beide.[...] Also nehme ich na, daß (2) gemeint ist, also das was beim Zustandekommen der Eudämonie dem Spazierengehen bei der Gesundheit entspricht, also körperliche und äußere Güter”.

³⁹ Ver p.123-124 da tese.

⁴⁰ Woods (1992, p.49): “The use of the concepts of part and whole in connection with happiness indicate that Aristotle envisaged that a proper answer to the question what happiness consisted in would involve an enumeration of the items that the good life would possess. This suggests, at least, that Aristotle is leaving open the possibility that quite a number of goods will need to be enumerated as parts of happiness”.

⁴¹ Gigon (1971) põe em relevo que o objetivo da passagem 1214b6-11 é a importância do objeto da investigação (p.93 e 103): “Er setzt die Wichtigkeit der vorausgehenden Frage nach der Eudaimonie ins Licht ...” (p.103).

consequência o recurso a sucedâneos para que tais homens exibam um comportamento ao menos semelhante àquele dos homens cujas opiniões são admitidas: tempo para amadurecer (crianças), medicação (doentes), coerção (perturbados)⁴². Quanto ao sucedâneo ofertado aos muitos - πάθος -, não é difícil notar a correspondência da passagem com a observação feita a respeito do ouvinte adequado na *Ethica Nicomachea*: não pode ser jovem em razão deste viver κατὰ πάθος (1095a8).

Contraposto aos ouvintes descartados está, finalmente, o interlocutor das lições da *Ethica Eudemia*, a saber, “aquele capaz de viver conforme a própria escolha” (τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν - 1214b6-7)⁴³. Sua opinião a respeito da vida boa é acolhida no rol das opiniões admitidas porque (diferente da multidão, dos perturbados, dos desgastados pelo labor e das crianças) esse homem é capaz de estabelecer uma disciplina de vida. Tal capacidade - cuja menção indica, desde o proêmio, a rejeição das hipóteses da origem da eudaimonia por natureza ou por acaso - torna o homem reflexivo o suficiente para ordenar a extensa lista dos bens que constituem sua vida. Apenas esse homem pode compreender o procedimento, característico da investigação, de estabelecer as perplexidades específicas e adequadas ao tema da vida boa (1215a3-5). Apenas esse homem compreende a gravidade do problema colocado pelo enunciado da máxima inscrita no pórtico do Templo de Leto.

Viver conforme a própria escolha - προαίρεσις – requer do homem que sua potência desiderativa esteja em conformidade com a razão. Daí resulta uma capacidade de ordenar reflexivamente a vida. Aquele capaz de viver conforme a própria escolha distingue-se por “ter a vida ordenada com referência a um fim” (συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος - 1214b10). Os interlocutores preteridos carecem dessa capacidade. Eles são os insensatos que conduzem suas vidas desordenadamente, buscando realizar seus desejos sem ter em vista a inserção desses em uma ordenação compreensiva. A passagem apresenta uma descrição mais precisa do modo como o homem ordena sua vida com referência a um fim. Ele estabelece “um certo alvo do viver excelso” (τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν). Exemplos de alvos são a honra, a reputação, a riqueza e a educação (1214b7-9). Trata-se, possivelmente, de uma lista meramente exemplificativa⁴⁴. O alvo é o ponto de partida a partir do qual a ordenação compreensiva da vida torna-se possível: “olhando-o de

⁴² Busco preservar a simetria dos exemplos, atribuindo o sucedâneo da razão a cada tipo de homem que é nela deficiente. Ver Gigon (1971, p.106) para uma possibilidade alternativa quanto aos homens aos quais se deve aplicar a coerção: “Schließlich wird auch auf eine dritte Gruppe angespielt, auf jene, die der κόλασις πολιτική, konkret der bedürfen. Wer diese sind, lehrt Top. 105a3-7. Es sind solche, die skandalöse Ansichten vertreten und Dinge in Frage stellen, die nicht in Frage gestellt werden dürfen. Da muß also der Richter eingreifen”.

⁴³ A reconstituição do texto de 1215a1-3, contendo a sugestão de Dodds para o acréscimo de uma menção dos homens sábios como sendo os portadores das opiniões a serem consideradas na investigação (ver aparato crítico da edição da OCT), é bastante complicada. Sigo Gigon (1971, p.106) no seguinte questionamento: “man mag sich nur fragen, ob statt τῶν σοφῶν nicht besser τῶν ἐπιεικῶν zu schreiben ist”.

⁴⁴ Não é, assim, necessário postular, como faz Dirlmeier (1984, p.155), que παιδεία equivale a φρόνησις. Com razão Gigon (1971, p.103): “die Aufzählung in 1214b8 hat einen betont beliebigen Charakter...”

modo resolutivo [o homem] exercerá todas as ações” (πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις - 1214b9). O verbo ἀποβλέπειν significa olhar obstinadamente em uma certa direção em detrimento de qualquer outro objeto que pudesse atrair a atenção do observador; essa sonegação de atenção decorre do prefixo ἀπό⁴⁵.

Não há clareza na passagem quanto à equivalência entre τέλος e σκοπόν: ter a vida organizada com referência a um certo fim poderia ser o mesmo que estabelecer um alvo do viver excelso; poderia, contudo, ser consequência desse estabelecimento⁴⁶. A possibilidade de ser a eudaimonia resultado de uma disciplina ascética da vida humana conforme o modelo transcendente do deus lançaria luz sobre essa dificuldade⁴⁷. No último capítulo do tratado (do qual nos ocupamos adiante), é sugerido que o deus é ὁ σκοπὸς τῶν ἀπλῶν ἀγαθῶν, o alvo dos bens sem mais (1249b24). Enquanto alvo, o deus opera como princípio (ἀρχή) a partir da qual a prudência do homem ordena as suas ações (1249b13-15), bem como a totalidade da sua vida, incluindo a busca dos bens externos (1249b16-21). A natureza transcendente da condição divina e a consequente impossibilidade de o homem alcançar plenamente o alvo resta evidente na menção daquilo que diferencia o homem da divindade e acarreta a impossibilidade mencionada: o elemento irracional da alma (1249b22-23). O alvo transcendente e, em razão disso, inalcançável, não pode ser equivalente ao fim, uma vez que tal equivalência teria por consequência a impossibilidade de o homem obter seu fim próprio. A melhor vida para o homem imita um modelo que sua natureza composta impede ser realizado plenamente; nesse sentido, ele ordena a vida conforme um certo fim, em consequência da fixação de um alvo inatingível. Os exemplos de alvos presentes no prólogo da *Ethica Eudemia* são, todavia, imanentes: honra, reputação, riqueza e educação são passíveis de plena realização por parte do homem. A possibilidade de que alvo e fim não coincidam

⁴⁵ As opções de tradução de ἀποβλέπειν no Léxico de Liddell Scott – “look away from all other objects at one, gaze steadfastly”; “pay attention to, regard”; “look, face in a particular direction”; “look upon with love, wonder or admiration, look at as a model”; “look longingly” - desencorajam a propensão dos tradutores em tomar ἀποβλέπειν como designando uma atitude de observação desengajada, sinônimo de βλέπειν.

⁴⁶ Em distinguindo o alvo único que opera como paradigma para todo o bem viver, constituído esse último de uma pluralidade de bens, de um certo fim em relação ao qual todos os demais se submetem, pode-se evitar problemas como a seguinte dificuldade levantada por Woods (1992, p.48): “why should reflection on matters of conduct lead one to have a single aim which one will have in view in *all* one’s actions (b9)? It may be that man’s reflections on matters of conduct will lead him to hold that there are a number of independently valuable things, all of which deserve, on occasion, to be pursued”.

⁴⁷ Ver p.133-141 da tese.

não pode ser expressa com clareza na passagem em questão⁴⁸. Do mesmo modo, a possibilidade de ser a divindade o alvo do bem viver será elaborada aos poucos ao longo do tratado⁴⁹.

Os dois objetos da investigação ética – a identificação do bem viver e o modo de sua aquisição – alternam-se, ao longo do proêmio da *Ethica Eudemia*, em uma estrutura que não coincide com a divisão em capítulos estabelecida pelos editores. O primeiro tratamento do tema da aquisição da eudaimonia é a simples menção das cinco hipóteses em 1214a14-30, sequência da menção e crítica da máxima do pórtico do Templo de Leto e da observação inicial a respeito da natureza pragmática da investigação a ser empreendida. O primeiro tratamento do tema da identificação da eudaimonia ocupa o fim do primeiro capítulo, o segundo capítulo na íntegra, e a primeira metade do terceiro capítulo: entre 1214a30 e 1215a7 é apresentada a necessidade de ordenar a vida humana conforme um certo alvo do bem viver e o homem habilitado a fazê-lo. Os dois objetos são inseridos com independência na investigação: apesar da sequência textual, é incorreto afirmar que aquilo que é dito a respeito da identificação da vida boa pode ser depreendido daquilo que havia sido dito a respeito do modo de sua aquisição. Ao contrário, a afirmação de que a identificação da eudaimonia decorre da ordenação da vida por parte do homem capaz de viver conforme a própria escolha é uma rejeição implícita das hipóteses da aquisição da eudaimonia por

⁴⁸ As traduções da passagem 1214b6-11 são um indicativo interessante da dificuldade em compreender a relação entre estabelecer o alvo do bem viver e ter um fim ordenador da vida. É comum que os tradutores formulem a versão em língua moderna indicando, mesmo que discretamente, que σκοπός e τέλος são a mesma coisa, a despeito de traduzirem-nas por palavras diferentes. O grego <δει> ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν θέσθαι τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν, ἥτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις (ὡς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημειῶν ἐστίν) é traduzido por Kenny (2011) como “everyone who has the power to live according to his own choice should set up for himself some *object* for a noble life – whether honor, or reputation, or wealth, or culture – *with a view to which* he will govern all his conduct, since not to have one’s life organized with reference to some *end* is a mark of great folly”; Solomon (1995) opta por “we must enjoy every one that has the power to live according to his own choice to set up for himself some *object* for the good life to aim at (whether honour or reputation or wealth or culture), *with reference to which* he will then do all his acts, since not to have one’s life organized in view of some *end* is a mark of much folly”. É importante observar como a tradução de ἀποβλέπειν influencia a propensão de tratar σκοπός e τέλος como sinônimos: traduzido como “with reference to which” ou “with a view to which”, o verbo passa a significar simplesmente o estabelecimento de uma meta a ser alcançada pelo agente. Dirlmeier (1984), que traduz ἀποβλέπειν como “im Hinblick auf”, vai mais longe na identificação do alvo com o fim, traduzindo tanto σκοπός quanto τέλος pela mesma palavra, a saber “Ziel”: “Jeder der sein Leben auf Grund eigener Entscheidung zu führen vermag, sich für das glückliche Leben ein bestimmtes *Ziel* setzt: Ehre, Ruhm, Reichtum oder Geistesbildung, *im Hinblick worauf* er dann sein ganzes Tun gestalten wird, da ein Leben ohne Hinordnung auf ein bestimmtes *Ziel* großen Unverstand verrät”. Todas essas traduções postulam uma simplicidade imediata inexistente no texto grego. A tradução francesa de Dalimier (2013) sugere de maneira sutil a diferença entre o alvo e o fim: enquanto τέλος é traduzido por ‘fin’ (fiel, portanto, ao seu caráter de um ponto terminal ou um objetivo), σκοπός é traduzido como ‘but’, que possui a significação mais ampla de um alvo, um desígnio ou paradigma capaz de guiar as ações: “si l’on attribue à tout être capable de vivre selon son choix la charge de définir quel est le but (honneur, gloire, richesse, culture) d’une belle vie, but en considération duquel il conduira toutes ses actions - n’est-ce pas le signe d’une grande folie que ne pas ordonner sa vie à une fin?”. Uma solução especialmente feliz é a de Bonet (1993), na medida em que opta por uma tradução literal de ἀποβλέπειν, o que lhe faculta traduzir literalmente σκοπός e τέλος, sem necessidade de avançar alguma interpretação desses dois termos: “todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un *blanco* para vivir bien – honor o gloria o riqueza o cultura – y, *manteniendo sus ojos en él*, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un *fin* es señal de gran necedad”).

⁴⁹ Ver p. 28-34, 58-68, 77-80, e 133-141 da tese.

origem fortuita (natureza e acaso). Por esse motivo pode-se afirmar que, embora os dois objetos da investigação sejam introduzidos de modo independente, a estrutura de alternância existente entre ambos ao longo do livro primeiro, estabelece um percurso de mútua delimitação.

Assim, a segunda metade do terceiro capítulo– 1215a8-19 – retoma o tópico da aquisição da eudaimonia⁵⁰, desde já entendida como resultado de uma ordenação reflexiva da vida por parte daquele que é capaz de viver conforme a própria escolha. A vida boa é vista agora como decorrência τῆς πραγματείας, das diligências praticadas pelo homem (1215a15). Sua aquisição é, sem dúvida, δι' ἐπιμελείας (1215 a14), proveniente do esforço característico de uma vida disciplinada. Aquele que almeja ser feliz ocupa-se diligentemente “fazer de um certo tipo a si mesmo, bem como suas ações” (ἐν τῷ αὐτὸν ποιόν τινα εἶναι καὶ τὰς κατ' αὐτὸν πράξεις – 1215a15-16), pois sabe que empreende um esforço que, embora vultuoso, não é ἀνέλπιστον (1215a13), não está além de suas expectativas. A natureza reflexiva da ordenação diligente de uma vida humana com vistas à eudaimonia é indicada pelo atributo que a diferencia de toda condição inata: desenvolver as próprias ações e o próprio caráter é θεϊότερον, mais divino (1215a18-19)⁵¹. Esse atributo manifesta a gravidade da escolha de quem deseja tornar-se εὐδαίμων, bem como a disciplina requerida para efetivá-la. Adiante, no bojo da investigação (1222b15-29), o controle humano sobre as próprias ações, i.e., a faculdade de escolher realiza-las ou não, é comparado ao controle dos movimentos sempiternos dos astros pela divindade⁵². O controle dos próprios atos em meio à contingência das circunstâncias da ação⁵³ é comparado, com evidente desvantagem, ao controle absoluto que se confunde com a inalterabilidade dos movimentos celestes. Parece que alcançar a eudaimonia requer do homem o exercício de uma capacidade que nele inere de modo imperfeito, capacidade característica por excelência de um ente superior ao humano. Daí a diretriz recomendada àquele que almeja obter a vida boa através da investigação proposta no tratado: ele deve identificar ἐκ

⁵⁰ Gigon (1971, p.93) afirma a continuidade do tema – a origem da eudaimonia – entre a passagem que enumera as cinco hipóteses de aquisição no primeiro capítulo e o trecho em questão: “[...] zweitens werden zwei Hauptprobleme exponiert, and zwar zuerst dasjenige, wie die Eudaimonie entsteht (1214 a14-30; dazu später 1215a8-25)...”.

⁵¹ Dirlmeier (1984, p.162) e Woods (1992, p.50), estranhamente, não tecem qualquer comentário à expressão θεϊότερον. É certo que não se pode afirmar que sua menção na passagem é óbvia ou trivial. Gigon (1971, p.109) relaciona a menção ao propósito geral da passagem, i.e., o relevo dado ao controle do homem sobre suas ações como fundamental para o advento da eudaimonia: “außerdem wird sie θεϊότερον sein. Da tritt also vierte der in 1214 a14-30 aufgeführten Möglichkeiten herzu. Die Eudaimonie ist demnach zwar nicht eine Gabe der Göttheit (denn dann wäre sie ebenso wenig ἐφ' ἡμῖν wie in Falle der τύχη oder der φύσις), aber doch göttlicher Art”.

⁵² Ver p. 66-68 da tese.

⁵³ Woods (1992, p.50) não enxerga a relação entre essa passagem e o conteúdo do capítulo sexto do livro segundo da *Ethica Eudemia*, sobre a condição do homem de princípio das próprias ações. Daí seu comentário a 1215a8-25, simultaneamente correto na percepção do problema que está em questão e equivocado na não percepção de que Aristóteles enxerga o problema: “Aristotle seems to exaggerate the extent to which the issue of whether happiness is a gift of nature or achieved by one's own action is tied up with the attainability of happiness by the generality of mankind: if happiness is a natural endowment, it will depend on how widely distributed it is, and conversely, if it depends on one's own actions, it will again depend on the extent to which one's own actions are under one's control”.

τίνων ἐνδέχεται μετασχεῖν τοῦ εὖ καὶ καλῶς ζῆν, a partir do que é possível participar do viver bem e de maneira excelsa (1215a9-10)⁵⁴.

As diligências e esforços de um homem para tornar-se de certo tipo, bem como as suas ações, são a tentativa de realizar o plano de vida estabelecido a partir do alvo do bem viver: o modo de aquisição da eudaimonia (ἐκ τίνων) é um conjunto de diligências que são inteligíveis uma vez identificado o bem viver (ἐν τίνι) como uma vida direcionada rumo a certo alvo. Nesse sentido, a investigação com vistas à vida boa coincide com a tentativa do homem de imprimir certa concepção ao conjunto integral de suas ações. Segundo *Ethica Eudemia* I.3, a capacidade de assim proceder confere ao bem humano um caráter divino. Ao final do tratado, o interlocutor sabe que a vida resultante dessas diligências é a atualização da condição virtuosa chamada ‘excelsitude’ (καλοκαγαθία). Ele sabe também que essa condição, a exemplo do controle humano sobre as próprias ações, é a realização do divino no homem⁵⁵.

5. *Ethica Eudemia* I.4-6 (1215a25-1217a17): opiniões sobre a melhor vida e o método da sua investigação. Dificuldades quanto à interlocução apropriada.

I. 1215a25-1215b14: Primeira menção das vidas candidatas. A vida boa como vida desejável.

O esclarecimento quanto ao modo de aquisição da eudaimonia também torna a investigação mais precisa no que diz respeito à identificação do bem viver: a partir do quarto capítulo, o texto do primeiro livro da *Ethica Eudemia* retorna ao tema da identificação da eudaimonia, tendo por objeto não mais certos bens tidos por desejáveis (1214a31-32), mas as vidas vividas pelos homens tidos como prósperos⁵⁶. Dado que ser feliz exige tomar certas diligências a

⁵⁴ Os comentaristas não atribuem importância à observação de que o homem *participa* do viver bem ou excelso (1215a9-10). Woods (1992, p.50) e Dirlmeier (1984, p.161), a exemplo do que fazem em relação à menção da palavra θεϊότερον, ignoram a observação da participação (μετασχεῖν). Mesmo Gigon (1971), apesar de sugerir que a passagem afirma ser a eudaimonia “göttlicher Art”, no que toca à menção do “participar do viver bem e excelsamente” em 1215a9-10, se limita a apontar a grandiloquência pedante das primeiras linhas da passagem (“Während die zwei ersten Zeilen sich in pedantischer Breite ergehen ...” - p.107). Talvez eles entendam que se trata de um modo rebuscado de afirmar simplesmente que o homem *adquire* a vida boa e excelsa (considere, por exemplo, a observação feita em 1217a32-33 de que determinados entes οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν, i.e., não são dotados de movimento e, com isso não são dotados do bem). Porém, a atribuição do caráter θεϊότερον ao advento do bem humano tal como descrito na passagem, além da referência à condição “bem-aventurada” do deus (τῷ μακαρίως - 1215a10-11), são sugestivas de algo mais denso, a saber, que o bem eudaimônico é sobretudo divino, e que outros entes, tais como o homem, que dele compartilham, o fazem na medida em que participam do divino. Ver, nesse sentido, 1217a26-28, sobre a participação no divino como pré-requisito do bem eudaimônico. Ver também p. 58-61 da tese.

⁵⁵ Ver p.133-141 da tese.

⁵⁶ Para a continuidade temática entre a menção dos bens comumente desejados 1214a30-b5 e a menção das vidas candidatas ao posto de vida eudaimônica em 1215 a26-b14, ver Gigon, 1971, p.93.

fim de viver uma certa vida, devemos estudar as diferentes vidas e as diligências que os homens tomam a fim de vivê-las.

É preciso, pois, estudar o caráter de cada uma dessas vidas. O desejo máximo que os homens experimentam por bens como virtude, prudência, e prazer é o que manifesta o caráter das diversas modalidades de vida que esses homens vivem⁵⁷: há a vida cívica, a vida filosófica e a vida intemperante (1215a32-37). Segundo o texto, todos os homens que obtêm a prosperidade escolhem viver essas vidas (1215a35-37). Eles não vivem aquelas vidas cujo esforço está voltado para as necessidades (ὡς τῶν ἀναγκαίων χάριν σπουδαζομένων – 1215a27): essas sequer disputam a honra de serem chamadas eudaimonia (1215a26-27). Sem articular o motivo da rejeição dessas vidas⁵⁸, o texto concentra-se naquelas vidas “ordenadas rumo ao desenvolvimento eudaimônico” (τῶν εἰς ἀγωγήν εὐδαιμονικὴν ταπτομένων - 1215a32-33), a vida cívica, a vida filosófica e a vida intemperante. Essas vidas disputam a honra de serem chamadas eudaimonia.

Aristóteles condescende com as visões correntes na cidade a respeito da vida boa ao aceitar ou vedar as vidas na disputa pelo posto de vida eudaimônica: nenhum critério fora estabelecido no proêmio que justifique essa distinção. Mesmo as observações preliminares quanto à ordenação da vida tendo em mira certo alvo do bem viver não explicam a aceitação ou a vedação de algumas modalidades de vida. Não requer maior agudeza do intérprete notar, por exemplo, que a vida intemperante, βίος ἀπολαυστικός, – aquela na qual o homem se ocupa “com os prazeres físicos” (περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικὰς – 1215b4-5) – embora aceita na disputa, é incompatível com a disciplina da vida sugerida por outras passagens do proêmio⁵⁹. Por outro lado, é notório que uma das visões correntes a respeito da vida boa é a visão segundo a qual uma vida dedicada à obtenção de prazeres físicos é uma vida feliz. Em passagem paralela na *Ethica Nicomachea*, essa concepção da vida boa é atribuída à multidão vulgar (1095b14-22). O critério que separa as vidas aceitas na disputa daquelas vedadas talvez seja a ‘prosperidade’ (ἐξουσία – 1215a35) que, segundo as visões correntes, resulta das vidas cívica, filosófica e intemperante e que, ao que parece, não resulta das vidas dedicadas às artes vulgares, ao servilismo sedentário⁶⁰ e ao proveito financeiro (1215a25-32)⁶¹. Essas

⁵⁷ Gigon (1971, p.111) explica como Aristóteles pode passar dos bens mais desejados para as vidas mais cobiçadas: “Der Fortschritt besteht zunächst eben darin, daß den drei μέγιστα ἀγαθὰ ausdrücklich drei βίαι zugeordnet sind”.

⁵⁸ Woods (1992, p.51): “Aristotle here simply assumes that the lives he dismisses rather scornfully could never be pursued by someone who had a completely free choice about what sort of life he should lead”.

⁵⁹ *Ethica Eudemia* 1214b6-14, 1215a7-25 e 1215b30-1216a2.

⁶⁰ Dirlmeier (1984, p.165) dirige o leitor aos escritos de Xenofonte para atestar o caráter sedentário dos serviços meniais: “Xenophon, Oec. IV2-3: In Sparta ist das Handwerk verachtet, weil es zu Tätigkeit im Sitzen und ohne Licht zwingt”.

⁶¹ Gigon (1971, p.111) sugere uma relação interessante entre a passagem que menciona as vidas tidas como prósperas e aquela que menciona a faculdade de viver conforme a própria escolha como critério de admissão ao círculo de interlocutores da investigação: “Wir erhalten wie schon oben den Eindruck, daß es grundsätzlich nicht mehr als diese drei Bioi gibt. Freilich kommt der Zusatz hinzu, dies gelte für die ἐπ’ ἐξουσίας τυγχάνοντες. Man wird sich zunächst an 1214b-6/7 erinnern; doch besagt unsere Formel mehr als das ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν. Sie legt den Akzent

visões correntes da vida boa manifestam o desejo dos homens por certos tipos de vida. Por essa razão a investigação que almeja identificar em que consiste o bem viver inicia com a menção dos bens que parecem maximamente dignos de escolha (1214a32), para concentrar-se em seguida nas vidas que parecem ser maximamente dignas de escolha. Aristóteles compartilha com os defensores das visões correntes da vida boa a concepção de que ela é uma vida desejável: é parte integrante de seu projeto mostrar que a concepção da vida boa defendida no tratado é mais desejável do que qualquer uma das modalidades de vida ancoradas nas visões correntes.

Condescender com as visões correntes sobre a vida boa tem por consequência abrir a interlocução da nobre investigação filosófica ao burburinho da cidade, onde não o exame cuidadoso dos enunciados, mas a agitação clamorosa resulta das divergências quanto à eudaimonia: <ἕτερος> ἕτερον τὸν εὐδαιμόνα προσαγορεύει (1215b5-6)⁶², cada um chama alguém diferente de feliz⁶³. O contraste entre o horizonte da investigação filosófica e aquele das visões correntes na cidade é ilustrado pela menção de um diálogo entre o filósofo Anaxágoras e um homem anônimo (1215b6-14). Tal homem perguntara, simples e diretamente, como perguntam os homens comuns, “quem é o mais feliz” (τίς ὁ εὐδαιμονέστατος - 1215b7). Em sua resposta evasiva, o filósofo se limita a enunciar a diferença irreconciliável de concepções de vida que justifica sua escolha de não dar uma resposta direta à pergunta: “nenhum daqueles que tu consideras, mas alguém que te pareceria absurdo” (“οὐθεὶς” [...] “ὧν σὺ νομίζεις· ἀλλ’ ἄτοπος ἂν τίς σοι φανείη” - 1215b7-8). Anaxágoras considerava feliz o homem de conduta não indolor e pura quanto ao que é justo e que, além disso, tomasse parte em certa contemplação divina (1215b11-14). Seu interlocutor, porém, é um homem da ágora, para quem a designação feliz não pode ser atribuída senão a um homem poderoso e excelso ou a um homem rico (μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον – 1215b10)⁶⁴.

weniger auf die Freiheit von äußerem Zwang als vielmehr auf die Freiheit von äußere Rücksichten der verschiedensten Art”.

⁶² O acréscimo de ἕτερος antes de ἕτερον é sugestão de Rassow, aceita pelos editores da OCT. Dirlmeier (1984, p.168) considera a emenda correta, demonstrando a falta de sentido do texto tal como transmitido pelos manuscritos: “Wenn ὁ ἀπολαυστικός ἀνὴρ oder βίος Subjekt zu προσαγορεύει sein soll, so kommt man mit dem überlieferten Text in Schwierigkeiten. Denn es ist merkwürdig, daß nur der genießerische Mensch (oder das genießerische Leben?) einen anderen als glücklich bezeichnen soll und nicht etwa auch die übrigen zwei Lebensformen [...] Also ist ἕτερος eine richtige Emendation”.

⁶³ Rowe (1971, p.16): “Hence the widespread disagreement about the end of life – there are so many choices open to us”.

⁶⁴ A mesma opinião de Anaxágoras aparece, no último livro da *Ethica Nicomachea*, como opinião autoritativa, ao lado daquela de Solon, a respeito da necessidade da posse moderada de bens externos pelo homem verdadeiramente feliz. A pouca estima pela visão equivocada dos homens políticos comuns é ali mais explícita do que no próêmio da *Ethica Eudemia*: “Anaxágoras parece também considerar que o homem feliz não é nem rico e nem poderoso, dizendo que não seria surpreendente se algum [homem feliz] parecesse absurdo aos muitos: pois esses julgam pelos bens externos, visto que somente esses eles percebem” (ἔοικε δὲ καὶ Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαιμόνα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς· οὗτοι γὰρ κρίνουσι τοῖς ἐκτός, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον -1179a13-16). O caráter evasivo da mesma resposta dada ao interlocutor anônimo na anedota narrada na *Ethica Eudemia* sugere que se trata de um diálogo com algum membro da multidão.

Parece que disputam a honra de ser chamada de eudaimonia, na ágora, apenas a vida cívica (βίος πολιτικός) e a vida intemperante (βίος ἀπολαυστικός). Segundo passagem paralela na *Ethica Nicomachea*, as duas alternativas são exemplificadas, respectivamente, pelo homem elegante e pelo tirano vulgar: o primeiro exhibe-se para a cidade através das ações virtuosas - “deseja praticar as ações excelsas” (βούλεται [...] εἶναι [...] περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς - 1215b1-3) -, o último na fruição exacerbada dos prazeres físicos (1095b14-30). O que ambas as vidas têm em comum é uma aparência de grandiosidade que é irresistível ao homem da ágora: na inveja que sentem dos tiranos e nas honras que conferem aos elegantes, os homens da ágora mostram seu desejo de emular tais vidas⁶⁵. Daí a resposta indireta que Anaxágoras dá a seu interlocutor: a filosofia não adentra a ágora porque a vida filosófica - βίος φιλόσοφος - não possui a grandiosidade que faz uma vida qualquer ser desejável ao homem da ágora. Por esse motivo, a vida filosófica será observada com a mesma desconfiança que os cidadãos atenienses demonstraram sentir frente a Sócrates (basta recordar, nesse sentido, duas alegações socráticas cuja defesa é inaceitável ao homem da ágora: ter sempre evitado tomar parte na vida pública e ser um homem pobre⁶⁶). Quando Aristóteles admite a vida filosófica entre as candidatas ao posto de bem eudaimônico, não há dúvidas de que, na perspectiva da ágora, há uma intrusa na disputa. Porém, a investigação sobre a vida boa empreendida na *Ethica Eudemia* não se submete à perspectiva da ágora, do mesmo modo que Anaxágoras, no diálogo mencionado, não se submete à perspectiva de seu interlocutor: como a filosofia não adentra a ágora, mas, ao contrário, os pontos de vista da ágora são aceitos na discussão filosófica, a hostilidade das opiniões correntes sobre a vida boa não obtém a expulsão da vida filosófica do rol das modalidades de vida significativas. Consequentemente, as visões correntes são forçadas a aceitar a vida filosófica como parte da disputa.

⁶⁵ Para a importância das honrarias na vida cívica ver também *Ethica Nicomachea* 1095b17-30. Para a natureza exemplar da vulgaridade do tirano frente ao gosto da multidão ver *Ethica Nicomachea* 1095b14-22, onde Aristóteles afirma que o elogio da vida intemperante pelos πολλοί é consequência do seu exercício pelos tiranos e outros homens prósperos.

⁶⁶ *Apologia Socratis* b4-c1: “E eu, errante, investigo e examino essas questões, conforme o ditado do deus, quando quer pense ser sábio algum dos cidadãos ou dos estrangeiros. E quando não me pareça de fato ser, servindo ao deus, eu demonstro que não se trata de um sábio. Envolvido nessas ocupações, não me restou nenhum ócio para me interessar em tomar parte em alguma das atividades cívicas ou privadas. Ao contrário, por causa do serviço do deus eu estou na pobreza extrema” (ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἄν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδὴν μοι μὴ δοκῆ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός. καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πράξαι μοι σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρία εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν).

II. 1215b15-1216a10: Interlúdio. Graus de sofisticação do desejo humano. O interlocutor excelente e o interlocutor tolerado.

A recepção dos pontos de vista da ágora no seio da discussão filosófica está na origem da observação contida na primeira frase do capítulo 5: “não é fácil julgar bem, em especial a respeito daquilo que parece ser fácil a todos e o conhecer [parece ser] de todo homem” (οὐ ῥάδιον τὸ κρῖναι καλῶς, μάλιστα δὲ περὶ οὗ πᾶσι ῥᾶστον εἶναι δοκεῖ, καὶ παντὸς ἀνδρὸς τὸ γνῶναι – 1215b15-17). Essa frase sucede a menção breve das três vidas (cívica, filosófica e intemperante), bem como a menção do diálogo entre Anaxágoras e o interlocutor anônimo. Seu enunciado não deixa dúvida quanto à desconfiança do filósofo frente à pretensão de conhecimento do homem comum⁶⁷. Anaxágoras também desconfia da pretensão de conhecimento do seu interlocutor: o homem que ele considera ser maximamente feliz pareceria “absurdo” (ἄτοπος) ao último. A menção mesma das três vidas em 1215b1-5 obedece à dinâmica de concessão e desconfiança quanto ao conhecimento pretendido pelas visões correntes sobre a vida boa: a expressão técnica βούλεται εἶναι⁶⁸ (1215b1-2) é empregada em um texto que descreve as vidas do modo vago e impreciso característico do pretense conhecimento do homem comum. Seja o filósofo, o político ou o intemperante, o homem almeja algo em particular, que pode ser a prudência e a teoria da verdade, ou as ações excelsas, ou os prazeres físicos (1215b1-5).

Na perspectiva da ágora, cada um deseja se ocupar de um objeto diferente e, por isso, cada um considera ser feliz um homem diferente; todos esses consideram fácil conhecer a vida feliz e o homem feliz, de modo que as respostas diferentes da sua lhes parecem absurdas. A agitação clamorosa da ágora é decorrência da pretensão de conhecimento fácil a respeito da questão “o que, dentre aquilo que perfaz o viver, é digno de escolha e, alguém o tomando, teria o apetite satisfeito” (τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἰρετόν, καὶ λαβὼν ἂν τις ἔχοι πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν - 1215b17-18). Os homens comuns não concebem a própria vida com a gravidade que Aristóteles considera necessária àquele que pretende empreender com sucesso a investigação sobre a eudaimonia.

Deve-se notar que não apenas a observação contida na primeira frase do capítulo 5 é curiosa. O trecho 1215b15-1216a10 é um curioso interlúdio entre duas passagens nas quais o texto da *Ethica Eudemia* trata das três vidas. A primeira passagem – 1215b1-14 - contém os enunciados

⁶⁷ “Ein charakteristisch ‘sokratischer’ Gedanke, der auch in EM nicht selten ausgesprochen wird, liegt vor: Gerade das, was die Menschen gemeinhin für das Leichteste halten, nämlich die Wahl des Lebensziel, ist in Wirklichkeit das Schwierigste” (Gigon, 1971, p.115). Dirlmeier (1971, p.171) indica a frequência da expressão παντὸς ἀνδρὸς γνῶναι em Platão.

⁶⁸ Dirlmeier (1984, p.166): “βούλεται εἶναι. Das bedeutet nicht ein unverbindliches Wünschen; im Sinne der aristotelischen Teleologie ist mit der ‘Natur’ oder der die Natur nachahmenden ‘Techne’ ohne weiteres eine zielbewußte Dynamik gegeben”.

imprecisos com os quais os homens comuns expressam seu conhecimento rudimentar das vidas humanas aceitas como candidatas ao posto de eudaimonia. A segunda passagem - 1216a10-27 - contém enunciados mais precisos e contextualizados sobre as mesmas vidas, típicos de uma investigação filosófica. Podemos sugerir, pois, que uma decorrência do interlúdio é a substituição dos enunciados simples e imprecisos sobre as três vidas pelos enunciados precisos e contextualizados. A diferença no grau de sofisticação das duas passagens sobre as três vidas explicaria a hostilidade contra a vida filosófica que transparece na anedota a respeito de Anaxágoras na primeira passagem, hostilidade indicada pela necessária dubiedade com que o filósofo dirige-se ao interlocutor anônimo: alguém que vive a vida filosófica não explicaria as três vidas através dos enunciados imprecisos da primeira passagem; do mesmo modo, apenas aquele que é iniciado na vida filosófica compreende os enunciados contextualizados e precisos sobre as três vidas contidos na segunda passagem. Em outras palavras, o propósito do interlúdio é substituir a compreensão rudimentar do que é uma vida humana, comum entre os homens da ágora, pela compreensão sofisticada de um homem iniciado na filosofia. Em outras palavras, o interlúdio restaura o standard elevado de interlocução que fora estabelecido nos capítulos segundo e terceiro do próêmio, e que dera lugar às apreciações menos sofisticadas que se encontram no capítulo quarto.

No que diz respeito ao texto, o interlúdio parece consistir de três partes. A primeira parte é a primeira frase do capítulo 5 (1215b15-18). Ela contém a observação sobre a dificuldade em julgar bem a respeito daquilo que parece ser conhecido por todos os homens, bem como o tema a respeito do qual todos os homens se julgam conhecedores: qual aspecto do viver é digno de opção e, uma vez escolhido, permite a satisfação plena do apetite humano. A referência à opção (através do adjetivo αἰρετόν) e a menção do apetite (ἐπιθυμία) são dignos de nota por dois motivos. O primeiro diz respeito ao que Aristóteles compartilha com os homens comuns e que está na origem da admissão das visões correntes na discussão filosófica sobre o bem humano: a eudaimonia é uma vida *desejável*, e apenas uma vida que satisfaça o apetite humano e seja, por isso, digna de opção, pode almejar ser tida como a melhor vida possível. O outro motivo diz respeito à opção por esses termos em particular para referir-se à natureza desiderativa do homem, e como essa opção manifesta a desconfiança do filósofo quanto aos homens da ágora. Αἴρεσις é um termo amplo que designa a opção de uma pessoa por um bem: essa opção pode resultar de um desejo deliberado da pessoa, e nesse caso é mais preciso chamá-la de προαίρεσις; a opção, porém, pode resultar de um desejo não sujeito ao escrutínio da razão. O próêmio da *Ethica Eudemia* atribui a ordenação diligente da vida ao homem capaz de viver conforme a προαίρεσις (1214b7), o que está em conformidade com standard elevado de interlocução que a investigação estabelece nos capítulos dois e três do primeiro livro. O capítulo quarto, porém, aproxima a investigação das visões correntes sobre a

eudaimonia, cujos defensores não satisfazem, em sua maioria, o standard elevado que fora estabelecido anteriormente: a admissão da vida intemperante - a vida da multidão vulgar por excelência⁶⁹ - na disputa pelo título de melhor vida humana indica a delicada coexistência de dois standards de interlocução ao longo do primeiro livro do tratado. O rebaixamento do standard de interlocução no capítulo quarto talvez explique a ocorrência de αἴρεσις em duas ocasiões no interlúdio (1215b21 e b35)⁷⁰, bem como a ausência de προαίρεσις no mesmo trecho. É na menção do apetite, porém, que se encontra o indício forçoso de que o interlúdio visa realçar a precariedade da condição desiderativa dos homens comuns da ágora. Aristóteles poderia ter empregado o termo ὄρεξις, que designa o desejo em geral (físico ou não), mas opta por ἐπιθυμία, a capacidade desiderativa que resulta das pulsões físicas⁷¹.

A primeira parte do interlúdio apresenta a capacidade desiderativa do homem no seu nível mais elementar, a saber, a capacidade de optar entre bens conforme o que lhe apetece. É a partir do exercício dessa capacidade que o homem comum da ágora toma a vida política e a vida intemperante como candidatas ao posto de melhor vida humana: lhe apeteceria receber as honrarias que a cidade confere ao homem grandioso e excelso em retribuição por suas ações⁷²; lhe apeteceria, também, usufruir dos prazeres físicos que o tirano tem à sua disposição. O exercício da capacidade rudimentar de desejar é também o motivo pelo qual o homem da ágora despreza a vida filosófica: em sua compreensão, o filósofo quer estar ocupado com a prudência (φρόνεσις)⁷³ e com a contemplação (θεωρία), e essas duas atividades não estimulam o apetite. Elas estimulam a parte mais sofisticada do aparato desiderativo do homem⁷⁴. Seu conhecimento não parece ser de todo homem. Se o propósito do interlúdio entre as duas passagens que tratam das três vidas é, de fato, substituir a compreensão rudimentar que o homem comum tem do que seja uma vida boa pela compreensão sofisticada daquele que é iniciado na filosofia, é necessário que ele substitua igualmente a capacidade desiderativa rudimentar do homem comum pela capacidade desiderativa sofisticada do homem iniciado na filosofia. Aprimorar a compreensão do que é uma vida exige aprimorar o modo de desejar a vida.

⁶⁹ *Ethica Nicomachea* 1095b14-22.

⁷⁰ Note-se também duas ocorrências de αἰρετόν (1215b17 e b21) e uma de αἰρέω (1215b30).

⁷¹ Ver *De Anima* 414b1-2 e 433b31-434a21 para o apetite como modalidade do desejo.

⁷² A boa reputação ou εὐδοκιμέω é mencionada explicitamente apenas na segunda passagem sobre as três vidas (1216a22). A rudeza da concepção segundo a qual a reputação é o fim da vida cívica fica evidente na sua substituição pelo próprio exercício da virtude como fim adequado dessa modalidade de vida. A mesma crítica consta em *Ethica Nicomachea* 1095b26-30.

⁷³ Não me ocupo, na tese, das discussões a respeito do sentido da expressão φρόνεσις no primeiro livro da *Ethica Eudemia*. Por curioso que seja o seu emprego ali, o problema não me parece relevante para o estudo aqui empreendido. Estudo conhecido do tema encontram-se em Rowe (1971, p.63-72). Dirlmeier (1984, p.167) tece comentário interessante, onde sugere a equivalência, na passagem, entre φρόνεσις e θεωρία.

⁷⁴ Daí a observação inicial da *Metaphysica*: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (980a1).

O percurso de aprimoramento progressivo da capacidade desiderativa (ou um percurso de depuração da interlocução do tratado) confere unidade ao conteúdo das duas partes restantes do interlúdio⁷⁵. A segunda parte – 1215b18-30 - inicia, curiosamente, com o repúdio da vida e se encerra na indiferença quanto à vida⁷⁶. Três circunstâncias em razão das quais seria característico do homem abdicar do viver (1215b19) são citadas. A primeira circunstância é o conjunto constituído pela doença, pela dor intensa, e pelas calamidades. Fosse dada uma opção nesses casos, seria melhor optar por não nascer (1215b19-22)⁷⁷. A segunda circunstância é a infância ou, mais precisamente, o retorno hipotético à infância, que um homem adulto e sensato (εὖ φρονῶν) não poderia suportar (1215b22-24). A terceira circunstância é a ausência de prazer e dor, ou a condição de quem sente apenas prazeres que não são excelsos⁷⁸. Nesses casos, não ser é melhor do que viver (1215b24-26).

Dois traços comuns podem ser identificados nessas três circunstâncias. Primeiro, todas são objeto de repúdio por simples opção, isto é, sem necessidade do exercício metucioso da razão típico de quem exerce a προαίρεσις⁷⁹. Embora o termo αἴρεσις seja empregado apenas quanto à primeira circunstância, as expressões fortes empregadas para assinalar a natureza indesejável da segunda e da terceira circunstâncias indicam que elas são tão evidentemente dignas de repúdio quanto a primeira: “ninguém suportaria” (οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν – 1215b23) o retorno a infância,

⁷⁵ Dirlmeier (1984, p.169) põe em relevo a inexistência de uma estrutura *explícita* que dê coesão à passagem em si mesma e sua continuidade em relação às duas passagens sobre as três vidas eudaimônicas: “Die Gedanken a-f dieses Abschnitts, mit dem viermal wiederholten, sprachlich jedesmal variierten Leitmotiv ‘nicht leben ist besser als leben’, stehen zwischen der erste Auzählung der drei Lebensformen (1215a35 = I) und der zweiten (1216 a11-22 = II [...]). Man sollte erwarten, daß durch a-f der Grund sichtbar gemacht wird, weshalb es zu II kommt. Ar. spricht aber keinen Grund aus, Wohl knüpft II formal an a-f an [...], aber der innere Zusammenhang ist nicht recht deutlich”.

⁷⁶ A literatura secundária tem posto em relevo a perplexidade causada no leitor pelo “pessimismo” da passagem 1215b15-1216a10, situação bem resumida por Rowe (1971, p.16-17): “There then follows a very peculiar passage. Formally, it seems to set out to develop a theme touched upon in the preceding section, the difficulty of the choice between the various possible ends of life. But, in the event, the point it makes is quite different. So far from maintaining that the choice is difficult – which would imply that there was a whole range of things which are worth having, at least in some sense – it actually maintains that it is difficult to discover anything which is desirable at all, anything which makes living preferable to being dead [...] The passage is, in fact, a list of τοποί about human suffering”.

⁷⁷ Dirlmeier (1984, p.172) sugere que a menção da opção pelo não nascimento (τὸ μὴ γενέσθαι) é oriunda de sabedoria ancestral: Theognis, Heródoto, etc.

⁷⁸ Diferente de Gigon (1971, p.118), entendo que não há na passagem quatro situações, mas três. As linhas 1215b26-30 não seriam uma referência à vida sob escravidão (como entende Gigon), mas uma continuação da vida que é objeto de indiferença pelos homens. Me parece que a palavra “involuntários” (ἐκόντες) não é utilizada com rigor em 1215b28-29, mas em um sentido vago o suficiente para fazer referência a tudo quanto não é objeto de uma busca *significativa* do homem: διὰ τὸ μὴδ' αὐτοῦ χάριν (1215b29-30) seria uma explicação do uso de ἐκόντες na passagem: “nenhuma delas sendo voluntária, na medida em que não [se vive] com vistas às mesmas”.

⁷⁹ “Es entspricht weiterhin der Programmatik des Prooemiuns, daß in dem ganzen Abschnitt ausschließlich die Schwierigkeit der Wahl nachgewiesen, aber kein positive Ausweg geöffnet wird [...] 1215b18-1216a9 legt dar, worin das Lebensziel augenscheinlich nicht bestehen kann, nicht aber worin es in Wahrheit besteht” (Gigon, 1971, p.115).

enquanto que sentir somente prazeres não excelsos faz “o não-ser ser melhor do que o viver” (τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν -1215b26)⁸⁰.

É digno de nota que as três circunstâncias que justificam o repúdio do viver parecem corresponder às três figuras que haviam sido anteriormente excluídas da interlocução daquele que investiga a eudaimonia (1214b28-34). A circunstância das doenças e das dores intensas pode ser atribuída ao doente. A segunda circunstância é, sem dúvidas, uma referência à criança. A terceira circunstância é mais opaca: a expressão “prazeres que não são excelsos” (ἡδονὴν μὴ καλὴν – 1215b25) poderia ser uma referência aos prazeres vulgares que apetezem à multidão. Porém, esses prazeres são tratados algumas linhas adiante (1215b30-1216a2), onde são objeto de censura diversa, de tal modo que é provável que a expressão ἡδονὴν μὴ καλὴν não se refere a tais prazeres⁸¹. Nesse sentido, é possível que ela se refira à bizarria dos prazeres que apetezem ao homem celerado (o que justifica o emprego do chicote mencionado em 1214b33 como sucedâneo tratamento dos celerados). Sabemos que o interlocutor do tratado, que se contrapõe às três figuras, é o homem dotado de desejo deliberado, i.e., o homem capaz de viver conforme a própria escolha (1214b6-7). Em recordando a contraposição entre o interlocutor e aqueles aos quais a interlocução fora negada, o leitor entende o segundo traço comum às circunstâncias de repúdio do viver: além de evidentemente miseráveis, essas circunstâncias incapacitam a realização da escolha (προαίρεσις).

Quando se toma em consideração o aparato desiderativo do homem, as três circunstâncias de repúdio à vida mencionadas em 1215b18-30 são condições indiscutivelmente inferiores àquela deplorada na primeira parte do interlúdio, i.e., a condição do homem frívolo que considera fácil conhecer a vida boa. Em outras palavras, o doente, a criança e o celerado são dotados de caráter mais rudimentar do que o homem comum que ostenta as opiniões correntes na ágora. Isso significa que o percurso de aprimoramento da capacidade desiderativa realizado na segunda parte do interlúdio inicia de fato com um retrocesso; ou, o que é o mesmo, a depuração do interlocutor da investigação se inicia com a recapitulação daqueles que estão com toda evidência preteridos. Por outro lado, a menção precedente do homem capaz de viver conforme a própria escolha (1214b6-7) constitui uma referência a uma condição superior à condição do homem comum: o interlocutor tolerado é contraposto tanto aos não-interlocutores quanto ao interlocutor excelente. Feito o retrocesso, torna-se claro o processo de aprimoramento da capacidade desiderativa e de depuração do interlocutor apropriado à investigação a ser empreendida no tratado. A estrutura desse processo

⁸⁰ “Im ersten Falle werden drei Gruppen von Nöten aufgezählt, die so schlimm sein können, daß man nicht bloß das Leben wegwirft, sonder auch von vorne herein gar nicht zu leben wünschte” (Gigon, 1971, p.117).

⁸¹ Me parece equivocado Gigon (1971, p.118): “Die unedlen ἡδοναί sind diejenigen der zwei unteren Sinnesorgane, also τροφή und ἀφροδισία, die auch dem Tiere zugänglich sind; und als in gewissem Sinne indifferent gegenüber Lust und Schmerz darf trotz 1216b2/3 der Schlaf gelten, sofern ihm jede wie immer geartete ἐνέργεια abgeht”.

é a oposição do homem comum tanto àquelas pessoas cuja condição incapacita, desde sempre, ao exercício da escolha – crianças, doentes, celerados - quanto àqueles que são capazes de empregá-la na ordenação sistemática de suas vidas.

Essa segunda oposição – entre o interlocutor excelente estabelecido nos capítulos segundo e terceiro e o interlocutor tolerado que aparece no capítulo quarto - pode ser vislumbrada no final da segunda parte do interlúdio (1215b26-30), i.e., na passagem que trata da indiferença quanto ao viver. O objeto da indiferença é o conjunto de tudo aquilo que um homem realiza e padece espontaneamente sem, porém, fazê-lo com vistas a tais realizações e padecimentos (1215b26-30). O homem comum certamente compartilha da indiferença quanto a esses objetos que, “não ocasionando nenhum prazer ou dor” (τῶν τε μηδεμίαν ἔχόντων [μὲν] ἡδονὴν ἢ λύπην - 1215b24-25), não lhe apetezem. É digno de arencção, entretanto, que a passagem parece discretamente evocar uma capacidade desiderativa mais sofisticada do que aquela do homem comum que pensa ser fácil a identificação da vida boa. O juízo de indiferença parece demandar um escrutínio mais escrupuloso dos bens que compõem a vida do que a simples realização de opções a partir do apetite: o texto faz referência a alguém que “agrupasse todas as coisas quantas todos realizam e padecem” (ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν ἅπαντες - 1215b27-28); além disso, uma outra condição privilegiada para o exame de todas essas coisas é exigida, a saber, “fosse acrescentada uma quantidade ilimitada de tempo” (προσθεῖη χρόνου πλῆθος ἀπέραντόν τι - 1215b29). Na medida em que o juízo de indiferença demanda a capacidade de conceber uma ampla gama de atividades e bens, bem como a capacidade de examiná-los criteriosamente, o interlocutor excelente dos capítulos anteriores começa a sobrepor-se ao interlocutor tolerado introduzido no capítulo quarto: tal juízo só pode ser feito por quem é capaz de conceber uma vida ordenada com vistas a um certo bem, em relação ao qual esse homem *não é* indiferente. Nada parece mais distante da frivolidade de quem pensa ser fácil a identificação da vida boa para o homem.

Na terceira e última parte do interlúdio – 1215b30-1216a10 – se completa o percurso de aprimoramento da capacidade desiderativa humana. A ascendência da figura do interlocutor excelente permite iniciar a submissão definitiva da perspectiva do homem comum da ágora àquela perspectiva, mais sofisticada, da investigação. Não surpreende que o primeiro conteúdo da passagem seja um ataque àquela concepção de vida que, dentro do grupo das três vidas candidatas, é incompatível com standard elevado que a investigação estabelecera para a identificação e para o modo de aquisição da eudaimonia. A vida intemperante - βίος ἀπολαυστικός - não é nominada na passagem onde se vê desautorizada a sua pretensão de disputar a honra de ser chamada eudaimonia; de qualquer modo, a passagem de 1215b30-1216a2 não carece de indícios que atestam que seu objeto é de fato a vida intemperante. O primeiro deles é a preponderância dos dois prazeres cuja

fruição é característica da virtude da temperança e do vício da intemperança, o prazer que provém da alimentação e o prazer que provém dos atos eróticos (1215b31-32)⁸². Na passagem, é criticada a opção de alguém por viver em razão da fruição desses prazeres, sem a adição dos prazeres que provêm do conhecimento, do exercício da visão e de outros sentidos (1215b32-34). Tal opção parece uma característica distintiva do homem intemperante, cuja gluttonia e promiscuidade sexual poderiam impulsioná-lo a optar por uma vida que excluísse prazeres de estirpe mais elevada. Um segundo indício consiste na nivelção do homem que realiza tal opção com um animal (1215b35-36): em passagem da *Ethica Nicomachea* que trata da vida intemperante, é afirmado que seus cultuadores optam por uma “vida de gado” (βοσκημάτων βίον – 1095b20). Outro indício é a menção da figura que simboliza, aos olhos do homem comum, a vida intemperante, a saber, o μόναρχος. No contexto da comparação entre homem e animal, no que diz respeito à fruição dos prazeres da gluttonia e dos prazeres sexuais, o tirano está em desvatagem em relação ao boi Ápis (1215b36-1216a2).

Para compreender a natureza da crítica dirigida à vida intemperante na passagem 1215b30-1216a10 é preciso não perder de vista a contraposição do homem da ágora tanto àqueles desde sempre incapazes de viver conforme a própria escolha (doentes, crianças e celerados) quanto àqueles que são capazes de, por meio da escolha, realizar a ordenação compreensiva e criteriosa da própria vida. Está em questão, pois, o aspecto da capacidade desiderativa do homem comum que Aristóteles pretende censurar: sem dúvidas é aquele do qual se origina a opção pela vida intemperante. Nesse sentido, é preciso recordar que a vida intemperante não é a única vida que o homem da ágora toma como candidata ao posto de melhor vida humana. Há a alternativa da vida cívica. A vida cívica não é mencionada no interlúdio. O interlúdio não é, portanto, uma crítica sem qualificações ao homem comum da ágora, mas apenas à sua faceta mais grosseira, que são οἱ πολλοί, os membros da multidão. É o membro da multidão que escolhe viver a vida intemperante e que inveja o tirano vulgar por sua fruição exacerbada dos prazeres físicos (*Ethica Nicomachea* 1095b19-22).

Se recordamos que o interlúdio inicia com a suspeita contra a pretensão de conhecimento fácil a respeito da eudaimonia, não podemos deixar de notar que os membros da multidão são particularmente dignos de tal suspeita: “eles falam, pois, levianamente a respeito de todas as coisas, em especial da eudaimonia” (εἰκῆ γὰρ λέγουσι σχεδὸν περὶ πάντων, καὶ μάλιστα περὶ <εὐδαι>μονίας - 1215a1-3). Por esse motivo, o membro da multidão parece encaixar-se bem na contraposição de arquétipos em que está fundado o argumento do interlúdio. Por um lado, não podemos afirmar que ele é – a exemplo do doente, da criança e do celerado - desde sempre incapaz

⁸² Ver *Ethica Nicomachea* 1118a29-32.

de viver conforme a própria escolha, dado que sua capacidade desiderativa grosseira, limitada ao exercício do apetite, se deve à sua má educação moral. Por outro lado, é plausível afirmar que um homem que fala levemente a respeito da eudaimonia não é capaz de ordenar de modo sistemático a própria vida. O membro da multidão é um homem que opta por não viver de acordo com um desejo deliberado; ele escolhe viver uma vida cujas ações originam-se de opções fundadas apenas no apetite.

Considerada a capacidade desiderativa rudimentar com a qual o interlúdio inicia – “ter o apetite satisfeito” (ἔχει πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν - 1215b18) -, e o percurso de aprimoramento progressivo dessa capacidade que ele desenvolve, parece haver na passagem um questionamento dirigido especificamente à vida intemperante: em que medida ela é uma vida ordenada no sentido em que a vida cívica e a vida filosófica o são, i.e., ordenações sistemáticas e hierarquizadas de todas as atividades e bens que constituem uma vida humana. Observamos anteriormente que a palavra προαίρεσις não é empregada ao longo do interlúdio: a palavra que designa o desejo mais sofisticado que um homem é capaz de performar está ausente de um texto cujo objeto é a dificuldade de identificar aquilo que satisfaz o desejo humano. O texto se refere ao homem que vive a vida intemperante como ποιουμένῳ τὴν αἴρεσιν (1215b35), “fazendo uma opção”. A censura feita a essa opção – “em nada se diferenciaria nascer animal ou humano” (οὐθὲν ἂν διενέγκειε γενέσθαι θηρίον ἢ ἄνθρωπον - 1215b36) - sugere que a vida intemperante está fundada em um desejo não permeado por um escrutínio rigoroso da razão. Essa censura parece ser o resultado de uma tentativa de conceber a vida intemperante em conformidade com os critérios de investigação da eudaimonia que haviam sido estabelecidos no segundo e terceiro capítulos do próêmio: a vida voltada sobretudo ao gozo dos prazeres físicos é um conjunto de atividades dotado de certo caráter – i.e., o homem vulgar faz suas ações e a si mesmos de um certo tipo -, se diferenciando dos critérios precedentes tão somente em razão de uma inversão, a saber, ao invés da imitação da divindade suprahumana, o que tem lugar aqui é a imitação do animal subhumano⁸³.

⁸³ Zillig (2013) não propõe uma relação entre as condições de vida mencionadas (e rejeitadas) em I.5 e o nível de sofisticação maior ou menor do exercício da capacidade desiderativa pelo homem. Ele sugere, porém, que a rejeição de cada uma dessas condições de vida enquanto incapazes de satisfazer o desejo *humano* pela eudaimonia segue um percurso no qual o fundamento da rejeição é progressivamente mais complexo. As condições de vida mencionadas de início - doença, dores e calamidades - representam fatores que, “tomados em si mesmos e à exclusão de tudo mais” (p.361), justificam a opção humana pela morte ao invés da vida. Condições que não comportam prazer ou dor (1215b24-30), ao contrário, não justificam repulsa tão resoluta pelo viver; sua rejeição é decorrência da impossibilidade de, a partir delas, ordenar uma vida digna de escolha: tais fatores “evidentemente não podem ser tomados como fins e, portanto, não se escolheria viver com vistas a eles” (p.367). As duas últimas condições mencionadas na passagem – a vida que não propicia prazeres outros senão aqueles da comida, do sexo e do sono – são rejeitadas na medida em que “Aristóteles estabelece uma restrição aos bens que, tomados como fins, são compatíveis com a escolha *humana* pela vida” (p.368). Em outras palavras, há na sequência a rejeição tout court de certa opção, uma rejeição de outra opção justificada na impossibilidade de ordenar uma vida digna de escolha, e uma rejeição de duas opções de ordenação cuja escolha é incompatível com a natureza humana.

É digno de nota, nesse sentido, que os prazeres desprezados pelo homem intemperante são aqueles distintivos da natureza humana em relação aos demais animais⁸⁴: o apreço do homem pelos sentidos, inclusive quando considerados à parte do seu uso, são sinal de que os homens por natureza desejam conhecer (*Metaphysica* 980a21-27 - o emprego do verbo ὀρέγεσθαι indica que o desejo por conhecer pressupõe aparato desiderativo mais sofisticado do que a ἐπιθυμία). O caráter jocoso do enunciado que menciona a condição invejável do ente subhumano – “pois aquele boi egípcio, que os homens honram como Ápis, prospera mais em diversos desses prazeres do que muitos tiranos” (ὁ γοῦν ἐν Αἰγύπτῳ βοῦς, ὃν ὡς Ἄπιν τιμῶσιν, ἐν πλείοσι τῶν τοιούτων < μᾶλλον> ἐξουσιάζει πολλῶν μοναρχῶν - 1215b36-1216a2) - tampouco deixa dúvidas de que se trata de um constructo: quem quer que seja capaz de ordenar uma vida não imprimiria à mesma um caráter subhumano. Nesse sentido, a menção do boi Ápis deve ser entendida como um gracejo⁸⁵: o fato de que ele “prospera” mais do que muitos tiranos no gozo dos prazeres físicos, poderia ser tomado como indicativo de que a prosperidade que o tirano e o membro da multidão julgam existir na vida intemperante (1215a35-36) é a imitação de uma prosperidade que inere de modo pleno apenas em outro ente, superior ao humano na perspectiva dos intemperantes. O boi Ápis poderia ser o alvo do bem viver para o homem intemperante.

A representação da vida intemperante como tentativa malograda de ordenar de modo compreensivo as atividades de uma vida mostra como, nesse ponto do texto, o membro da multidão está submetido ao interlocutor excelente do tratado. A ascendência do último é inequívoca na última frase do interlúdio, onde se lê que tomar a vida intemperante (e as demais atividades descartadas na passagem) como a melhor vida humana decorre de um erro quanto a um dos objetivos da investigação empreendida na *Ethica Eudemia*, a saber, identificar o que é o bem e o bom no viver (1216a10). Segundo o texto, o que é o bem e o bom no viver “escapa ao investigador” – διαφεύγει σκοπουμένων - isto é, o investigador – ὁ σκοπουμένος, “aquele que busca o alvo” (σκοπόν) – falhou na tentativa de mirar no ponto de partida para a ordenação de uma vida humana⁸⁶.

⁸⁴ “Der Grundgedanke ist, daß das Lebensziel des Menschen ein im strikten Sinne sein müsse, also weder mit demjenigen des Tieres (1215b30-1216a2), noch mit demjenigen der Pflanze (1216a2-9) identisch sein könne” (Gigon, 1971, p.115).

⁸⁵ Gigon (1971, p.116): “Der ironische Vergleich des in allen Genüssen der und schwelgenden Apisstieres [...] mit dem Monarchen von der Art des Sardanapal (daß er gemeint ist, ist selbstverständlich, vgl. 1216 a16 -, und braucht wirklich nicht eigens bewiesen zu werden) ist völlig klar”.

⁸⁶ A etimologia de σκοπεύομαι, σκέπτομαι e σκοπός sugere a importância da determinação do alvo para o desenvolvimento de uma investigação tão séria quanto aquela que busca conhecer e adquirir a melhor vida para o homem. Pierre Chantraine (2009, p.979-980) observa que a forma verbal possui um sentido específico diverso de βλέπειν: “Cette famille exprime l'idée de ‘voir’ de façon active, ‘chercher à voir, à apercevoir, guetter’, champ sémantique différent de βλέπω, ὀράω”. A concentração extrema do ato de olhar se manifesta igualmente no sentido de σκοπία como tocaia (“σκοπία (f): ‘guette, hauteur d’où l’on guette’”) e de σκοπός como dotado não apenas do

Há no interlúdio um outro caso de equívoco quanto à identificação do alvo do bem viver. Trata-se do prazer encontrado no sono (1216a2-9). Ele é o último equívoco mencionado no interlúdio, e o fato de que está mais próximo da segunda passagem a respeito das três vidas sugere que esse equívoco é o mais distante do homem da ágora e o mais próximo do filósofo. O sono parece, de fato, a condição maximamente diversa da agitação clamorosa da ágora⁸⁷ (uma vida cujo ápice é o prazer do sono certamente pareceria absurda ao interlocutor anônimo de Anaxágoras). Não é evidente a razão pela qual o prazer do sono consta no final de uma sequência de opções desastradas de identificação do bem viver. O texto compara a vida centrada em tal prazer à vida de uma planta (1216a5-6) e, nesse sentido, ela parece ser uma opção ainda mais errada do que a vida intemperante: uma planta, dotada exclusivamente de atividade vegetativa, é um ente animado inferior ao animal e, por isso, ainda mais subhumano⁸⁸. Outro aspecto que causa perplexidade no leitor do texto é o fato de que, sendo a planta desprovida de atividade perceptiva, o prazer lhe é desconhecido⁸⁹. Isso significa que o prazer do sono eterno é o prazer de uma vida característica de um ente que não conhece o prazer. A ausência de atividade perceptiva tem por consequência o fato de que a planta não deseja: ela não pertence ao horizonte que Aristóteles compartilha com o homem da ágora. A planta é, portanto, imune ao alarido que se produz na cidade em decorrência das divergências a respeito da melhor vida para o homem.

O desejo por uma vida cuja atividade única é o sono parece ser uma tentativa vã de fugir às intempéries morais e políticas que decorrem do desejo: o alvo correto do bem viver escapa

sentido passivo de alvo (“ce que l’on vise, but, etc”) mas também do sentido ativo de vigilante ou participante de emboscada (σκοπός (m): “surveillant, guetteur, espion”). A sugestão de que a forma verbal σκέπτομαι é “très rare en att”, com ocorrência em Homero e Heródoto, parece indicar um campo semântico arcaico típico de uma sociedade guerreira para o conjunto de palavras derivado da raiz comum: daí que a menção da figura do arqueiro em algumas das passagens a respeito do alvo do bem viver (por exemplo, *Ethica Nicomachea* 1094a22-24) talvez não seja uma metáfora curiosa de Aristóteles para referir-se ao modo de se alcançar o fim humano, mas seja antes a referência à necessidade de ter algo em mira – em um sentido bastante literal - para ser capaz de estruturar a vida enquanto conjunto compreensivo de atividades. Ainda, no que diz respeito à importância decisiva do alvo para a investigação da eudaimonia, é interessante considerar a conjectura de Chaintraine a respeito da origem etimológica de σκέπτομαι: “le verbe peut être dérivé d’un nom racine non attesté en grec, skr. spás, avest. spas-, cf. lat. Haru-spex [...] en germanique la famille s’est spécialisée pour exprimer la notion de prophétie: v.norr. *spar* ‘qui prédit’, *spa* (f) ‘prédiction’ présente la même structure que σκοπή, mais doit être un dérivé inverse de *spa* ‘prédire’”. Observações de igual natureza podem ser encontradas no Dicionário Etimológico de Robert Beekes (Beekes, 2010, p. 1347-1348).

⁸⁷ Ver *Ethica Nicomachea* 1178b18-20, onde a afirmação de que os deuses são dotados de alguma atividade tem o propósito de afastar o leitor de uma hipótese que se torna plausível uma vez que todas as ações são apresentadas como indignas dos deuses (1178b10-18): “os deuses não dormem, como Endimion” (ὁ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα - 1178b19-20). O breve comentário de Gauthier & Jolif (2002, p.896) à lenda de Endimion põe em relevo o caráter espúrio de sua condição supostamente privilegiada – a não suscetibilidade ao perecimento do corpo ao longo do tempo -, quando esta é considerada desde a perspectiva humana: “La légende d’Endymion revêt dans la tradition grecque des formes multiples; selon la plus répandue, ce simple pâtre fut aimé de la déesse Lune, qui obtint qu’il conserve à jamais sa beauté, mais dans un sommeil éternel”.

⁸⁸ *De Anima* 414a32-414b1 e 415a1-3 sobre a presença exclusiva da atividade vegetativa (nutritiva e reprodutiva) na planta, em distinção do animal, que possui ao menos a percepção tátil.

⁸⁹ *De Anima* 414b1-2 a respeito da relação entre a capacidade perceptiva e a parte desiderativa da alma dos animais.

àquele que concebe tal vida como a melhor vida humana porque ele pretende abdicar de uma condição imprescindível para sequer conceber o que é viver bem - a capacidade desiderativa. Mirar no alvo correto para o bem viver parece ter por consequência a disciplina do desejo, enquanto que mirar no alvo errado parece ter por consequência ou a indisciplina do desejo (vida intemperante) ou a negação do desejo (vida do sono ininterrupto). Não surpreende que o texto compare a vida do sono à vida do feto (1216a6-9): a única forma de vida humana na qual o homem é imune ao desejo é aquela na qual ele não conhece o mundo e, portanto, não deseja. Na Apologia de Sócrates a vida do sono eterno é uma das duas possibilidades sugeridas como a atividade característica da morte. A sugestão encontra-se no final do texto (40c4-41c9): condenado à morte, Sócrates está prestes a escapar do alarido que seu julgamento produz na cidade. O principal atributo dessa possível condição do morto é o fato de que “nenhuma percepção há” (μηδεμία αἴσθησις ἐστὶν – 40c9): por isso a morte é comparada com “o sono, quando quer que alguém que dorme não tem nenhum sonho” (οἷον ὕπνος ἐπειδάν τις καθεύδων μηδ’ ὄναρ μηδὲν ὄρα - 40c9-d1). O mesmo Sócrates sugere, porém, que a outra possibilidade - ir ao encontro, no Hades, dos homens tidos como grandes, para conversar com eles e descobrir quem é sábio e quem apenas pensa ser sábio – faria da morte maximamente boa: “que bem maior do que esse haveria?” (τί μεῖζον ἀγαθὸν τούτου εἶη ἄν [...]; - 40e6-7). Em outras palavras, o melhor substituto para o clamor injusto do tribunal que o condenou - formado por “aqueles que são ditos juízes” (τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν) - não é a inexistência de discussão, mas a discussão qualificada com “aqueles que são verdadeiramente juízes” (τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς – 41a1-2).

III. 1216a10-1216b2: A segunda menção das vidas candidatas. Ascensão definitiva do interlocutor excelente.

Para entender a contraposição entre o discurso preciso e contextualizado a respeito das três vidas na passagem que sucede o interlúdio e o discurso impreciso e simples que o antecede é imperativo notar certo enredo compartilhado por ambas as passagens. Esse enredo pode ser notado na ocorrência de um diálogo envolvendo Anaxágoras também na segunda passagem. Na primeira passagem o diálogo contém uma defesa acanhada da vida filosófica diante de um interlocutor hostil; é digno de nota que o diálogo é mencionado após a apresentação rudimentar das três vidas candidatas ao posto de melhor vida humana. Na segunda passagem o diálogo encontra-se no início e contém uma defesa explícita da vida filosófica. O interlocutor de Anaxágoras não é, portanto, hostil. Segundo o texto, esse interlocutor “encontra-se perplexo a respeito dessas questões” (διαποροῦντα τοιαῦτ’ ἅττα - 1216a11-12), isto é, o que faz a vida

desejável ou o que é o bem no viver: diferente do interlocutor da primeira passagem, o interlocutor da segunda passagem não pretende ter uma resposta fácil à questão da melhor vida humana. Trata-se de um iniciado na filosofia, como atesta a pergunta que dirige a Anaxágoras: τίνος ἔνεκ' ἄν τις ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι (1216a12-13), i.e., com vistas a que alguém escolheria antes existir do que não existir. A precisão da pergunta está em que ela é a pergunta pelo fim (τέλος) da vida. A imprecisão do texto da primeira passagem sobre as três vidas está em que ele mal distingue cada uma das vidas daquela atividade tida por especialmente desejável; a pergunta do interlocutor da segunda passagem indica que ele enxerga na atividade especialmente desejável o ponto culminante - τίνος ἔνεκα - cuja identificação permite dar início às diligências para ordenar a totalidade de sua vida. O interlocutor da segunda passagem a respeito das três vidas parece, pois, ser o interlocutor excelente do tratado, o homem capaz de viver conforme a própria escolha e que almeja imprimir certo caráter a si mesmo a as próprias ações. Nesse ponto do texto a perspectiva do interlocutor excelente alcança ascendência completa sobre a perspectiva das concepções correntes a respeito da vida boa, cuja ingenuidade pode ser agora descartada: a capacidade desiderativa rudimentar do homem da ágora foi substituída pela capacidade desiderativa sofisticada do investigador bem-educado e iniciado na filosofia.

De acordo com a segunda passagem, Anaxágoras afirma que o homem escolhe nascer ao invés de não nascer “[com vistas] a contemplar o céu e o arranjo concernente a todo o universo” (“τοῦ” [...] “θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν - 1216a13-14). É uma resposta mais restrita do que a afirmação da primeira passagem segundo a qual a melhor vida humana consiste em viver de modo indolor e puro quanto ao justo e participar de certa contemplação divina⁹⁰. Não é difícil notar que o texto da primeira passagem é vago: ele afirma que a melhor vida inclui a conduta moral e a atividade contemplativa, mas não afirma qual delas é mais importante ou como elas se combinam na constituição da melhor vida. A segunda menção da vida contemplativa é a resposta que a *Ethica Eudemia* dá ao seu interlocutor, em substituição à resposta que Anaxágoras não dera a seu. Se recordamos a pergunta do interlocutor da primeira passagem – quem é o mais feliz [dos homens]? (τίς ὁ εὐδαιμονέστατος - 1215b7) – notamos que ela é tão vaga quanto a sua resposta. A resposta da primeira passagem é, pois, a resposta adequada para o interlocutor da primeira passagem: ele é capaz de notar que o filósofo exerce a contemplação e pratica certa conduta moral, mas não é capaz de compreender o caráter distintivo da vida do filósofo. Apenas o enunciado da segunda passagem, que responde à pergunta pelo ápice da vida,

⁹⁰ “Für den βίος θεωρητικός tritt Anaxagoras ein mit einem Apophthegma, das im Gegensatz zum bewußt bloß andeutendem 1215b6-8 das Lebensziel des Philosophen mit aller Deutlichkeit formuliert, so deutlich, daß man sich wundert, wie unbestimmt es nachher Aristoteles mit ἐπιστήμης τινὸς ἔνεκεν paraphrasiert” (Gigon, 1971, p.119).

afirma – sem que isso implique o descarte da conduta moral - que o exercício da atividade contemplativa confere à vida do filósofo seu caráter distintivo. Nos termos da discussão que tem lugar no interlúdio, a vida contemplativa é *desejável* sobretudo em virtude da atividade filosófica.

A explicação da vida intemperante na segunda passagem é a menção inequívoca do seu caráter distintivo: os homens intemperantes “parecem arranjar a eudaimonia em torno do gozar” (ἐν τῷ χαίρειν φαίνονται τάττειν τὴν εὐδαιμονίαν - 1216a18-19). O interlúdio sugere a possibilidade de que essa vida não possa constituir-se como um arranjo sistemático. Não há resposta clara quanto a essa possibilidade, mas não há dúvidas de que na sequência da segunda passagem a vida intemperante é descartada do rol das candidatas de modo definitivo (1216a29-37). À vida cívica o texto dedica a explicação mais longa da segunda passagem (1216a19-27): assim como na primeira passagem, o exercício das ações virtuosas é mencionado como a atividade por excelência do homem político. Há na segunda passagem uma qualificação: o homem político não escolhe a ação virtuosa somente com vistas à boa reputação que lhe advém do seu exercício, mas acima de tudo com vistas à própria ação⁹¹. Passagem paralela na *Ethica Nicomachea* (1095b26-31) critica a concepção corrente de que o fim da vida cívica é a honra, e afirma que esse fim é a virtude. Na *Ethica Eudemia*, esse traço da visão corrente está manifesto de maneira discretíssima na primeira passagem sobre as três vidas, onde a ação a partir da virtude é apenas a explicação do que é a ação excelsa: “o homem político ocupa-se das ações excelsas (essas são as ações desde as virtudes)” (ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὗται δ'εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς) - 1215b3-4). A preponderância da qualidade “excelso” (καλὰς) na primeira passagem sugere que a exibição pública da ação virtuosa é o aspecto mais importante da vida cívica. A crítica dessa visão, iniciada na segunda menção das três vidas candidatas, só se completa no último capítulo do tratado, onde se estabelece que a ação excelsa genuína é exercida com vistas a ela mesma (1249b35-37)⁹²: com o descarte da vida intemperante ainda no início da investigação, a vida cívica – do modo como ela é concebida nas visões correntes – é a adversária que Aristóteles precisa sobrepujar a fim de conquistar a adesão do interlocutor do tratado à concepção de vida ali defendida.

A ascensão do interlocutor excelente do tratado tem por consequência o início da delimitação de alguns tópicos específicos da investigação a respeito da vida boa. Nota-se, por exemplo, que a necessidade de investigar que parte cabe ao prazer na eudaimonia é um resquício do recurso à perspectiva da ágora uma vez descartada a vida intemperante desejada pelos membros da multidão: sendo a melhor vida para o homem uma vida desejável, i.e., prazerosa, os homens

⁹¹ Gigon (1971, p.119): “Unterschieden werden [...] zwei Arte von Politikern, die echten und die falschen. Die falschen wählen diesen Bios wegen der δόξα (vgl. 1215 a29/30), die wahren sind bereit, auf sie zu verzichten; dies läuft darauf hinaus, daß die einen handeln, wie es dem Volke gefällt, die anderen dagegen, wie es richtig ist”.

⁹² Ver p. 109-110 da tese.

“pensam corretamente que o [homem] feliz vive prazerosamente e não apenas de modo indolor” (εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαιμόνα ζῆν ἠδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως - 1216a36-37). É interesse do investigador saber se e como os prazeres físicos contribuem algo para a eudaimonia ou se são prazeres de estirpe diversa que caracterizam a vida do homem feliz (1216a32-35)⁹³. Outros dois tópicos são estabelecidos como parte da investigação em decorrência da ascensão do interlocutor excelente do tratado: todos os homens λόγου ἄξιοι - dignos de menção - atribuem virtude e prudência à eudaimonia (1216b1-2). Em consequência “investiguemos, primeiro, sobre a virtude e a prudência” (περὶ δ' ἀρετῆς καὶ φρονήσεως πρῶτον θεωρήσωμεν - 1216a38)⁹⁴. Nas passagens que tratam das três vidas, virtude e prudência são atribuídas respectivamente à vida cívica e à vida filosófica (1215b1-4 e 1216a19-21): trata-se de mais um indício de que apenas o filósofo e o homem político, mas não o membro da multidão, permanecem como interlocutores relevantes do tratado.

A exclusão do membro da multidão e da sua vida característica não é suficiente para a delimitação precisa do interlocutor do tratado, isto é, do homem capaz de tornar-se feliz. As duas vidas que permanecem na disputa pela honra de ser chamada eudaimonia são muito diferentes. À diferença entre a vida cívica e a vida filosófica corresponde a diferença entre o homem político e o filósofo: na primeira passagem a respeito das três vidas, o filósofo ocupa-se da contemplação da verdade, enquanto que o homem político ocupa-se das ações excelsas; mesmo a descrição mais precisa da segunda passagem sobre as três vidas não elimina a distinção entre aquele que ordena sua vida com vistas a alguma ciência – o filósofo - e aquele que ordena sua vida em torno do exercício das ações virtuosas – o homem político genuíno. O leitor do próêmio não se abstém de perguntar: qual desses é aquele homem capaz de viver conforme a própria escolha e que pretende tomar todas as diligências ao seu alcance para fazer de certo tipo a si mesmo e as suas ações? Em outras palavras, a figura do interlocutor excelente do tratado não adquiriu contornos claros até o final do quinto capítulo. Dos capítulos 2 e 3 do primeiro livro se conhece alguns atributos desse interlocutor: capaz de viver conforme a própria escolha, ele deve fixar um determinado alvo do

⁹³ Woods (1992, p.54-55) comenta, com razão, que não há nos textos transmitidos da *Ethica Eudemia*, uma resposta a esse problema. No mesmo sentido Gigon (1971, p.120): “Der Absicht des Prooemiums gemäß werden einmal mehr die Fragen bloß gestellt und nicht beantwortet. Daß die Antworten im verlorenen Teile der EE gegeben wurden, ist sicher”. O fato de que a virtude da temperança envolva os prazeres gastronômicos e sexuais torna pouco convincente a seguinte conjectura: “[...] although Aristotle does not answer the question raised here in the EE as we have it, he probably thought the physical pleasures contributed to happiness *not* by being parts of it, whereas the other pleasures are properly to be regarded as parts of happiness” (Woods, 1992, p.54). Gigon (1971, p.121) faz sugestão idêntica: “die σωματικαὶ ἡδοναὶ im engsten Sinne sind als ὧν οὐκ ἄνευ einzuordnen, da sie zwar nicht dem Bereich des εὐ ζῆν, wohl aber demjenigen des elementaren ζῆν angehören [...]”.

⁹⁴ Tendo em vista as preocupações usualmente pragmáticas no próêmio da *Ethica Eudemia*, Gigon (1971, p.121-122) considera curioso que a passagem faça referência à natureza ou essência da virtude e da prudência em 1216a38-39: “o que é a natureza de cada uma delas” (τῆν τε φύσιν αὐτῶν ἐκατέρου τίς ἐστί). Nesse sentido, o cerne da crítica à investigação socrática – 1216b2-25 - é justamente a preocupação maior com o conhecimento do que com a aquisição da virtude. Pode-se entender, porém, que a menção da natureza da virtude é uma antecipação do estudo *também teórico* sobre a virtude humana realizado nos livros segundo e terceiro do tratado.

bem viver, de modo a ordenar de um determinado modo a totalidade da sua vida. O interlúdio entre as duas passagens sobre as três vidas acrescenta a necessidade de que esse homem possua uma capacidade desiderativa sofisticada, além de iniciação filosófica, dado que não há resposta fácil ao questionamento sobre aquilo que faz a vida digna de escolha. Até esse ponto do proêmio resta sem resposta a questão *quem* é esse homem.

IV. 1216b2-1217a17: O estabelecimento do método da investigação (e do seu interlocutor apropriado)

Embora dotados de objetos específicos, o trecho final do capítulo quinto – uma crítica da investigação socrática da vida boa - e o capítulo sexto do primeiro livro – dedicado ao método da investigação aristotélica - têm também um escopo comum. Trata-se do cotejo do interlocutor delineado ao longo do proêmio com certos arquétipos públicos. Como a identificação definitiva do homem capaz de alcançar a eudaimonia coincide com o final do tratado – onde uma determinada concatenação ação virtuosa e contemplação filosófica é finalmente exposta e requerida do aspirante à eudaimonia -, é mais correto afirmar que esse trecho do livro primeiro cuida apenas de distinguir o interlocutor excelente do tratado dos arquétipos do filósofo e do homem político presentes no próprio proêmio. O trecho 1216b2-25 é, evidentemente, uma crítica a Sócrates. A passagem imediatamente precedente se encerra com a alusão a “todos aqueles dentre os homens [que são] dignos de menção” (οἱ λόγου ἄξιοι τῶν ἀνθρώπων πάντες - 1216b1-2). Os homens dignos de menção são aqueles que consideram que a virtude e a prudência integram a melhor vida humana (1216b1-2). Segundo o proêmio, esses homens são, respectivamente, os homens políticos e os filósofos. Sócrates, enquanto filósofo, é sem dúvidas digno de menção.

A crítica dirigida a Sócrates censura sua concepção do que é a vida boa para o homem e, como consequência, as diligências que o filósofo sugere para a obtenção da vida boa. Na acepção socrática, o fim da vida – portanto aquilo com vistas ao qual alguém escolheria nascer ao invés de não nascer – é τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν, “o conhecer a virtude” (1216b3-4). Não se trata, contudo, de simples defesa da especulação teórica a respeito da virtude, atividade de interesse para qualquer filósofo grego. Para Sócrates, conhecer e a virtude é adquirir a virtude do mesmo modo que conhecer geometria é tornar-se geômetra e conhecer a arquitetura é tornar-se arquiteto (1216b8-9): ele “pensava, pois, serem todas as virtudes ciências” (ἐπιστήμας γὰρ ὅτε εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς - 1216b6). Na acepção socrática, portanto, viver com vistas a alguma ciência – a caracterização precisa da vida filosófica no proêmio - se confunde com tornar-se um homem virtuoso. Dito de outro modo, tornar-se um homem virtuoso é adquirir ciência a respeito da justiça,

da coragem etc. Tornar-se um homem virtuoso é, pois, tornar-se filósofo. O interlocutor da investigação socrática é o filósofo, que, em conformidade com o arquétipo apresentado anteriormente, considera ser boa a vida “dedicada a alguma ciência” (ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν - 1216a15).

A defesa da investigação aristotélica face à investigação socrática é também uma defesa do interlocutor da *Ethica Eudemia*, a quem a investigação socrática não pode senão repugnar. O motivo para tanto é o fato de que alguém que toma diligências para fazer a si mesmo e as próprias ações de certo tipo atribui ao exercício da ação virtuosa uma importância incompatível com o relativo desprezo que a investigação socrática devota a tais ações. Ao defender a investigação empreendida no tratado como uma “das ciências produtivas” (ποιητικῶν ἐπιστημῶν – 1216b17), Aristóteles faz uma defesa dos dois objetos de estudo para os quais o interlocutor excelente estabelecido no proêmio é apto: identificar no que consiste o bem viver e como adquirí-lo (1214a15). Na passagem do final do capítulo quinto há a menção inequívoca daquilo em que consiste o bem viver, o que impede o descarte do homem político o rol dos possíveis interlocutores da investigação: o bem viver consiste em ser virtuoso ou, como afirma o texto, os homens desejam “ser corajosos” (εἶναι ἀνδρεῖοι), “ser justos” (εἶναι δίκαιοι – 1216b23-24), etc. Ter a disposição virtuosa do caráter é ser de certo modo e exercer ações que são de certo modo. Aquele homem que almeja apenas conhecer o que é a virtude não é o interlocutor excelente da *Ethica Eudemia*.

O texto do capítulo sexto, dedicado ao método da investigação sobre a eudaimonia, pode ser dividido em duas partes. A primeira parte – 1216b26-35 – dirige-se ao homem que deseja ser virtuoso, buscando o seu engajamento na investigação da vida boa proposta no tratado. Trata-se de passagem na qual a relevância do homem político enquanto interlocutor potencial da investigação é inquestionável. Tal passagem é decorrência da rejeição da investigação socrática e de seu interlocutor característico. A segunda parte – 1216b36-1217a17 – adverte o homem político a respeito dos obstáculos que sua condição opõe ao engajamento adequado na investigação: ao ressaltar a importância de bem identificar os discursos pertinentes à investigação, a passagem reintroduz a iniciação filosófica como atributo do interlocutor desejado. A investigação empreendida no curso do tratado erige-se em uma ciência produtiva e enquanto tal depende do conhecimento da proveniência da virtude, um conhecimento a ser expresso em enunciados adequados: “o conhecer a partir do que” (τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων - 1216b21). Existe uma semelhança significativa entre o interesse do homem político - tornar-se virtuoso - e aquele do interlocutor excelente do tratado - ser ele próprio de certo modo, bem como as ações que pratica. Sendo o homem político dotado da capacidade desiderativa sofisticada e da iniciação filosófica atribuídas ao interlocutor excelente, o texto da *Ethica Eudemia* volta-se a “buscar a adesão por meio

dos discursos” (ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων - 1216b26-27). O texto utiliza-se dos enunciados que os homens desejosos da virtude pronunciam a respeito da eudaimonia para torná-los adeptos da concepção de eudaimonia defendida na *Ethica Eudemia*.

Impor esse percurso - μέθοδος - à investigação sobre a vida boa é possível em razão da condição característica do homem político: ele engaja-se na investigação oferecida no tratado porque não sabe como articular adequadamente a vida virtuosa ou cívica a que almeja. A exemplo do interlocutor de Anaxágoras na segunda passagem sobre as três vidas, o homem político está perplexo. Como todo homem, ele “tem algo de próprio para contribuir à verdade” (ἔχει [...]οικεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν – 1216b30-31), mas distingue-se dos homens comuns da ágora por estar ciente de que carece das demonstrações características da “ciência produtiva” cujo fim é a eudaimonia. A razão de sua perplexidade é o fato de que as opiniões comuns pertencem ao grupo “daquilo que é costumeiramente dito de modo indiscriminado” (τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως - 1216b33-35). Esses dizeres confundem-se com as opiniões correntes na ágora a respeito da vida boa⁹⁵. Os homens comuns também tinham algo de próprio para contribuir para a verdade, a saber, que a eudaimonia é uma vida desejável. O membro da multidão e o tirano erram em identificar o desejável na vida com a fruição indiscriminada dos prazeres físicos; o homem político comum erra em entender que o exercício das ações virtuosas mira as honras conferidas pelos concidadãos – desejável na vida é a boa reputação. O homem político que interessa à *Ethica Eudemia* não acredita que esse é o princípio da vida virtuosa: ao negar assentimento à opinião comum ele se torna um interlocutor potencial do tratado. O homem político iniciado na filosofia pretende obter enunciados precisos a respeito da vida virtuosa, como promete a *Ethica Eudemia*: “daqueles [enunciados] ditos verdadeiramente, mas sem precisão, haverá, em avançando, também o [enunciar] com precisão” (ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προϊούσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς - 1216b32-33)⁹⁶.

O interesse pelos enunciados precisos – que não enunciam apenas o fato, τὸ τί, “mas também a causa” (ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ τί - 1216b38-39) - aproxima o homem político do filósofo. Nesse ponto do próêmio, os arquétipos dos dois possíveis interlocutores do tratado parecem

⁹⁵ Gigon (1971, p.128) põe em relevo a relação entre a filosofia prática de Aristóteles e as opiniões consagradas: “Die Rücksicht auf den Consensus gentium ac temporum, also letzten Endes auf die geschichtliche Tradition, und das Bewußtsein, in der eigenen Philosophie das aussprechen zu können, was die Tradition bis dahin bloß unbestimmt geahnt hatte, halten sich hier die Waage”.

⁹⁶ Me parece incorreta a afirmação de Woods (1992, p.58) segundo a qual a falta de clareza (οὐ σαφῶς) mencionada em 1216b33 se refere sobretudo às opiniões *correntes* sobre a eudaimonia: “[...] in b32-35 Aristotle, in speaking of the unclarity and imprecision of ordinary opinions has in mind not merely the inaccuracies and other defects in their formulation, but also the lack of certainty attaching to them in their unreflective, pre-philosophical form...”. A tentativa de suprir a falta de clareza é constante ao longo de toda a *Ethica Eudemia* (1217a19-20; 1220a15-18), persistindo inclusive no último capítulo do tratado (1249b5-6). Donde se depreende que ela caracteriza também, e de modo mais interessante, o discurso filosófico.

fundir-se. Tal indeterminação justifica que o leitor dirija sua atenção à palavra *πίστις*, que designa a “adesão” que o tratado almeja obter daquele que se engaja na investigação com vistas à eudaimonia (1216b26-27). Coexistem no texto aristotélico uma acepção ampla e uma acepção estrita da adesão do homem a um discurso. Quando empregada na acepção ampla, *πίστις* significa o assentimento à efetividade de um silogismo, seja ele demonstrativo, dialético ou retórico, isto é, a adesão decorrente do fato de que através de certas figuras *οἱ συλλογισμοὶ γίνονται*, “os silogismos vêm a ser” (*Analytica Priora* 68b10-11): “aderimos a tudo ou através de silogismo ou a partir de indução” (*ἅπαντα [...] πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς* - *AnPr* 68b13-14). Na acepção ampla, a diferença entre a adesão do filósofo ao silogismo demonstrativo e a adesão do homem político comum ao silogismo retórico não é considerada. A acepção estrita de *πίστις* encontra-se na Retórica, onde ela designa meios hábeis a obter o assentimento a certo enunciado, tais como testemunhas, a confissão sob tortura de escravos, além de discursos que estimulem determinadas emoções no ouvinte ou ressaltem o bom caráter daquele que enuncia o próprio enunciado ao qual se almeja obter assentimento (1355b35-1356a20). Tal adesão é específica dos homens políticos comuns, que se distinguem dos filósofos na medida em que “não são capazes de compreender por meio de muitos [discursos] nem de raciocinar detidamente” (*οὐ δύνανται διὰ πολλῶν συνορᾶν οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν* – 1357a3-4).

Do fato que a acepção estrita designa a adesão do homem político comum aos enunciados retóricos é possível considerar que o aspecto mais importante da acepção ampla é o fato de que ela inclui uma outra acepção estrita que designa a adesão do filósofo aos enunciados demonstrativos. Os Segundos Analíticos não deixam dúvida quanto à diferença entre as duas acepções estritas da adesão no que diz respeito à verdade dos enunciados objeto de adesão: os enunciados constituídos de silogismos e de induções “produzem o ensinamento” (*ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν*), ao passo que os enunciados retóricos “persuadem” (*συμπείθουσιν* – *Analytica Posteriora* 71a5-9)⁹⁷. Quando se considera essas duas acepções estritas da ‘adesão’, o fraseado do capítulo sexto talvez induzisse o leitor da *Ethica Eudemia* a uma perplexidade que pode ser exposta nos seguintes termos. Por um lado, a promessa de tornar mais preciso aquilo que o interlocutor afirma sobre esse tema de modo verdadeiro, porém sem clareza, pressupõe que a investigação almeja obter sua adesão a enunciados demonstrativos. Tal propósito requer um homem político iniciado na filosofia⁹⁸, o homem político

⁹⁷ Ver *Ars Rhetorica* 1355a24-29 para a diferença entre o discurso preciso da ciência enquanto voltado para o ensinamento e o discurso retórico voltado para a multidão ignara.

⁹⁸ A condição do interlocutor da *Ethica Eudemia*, na medida em que o tratado articula um conhecimento específico, i.e., o conhecimento sobre o bem humano, parece ser aquela do homem que, nos termos da distinção sugerida por Dirlmeier (1962, p.8) entre o público leigo bem-educado e os peripatéticos que tem acesso às investigações especializadas, inicia um estudo especializado que pressupõe os conhecimentos adquiridos enquanto homem leigo bem-educado: “Leser seiner Werke ist nämlich der, den er den Mann der umfassenden Verstandeskultur nennt [...], der von dem noch dazu speziell geschulten Peripatetiker, dem ‘Wissenden’ zu unterscheiden ist. Zu dieser Verstandeskultur

perplexo cujo arquétipo é esboçado ao longo do proêmio. Por outro lado, a afirmação de que as opiniões reputadas - τοῖς φαινομένοις - sobre a eudaimonia serão empregadas μαρτυρίους και παραδείγμασι, “como testemunhos e exemplos” (1216b27), parece indicar que a adesão almejada é a persuasão característica do discurso retórico: os exemplos estão para o discurso retórico como as induções estão para o discurso demonstrativo⁹⁹. Isso aproxima o interlocutor do tratado do homem político comum, que é a faceta menos grosseira do homem da ágora em relação àquela que se confunde com o membro da multidão.

Dada a diferença entre a adesão do filósofo à demonstração e a adesão do cidadão ao discurso retórico, a equívocidade da palavra πίστις empregada na passagem manifesta uma ambivalência quanto à figura do homem político enquanto possível interlocutor do tratado. Tem lugar, aqui, a rejeição do arquétipo estrito do homem político como sendo desinteressado da especulação filosófica: o homem político cujo horizonte está restrito à ágora é um interlocutor tão indesejado quanto o filósofo que pretende obter a eudaimonia através da especulação teórica sobre a virtude. A segunda parte do capítulo sexto inicia com a observação de que os discursos referentes a cada investigação se diferenciam entre aqueles que são ditos φιλοσόφως e aqueles que são ditos μὴ φιλοσόφως (1216b35-36). Isso significa que o homem político precisa ascender à filosofia para que possa obter os discursos apropriados à ciência produtiva cujo fim é a vida boa¹⁰⁰. O proêmio da *Ethica Eudemia* se encerra nessa passagem na medida em que nela conhecemos quem é o interlocutor do tratado, a saber, o homem político que caiu em perplexidade na medida em que foi iniciado na filosofia.

A ciência produtiva da eudaimonia pode ser adquirida somente quando o homem político deixa de acreditar nos ἀλλοτρίους λόγους τῆς πραγματείας και κενούς, i.e., nos “discursos vazios e alheios ao objeto investigado” (1217a3-4). Tais discursos são proferidos pelos retóricos constituem um dos tipos de discurso ditos μὴ φιλοσόφως¹⁰¹: a retórica, enquanto arte, e aqueles que a professam “vestem a máscara da [ciência] política” (ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς

gehört grundsätzliche Vertrautheit mit der aristotelischen Logik, denn für den Mann der universalen Gebildetheit ist es nicht charakteristisch, daß er das exakte fachmännische Wissen auf diesem oder jenem Einzelgebiet besitzt, sonder daß er bei allem, was na ihm herangetragen wird, die metodische Korrektheit beuteilen kann”.

⁹⁹ Ver *Ars Rhetorica* 1356a34-1356b11 para a aproximação entre indução e exemplo. Ver *Ars Rhetorica* 1357b26-36, bem como *Analytica Priora* 68b38-69a19 para a diferença entre exemplo e indução.

¹⁰⁰ Esse encontro entre a perspectiva do homem político e do filósofo na delimitação da interlocução da *Ethica Eudemia* é bem resumido por Gigon (1971, p.130): “Im ganzen gesehen werden also in 1216b35-1217a10 drei Haltungen genannt: einmal diejenige des reinen Politikers, der tüchtig im Handel, aber philosophisch ungebildet ist, dann diejenige des Sophisten, der von der politischen Praxis nichts versteht, zu philosophieren branspricht, aber nur Scheinphilosophie anzubieten hat, und endlich diejenige des Philosophen, der den Politikern zu belehren und den Sophisten zu entlarven vermag”.

¹⁰¹ O outro é aquele dos sofistas, o discurso pseudo-filosófico. Ver Gigon (1971, p.129). Do ponto de vista da interlocução da investigação empreendida em um tratado como a *Ethica Eudemia*, trata-se de uma prática desviante menos interessante do que aquela representada pelo discurso político dos retóricos porque mais distante do homem político.

πολιτικῆς – *Ars Rhetorica* 1356a27-28) porque ocupam-se de objetos como o caráter e as emoções sem fazê-lo na condição de “ciência de um âmbito delimitado” (περὶ [...] ὀρισμένου [...] ἐπιστήμη). Assim como no caso da dialética, os oradores empregam os artifícios da retórica como “capacidades de prover discursos” (δυνάμεις [...] τοῦ πορίσαι λόγους - *Ars Rhetorica* 1356a32-33).

O discurso retórico é o discurso das instituições da cidade, o único discurso que o homem político possui para articular as opiniões a respeito da eudaimonia¹⁰² antes de ascender à filosofia. Por almejar a persuasão através do elogio do caráter do orador ou do estímulo de certas emoções do ouvinte¹⁰³, o discurso retórico pode ser traçado ao mesmo horizonte da concepção vulgar da vida cívica questionada desde a segunda passagem sobre as três vidas: a “boa reputação” (εὐδοκίμασία) decorrente da exibição pública das ações tidas, na ágora, como excelsas. O horizonte compartilhado por todos aqueles que pretendem conhecer a vida boa sem iniciação filosófica é chamado ἀπαιδευσία, carência de instrução¹⁰⁴. É característico dos apedeutas não saber distinguir os discursos próprios de um objeto de estudo e os discursos que lhe são alheios (1217a7-10). Na segunda parte do capítulo sexto – 1217a10-17 – uma vez descartado o homem desinteressado na filosofia enquanto interlocutor do tratado, o texto dirige-se, por meio de uma advertência, a um interlocutor desde já engajado na investigação característica de uma ciência: é preciso distinguir os discursos a respeito da causa e aquilo que é objeto da demonstração (1217a10-11). O texto faz referência aos Analíticos ao afirmar que é possível obter uma conclusão verdadeira em uma demonstração constituída de premissas falsas¹⁰⁵.

¹⁰² Parece possível afirmar que a ciência política que Aristóteles oferece a seu interlocutor tem como propósito substituir a má articulação da vida boa oferecida aos cidadãos pelos retóricos atuantes na ágora. Nesse sentido é importante notar que em *Ars Rhetorica* 1356a20-33 a retórica é apresentada como “algo adjacente” (παραφύεξ τι) à dialética e à ciência política e que por isso seus praticantes pretendem passar-se por cientistas políticos. Em 1357a1-7 consta que a obra da arte retórica se volta para aquilo a respeito do que deliberamos sem possuir uma arte a respeito, o que coincide, no tratado das virtudes dianoéticas (*Ethica Nicomachea* 1140a25-30), com a obra atribuída à sabedoria (φρόνησις): a diferença consiste no fato de que o prudente, o homem dotado de ciência política, delibera bem nesse âmbito (*Ethica Nicomachea* 1140a26), enquanto que “todos de certo modo participam” (πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν) da retórica enquanto voltada para o que é cognoscível por todos os homens sem pertencer a nenhuma ciência delimitada (*Ars Rhetorica* 1354a1-6).

¹⁰³ *Ars Rhetorica* 1356a1-19.

¹⁰⁴ Além da carência de instrução, a impostura (ἀλαζονεία) é também uma causa da indistinção entre discursos próprios e alheios ao objeto investigado, possivelmente a recusa deliberada de realizar a distinção. Na *Ethica Endemia* ambas são causas da incapacidade de distinguir discursos próprios e alheios à vida boa, objeto do tratado (1216b40-1217a10); na *Ars Rhetorica* ambas são causa da pretensão dos retóricos em fazer sua arte vestir a máscara da ciência política (1356a27-30).

¹⁰⁵ Ver *Analytica Priora* 53b27 e ss, em especial o seguinte exemplo (53b31-35): quando se afirma (falsamente) que animal se diz de toda pedra e (também falsamente) que pedra se diz de todo homem, obtém-se a conclusão verdadeira de que animal se diz de todo homem.

II. O início da investigação propriamente dita (*Ethica Eudemia* I.7-8)

1. *Ethica Eudemia* I.7: o bem distintivo do homem

I. A primeira proposição sobre a eudaimonia (1217a18-22)

O capítulo VII do livro primeiro encerra de modo explícito o proêmio da investigação: *πεπροοιμισμένων δὲ καὶ τούτων* (1217a18). Em consequência, deve-se considerar seu propósito como consumado. Sugerimos anteriormente que esse propósito pode ser discernido em duas realizações significativas do proêmio. A primeira é a elaboração de um esboço do bem viver a partir das duas questões que parecem engajar o interlocutor da investigação a ser conduzida no tratado, a saber “em que consiste o bem viver” e “como adquiri-lo”. O bem viver aparece, ao final dessa elaboração, como a vida humana ordenada conforme certo alvo do bem viver. De modo mais específico, uma *certa* vida humana é delineada ao longo do proêmio como merecedora da denominação “bem viver”: uma vida constituída pela atividade virtuosa. A vagueza desse discurso preliminar não impede vislumbrar que o atributo da divindade inere no bem do homem precisamente em razão de sua faculdade de ordenar criteriosamente a própria vida: o bem viver para o homem é um *ἀγαθὸν θεϊότερον* na medida em que seu advento não pode ser atribuído à natureza ou ao acaso, sendo, ao contrário, uma decorrência do esforço humano. Daí que seja o bem viver uma condição cuja aquisição resulta da adoção de certas diligências pelo homem com vistas a imprimir um determinado caráter à própria vida.

A segunda realização significativa do proêmio diz respeito ao interlocutor apropriado da *Ethica Eudemia*. A coesão do propósito do texto preliminar à investigação pode ser discernida na correspondência do interlocutor delineado ao modo característico da investigação que se descortina: a busca da melhor vida para o homem parte da constatação do fato de “advir a eudaimonia àqueles que se preparam para tornar de um certo modo a si mesmos bem como as suas ações” (*κεῖσθαι τὴν εὐδαιμονίαν ἐν τοῖς αὐτοῦς παρασκευάζουσι ποιούς τινὰς καὶ τὰς πράξεις* - 1215a18-19). Por isso, mais importante do que a exclusão evidente de certos tipos humanos do círculo dos interlocutores da investigação – como os loucos e as crianças, cuja óbvia incapacidade de ordenar suas vidas dispensa argumento, - é a exclusão de outros homens através de um procedimento de depuração sutil no qual sua inadequação ao empreendimento da *Ethica Eudemia* é articulada. Assim, a crítica severa feita ao *βίος ἀπολαυστικός* no proêmio (1215b30-1216a2 e 1216a27-37) sugere não ser essa uma opção de alguém que busque ordenar criteriosamente a própria

vida e que seja capaz de perseverar na transformação de si mesmo e de suas ações. Disso resulta a exclusão da multidão vulgar do círculo dos ouvintes capazes de obter proveito das lições do tratado.

A inadequação dos socráticos à investigação aristotélica é igualmente sugerida na crítica à atitude contemplativa dos rivais frente ao fenômeno moral (1216b16-25): a investigação conduzida por Aristóteles dirige-se a homens que pretendem intervir no domínio da ação. Sugerimos, por isso, que o interlocutor do tratado é um homem político; alguém que, embora frequente instituições como o Liceu ou a Academia, não pretende negligenciar o exercício das ações virtuosas. O delineamento de um esboço do bem viver e do interlocutor adequado a acompanhar as lições do tratado resulta no μέθοδος peculiar da investigação, i.e., no esclarecimento dos enunciados nos quais o homem político frequentador dos círculos filosóficos expressa suas opiniões a respeito da vida boa. O desenvolvimento da ciência prática prometida tem lugar no percurso de esclarecimento dessas opiniões: o esboço do bem viver adquire contornos mais nítidos, com o que se descortina ao interlocutor a real possibilidade de obtê-lo.

Uma peculiaridade interessante da *Ethica Eudemia* é o modo como o estreitamento do círculo de interlocução transparece na proposição que é ponto de partida – λέγωμεν ἀρχάμενοι - da investigação propriamente dita, que se inicia com o encerramento do proêmio. Trata-se da opinião segundo a qual a eudaimonia seria o maior e melhor dos bens distintamente humanos (1217a21-22). O assentimento ali mencionado - ὁμολογεῖται δὴ - não é o acordo nominal, que a *Ethica Nicomachea* atribui indistintamente aos homens vulgares, elegantes e sábios, quanto a consistir a eudaimonia no bem viver (1095a15-20); a trivialidade da primeira proposição sobre a eudaimonia que sucede o proêmio do outro tratado 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 são todas falsas). Mantendo a referência à predicação característica do enunciado trivial - “maior e melhor dentre os bens” (μέγιστον καὶ ἄριστον τῶν ἀγαθῶν)¹⁰⁶ - a primeira proposição da investigação eudêmica acrescenta uma qualificação que não pode ser objeto de assentimento senão entre aqueles que compõem a audiência do tratado: “distintamente humano”. Ἀνθρώπινον demarca o bem humano como bem característico de um membro específico de uma escala de entes. Ao menos um ente que integra essa escala – deus – é melhor que o homem, e é provável que a eudaimonia lhe pertença (1217a22-24). Aos demais viventes, dotados de natureza inferior àquela do homem, não cabe atribuir tal designação; eles vivem conforme uma outra participação nos bens

¹⁰⁶ 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 proêmio da *Ethica Eudemia* também faz referência ao acordo trivial quanto à eudaimonia - “dizem ser o maior bem” (μέγιστον εἶναι φασιν ἀγαθόν) - em 1214a30-33.

(1217a28-29). A divindade parece operar ela própria como critério de admissão ao grupo dos entes caracterizados pelo bem eudaimônico¹⁰⁷: esse grupo incluiria somente aqueles que “em sua natureza participam de algo divino” (ἐν τῇ φύσει μετέχει θείου τινός - 1217a27-28)¹⁰⁸.

A inserção do bem humano no que parece ser uma escala cosmológica 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); essa faculdade de conceber de modo reflexivo a própria vida manifestaria o caráter divino do bem humano. Diferente do estilo exortativo do proêmio, o início da investigação propriamente dita parece incorporar de modo definitivo a proposição de que o bem humano é eudaimônico – distinto, nisso, do bem alternativo que caracteriza os viventes inferiores – enquanto realiza a participação no divino característica da natureza do homem¹⁰⁹; através da articulação dessa proposição seria possível σαφῶς εὑρεῖν τί ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία, “encontrar com clareza o que é a eudaimonia” (1217a20-21). Em outras palavras, o assentimento mencionado em 1217a21 é o assentimento de uma audiência limitada cujos membros almejam encontrar com precisão o que é a eudaimonia, e admitem a imprecisão do que podem de início enunciar a respeito dela.

¹⁰⁷ A menção da participação no divino que estaria implícita na designação de certos entes – κατὰ τὴν ἐπωνυμίαν (1217a27-28) – é explicada por Dirlmeier (1984, p.191) como uma referência à etimologia dos termos empregados para descrever os entes supralunares, αἰών por exemplo faria referência à perenidade - αἰεὶ εἶναι - divina desses entes. O intérprete entende (p.192) que o homem deve ser agrupado, com os demais animais, no grupo dos entes cuja designação não faz referência a qualquer participação no divino. A escala dos entes, portanto, incluiria: deus, os entes celestes divinos, o homem e os animais inferiores. Segue-se daí que haveria uma separação rígida entre o bem dos entes divinos e o bem do homem. Entendo que essa interpretação está equivocada: é corrente no corpus a afirmação de que a natureza do homem participa do divino na capacidade contemplativa; em segundo lugar, a própria *Ethica Eudemia* aproxima a condição do homem de princípio das próprias ações da condição divina de princípio dos movimentos celestes (1215a15-19; 1222b18-23; 1249b13-15).

¹⁰⁸ Dirlmeier (1984, p.191) não atribui importância à justificativa, explícita em 1217a24-29, para a exclusão dos viventes inferiores da esfera dos entes dotados de eudaimonia, a saber, a ausência de participação no divino em sua natureza. Daí sua leitura de I.7 que põe ênfase na separação entre os bens distintivos do homem, da divindade e dos viventes inferiores: referindo-se à menção de deus na passagem, ele afirma que “Jetzt nimmt er es auf zu dem Zweck, nach kurzem Blick auf die Eudämonie der über- und untermenschlichen Wesenheiten, das Thema ausschließlich auf die Eudämonie des Menschen festzulegen”. Essa distinção existe, e sua importância é acentuada sobretudo na busca de um bem ἀνθρώπινον ou propriamente humano; a distinção coexiste na passagem, porém, com a sugestão da importância de deus para a delimitação do grupo dos entes dotados de bem eudaimônico. Ao falar em “exclusão do divino” (Ausklammerung der Göttlichkeit) 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?

¹⁰⁹ A insuficiência da humanidade do bem para caracterizar sua condição eudaimônica e a consequente 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”.

II. A posição do bem humano na escala dos entes (1217a22-40)

Há no *De Anima* uma descrição da participação alternativa (ou não eudaimônica) no bem – ἄλλην τινὰ τῶν ἀγαθῶν μετοχὴν (1217a28-29). Trata-se da participação no divino que quaisquer entes animados obtêm através da reprodução da espécie, i.e., no ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό (415a28). 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 homem (1217a24-28). O que há, de fato, porém, é uma diferença na referência da expressão “participar no divino” 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 (1219b26-1220 a4), os prazeres distintamente humanos (1215b30-1216a10) e, conseqüentemente, da participação divina 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 viventes sublunares; a atividade que manifesta participação no divino ali, comum que é a todo vivente, torna-se apenas um bem não-eudaimônico no tratado que se ocupa do bem humano.

A participação no divino por meio da reprodução da espécie é parte da atualização do elemento nutritivo da alma, i.e., da faculdade básica – “a faculdade primeira e mais comum da alma” (πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις [...] ψυχῆς)¹¹⁰ - 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 eudêmica do bem humano é o fato de que também o homem, enquanto ente dotado de faculdade nutritiva, toma parte¹¹¹ nessa tendência a deus que é comum a todo ente animado¹¹². A simples *vitalidade* manifesta nessa tendência, em oposição à *humanidade* característica

¹¹⁰ *De Anima* 415a23-25.

¹¹¹ *Política* 1252a26-30: “É uma necessidade, assim, 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 ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ’ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον)). *Ethica Eudemia* 1222b15-20 contrapõe explicitamente a capacidade moral do homem, i.e., ser princípio de ações, à capacidade reprodutiva que ele compartilha com todos os viventes sublunares.

¹¹² *De Anima* 415a26-b2: “É maximamente natural, dentre as obras dos viventes – desde que sejam perfeitos e não mutilados, e nem possuam geração espontânea – o produzir 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*” (φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῴοις, 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

da participação no divino que interessa à *Ethica Eudemia*, transparece no vocabulário empregado nos enunciados que a descrevem: “fêmea e macho com vistas à geração” (θηλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἔνεκεν)¹¹³. Contrapõe-se à permanência da espécie o perecimento do ente animado, que não participa do eterno ταὐτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ, i.e., “ele próprio e como ente singular” (415b4-5). Daí que o bem de tipo eudaimônico não esteja ao alcance dos entes animados inferiores: ele é característico sempre da atividade de um vivente específico, seja um homem¹¹⁴, seja a própria divindade¹¹⁵. 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 ἔστιν εὐδαιμῶν ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' ἰχθύς - 1217a26).

Segundo a *Ethica Nicomachea*, o bem eudaimônico é vedado aos viventes inferiores em virtude de serem esses entes desprovidos de ação virtuosa¹¹⁶ e de capacidade contemplativa¹¹⁷. 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 - 1178b)¹¹⁸. A principal diferença que a atividade contemplativa do homem guarda frente à atividade divina é a sua intermitência: “nós

κατὰ φύσιν). ὀρέγεται designa uma tendência dos entes animados, e não um desejo, visto que os vegetais, desprovidos de desejo porque desprovidos dos sentidos (414b1-2), também participam dessa tendência; no mesmo sentido, πράττει designa aqui movimento e não ação em sentido estrito.

¹¹³ 1252a28-30 põe em relevo que a união entre macho e fêmea manifesta algo que o homem tem em comum com os demais animais e mesmo com os vegetais. Ver nota 111.

¹¹⁴ *Ethica Eudemia* 1214b6-7, 1219a35-39.

¹¹⁵ A ausência do termo εὐδαιμονία em *Metaphysica* 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 atividade do intelecto é uma vida, e aquele é a atividade; a atividade daquele é em si mesma a melhor vida, e a vida eterna. Nós dizemos 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· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. φημὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.).

¹¹⁶ *Ethica Nicomachea* 1099b28-1100a1.

¹¹⁷ Ver *Ethica Nicomachea* 1178b20-32 para o argumento completo.

¹¹⁸ No mesmo sentido: “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, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὲ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη). É digno de nota que na introdução, no próêmio da *Ethica Eudemia* (1215a7-19), da noção de uma participação do homem no bem viver que teria alguma relação com a condição divina, é feita menção da bem-aventurança - μακαρία - como algo que está além do que é lícito ao homem aspirar: “caso seja odioso falar na bem-aventurança” (εἴ τῳ μακαριῶς ἐπιφθονώτερον εἰπεῖν - 1215a10-11). Nesse sentido, Gigon (1971, p.107): “das Beiwort ist strengenommen der Göttlichkeit zugeordnet und kann nicht ohne Hybris für den Menschen beansprucht werden. Anders als die Theologie Epikurs und der Stoa macht bekanntlich diejenige des Aristoteles einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Eudaimonie Gottes und derjenige der Menschen”.

ocasionalmente, o deus sempre” (ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ)¹¹⁹. Deus é contemplação ininterrupta, ato intelectual que jamais regride à condição de potência¹²⁰; deus é, com isso, o ente maximamente eudaimônico. A participação especificamente humana no divino – a atualização ocasional do elemento contemplativo de sua alma¹²¹ - 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., ταὐτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ; seu exercício é 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 solidão¹²². Em outras palavras, participação no divino em sentido estrito existe apenas na vida do ente animado singular que emula a vida divina; único vivente 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 divindade. Comparada à emulação do divino através de uma atividade comum, a eternidade da espécie obtida pelos viventes inferiores é uma participação no divino qualificada: através da reprodução os animais e vegetais participam do divino ἢ δύνανται, i.e., “como podem”(415a29-b1).

Postergando - ὕστερον ἐπισκεπτέον - o escrutínio da participação no divino característica do bem peculiar ao homem, o texto procede a uma divisão dos bens humanos (1217a29-32). Há, dentre esses bens, aqueles que são ἀνθρώπων 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 πρακτὰ¹²³. A primeira modalidade dos bens humanos engloba tudo quanto é obra do

¹¹⁹ *Metaphysica* 1072b25. Ver também 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 ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον)). *Ethica Nicomachea* 1177a21-22 menciona o caráter “maximamente contínuo” (συνεχυστάτη) 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”.

¹²⁰ *Metaphysica* 1072b24-30.

¹²¹ *Ethica Nicomachea* 1177b31-1178a2.

¹²² *Ethica Nicomachea* 1177a21-b1.

¹²³ As traduções de Solomon (1984, p.1927) e Kenny (2011, p. 10) - “things within the range of action” e “things that fall within the scope of action”, respectivamente, – são preferíveis à opção de Woods (1992, p.8): “realizable by human

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 exauzem o domínio da ação: a relação entre o resultado e os meios hábeis a produzi-lo (ὧν ἕνεκα πράττομεν καὶ ἂ τοῦτων ἕνεκα – 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 através das artes são buscados com vistas às ações virtuosas, é inclusive afirmada como a melhor ordenação dos bens que perfazem a eudaimonia ao final da *Ethica Eudemia* (1249a2-14)¹²⁴. A esfera dos bens πρακτὰ provê Aristóteles e seus interlocutores com um contexto particularmente propício para a identificação daquele bem distintamente humano - ἀνθρώπινον ἀγαθόν - que constitui o cerne da vida boa: as ações e as artes pertencem ao domínio dos bens peculiares ao homem, sua racionalidade estando além das faculdades dos viventes inferiores¹²⁵, sua carência de ócio estando abaixo da condição bem-aventurada dos deuses populares¹²⁶, e sua incompletude estando abaixo da ato contemplativo perpétuo da divindade filosófica¹²⁷.

Tal como a noção de um bem distintamente humano é introduzida em concomitância com a inserção do homem em uma escala de entes, a necessidade de divisão dos bens do homem é justificada com referência à mesma escala dos entes. Fala-se em bens humanos πρακτὰ e οὐ πρακτὰ (i.e., “dizemos isso desse modo”, τοῦτο δὲ λέγομεν οὕτως) porque existem entes que, em virtude de não serem dotados de movimento, não participam tampouco do bem (1217 a32-33)¹²⁸. É

action”. A última tradução de πρακτὰ torna o texto confuso; ao invés de uma divisão dos bens humanos entre aqueles pertencentes ao âmbito das ações e aqueles que não pertencem (por exemplo, a atividade contemplativa), a sentença poderia ser interpretada como distinguindo uma classe de bens que está ao alcance do homem, i.e., bens “realizáveis” através de suas ações, de uma classe de bens que não são realizáveis na medida em que estão fora do alcance do ser humano (por exemplo, os bens excelsos inerentes nos entes supralunares). A tradução que Woods sugere para a última sentença do capítulo é particularmente apta a produzir confusão: δῆλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον θετέον é vertida como “So it is evident that happiness must be set down as best among things realizable by human beings”.

¹²⁴ Ver adiante p. 115-118 da tese.

¹²⁵ *Ethica Eudemia* 1222b15-20.

¹²⁶ *Ethica Nicomachea* 1178b8-18.

¹²⁷ *Metaphysica* 1072b14-30 e *Ethica Nicomachea* 1177b31-1178a2.

¹²⁸ Opto por seguir, naquele que é o único ponto de filologia relevante em I.7, 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, [...]”. Essa interpretação “wird ausgeschlossen durch EE 1214b20: ohne Anteil an Veränderung gäbe es für uns Menschen kein ἀγαθόν (der Mensch aber ist ein κινούμενον, folglich...) [...]”.

corrente na *Ethica Eudemia* a afirmação de que a ação é movimento¹²⁹; daí se depreende que os bens chamados na passagem de οὐ πρακτά, os bens excluídos do âmbito da ação, são característicos sobretudo dos entes imóveis. Segue-se, da afirmação de que esses entes não são dotados de bem, que a atividade contemplativa – sobretudo divina, mas, segundo a *Ethica Nicomachea*, bem eudaimônico do homem por excelência -, não é um bem no sentido estrito em que as ações do homem (e, aparentemente, os movimentos dos viventes inferiores) o são. Para afastar a aparente inconsistência do texto (ou do pensamento que ele parece estimular no leitor, a saber, que os bens estranhos ao domínio da ação são aqueles bens que pertencem a entes não dotados de bem), possivelmente a causa do pendor dos editores e dos tradutores a emendá-lo¹³⁰, basta recordar que uma modalidade muito peculiar do bem inere nos entes imóveis, o bem excelso ou τὸ καλόν¹³¹. Causador de ações com vistas à sua própria realização, o bem em geral (τὸ ἀγαθόν) está intrinsecamente relacionado à contingência que é característica de toda mobilidade, i.e., o fato de que tudo quanto se move ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, “pode ser de outro modo”¹³². Expressão peculiarmente humana dessa condição é a atualização circunstancial e contingente de um fim potencial que tem lugar por ocasião de toda ação: as ações das quais o homem é princípio ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, i.e., “podem tanto acontecer quanto não acontecer” (1223a5-6). As observações feitas no próêmio da *Ethica Nicomachea* sobre a concatenação dos inúmeros bens buscados pelos homens – 1094a1-22 – constituem o exemplo mais claro, no corpus, da inerência do bem no domínio da ação, bem como da complexidade que a distinção feita no capítulo sétimo

¹²⁹ Ver *Ethica Eudemia* 1220b26-27 e 1222b29.

¹³⁰ Woods (1992, p.186), por exemplo, segue a versão da OCT, contendo a emenda sugerida por Russell (ver nota 128), por considerar 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”.

¹³¹ O contraste entre a natureza prática do ἀγαθόν e a inerência do καλόν nos entes imóveis é mais evidente em *Metaphysica* 1078 a31-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) [...]”. Há uma passagem do livro Beta – 996a21-b1 - que é interessante nesse sentido por sugerir a não-inerência do bem nos objetos estudados pela matemática em razão de sua imobilidade. Introduzindo a aporia ou a dificuldade em saber se cabe a uma ou a diversas ciências estudar os diferentes gêneros de causas, o texto do livro Beta se pergunta: “Ademais, em muitos dentre os entes não inere 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 e aquilo com vistas ao qual fim de uma determinada ação, e todas as ações sendo acompanhadas de movimento)?” (ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχουσι πᾶσαι· τίνα γὰρ τρόπον οἷον τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ἢ ἀγαθὸν καθ’ αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίνεται καὶ ἔστι τᾶλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὐ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως;). Que o καλόν seja, no entanto, próximo ou mesmo relacionado ao ἀγαθόν, é sugerido no capítulo oitavo da *Ethica Eudemia*, onde a busca do “bem supremo” (τὸ ἄριστον) está relacionada à investigação do “excelso” (καλόν) comum ao homem e aos entes imóveis (1218 a15-33). O capítulo final do tratado, por sua vez, apresenta o atributo excelso como uma modalidade do atributo bom: 1248b16-26. Ver adiante, p. 101-106 da tese.

¹³² *Metaphysica* 1072b5-6.

do livro primeiro da *Ethica Eudemia* entre ὧν ἕνεκα πράττομεν e ἃ τούτων ἕνεκα pode assumir quando a vida humana é considerada como um encadeamento compreensivo de bens.

Em contraste com a mobilidade contingente do domínio da ação está a imutabilidade da atividade divina que, causadora do movimento perpétuo dos corpos celestes, é livre de toda contingência: “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)¹³³. Na necessária inalterabilidade de sua atividade contemplativa, i.e., na completude absoluta de um ato que jamais regride à potência, descansa a excelsitude da existência divina: ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή, “é por necessidade, pois, que existe e, enquanto necessário, [existe] de modo excelso, e desse modo é princípio”¹³⁴. Nesse sentido, pode-se afirmar com segurança que, embora os bens οὐ πρακτὰ estejam ao alcance dos homens, sua realização plena deve ser atribuída aos entes supralunares, em particular à divindade. Mesmo o movimento circular perpétuo dos corpos celestes manifesta certa contingência quando comparado à imutabilidade do deus; havendo locomoção, há alteração¹³⁵. É na regularidade sempiterna dessa locomoção, i.e., a impossibilidade de alteração do seu curso, que os corpos celestes se mostram, dentre todos os entes, aqueles maximamente semelhantes à divindade¹³⁶. A menção dos bens πρακτὰ κρείττοσιν ἡμῶν, “obtidos nas ações de entes superiores a nós” (1217a35), é possivelmente uma referência à posição privilegiada que a atividade peculiar dos corpos celestes lhes confere na escala dos entes; assim como ἀγαθὰ pode se referir àquilo que é mais propriamente καλά, πρακτὰ pode se referir a movimentos que não são propriamente ações.

O bem de tipo eudaimônico peculiar ao homem é enunciado na última sentença do capítulo. Segundo o texto, “é evidente que se deve estabelecer a eudaimonia como o que é 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 a ação - a atividade peculiar ao homem, que o singulariza frente aos demais membros da escala dos entes - como o âmbito de seu bem eudaimônico, esse enunciado incrementa o primeiro enunciado do capítulo, aquele que apresenta a eudaimonia como o maior bem *distintamente* humano. Esse estreitamento do âmbito do bem eudaimônico do homem não é, porém, satisfatório quando se considera dois aspectos relevantes da lição do capítulo: a atribuição, ao homem, de bens estranhos ao domínio da ação, e a sugestão de que o bem eudaimônico depende de participação no divino. A busca da

¹³³ *Metaphysica* 1072b7-8. O trecho completo, incluindo a influência da divindade sobre os movimentos celestes, é 1072b1-14.

¹³⁴ *Metaphysica* 1072b10-11.

¹³⁵ *Metaphysica* 1072b3-6.

¹³⁶ *De Caelo* 270b1-25.

singularidade talvez justifique a proeminência atribuída ao domínio da ação na passagem. Nesse sentido, os bens οὐ πρακτά, mais propriamente excelsos do que bons, corresponderiam sobretudo à natureza superior dos entes imóveis (a eudaimonia divina mencionada no início do capítulo), de sorte que Aristóteles se recusaria a enxergar em tais bens os bens propriamente humanos. Eles não poderiam constituir o cerne do bem humano. Exemplo maior da participação do homem no divino, a contemplação não seria incorporada ao bem humano senão através de sua integração ao bem peculiar do homem, i.e., à ação.

A menção da participação no divino manifesta o outro aspecto da inserção do bem humano na escala dos entes: ao invés da singularidade preservada a despeito da incorporação no todo, ela põe em relevo o critério da própria inserção desse bem distintivo na escala, assim como a posição hierárquica que ele ali ocupa. Em outros termos, o caráter eudaimônico do bem do homem não se deve à sua singularidade, mas à relação que ele guarda com o bem da divindade; daí sua inferioridade hierárquica face ao bem eudaimônico supremo da divindade e sua superioridade face ao bem não eudaimônico dos viventes inferiores. Enquanto bem do homem, a eudaimonia não é apenas a melhor vida que um humano pode obter, mas é também a posição do homem na hierarquia dos entes ou a posição distintiva que o homem ocupa no universo. A proeminência que a lição do capítulo sétimo do livro primeiro da *Ethica Eudemia* atribui à ação como sede do bem eudaimônico do homem conflita em particular com a tese da *Ethica Nicomachea* que defende o exercício da contemplação, i.e., do bem οὐ πρακτόν, como cerne da participação do homem no divino. Ela é sugestiva de um importante aspecto da originalidade da teoria eudêmica da eudaimonia: a participação do homem no divino, que lhe possibilita alcançar um bem de tipo eudaimônico, se manifestaria também nas atividades que pertencem ao domínio da ação. Ao final do tratado – 1249a21-b25, i.e., na discussão do livro oitavo sobre o padrão da virtude – a semelhança que subsiste entre a divindade e o elemento contemplativo da alma humana é mencionada na mesma sentença que afirma ser a divindade aquilo com vistas ao qual o homem prudente exerce suas ações.

Há no exercício das ações aquele traço característico do bem de tipo eudaimônico, i.e., sua inerência nas atividades do ente singular. Enquanto 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 vida, cuja contingência e individualidade contrasta com a permanência da espécie humana obtida na atividade reprodutiva. É significativo, assim, que a lição do capítulo sexto 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' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι 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 é a divindade face aos movimentos inalteráveis (1222b20-23). Trata-se dos movimentos dos corpos celestes¹³⁷. Se a contemplação humana se distingue da contemplação divina como a intermitência se distingue da perpetuidade, o controle humano sobre as próprias ações se distingue do controle divino dos movimentos celestes como o controle da contingência distingue-se da inexistência de contingência: ao movimento inalterável dos corpos celestes, fundado na atividade contemplativa perpétua do deus, se contrapõe a contingência das ações, que é delimitada pelo fato de que, podendo ocorrer ou não, em ocorrendo, as ações são atribuídas aos seus autores, mais especificamente “todas quantas sejam voluntárias e conforme a escolha de cada um” (ὄσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου - 1223a16-17).

2. *Ethica Eudemia* I.8: dificuldades quanto ao bem humano.

I. O melhor para o homem: teleologia e ordenação do bem humano (1217b1-5; 1218a33-1218b27)

A admissão do homem político perplexo no círculo estrito da investigação esotérica da vida boa é fato consolidado no último capítulo do livro primeiro. Apenas enunciados filosóficos são tratados nesse capítulo: o homem político perplexo dispõe-se integralmente ao ensinamento dos filósofos. De acordo com o último enunciado do capítulo anterior, a eudaimonia é o melhor dentro do domínio das ações humanas (τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον- 1217a40). O objeto desse capítulo é o escrutínio dessa assertiva por meio do estudo geral do que é “o melhor” (τὸ ἄριστον) e “de quantos modos ele é dito” (λέγεται ποσαχῶς - 1217b1).

Três opiniões são mencionadas a respeito do melhor¹³⁸. A primeira delas é que o melhor é, para todas as coisas, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, o próprio bem (1217b2-3). As duas opiniões restantes mencionam atributos do próprio bem: o próprio bem é “o bem no qual inere ser o primeiro dos

¹³⁷ *De Caelo* 270b1-25 e *Metaphysica* 1072b2-10.

¹³⁸ Adoto a interpretação segundo a qual as três opiniões são aquelas que constituem o conjunto de proposições que caracterizam o melhor e cuja explicação é objeto das teses rivais (a ideia do bem, o bem comum, o uno e o bem como plenitude) mencionadas ao longo de *Ethica Eudemia* I.8, interpretação compartilhada por Woods (1982, p.63), Zillig (2012, p.302) e Brunschwig (1971, p.203), que cito a título exemplificativo: “On peut en effet identifier l’αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, soit à l’idée du bien (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ), soit au bien comme attribut commun (non “séparé”) des choses bonnes (τὸ κοινὸν ἀγαθόν), soit au bien comme fin des activités humaines (τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος, τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν)”. A interpretação contrária sustenta que as três opiniões são precisamente as teses rivais que buscam explicar como o próprio bem é o primeiro bem e a causa da presença do ser bem nos demais bens: a ideia do bem, o bem comum e o bem como plenitude. Nesse sentido, ver Dirlmeier (1999, p. 194) e Dalimier (2013, p. 300-301, n.49). A confusão dessa interpretação fica evidente no fato de que a teoria de que o próprio bem é o uno (1218a15-33) é ignorada, bem como no fato de que Dalimier sugere a equivalência entre a ideia do bem e o próprio bem, o que é, em vista do texto de Aristóteles (1218b7-11), inaceitável.

bens” (τὸ ἀγαθὸν ᾧ ὑπάρχει τό τε πρῶτον εἶναι τῶν ἀγαθῶν) bem como o bem no qual inere “ser causador da presença do ser bom nos demais [bens]” (τὸ αἰτίω τῆ παρουσίας τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθὰ εἶναι - 1217b4-5). Esses dois atributos fazem do próprio bem para cada ente aquilo que é melhor para cada ente. É imprescindível, para a compreensão do capítulo oitavo, constatar que Aristóteles aceita as três proposições a respeito do que seja o melhor: as teses rivais examinadas no capítulo – a aristotélica inclusa - são explicações diversas das três proposições a respeito do que é o próprio bem¹³⁹. O texto parece refutar três interpretações do próprio bem em detrimento da interpretação defendida ao final do capítulo. Nesse sentido pode-se entender que a investigação a respeito do próprio bem segue o percurso estabelecido no capítulo sexto para a investigação a ser empreendida no tratado: empregando determinados φαινόμενα (aqui entendidos como as teses filosóficas apenas mencionadas porque dadas como estabelecidas¹⁴⁰) Aristóteles refuta as teses filosóficas rivais de modo a obter enunciados claros a respeito do próprio bem. Mesmo os filósofos rivais, que erram, têm algo a contribuir para a verdade.

A refutação das teses rivais a respeito do próprio bem é a demonstração de que essas teses não propiciam o conhecimento do que é o melhor no domínio das ações humanas¹⁴¹. Para entender essa falha é preciso entender antes como a tese defendida ao final do capítulo propicia conhecer o que é o melhor no domínio das ações humanas. O enunciado de 1218b10-11 propõe que os atributos do próprio bem são os atributos daquilo que é designado pela expressão de difícil tradução τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος, i.e., “aquilo com vistas ao qual, na medida em que fim”. No estudo da teleologia o interlocutor do tratado poderá conhecer como aquilo que é o melhor opera enquanto primeiro dentre os bens e causa de ser bom tudo quanto que está sob sua égide. Identificado com o ‘fim’, o melhor no domínio da ação passa a se confundir com o ápice agregador de todo o conjunto dos bens que perfazem a vida boa: “eis o próprio bem, a saber, o fim no domínio das ações humanas” (τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν - 1218b11-12). O fim no domínio das ações humanas já é conhecido pelo interlocutor da *Ethica Eudemia*: trata-se da vida virtuosa, que ele almeja alcançar, mas a respeito da qual ele ainda não possui enunciados

¹³⁹ A sugestão de que as três opiniões a respeito de τὸ ἄριστον correspondem aos três atributos mencionados e não, como sustenta parcela substancial dos intérpretes, aos três candidatos à condição de τὸ ἄριστον – a ideia do bem, o bem comum e o fim - é enfatizada por Zillig (2012, p. 302). O autor também sustenta, o que é consequência necessária da sugestão anterior, que Aristóteles aceita os três atributos que caracterizam τὸ ἄριστον e busca mostrar que o seu candidato – τὸ τέλος - é o que melhor satisfaz tais atributos: “Aristóteles, portanto, pretende adotar para si as opiniões apresentadas no início de I 8. Com efeito, tais opiniões jamais são postas em questão e, em especial, parece assentada a correção das condições de prioridade e causalidade como critérios a serem satisfeitos pelo que é o melhor” (p.303).

¹⁴⁰ *Ethica Eudemia* 1217b19-1218a15.

¹⁴¹ Uma defesa da continuidade entre os argumentos dos capítulos VII e VIII do livro primeiro da *Ethica Eudemia*, mais precisamente a dependência da discussão do objeto do capítulo VIII – o melhor – em relação ao objeto discutido no capítulo VII – a eudaimonia enquanto pertencente ao domínio da ação -, pode ser encontrada em Zillig (2012, p. 307-313).

claros e precisos. Segundo o texto do capítulo oitavo, o conhecimento do fim é justamente o que propicia a obtenção dos enunciados precisos: “tendo determinado o fim, demonstram o demais, isto é, que cada um deles é um bem” (ὀρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τὰλλα δεικνύουσιν, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν - 1218b17-18). Nesse sentido, conhecer que a saúde é um fim ou o bem próprio propicia conhecer que o saudável é um bem porque produz a saúde (1218b19-22). Se o fim ou “aquilo com vistas ao qual” é a causa de tudo o mais que compõe certo domínio ser bom (1218b18-19), a vida virtuosa é a causa de tudo o mais que compõe o domínio da ação humana ser bom.

A identidade entre, de um lado, a opinião vaga do homem político, consolidada ao longo do proêmio, de que o melhor é ser virtuoso e, de outro lado, a doutrina filosófica que propõe o fim do domínio da ação humana como ponto de partida para o desenvolvimento de uma ciência demonstrativa, permite ao interlocutor da investigação conhecer o que é o melhor para o homem sob dois aspectos. Primeiro, o recurso à teleologia torna mais clara a sugestão feita no proêmio ao homem que almeja a eudaimonia: tornar de certo modo a si mesmo e as suas ações¹⁴². Desejoso que está o homem político de tornar virtuosos a si mesmo bem como as suas ações, as ações e disposições virtuosas, postas como fim do domínio das ações humanas, mostram-se causa de serem boas todas as diligências que tal homem toma com o intuito de tornar-se virtuoso e exercer ações virtuosas. O segundo aspecto do esclarecimento quanto ao melhor no domínio da ação se mostra no desenvolvimento da própria investigação ao longo do tratado. Uma vez determinado que a virtude e as ações virtuosas constituem o fim no domínio das ações humanas, entende-se porque a investigação torna-se, nos livros segundo e terceiro do tratado, uma investigação a respeito da virtude: do conhecimento do que é a virtude depende o conhecimento de quais as diligências adequadas para tornar-se virtuoso. Por esse motivo a virtude é o primeiro tópico do estudo empreendido no livro II (como atesta a sequência a partir de 1218b37). A ciência produtiva da melhor vida humana na qual a *Ethica Eudemia* professa iniciar seu interlocutor constitui-se por meio da obtenção de enunciados precisos sobre o que é a virtude e, em consequência desses, da obtenção de enunciados precisos sobre como proceder para adquirir a disposição virtuosa do caráter¹⁴³.

¹⁴² Ver p. 33-34 da tese.

¹⁴³ A estrutura abstrata da minha explicação corresponde ao que sugere Zillig (2012, p.314) a respeito da explicação teleológica de Aristóteles para o melhor no domínio da ação: “A condição da causalidade é examinada em 1218b16-22, onde Aristóteles explica que o fim opera como causa do fato que as demais coisas são bens porque, uma vez que se disponha um certo bem como fim da ação, passam a ser consideradas boas as coisas cuja obtenção contribui para a obtenção do fim. Os meios, portanto, são bens em virtude de sua relação com o fim. A condição de prioridade, por sua vez, é tratada em 1219a22-24, onde Aristóteles indica que ninguém que não seja um sofista procuraria mostrar que o fim da ação é um bem. Com isso, a prioridade do fim na ordem dos bens é assegurada na medida em que o fato que o fim é um bem depende apenas de sua posição no raciocínio teleológico, não sendo derivado da existência de um bem anterior”. Chamo de abstrata a explicação de Zillig porque ela não identifica um bem específico como o melhor no domínio da ação humana, e não o faz na medida em que o objeto de seu texto é a discussão dos capítulos VII e VIII do livro primeiro – minha sugestão de que o bem em questão corresponde ao exercício da virtude é fundada no texto do proêmio (1216 a37-b2; 1216b20-25), anterior, pois, ao capítulo VII.

O caráter compreensivo que caracteriza o empreendimento da ciência produtiva da eudaimonia justifica que tal ciência seja dita *κυρίαν πασῶν*, controladora de todas as ciências (1218b13). O texto menciona três nomes para tal ciência: cívica, administração doméstica e prudência. Pode ser depreendido de outra breve menção no livro primeiro (1218a34) que a ciência prática à qual o tratado dedica-se é a ciência cívica. Não ocorre aqui a qualificação dessa ciência enquanto arquitetônica (*ἀρχιτεκτονική*), como ocorre em passagem paralela da *Ethica Nicomachea* (1094a26-27). Essa qualificação pode, contudo, ser depreendida da crítica dirigida, ainda no próêmio, aos retóricos, a cuja prática o tratado pretende se contrapor: os retóricos são desprovidos de *διάνοιαν ἀρχιτεκτονικήν*, de um pensamento arquitetônico (1217a6-7), de um pensamento hábil a impor ao conjunto de bens que perfaz a vida humana a melhor ordenação. Na medida em que a ciência cívica se constitui no quadro da teleologia, a arquitetura da vida humana – a concatenação de todos os bens - pode ser expressa através de demonstrações formadas de proposições a respeito da melhor vida para o homem. É curiosa a menção da administração doméstica (*οἰκονομική*) e da prudência (*φρόνησις*) na passagem (1218b13-14), o que talvez seja decorrência do caráter arquitetônico de ambas: a administração doméstica ocupa-se da totalidade das atividades do lar, enquanto que a prudência é a virtude dianoética que se ocupa do bem do homem como um todo¹⁴⁴, sendo parte integrante do pensamento do homem capaz de exercer a ciência prática empreendida na *Ethica Eudemia*.

II. Críticas à ciência platônica do bem: o bem do homem e o bem em geral (1217b5-1218 a15)

Sobre as teses rivais examinadas no último capítulo do livro primeiro, é notória a dificuldade de identifica-las¹⁴⁵: não há certeza sequer quanto ao fato de que sejam teses distintas a respeito de como explicar o melhor no domínio da ação humana ao invés de elementos distintos (e inconsistentes) de uma mesma tese. É possível afirmar, contudo, que há três pontos da crítica aristotélica dirigidos a uma ou mais de uma concepções de ciência do bem humano que rivalizam com a ciência prática que a *Ethica Eudemia* desenvolve: a tese da “ideia do bem”, defendida possivelmente por Platão ou pelos platônicos; a tese do “bem comum”, que pode ser um elemento da tese platônica inconsistente com a “ideia do bem” ou uma tese independente e completamente destoante de tudo o mais que é tratado no capítulo oitavo; por fim, a tese do bem como o uno, que

¹⁴⁴ Ver *Política* 1253b1-13 e *Ethica Nicomachea* 1140a25-28.

¹⁴⁵ Woods (1992, p.61): “Aristotle proceeds to a discussion of the Platonic theory of Forms in its application to goodness. Plato is not mentioned by name, and it has been disputed how far the criticism should be regarded as aimed at the theory that we find in some of Plato’s dialogues”.

pode também ser um aspecto da tese platônica ou uma tese pitagórica¹⁴⁶. Se há, pois, uma única tese objeto da crítica de Aristóteles no capítulo oitavo, trata-se sem dúvida da tese platônica. Nesse caso, a dificuldade em interpretar o capítulo é cognata da dificuldade em compreender a tese platônica sobre as ideias. É possível obter um resultado satisfatório sem aventurar-se na tentativa temerária de solucionar essa dificuldade: basta articular de que modo a ciência prática arquitetônica por meio da qual a *Ethica Eudemia* almeja compreender o melhor no domínio das ações humanas se diferencia do tipo de ciência que subjaz ao material criticado no capítulo oitavo.

A diferença diz respeito sobretudo aos enunciados da ciência erigida a partir das teses rivais: “digamos, de início, que, existir uma ideia não somente do bem, mas também de outras coisas, é [algo] dito de modo abstrato e vazio” (λέγωμεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτουοῦν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς - 1217b20-21). Trata-se de uma acusação de ἄγνοια, da ignorância em distinguir os discursos próprios de uma disciplina: aquilo que os retóricos realizam na qualidade de membros do círculo dos que sustentam as visões correntes a respeito do homem e da vida política, os rivais, possivelmente platônicos, realizam no interior do círculo dos iniciados na filosofia. Os enunciados da ciência platônica sobre o bem do homem têm como ponto de partida certa interpretação do “próprio bem”. Tal ponto de partida, como dito, é compartilhado com a ciência aristotélica que tem o bem do homem por objeto. Diferente da ciência aristotélica, que identifica o “próprio bem” com o fim ou a plenitude do domínio das ações humanas (que o interlocutor do tratado sabe ser a virtude e as ações virtuosas), a ciência platônica identifica o “próprio bem” com a ideia do bem (1217b5-6). É característico de toda ideia, portanto também da ideia do bem, “existir apartada daqueles [entes] que dela participam” (χωριστὴν εἶναι τῶν μετεχόντων - 1217b15-16). Na medida em que existe apartada do bem do homem (como de todos os demais bens), a ideia do bem não é o τέλος do domínio das ações humanas, aquele ápice no qual o próprio domínio alcança sua plenitude. A ideia do bem é causa de ser bom tudo o mais que bom é na medida em que tudo o mais participa da ideia do bem ou com ela guarda semelhança (1217b8-10). Isso significa que existe uma relação de prioridade entre a ideia do bem e tudo o mais que é dito bom por participação nela: a ideia do bem é o primeiro dentre os bens porque o seu

¹⁴⁶ O motivo mais comum para a atribuição da teoria aos pitagóricos é a visão matematizante do bem humano presente no argumento. Ver Woods (1992, p.76) e, em particular, Brunschwig (1971, p.211-212) que recorre à passagem 1096b5 e ss da *Ethica Nicomachea* com o intuito de - demonstrando que os pitagóricos se abstiveram de fazer aquilo que, segundo a *Ethica Eudemia*, Platão faz, isto é, identificar o bem com o uno - afastar a hipótese da origem pitagórica da doutrina criticada: “Les deux textes de l’EN e de l’EE ne peuvent s’appliquer l’un sur l’autre. Celui de l’EN contient une approbation “ l’égard des pythagoriciens ; Aristote ne peut les approuver, em l’occurrence, que d’avoir évité d’identifier l’Un et le bien, comme le fera Platon, et de s’être contentés de placer l’un ‘dans la colonne des biens’ [...] Au contraire, le texte de l’EE critique une doctrine où l’identité entre le bien et l’Un occupe une position centrale : les pythagoriciens ne sauraient être blâmés ici d’avoir fait ce qu’ailleurs on les félicite précisément d’avoir évité”.

perecimento implicaria o perecimento de tudo aquilo que dela participa enquanto bom (1217b10-13).

O homem político que integra o círculo dos iniciados na filosofia, precisamente em razão do critério pelo qual foi ali admitido – o desejo de obter enunciados precisos a respeito da virtude e da vida virtuosa - não tem dificuldade em identificar a ignorância platônica: ele sabe que tais discursos “não [são] úteis para a vida boa e para as ações” (μή ποτ' οὐδὲ χρησιμος πρὸς ζωὴν ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις - 1217b24-25). Dito de outro modo, a ciência platônica do bem humano dirige-se ao homem político perplexo sem oferecer-lhe a possibilidade de sair da condição de perplexidade: ao invés de enunciados precisos a respeito da virtude e da vida virtuosa (o que são e como adquiri-las), esse homem obtém da ciência platônica uma explicação na forma de metáfora poética (a vida virtuosa participa da ideia do bem)¹⁴⁷. Em razão de desconsiderar os atributos que perfazem o domínio das ações humanas, os enunciados de uma ciência do bem humano fundada na ideia do bem são ditos “de modo abstrato e vazio” (λογικῶς καὶ κενῶς), e tais enunciados não permitem ao homem político articular sua experiência no domínio da ação. O interlocutor do tratado carece de enunciados precisos que justifiquem sua escolha de exercer ações virtuosas.

A experiência do interlocutor delineado no proêmio condiciona a investigação da melhor vida humana no sentido de que os enunciados da ciência que tem o bem humano por objeto devem articular *essa* experiência¹⁴⁸ – com seus atributos próprios, como o apreço pela virtude e a natureza desiderativa do homem - na elaboração de enunciados precisos. A incapacidade da ciência platônica em acrescentar precisão aos enunciados rudimentares do interlocutor quanto à vida virtuosa é de tal modo patente que o texto do capítulo oitavo, a despeito das dificuldades significativas em compreender essas doutrinas, opta por “falar de modo conciso” (συντόμως εἰπεῖν – 1217b19) de suas imperfeições. Há uma seqüência de três críticas concisas à ciência platônica do bem humano ou, mais precisamente, da tentativa de explicar o bem humano como participação na ideia do bem: a primeira crítica – 1217b25-1218a1 – menciona a desconsideração platônica da pertença do bem às diferentes categorias do ser; a segunda crítica – 1218a1-15 – aponta a inconsistência de um ente primordial simultaneamente apartado e comum, como pretende ser a ideia do bem; a terceira crítica – 1218a15-33 – censura o procedimento pelo qual a ciência platônica insere o bem humano na escala contendo os bens dos demais entes. O escrutínio detalhado do tema das ideias pertence “a outro estudo, necessariamente em muito mais abstrato” (ἐτέρας τε διατριβῆς καὶ τὰ πολλὰ

¹⁴⁷ Ver as passagens quase idênticas de *Metaphysica* 991a8-b10 e 1079b12-1080a11 para uma crítica mais detalhada da teoria das ideias.

¹⁴⁸ “A chacun de ces énoncés, Aristote adresse des objections profondément caractéristiques de sa manière propre de philosopher. Au premier, il reproche son mépris pour l'opinion commune, et le renversement qu'il institue entre la démarche philosophique et la démarche naturelle de l'esprit” (Brunschwig, 1971, p.198).

λογικωτέρας ἐξ ἀνάγκης - 1217b17-18). Trata-se, pois, de um tema de filosofia apenas teórica, que deve ser tratado no momento (e na medida) oportuna: no contexto de uma crítica da ciência platônica do bem humano, o escrutínio das ideias está restrito à demonstração de sua incapacidade de articular a experiência do homem político perplexo face ao próprio desejo de viver uma vida virtuosa.

A primeira crítica concisa à ciência platônica, ao afirmar a dispersão dos bens nas categorias do ser – “o bem é dito, pois, de diversos modos, isto é, tantos quantos o ser” (πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν - 1217b25-26)¹⁴⁹ – censura a unidade quimérica almejada por uma ciência que postula a participação em uma mesma ideia de objetos pertencentes a categorias díspares¹⁵⁰. O modo mais simples pelo qual entes diferentes “são ditos um” (λέγεται ἓν) é a existência do γένος ἓν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς, i.e., do gênero uno que subjaz às diferenças, como o gênero ‘animal’ subjaz às espécies homem, cão e cavalo (*Metaphysica* 1016a25-27). A dispersão nas categorias, porém, significa a inexistência de um gênero do bem subjacente aos diversos bens, gênero a respeito do qual se possa enunciar discursos que tenham a variedade de bens como objeto uno¹⁵¹: “como nem o ser é uno a respeito das categorias mencionadas, do mesmo modo nem o bem [o é]” (ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὄν ἓν τί ἐστὶ περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν - 1217b33-34). A relação de prioridade afirmada pela ciência platônica do bem entre a ideia do bem e tudo o mais que dela participa implica um tratamento do bem como uno de modo ligeiramente diverso da unidade genérica na qual estão fundadas ciências aristotélicas como a zoologia, o estudo do gênero animal e dos gêneros menores subjacente ao homem, ao cavalo e ao cão¹⁵²: o bem é concebido de modo tão uno quanto na hipótese da existência de um gênero do

¹⁴⁹ Como afirmado na introdução, a dispersão do bem nas categorias do ser não é abordado na tese. Ele pertence a um estágio mais avançado da pesquisa. Sobre o tema ver o artigo de Ackrill, “Aristotle on ‘Good’ and the Categories”, em Barnes, Schofield e Sorabji (1977) e Kosman, L.A. “Predicating the Good”. *Phronesis*, 13, 1968, p.171-174.

¹⁵⁰ “ Il est intéressant de relever que la multitude des significations du bien et de l'être, affirmé dans cette première critique de l'idée du bien, a pour but précisément la négation d'une unité de l'être et du bien conçue comme synonymie ou univocité, c'est-à-dire d'une unité telle que le bien et l'être soient dits toujours avec une seule et même signification, puisque celle-ci, seule, est l'unité apte à fonder l'existence de l'idée” (Berti, 1971, p.162)

¹⁵¹ *Categoriae* 3a10-24 distingue a unidade da substância primária (o fato dela fazer referência a certo ente singular (τὸδε τι σημαίνειν) e a unidade da espécie e do gênero, que embora façam referência a muitos entes – “o homem e o animal são ditos a respeito de muitos” (κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον) – “parecem, do mesmo modo, em razão da forma da enunciação, fazer referência a certo singular” (φαίνεται ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τὸδε τι σημαίνειν).

¹⁵² Ver *Analytica Posteriora* 75a28-37 para observação de que a ciência, enquanto conhecimento demonstrativo, não tem por objeto senão os atributos que “inerem *per se*” (καθ' αὐτὰ ὑπάρχει) a certo gênero na medida em que apenas tais atributos lhe inerem necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) de modo a tornar o gênero (e todas suas instâncias singulares) objeto de enunciação cuja conclusão obtém necessariamente; ver 73a34-74a3 para o que significa afirmar que certo atributo inere *per se* a certo gênero, bem como 75a12-27 para a impossibilidade de conhecimento demonstrativo quanto a atributos que não sejam inerentes *per se* ao gênero estudado por certa ciência. No que diz respeito à ciência que tem por objeto os animais, cabe notar que segundo o *De Inventute et Senectute* “o animal é definido pelo possuir alma perceptiva” (τὸ ζῷον ὅτισται τῷ τὴν αἰσθητικὴν ἔχειν ψυχὴν - 469b5); segundo *De Anima* 414a32-b6 tal diferença, assim como os atributos necessariamente concomitantes da capacidade desiderativa e do acometimento pelo prazer e pelo desgosto, distinguem os animais das plantas. No que diz respeito à relação entre ciência e o estabelecimento

bem, mas sem a clareza que resulta da definição comum propiciada pelo gênero que subjaz as diferenças¹⁵³. Dito de outro modo, parte-se de um paradoxal subjacente apartado - a ideia do bem - cuja condição de subjacente a todo outro bem é apresentada por meio de enunciados vagos que não explicam a especificidade de cada bem enquanto bem por meio da contraposição clara entre o gênero e a diferença específica.

Pode-se afirmar que não há, em consequência, uma ciência platônica do bem humano, apenas uma insatisfatória ciência platônica do bem em geral. O enunciado de 1217b34-35 segundo o qual “não há uma ciência una nem do ser e nem do bem” (οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ) deve ser entendido como a negação da possibilidade dessa ciência platônica do bem maximamente compreensiva cujos enunciados são incapazes de articular o bem em qualquer domínio específico¹⁵⁴: a ciência do ser enquanto ser proposta por Aristóteles não é una ao modo compreensivo da ciência platônica do bem; ao invés de uma forma mitigada do gênero comum subjacente, sua elaboração toma forma diversa pela qual entes diferentes “são ditos uno no [...] ser uno na relação com algo” (ἐν λέγεται τῷ [...] πρὸς τι εἶναι ἓν – *Metaphysica* 1016b7-8)¹⁵⁵. Se há, pois, uma ciência do bem enquanto bem para Aristóteles, sua unificação não pode desconsiderar as distintas categorias nas quais os bens estão dispersos¹⁵⁶. Mesmo a ciência do bem

criterioso do(s) gênero(s) estudado(s), é importante notar que *Historia Animalium* 490b7-491a6 apresenta um rol dos “grandes gêneros de animais” (γένη μέγιστα τῶν ζώων). Tais gêneros são agrupados sob as designações ἔναιμα (sanguíneos) ou ἄναιμα (sem sangue), sem que Aristóteles esclareça se essas designações correspondem ou não a gêneros ainda mais amplos. O texto também menciona as “inúmeras espécies do gênero dos animais quadrúpedes e vivíparos” (τοῦ γένους τοῦ τῶν τετραπόδων ζώων καὶ ζωοτόκων εἶδη [...] πολλά). A ausência de clareza na classificação se deve à condição nascente da ciência que estuda os animais: para o filósofo é importante que “captemos, primeiro, as diferenças inerentes e os atributos de todos [os animais]; depois disso deve-se tentar encontrar suas causas” (πρῶτον τὰς ὑπαρχούσας διαφορὰς καὶ τὰ συμβεβηκότα πᾶσι λάβωμεν. μετὰ δὲ τοῦτο τὰς αἰτίας τούτων πειρατέον - 491a9-12). Através dos enunciados que explicitam tais causas a ciência pretendida por Aristóteles poderá diferenciarse das classificações populares que ordenam animais sem exame adequado de seus atributos e diferenças, como a nomenclatura λόφουρα que agrupa cavalos, jégues, mulas e outros animais apenas em razão de semelhança física (490b36-491a5).

¹⁵³ Ver *Categoriae* 3a33-3b9 para a predicação unívoca da definição do gênero e da espécie à substância individual, bem como – o que nos interessa aqui – a predicação unívoca da definição do gênero à espécie. *Metaphysica* Δ.VI 1016a24-26 indica com especial clareza a oposição do gênero único às diferenças contrapostas a partir das quais são definidas as espécies: “são ditos de modo uno também aqueles [entes] dos quais o gênero [é] um, distinguindo-se nas diferenças contrapostas” (Λέγεται δ' ἓν καὶ ὅν τὸ γένος ἓν διαφερόν τῆς ἀντικειμένης διαφορᾶς).

¹⁵⁴ Verberke (1971, p.146), expressa de modo eloquente a ausência de articulação da especificidade de todo e cada bem pela ciência platônica: “[...] il s’agit de l’Idée du Bien au sens le plus universel du terme, dominant toutes les valeurs particulières : en termes platoniciens on pourrait dire que toutes les valeurs particulières sans exception participent à la Forme transcendante du Bien. Or que constat-t-on ? Les hommes qui exercent un art déterminé poursuivent une valeur particulière correspondant à leur domaine et ne s’occupent pas de l’Idée générale du Bien. A quoi sert-il au tisserand ou au charpentier de posséder la connaissance du Bien en soi ? Et qu’en est-il du médecin et du general qui ont le regard fixé sur l’Idée du Bien ? En deviendront-ils meilleur médecin et meilleur general ?”.

¹⁵⁵ Ver *Metaphysica* 1003a33-b19.

¹⁵⁶ Minha leitura da unidade que Aristóteles nega à ciência que estuda o ser e à ciência que pretenda estudar o bem em 1217b33-35 segue a sugestão de Berti (1971), segundo a qual Aristóteles nega a unidade típica de uma ciência que estuda um gênero específico, sem que isso implique a impossibilidade da unidade por ‘focal meaning’: “[...] si l’existence d’une Science du bien et de l’être a été contestée em EE I.8, cela n’a pu se produire que parce qu’on n’y a pas tenu compte du fait que la seule unité possible dans le bien et l’être était celle du focal meaning” (p.158).

humano, aquela que estuda o melhor no domínio da ação, deve considerar a dispersão categorial dos inúmeros bens que constituem a melhor vida humana – o aspecto “oportuno” (καιρόν) da ação ou sua “medida adequada” (μέτριον) – bem como as diferentes artes e ciências que se ocupam do oportuno e da medida adequada em domínios menores e diversos que compõem a vida humana (a ginástica e a medicina se ocupam do oportuno e da medida adequada da alimentação, a estratégia do oportuno e da medida adequada na guerra – 1217b38-40): a ciência arquetônica empreendida na *Ethica Eudemia* tem sua unidade fundada no fato de que *ἐτέρα περὶ ἐτέραν πράξις*, i.e., ciência e capacidade diversa conforme ação diversa (1217b40).

A segunda crítica concisa ataca, sob perspectiva diversa, a unidade quimérica do bem forjada pela ciência platônica. Trata-se de uma elaboração abusiva da relação de prioridade. A origem desse equívoco também deve ser traçada ao caráter subjacente apartado da ideia do bem: ele não apenas impede enunciados precisos a respeito dos bens específicos como impede igualmente a concepção da própria ideia do bem enquanto primeiro elemento de uma série ordenada, portanto enquanto *πρῶτον τῶν ἀγαθῶν* (1217b7). É característico de toda série ordenada, isto é, “de quantos nos quais inere o anterior e o posterior” (*ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* - 1218a1-2), uma relação de prioridade segundo a qual a possibilidade de existência dos elementos da série depende da existência do elemento primeiro no qual a série se inicia: “uma vez destruído” (*ἀναιρουμένου*) o primeiro, não há possibilidade de existência dos demais elementos da série (1217b11-13 e 1218a4-5). É também característico da série ordenada que a relação de prioridade ontológica entre seus elementos é independente da relação comum que todos os elementos guardam com certo atributo comum – *τὸ κοινόν* - que lhes é predicado: “o comum inere em todos (*πᾶσι ὑπάρχει <τὸ> κοινόν* – 1218a15).

Caso inexista a diferença entre o elemento primeiro e o atributo comum, não há série ordenada, porque o atributo comum não diz respeito à ordenação em série dos entes nos quais ele inere (ao contrário, inere em todos do mesmo modo), enquanto que o elemento primeiro, embora condição inelutável para a existência dos demais elementos, neles não inere¹⁵⁷. Tal é o caso do exemplo de série ordenada mencionado em 1218a5-8, a série dos múltiplos: de todos os elementos da série diz-se “o múltiplo que é predicado em comum” (*τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῆ κατηγορούμενον* - 1218a6-7)¹⁵⁸, e a ordenação desses elementos em série tem por primeiro

¹⁵⁷ “Pour Aristote, il existe donc entre les biens un ordre de priorité, et l’*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* n’est pas l’idée, c’est-à-dire, le prédicat commun substantialisé, mais il est effectivement le premier dans l’ordre des biens, lequel n’est pas *κοινόν*, c’est-à-dire prédicable des autres” (Berti, 1971, p.167).

¹⁵⁸ Não há clareza no texto a respeito de ser “o múltiplo” (*τὸ πολλαπλάσιον*) um gênero ou não. Em todo caso, o gênero se caracteriza por ser, em relação à espécie e ao ente singular, *κοινότερον*, i.e., mais comum (*Categoriae* 2b13). No caso de se considerar que a observação sobre “o bem comum” (*τὸ κοινόν ἀγαθόν*) refere-se a uma tese rival específica, distinta da ideia do bem (Dalimier, 2013, p. 301, n.49), trata-se aparentemente de uma tentativa de articular

elemento “o duplo” (τὸ διπλάσιον). A relação de prioridade existente na tese platônica entre a ideia do bem e tudo o mais que é bom desconsidera a necessária distinção entre o primeiro elemento e o atributo comum: a ideia do bem é, por um lado, comum a tudo aquilo que é bom (visto que tudo é bom na medida em que participa da ideia) e, por outro, ela é o primeiro dos bens (se destruída, não haverá nenhum outro bem). A origem desse equívoco está, como afirmado, no caráter de um subjacente apartado atribuído à ideia do bem pelos platônicos: quando o atributo comum é concebido como apartado ele usurpa a posição do primeiro elemento, como é o caso do múltiplo apartado em relação ao duplo (1218a6-8). Nesse sentido, a vagueza dos enunciados da ciência platônica do bem não diz respeito apenas às explicações dos bens característicos de domínios particulares, mas também à própria formulação da ideia do bem enquanto primeiro dentre os bens a partir da qual a totalidade dessa ciência se estrutura.

III. A demonstração do bem humano: a comunhão do atributo καλόν (1218a15-33)

Opõe-se ao sucesso da teleologia aristotélica em explicar o melhor no domínio da ação humana a incapacidade das teses platônicas em fazê-lo. Dito de outro modo, é comum ao conjunto do material criticado no capítulo oitavo a impossibilidade de erigir a partir dele uma ciência prática arquitetônica cujo objeto é a ordenação da vida humana inteira. Corresponde a essa incapacidade das teses platônicas em explicar o melhor para o homem a sua incapacidade em explicar, também, como a investigação do bem humano se insere na investigação acerca do bem em geral ou da boa ordem do todo. O desconhecimento da boa ordem do todo pelos platônicos – seu desconhecimento seja do sumo bem, seja do bem humano, seja do mais mínimo dentre os bens – é a causa dos enunciados vagos que distinguem sua ciência do bem da ciência prática aristotélica.

A esse fracasso corresponde também um sucesso aristotélico, menos explícito no texto do capítulo oitavo: explicar como o bem humano se insere no bem do todo. O capítulo sétimo do livro primeiro já afirmara que todo bem eudaimônico depende da participação da natureza do ente no divino (1217a26-29). No capítulo oitavo, o interlocutor da investigação aprende que o atributo excelso - καλόν -, que ele costuma predicar das ações virtuosas (1215b3-4; 1216a23-26; 1216b19-21), é comum ao homem e aos entes imóveis. Um programa é estabelecido nesses dois capítulos, que se completa apenas na lição sobre a virtude completa - καλοκάγαθία -, no livro oitavo: a

o bem como um predicado unívoco como é o gênero, uma tese assaz ingênua que é descreditada pela dispersão categorial mencionada em 1217b25-35, e em relação à qual se poderia caracterizar a tese platônica fundada na ideia do bem como uma tentativa sofisticada, embora falaciosa, de escapar do erro da univocidade genérica. É improvável que Aristóteles admitisse tal tese no rol estrito das teses rivais de sua ciência prática, visto que ela sequer pode ser articulada como uma tentativa de explicar os três atributos do melhor no domínio da ação mencionados no início do capítulo oitavo (1217b1-5). Por essa razão, o tópico do bem comum é aqui tratado como parte da crítica à tese platônica.

afirmação de uma relação que subsiste entre o bem do homem e o bem do todo. Em outras palavras, a ciência arquetônica do bem humano, cujo escopo é a obtenção do melhor na esfera da ação humana através da ordenação da vida humana inteira, tal ciência é dependente de uma ciência cujo objeto é o bem existente na ordenação do todo.

O desconhecimento desse bem é objeto da terceira crítica concisa à ciência platônica do bem. Nessa crítica tanto o desconhecimento platônico do bem humano quanto o desconhecimento do bem de outros entes, em particular os entes imóveis, são traçados à ordenação equivocada das demonstrações que formam sua ciência do bem: “deve-se demonstrar o próprio bem em ordem inversa àquela em que [eles] demonstram atualmente” (ἀνάπαλιν [...] δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι τὸ ἀγαθὸν αὐτό - 1218a15-16). É provável o caráter esotérico dessas discussões platônicas, bem como da crítica aristotélica dirigida ao seu conteúdo: tais discussões pertencem à doutrinas não escritas de Platão¹⁵⁹.

A ordem equivocada da demonstração da ciência platônica decorre da relação de prioridade atribuída à ideia do bem (interpretada na passagem como o uno) em relação a todo bem específico: a bondade da justiça e da saúde é demonstrada a partir da bondade dos números (1218a18-19)¹⁶⁰. O recurso à interlocução do tratado – ao homem político - indica que o domínio da ação é o ponto de partida para uma demonstração do bem humano constituída de enunciados apropriados: a demonstração deve partir de τὰ ὁμολογούμενα ἀγαθὰ, daquilo que é tido como bem (1218a17-18 e 21). Trata-se de bens tais como a justiça, a temperança, a saúde e a força física (1218a18-19 e 21-22), i.e., o conjunto formado pelas ações e disposições virtuosas, bem como pelos demais componentes da eudaimonia, segundo o homem político. A ordem equivocada na qual os platônicos constroem sua ciência do bem – o fato de que eles concebem o bem humano ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων ἔχειν τὸ ἀγαθόν, i.e., a partir daquilo que não é tido como possuidor do bem (1218a17)¹⁶¹ – não implica que sua ciência não tome em consideração o domínio das ações humanas, o que se nota na atribuição aos números – “entes nos quais a vida não inere” (ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει - 1218a28) de um desejo pelo uno (1218a24-26). O domínio das ações humanas ou o bem humano como objeto do desejo parece constituir um horizonte inescapável para o homem: ao erigir uma ciência do bem que desconsidera esse dado, os platônicos conservam uma referência

¹⁵⁹ Brunschwig (1971, p.198-199).

¹⁶⁰ Brunschwig (1971), autor do estudo mais completo a respeito de *Ethica Eudemia* 1218a15-32, propõe que a tese criticada na passagem afirma que a bondade de bens humanos como a justiça e a saúde depende do intermédio dos números como portadores por excelência do bem: “Le bien n’appartient que médiatement aux choses généralement tenues pour bonnes (justice, santé, etc), du fait qu’elles sont des nombres et que le bien appartient aux nombres” (p.198).

¹⁶¹ Me parece inevitável aceitar a sugestão de emenda acatada pelos editores da OCT: ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων, “desde aquilo que não é tido” ou “desde aquilo a respeito do que não há acordo” ao invés da lição dos códices - ἐκ τῶν ὁμολογουμένων -, “desde aquilo que é objeto de acordo”. Mantida a versão dos manuscritos, o texto é ininteligível.

oblíqua ao desejo pela vida boa no contexto de uma παράβολος ἀπόδειξις, de uma demonstração enganosa (1218a24-25) na qual o bem dos entes imóveis é apresentado de modo tão equivocado quanto o bem humano.

A ordem de demonstração do bem na ciência empreendida na *Ethica Eudemia* é uma ordem oposta à ordem de demonstração do bem da ciência platônica: “a partir do que é tido [como bem], como a saúde, a força e a temperança” (ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, οἷον ὑγείας ἰσχύος σωφροσύνης), demonstra-se “que inere sobretudo nos entes imóveis o excelso” (ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν - 1218a21-22)¹⁶². τὸ καλόν é uma designação comum da ação virtuosa¹⁶³, porém quando dito de entes imóveis se refere antes a certo atributo que a atividade desses entes compartilha com a atividade humana¹⁶⁴: ambas são excelsas, mas a atividade do ente imóvel não é, por óbvio, ἀγὰο excelsa¹⁶⁵. A investigação propriamente dita da eudaimonia se inicia no capítulo sétimo do livro primeiro, através da proposição de que há semelhança e dissemelhança entre a melhor vida para o homem e a existência dos entes supralunares ou, em outros termos, através da inserção do bem do homem na escala dos bens dos diversos entes. Tanto o homem quanto os entes supralunares possuem eudaimonia e a eudaimonia humana decorre de participação no divino. Entretanto, a eudaimonia humana consiste na atividade típica do domínio da ação – τὰ πρακτά -, que distingue o homem de maneira indelével dos entes supralunares, dentre os quais aqueles que “em nada participam do movimento” (οὐθὲν μετέχει κινήσεως - 1217a33). A investigação propriamente dita sobre a melhor vida humana também inicia com a proposta de σαφῶς εὐρεῖν τί ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία, i.e., descobrir com clareza e precisão o que é a eudaimonia. A passagem sobre a demonstração do bem humano, no capítulo oitavo, sugere que a participação no divino está fundada na comunhão do atributo ‘excelso’¹⁶⁶. O texto menciona mesmo em que

¹⁶² Woods (1992, p.75-76) resume adequadamente o cerne do argumento: “The argument seems to be that agreed goods like health and strength are so regarded because they exhibit order and stability (equilibrium, balance); but such characteristics are to be found in a higher degree in unchanging objects, so the good, (or rather, Aristotle qualifies, the fine) is to be discerned there still more. The argument is an inductive one in a loose sense”.

¹⁶³ Ver o uso da expressão καλὰ καὶ δίκαια em *Ethica Nicomachea* 1094b14 e 1095b5. Κἀλοκαγαθία e δικαιοσύνη são as duas virtudes que Aristóteles chama “completas” (*Ethica Eudemia* 1249a16-17 e *Ethica Nicomachea* 1129b26, respectivamente) e que abarcam, por isso, as ações de todas as virtudes do caráter. Tal completude permite que o dito κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον na máxima do pórtico seja interpretado como uma referência às ações virtuosas em geral.

¹⁶⁴ Ver *Metaphysica* 1072b1-30 para a excelssitude divina.

¹⁶⁵ Para a aproximação entre entes imóveis e entes dotados de movimento que é acarretada pelo atributo καλόν, e a consequente problematização do atributo ἀγαθόν, ver as observações de Allan (1971, p.64-68). É interessante atentar não tanto para a natureza inconclusiva dos comentários quanto para o catálogo de passagens do corpus aristotelicum que tratam do tema.

¹⁶⁶ Embora o texto não faça menção da divindade, ela é sem dúvida imóvel (*Metaphysica* 1072a24-27 e b1-10). A reconstrução do raciocínio subjacente aos enunciados truncados de 1218a15-32 por Brunschwig (1971, p.203-207) culmina em um silogismo fundamental que postula a prioridade ontológica dos números: “Ce qui désirent les nombres est ce qui désirent essentiellement tous les êtres (version ‘oblique’ d’une proposition directe qui serait: les nombres sont l’essence de tous les êtres)” (p.207). A inversão do raciocínio demonstrativo sugerida por Aristóteles culminaria na afirmação de que o que há de excelso nos números é uma exacerbação da excelssitude que inere nos bens humanos (saúde, justiça, etc), i.e., a bondade dos bens humanos não decorre de eles serem numéricos, mas do fato de que os

consiste a excelssitude comum à atividade dos entes supralunares e à atividade humana: ambas são “ordem e quietude” - τάξις καὶ ἡρεμία -, ordem e quietude inerindo mais intensamente nos entes imóveis (1218a23-24).

Aristóteles fala de modo conciso no capítulo oitavo do livro primeiro aquilo que será tratado de modo pleno apenas no último livro do tratado: o último livro identifica na excelssitude do caráter e das ações do homem a inserção do bem humano na boa ordem do todo. Tal ênfase no domínio da ação enquanto contexto no qual o bem humano deve ser discernido significa que, ao contrário da participação na ideia do bem sugerida pelos platônicos, a participação no divino sugerida na *Ethica Eudemia* preserva o bem humano enquanto ἴδιόν τι ἀγαθόν, certo bem específico (1218a35). Outras passagens do capítulo oitavo (1218a30-33 e 34-36; 1218b1-4) sugerem que discernir o específico é necessário à boa compreensão de qualquer bem. A semelhança e dissemelhança entre o bem humano e o bem dos entes imóveis pode ser resumida na observação de 1218b4-7 de que há o excelso no domínio da ação e o excelso que não pertence ao domínio da ação. No domínio da ação o excelso corresponde ao τὸ οὗ ἕνεκα (1218b6), i.e., ao exercício da virtude como a plenitude da vida humana. Existe, pois, ordem e quietude no caráter virtuoso e na ação virtuosa¹⁶⁷.

seus atributos peculiares têm algo em comum com os atributos dos entes imóveis: ambos são καλόν. Dada a posição central que a divindade, dentre os bens imóveis, ocupa no pensamento de Aristóteles (*Metaphysica* 1072b1-30; *De Anima* 415a23-b7; *Ethica Nicomachea* 1177b19-1178a2 e 1178b7-32; *Ethica Eudemia* 1217a21-29, 1222b15-29 e 1249b13-16, etc), pode-se concluir que aquilo que é divino no homem corresponde à comunhão do καλόν entre homem e deus.

¹⁶⁷ O livro segundo faz referência ao emprego corrente, provavelmente entre filósofos, de ‘quietude’ (ἡρεμία) para caracterizar a virtude: “por causa disso todos definem algo apressadamente as virtudes como sendo apatia e quietude quanto aos prazeres e dores” (διὸ καὶ διορίζονται πάντες προχειρῶς ἀπάθειαν καὶ ἡρεμίαν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἀρετὰς, τὰς δὲ κακίας ἐκ τῶν ἐναντίων – 1222a2-5). A crítica de Aristóteles a esse posicionamento é mais explícita na *Ethica Nicomachea*. Em 1104b18-26 é afirmado que essa enunciação é incorreta por não considerar as alterações circunstanciais que determinam momento apropriado, medida apropriada e o modo apropriado da fruição de prazeres: “por isso definem as virtudes como sendo certas impassíveis e quietudes: não o fazem bem, porque eles falam isso sem mais, sem falar em como se deve ou não se deve, quando, e outros detalhes que se acrescentam” (διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας· οὐκ εὖ δέ, ὅτι ἀπλῶς λέγουσιν, ἀλλ’ οὐχ ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα προστίθεται - 1104b24-26). Se há quietude na disposição virtuosa do caráter, não se trata de impassibilidade.

III. *Ethica Eudemia* VIII.3: a discussão da *καλοκάγαθία*

1. A culminação da investigação esotérica sobre a vida boa

O conhecimento da razão pela qual a atividade virtuosa é o ponto culminante da ordenação do bem humano - τὸ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος – constituindo, assim, aquilo que é eminentemente excelso - *καλόν* - no homem, unificaria os dois sucessos de Aristóteles no capítulo VIII do livro primeiro. Esse conhecimento permitiria explicar a atividade virtuosa como ápice do bem humano na medida em que explicasse a inserção desse bem na boa ordem do todo. Outra característica importante desse conhecimento é que ele seria também o conhecimento de como a ciência prática do bem humano desenvolvida pela *Ethica Eudemia* pressupõe a inserção desse bem na boa ordenação do todo. O capítulo VIII do livro primeiro silencia a respeito dos temas nos quais essa inserção do bem humano no bem do todo poderia ser discernida: em que sentido aquilo que é no homem excelso, sobretudo a virtude, pode ser dito ordem e quietude (*τάξις καὶ ἡρεμία*), e em que sentido essa excelso inere de modo eminente nos entes imóveis, e não no homem.

O livro oitavo supre a lacuna deixada pelo livro primeiro. Ali encontramos uma descrição ambiciosa da melhor vida humana na forma da concatenação dos principais bens que a perfazem: o exercício das ações virtuosas, a aquisição dos bens externos e o exercício da contemplação. O cerne da concatenação é a *καλοκάγαθία*, a condição de plenitude e completude da virtude humana. Uma descrição cuidadosa dessa ordenação dos bens do homem é objeto da primeira parte do terceiro capítulo do livro oitavo, o texto que se estende de 1248b8-1249a21. Desde o primeiro livro, o interlocutor da investigação sabe que excelso no homem corresponde a uma série de atributos como saúde, força física e temperança (1218a21-22). Apenas no livro oitavo ele conhece que a posição da virtude como bem eminentemente excelso, i.e., o fato de que da sua excelso depende aquela dos demais bens humanos, faz dela o bem culminante na ordenação da vida (τὸ οὗ ἕνεκα) buscada desde o primeiro livro. A inserção do bem humano no bem do todo é, ao contrário, antes sugerida do que desenvolvida na segunda parte do mesmo capítulo, o trecho 1249a21-b25. Que a excelso, tal como ela existe para o homem, constitua uma ordem e uma quietude que inerem por excelência nos entes imóveis (1218a21-24) encontra expressão definitiva em uma exortação dirigida ao ouvinte das lições do tratado: “que se perceba o menos possível a parte não-racional da alma enquanto tal” (*ὅταν ἤκιστα αἰσθάνηται τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον* - 1249b22-23). O interlocutor da investigação voltada para o advento da *εὐδαιμονία* é instado a compreender que seu bem – o exercício da virtude completa - integra uma escala na qual

a condição dos entes imóveis é tomada como paradigmática. Daí que seja o enunciado objeto da exortação chamado de “padrão da excelssitude” (ὄρος τῆς καλοκάγαθίας - 1249b23-24).

Outro nome do enunciado exortativo é τῆς ψυχῆς ὄρος ou “padrão da alma” (1249b21-22). A identidade de referência das duas expressões não causa perplexidade: o padrão da alma se impõe à virtude excelsa na medida em que a disposição de caráter é um bem interno à alma. A denominação que faz referência à alma parece apenas retomar a contraposição das virtudes aos bens ditos de tipo “externo”, que fora introduzida no livro segundo da *Ethica Eudemia*: “todos os bens, com efeito, são ou externos ou da alma, e desses são mais dignos de escolha os internos, conforme distinguimos já nos escritos exotéricos” (πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτός ἢ <ἐν> ψυχῆ, καὶ τούτων αἰρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῆ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις - 1218b32-34). A adequação dessa contraposição não é justificada na passagem do livro segundo, e a menção dos discursos exotéricos sugere que ela seria lugar comum para o público leigo¹⁶⁸. É certo que, naquele ponto da investigação, a contraposição acrescenta mais um argumento para tomar prudência, virtude e prazer, internos que são à alma humana, como os bens maximamente desejados (um dado introduzido no proêmio e explorado como ponto de partida ao longo do livro primeiro; sua origem também pode ser traçada às opiniões correntes sobre a eudaimonia)¹⁶⁹. É um detalhe notável, porém, que o texto do livro oitavo desconstitua, mesmo que sutilmente, a separação sem mais sugerida no livro segundo: a busca do padrão que se impõe às atividades da alma do homem excelso é simultânea à busca por um padrão que se imponha à medida correta da aquisição dos bens externos (1249a21-b3). Em outros termos, parece não ser possível discernir essa medida sem articulá-la como parte integrante da atividade virtuosa. Que a contraposição sem mais entre bens internos e bens externos à alma pertença aos textos destinados ao vulgo¹⁷⁰ implica que ela deve ser tomada com restrições pelo interlocutor do tratado. A simples contraposição é insuficiente para o conhecimento da melhor vida humana.

O capítulo III do livro oitavo, que pertence ao estágio avançado da investigação conduzida na *Ethica Eudemia*, trata da virtude e também dos bens externos, ali chamados τὰ φύσει ἀγαθὰ, “bens por natureza”. A primeira parte do capítulo, o texto de 1248b8-1249a21, trata da virtude humana completa, aquela que corresponde ao conjunto das virtudes parciais estudadas ao longo do tratado. Em contraposição à parcialidade dos estudos precedentes – que se debruçaram “sobre cada virtude” (περὶ ἐκάστης ἀρετῆς), “cuja capacidade distinguimos *separadamente*” (χωρὶς

¹⁶⁸ Comparar com *Política* 1323a24-26, onde a divisão dos bens em externos, do corpo e da alma constitui uma verdade da qual ninguém discordaria. A mesma divisão se encontra em *Ethica Nicomachea* 1098b12-16. Na divisão eudêmica parece não haver diferença significativa entre os bens do corpo e os bens externos. A lição do livro oitavo, por exemplo, parece nivelar bens externos como riqueza e honra com as excelências do corpo (1248b27-29).

¹⁶⁹ *Ethica Eudemia* 1214a30-b6. Ver p. 28 da tese.

¹⁷⁰ Assim entende Woods (1992, p.64). Sobre o público leigo leitor dos textos exotéricos ver Dirlmeier (1962, p.8).

διείλομεν τὴν δύναμιν αὐτῶν), “tendo discursado *por partes*” (κατὰ μέρος εἴρηται) - o capítulo final do tratado exprõe a virtude humana como totalidade: “é preciso articular a virtude que advém do conjunto dessas, aquela que chamamos de excelsitude” (καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς διαρθρωτέον τῆς ἐκ τούτων, ἣν ἐκαλοῦμεν ἤδη καλοκάγαθίαν - 1248b9-11). A anterioridade do estudo das partes é justificada no ser a averiguação do todo dependente da averiguação de cada uma das partes, como atesta a comparação com o corpo saudável: ninguém possui um corpo saudável caso não sejam saudáveis todas as suas partes ou, ao menos, a maior parte delas, em especial as mais importantes (1248b11-16). Por isso não é um homem τευξόμενον τῆς προσηγορίας, i.e., digno da denominação excelso caso não seja corajoso, temperante, magnânimo, magnífico, liberal, indignado quando oportuno, dotado de pudor, amigável, altivo, veraz e elegante.

A segunda parte do capítulo, o texto de 1249a21-b25, investiga o padrão (ὄρος) que permite discernir tanto a medida adequada às disposições e ações virtuosas quanto a medida adequada da aquisição dos bens externos por parte do homem virtuoso – o padrão buscado é τῷ σπουδαίῳ (1249a24). O estágio avançado em que a investigação da virtude encontra-se no livro oitavo torna possível matizar a separação sem mais entre bem externo e bem interno à alma. Daí que o capítulo terceiro desse mesmo livro apresente uma discussão do bem humano que é compreensiva não apenas no tomar por objeto a totalidade da virtude, mas também (e em especial) no tomar por objeto a concatenação da virtude completa com aqueles bens que são almejados com vistas ao seu exercício. A natureza compreensiva do bem humano - sua amplitude e variedade unificadas em concatenação ordenada - confere ao capítulo sua unidade temática: por um lado, o cerne da distinção entre as duas concepções de virtude completa discutidas na primeira parte do capítulo – a excelsitude (κάλοκαγαθία) e a disposição cívica (ἔξις πολιτική) - é o modo como cada uma delas dispõe o agente a avaliar a importância relativa da ação virtuosa frente à aquisição de bens externos; por outro, o padrão para a escolha dos bens externos investigado na segunda parte do capítulo é um “padrão da excelsitude” (ὄρος τῆς καλοκάγαθίας – 1249b23-24), isto é, um padrão da virtude humana plena. Eis a insuficiência do tratamento da virtude sob a égide da mera distinção entre bem interno à alma e bem externo: a virtude do caráter, bem interno à alma humana, dispõe o homem de um determinado modo face aos bens externos, cuja escolha adequada obedece a um “padrão da alma” (τῆς ψυχῆς ὄρος – 1249b21-22). Em outras palavras, a discussão avançada sobre a virtude no capítulo final do livro oitavo propõe a coordenação entre os dois tipos de bem que haviam sido contrapostos sem mais nos textos exotéricos recapitulados nos rudimentos da investigação sobre a virtude no segundo livro do tratado.

A origem da contraposição entre a doutrina exotérica que cinde sem mais bens da alma e externos à alma, assim como a articulação esotérica desses bens no tratamento da excelsitude, deve

ser traçada ao estabelecimento da interlocução do tratado, i.e., à distinção entre o homem político que, por ser iniciado na filosofia, é admitido a acompanhar a investigação conduzida por Aristóteles, e o homem político comum, cuja perspectiva permanece, a despeito do possível verniz filosófico obtido no contato com os textos exotéricos, atrelada às visões correntes na ágora¹⁷¹. Politicamente, o primeiro distingue-se do último apenas por sua condição de perplexidade: as honras públicas que a cidade confere àqueles que praticam atos virtuosos, prêmio que satisfaz o homem político comum e justifica em seus olhos a vida cívica, caíram em descrédito para o homem iniciado na filosofia. Ambos compartilham, porém, a opinião de que a eudaimonia reside no βίος πολιτικός, no exercício das ações virtuosas. Isso significa que o homem político perplexo, embora almeje enunciados precisos a respeito da vida virtuosa, compartilha com o homem político comum certas distinções rudimentares, tais como a distinção entre bens internos à alma e bens externos, que não é propriamente introduzida, mas antes recapitulada no início da investigação específica sobre a virtude no livro segundo. Para o homem político perplexo, admitido no círculo daqueles que obtém o ensinamento esotérico ofertado pela *Ethica Eudemia*, essa distinção é apenas um ponto de partida para a busca dos enunciados precisos a respeito da virtude e da vida virtuosa. O homem político que aquiesce às visões correntes na ágora, por sua vez, tem acesso somente aos textos exotéricos sobre a vida boa. Ele não conhece a insuficiência das distinções elaboradas em tais textos.

2. Virtude Parcial e Virtude Completa (1248b8-16)

I. Fracionamento e unificação da virtude

A lição sobre a excelsitude ao final do tratado está ancorada em uma distinção mencionada no início da investigação da virtude (1219a35-39), aquela entre virtude parcial (ἀρετή μόριον) e virtude inteira (ὅλη). A expressão ἀρετή τελεία, “virtude completa”, que ocorre na mesma passagem, parece possuir referência idêntica àquela da expressão “virtude inteira”. A completude característica da eudaimonia enquanto atividade – “visto que a eudaimonia é algo completo” (ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλειόν τι) - evidencia desde já a insuficiência de cada virtude parcial para engendrá-la: “a atividade das [virtudes] incompletas é incompleta” (ἢ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής). O livro oitavo não hesita em afirmar a excelsitude como ἀρετή τέλειος (1249a16-17). Somente a distância textual parece justificar certo entendimento corrente de que o texto do capítulo

¹⁷¹ Ver p. 34-57 da tese.

III do livro oitavo da *Ethica Eudemia* não trata da eudaimonia ou ao menos não o faz de modo a encerrar o assunto, como fariam, supostamente, os capítulos finais da *Ethica Nicomachea*¹⁷².

Contra essa opinião, é salutar observar que a justificativa para o estudo da excelssitude, fornecida na própria introdução da lição em 1248b8-16, é a busca do conhecimento da totalidade da virtude humana. O estudo da virtude completa – elemento integrante da definição de eudaimonia no tratado: “é, pois, a eudaimonia atividade de uma vida completa, conforme virtude completa” (εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν – 1219a38-39) – aparece como complemento ao estudo fracionado da virtude que fora realizado em textos anteriores. A passagem é impregnada por uma contraposição entre totalidade e parcialidade que encontra expressão em quatro das cinco sentenças que a perfazem.

O texto¹⁷³:

[1] κατὰ μέρος μὲν οὖν περὶ ἐκάστης ἀρετῆς εἴρηται πρότερον· [2] ἐπεὶ δὲ χωρὶς διείλομεν τὴν δύναμιν αὐτῶν, καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς διαρθρωτέον τῆς ἐκ τούτων, ἦν ἐκαλοῦμεν ἤδη καλοκάγαθίαν. [3] ὅτι μὲν οὖν ἀνάγκη τὸν ταύτης ἀληθῶς τευξόμενον τῆς προσηγορίας ἔχειν τὰς κατὰ μέρος ἀρετάς, φανερόν. [4] οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐθενὸς οἷόν τ' ἄλλως ἔχειν. [5] οὐθεὶς γὰρ ὅλον μὲν τὸ σῶμα ὑγιαίνει, μέρος δ' οὐθέν, ἀλλ' ἀναγκαῖον πάντα ἢ τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον τῷ ὅλῳ.

“[1]Enquanto parte, então, discursou-se anteriormente a respeito de cada virtude. [2] Visto que distinguimos, separadamente, a suscetibilidade de cada uma delas¹⁷⁴, deve-se articular também a virtude que delas se constitui¹⁷⁵, aquela que chamamos de excelssitude. [3] Que é, assim, necessário àquele a quem verdadeiramente cabe essa designação ter as virtudes parciais, é evidente: [4] pois em nenhum

¹⁷² Woods (1992, p.172): “In some respects this chapter draws together the threads of the discussion in all the rest of E.E., and to that extent it may be thought to occupy the same position in E.E. that is occupied by E.N. X, cc. 6-9. [...] On the other hand, there is no explicit discussion of happiness, nor any reference back to the discussion of that topic in Book I, and in some respects, the chapter is most closely paralleled by certain passages in E.N. VI”. Woods tem razão quanto ao paralelismo entre EE VIII.3 - em especial 1249a21-b25 - e EN VI.1 (a temática do ὅρος, a tentativa de obter clareza quanto a uma verdade estabelecida, a analogia com a arte médica). Não há justificativa, porém, para entender que o livro primeiro contém o argumento preliminar completo sobre a eudaimonia na *Ethica Eudemia*, dado que a definição de eudaimonia é obtida apenas no livro segundo (1219a28-39) e tal definição requer um tratamento da virtude completa que se contraponha ao tratamento das virtudes parciais. Dirlmeier (1984, 493) também se mostra reticente quanto à possibilidade de enxergar em VIII.3 uma consideração global da investigação sobre a vida boa, embora aponte que o empecilho se encontra na passagem final do capítulo e não no tratamento da excelssitude: “Das Kap. Bildet den geeigneten Abschluß der Lehre nicht nur von der ethischen, sondern auch der dianoethischen Tugend. Die Rückbeziehung von 49b3 auf 22b8 ergibt aber keine ‘Komposition’ des Ethikganzen im Sinne der Beziehung des letzten Buches von EN auf derem erstes”. Adiante busco articular os aspectos da investigação sobre a eudaimonia na *Ethica Eudemia* que são resolvidos pela segunda parte do capítulo VIII.3, a despeito de seu texto breve e truncado.

¹⁷³ Conforme a edição de R.R.Walzer e J.M.Mingay para a OCT. Indico em notas os pontos em que opto pela versão dos manuscritos (ou de algum dos manuscritos) em oposição à versão dos autores, ou nos casos em que eu venha a optar pela sugestão de outro editor.

¹⁷⁴ Entendo que δύναμις é a faculdade ou suscetibilidade emocional característica de cada virtude (1220b7-20). Nesse sentido, Woods (1992, p.40) propõe ‘capacity’. Contra: Kenny (2011, p.146), Solomon (1984, p.1980) – que propõem “natures” - e Buddensiek (1999, p.188), que propõe ‘Natur’.

¹⁷⁵ ἐκ τούτων indica uma unidade que advém da concatenação de determinadas partes. Ver p. 95-96 da tese.

dos demais casos dá-se algo diferente. [5] Ninguém encontra-se, pois, saudável quanto ao corpo todo e quanto a nenhuma das partes; ao contrário, é necessário que todas ou a maioria [das partes], sobretudo as mais importantes, estejam na mesma condição do todo”.

A sentença de abertura parece ter por escopo realçar a parcialidade do estudo da virtude apresentado em textos anteriores do tratado. Ela indica o caráter fracionado do estudo - κατὰ μέρος [...] εἴρηται – dedicado a cada virtude em sua especificidade, i.e., περὶ ἐκάστης ἀρετῆς. A referência às virtudes consideradas em sua particularidade não deixa dúvidas de que os textos em questão são aqueles que perfazem o livro terceiro e, possivelmente, uma parte dos livros comuns que tratam de virtudes específicas ausentes no restante da *Ethica Eudemia*¹⁷⁶ (ou, a depender do entendimento do intérprete, uma parcela importante das discussões precedentes referidas encontra-se simplesmente perdida)¹⁷⁷. Em contraste com o caráter marcadamente recapitulativo do capítulo terceiro do livro oitavo, os textos dedicados ao estudo da virtude em seu aspecto parcial antecipam muito pouco da lição sobre a virtude completa: os livros comuns nada dizem a respeito da excelssitude das ações virtuosas, salvo uma menção irrelevante no tratado da justiça¹⁷⁸; o livro terceiro silencia sobre a completude da virtude que unificaria o estudo fracionado ali desenvolvido na forma de um catálogo detalhado de virtudes.

Há no conjunto desses textos, porém, uma menção relevante da completude da virtude humana, e também uma menção relevante da excelssitude característica da ação e do caráter virtuosos. No tratado da justiça, o escopo amplo ambicionado para a atividade legislativa – “as leis pronunciam-se quanto a tudo” (οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων - 1129b14-15) - justifica que a virtude da justiça seja tida por uma virtude completa. Tal designação não lhe é conferida sem que uma qualificação seja acrescentada: a justiça é a virtude completa “voltada para outrem” (πρὸς ἕτερον - 1129b26-27). Na alteridade a completude da justiça obtém uma unidade que a legislação tende a dispersar em um catálogo de institutos jurídicos cujo propósito parece ser emular o catálogo de virtudes parciais obtidos, respectivamente, nos livros III e IV da *Ethica Eudemia* e da *Ethica*

¹⁷⁶ Dirlmeier (1984, 494): “‘Früher’ geht auf EE III. Aber auch auf die Gerechtigkeit ist nachher deutlich hingewiesen (b21). Ein Hinweis auf Behandlung auch der dianoethischen Tugenden erübrigte sich bei dieser speziellen Themastellung. Aber die befehlende Funktion der Phronesis ist als bekannt vorausgesetzt”. No mesmo sentido Woods (1992, 174). Buddensiek (1999, 194) é mais enfático na defesa de que a referência inclui também as virtudes dianoéticas: “Ich meine also [...] daß ‘kalokagathia’ tatsächlich der ‘Inbegriff aller Tugenden’ ist, daß sie also ethische ebenso wie dianoethische Tugenden umfaßt”. No mesmo sentido, Kenny (1992, p.94): “[...] *kalokagathia*. To possess this virtue, you have to possess all ‘the partial virtues’ (*tas kata meros aretas*). This must mean ‘the virtues of the parts of the soul’, just as the partial virtues of body are the virtuous of the various parts of the body. So it must include the virtues of the intellectual part of the soul, including the supreme or theoretical part”. De todo modo, a referência às virtudes dianoéticas na lição sobre a excelssitude só se torna explícita a partir de 1249b9.

¹⁷⁷ Sobre a questão da ausência de determinadas virtudes no texto da EE, remeto à tese de Kenny (1978) segundo a qual o tratamento da justiça e das virtudes dianoéticas que chegaram aos medievais e modernos pertence de fato à EE e não à EN (ver em especial as páginas 60-69 e 161-189). Não discuto essa questão na tese.

¹⁷⁸ *Ethica Nicomachea* 1136b22, onde καλὸν parece intercambiável com ἀγαθόν.

*Nicomachea*¹⁷⁹: a proibição de deserção (“ordena a lei praticar tanto os atos do homem corajoso, como não abandonar a guarnição, não fugir e não lançar fora as armas...”, προστάττει δ’ ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον μὴ λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ρίπτειν τὰ ὄπλα), a proibição do adultério e do estupro (“... assim como aquelas do temperante, tais como não cometer adultério e não estupro ...”, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν μηδ’ ὑβρίζειν), a proibição da agressão física e verbal (“...e também aquelas do homem gentil, como não bater e não insultar”, καὶ τὰ τοῦ πράου, οἷον μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν). Preservando a especificidade da justiça no ato mesmo de relacioná-la com a totalidade das virtudes do caráter, Aristóteles consegue incorporar em sua ciência cívica o que há de valioso em certa opinião reputada sobre a unificação dessas virtudes na justiça: “em forma de provérbio dizemos ‘na justiça toda virtude está unificada’” (παροιμιαζόμενοι φάμεν ἔν δὲ διακιοσύνη συλλήβδην πᾶσ’ ἀρετῆ ἔνι - 1129b29-30).

Da qualificação imposta à completude da justiça segue-se que uma outra unificação das virtudes existe – ἀρετὴ τελεία ἀπλῶς, a virtude completa sem mais –, e há indícios significativos que se trata da excelsitude. Ocorre por vezes que a expressão τὰ καλὰ καὶ δίκαια, “as ações excelsas e justas”, seja empregada para designar a totalidade das ações virtuosas que são objeto da ciência cívica¹⁸⁰; no mesmo sentido deve ser considerada a afirmação de que a magnanimidade (μεγαλοψυχία) - aquela virtude que é antes corolário das demais do que uma virtude dotada de um domínio específico do agir – não existe sem excelsitude¹⁸¹. A presença dessas indicações na *Ethica Nicomachea*, somada à ausência de qualquer tratamento da excelsitude como virtude completa, sugere a condição inacabada da discussão sobre a eudaimonia nesse tratado¹⁸².

¹⁷⁹ Ver o início do segundo capítulo do tratado da justiça (1130a14-b5), onde Aristóteles busca distinguir a justiça como virtude completa (aquela que os medievais chamavam de *justitia generalis*) da virtude como justiça parcial. Equanto virtude completa a justiça busca emular as demais virtudes do caráter, o que o filósofo chama de ἡ ἐπαναφορὰ ἐπὶ τινὰ μοχθηρίαν (1130a29).

¹⁸⁰ Em *Ethica Nicomachea* 1094b14 a expressão designa explicitamente o objeto investigado pela ciência política, correspondendo ao conjunto das ações virtuosas, como indica a discussão sobre a contingência introduzida em 1094b14-19. Em 1095b5 a expressão também designa as ações virtuosas, mas agora como objeto não apenas da investigação que se inicia, mas da educação prévia do próprio ouvinte, que possui um conhecimento rudimentar sobre a bondade de tais ações.

¹⁸¹ *Ethica Nicomachea* 1124a4. Para a superveniência da magnanimidade ao conjunto das virtudes ver toda a passagem, desde 1123b29, e também *Ethica Eudemia* 1232a38-b14.

¹⁸² Sobre a dificuldade em assentar a menção do καλόν na doutrina da virtude na *Ethica Nicomachea* ver a observação de Allan (1971, p.69): “I believe it has been a common opinion that the appearance of τοῦ καλοῦ ἔνεκα in the Nicomachean version brings in an unexpected element, which is but loosely related to the central doctrine, whereby happiness is the ultimate good and προαίρεσις is desire for the means which have been ascertained to conduce to it. The position in the Eudemean version is not quite the same. This version has, as we have already seen, an explicit message about the relation between fine and good, whereas the EN has nothing of the kind”.

II. A referência ao *καλόν* no estudo fracionado da virtude (o exemplo da coragem considerado).

A única menção relevante do atributo excelso inerente na ação virtuosa nos textos da *Ethica Eudemia* dedicados ao estudo fracionado das virtudes encontra-se no livro terceiro¹⁸³. Em duas passagens da lição sobre a coragem¹⁸⁴, a referência ao caráter excelso da ação corajosa – a despeito da inquietante opacidade que o atributo da excelssitude preserva nesses textos – é indispensável na distinção da virtude estudada tanto em relação aos vícios que lhe são contrapostos quanto em relação às condições que lhe são apenas semelhantes¹⁸⁵. Na primeira passagem que menciona a excelssitude da ação corajosa, essa menção busca solucionar uma dificuldade originada no tratamento da reação do caráter corajoso face à circunstância temível. Em atribuindo ao homem corajoso um destemor aparentemente sobehumano frente ao que é de fato temível¹⁸⁶, excepcionalidade que faz elogiável a ação praticada¹⁸⁷, a lição produz no ouvinte a perplexidade de quem torna-se momentaneamente incapaz de distinguir o caráter virtuoso daquele vicioso por excesso: “causa perplexidade a hipótese de que nada seja temível para o homem corajoso e que ele não seja suscetível ao temor” (ἀπορεῖται δ' εἰ τῷ ἀνδρείῳ οὐθέν ἐστι φοβερὸν, οὐδ' ἂν φοβηθεῖη - 1128b38-39), porque tal desassombro face às circunstâncias particularmente temíveis é também

¹⁸³ Há duas menções na *Ethica Nicomachea*, o que reforça a tese de que a discussão sobre a eudaimonia encontra-se ali fundamentalmente inacabada. A primeira menção encontra-se, a exemplo da menção eudêmica relevante, no tratamento da coragem (1115b12) e a outra no da magnificência (1122b6). A discussão da temperança na *Ethica Eudemia* emprega a noção de *καλόν* (1230b23-35; 1231a11) mas sua referência parece ser estética: fala-se, por exemplo, no “prazer na visão das coisas belas, desacompanhado de apetite afrodisíaco” (τὴν διὰ τῆς ὄψεως ἡδονὴν τῶν καλῶν ἄνευ ἐπιθυμίας ἀφροδισίων). Há também uma menção na discussão da magnanimidade (1232b38), mas ela parece mais próxima do uso corrente ou trivial de *καλόν* do que do uso propriamente aristotélico: “não é excelso obter além do merecido” (οὐ καλὸν τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν τυγχάνειν). Esse emprego corrente do termo parece repetir-se na discussão sobre a amizade (1243a38), que inclui também uma menção em passagem corrupta: †τὸ καλὸν τοιοῦτον† (1237a14).

¹⁸⁴ 1228b38-1229a11 e 1230a21-33.

¹⁸⁵ É claramente incorreta, portanto, a apreciação de Woods (1992, p.173) quanto à novidade representada pelo estudo do atributo excelso no livro oitavo: “It later becomes clear that the fine-and-good man acts from a certain motive: he acts virtuously because such acts are fine. This introduces a new factor that is not implied in the earlier account of virtues of character”. Allan (1971, p.68), que defende a existência de uma teoria única do *καλόν* na *Ethica Eudemia*, subjacente às menções em I.8, III.1 e VIII.3, comenta a aparente relevância que a menção assume no tratamento das virtudes específicas, em especial da coragem: “[...] if our picture is to be complete, we must add the frequent use in both ethical treatises of τοῦ καλοῦ ἔνεκα as a description of the motive from which truly virtuous acts are performed. The phrase seems to mean that the intrinsic fineness of the act is the sole purpose which prompts the agent to do it”. Posteriormente (p.69-71) Allan trivializa a importância da menção do *καλόν* no tratamento das virtudes específicas; adiante explico os motivos pelos quais, embora essa trivialização possa ser discutível no caso da *Ethica Nicomachea*, ela não o é no caso da *Ethica Eudemia*.

¹⁸⁶ A passagem 1228b18-38 distingue aquilo que é temível sem mais - ἀπλῶς φοβερὰ - daquilo que é temível para certo tipo de homem - φοβερὰ τινί. Aristóteles atribui ao primeiro grupo as circunstâncias que são temíveis para a maior parte dos homens e sugere que essa apreciação da maioria é genuína na medida em que está (de algum modo) fundada na natureza humana (τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει). Por isso o corajoso teme de fato tais circunstâncias enquanto é homem, mas não as teme ou as teme suavemente enquanto corajoso; daí que seja sua disposição merecedora de elogio, assim como são elogiáveis a força física e a saúde excepcionais.

¹⁸⁷ Ver *Ethica Eudemia* 1228b26-31.

característico do homem temerário¹⁸⁸; tal desassombro é de fato mais característico do temerário, que “torna-se audaz mesmo nos casos em que não deve” (καὶ ἄ μὴ δεῖ θαρρεῖ - 1129a5-6).

A solução da perplexidade passa por reconhecer que há circunstâncias temíveis nas quais o corajoso não experimenta a audácia indevida que impulsiona o temerário ao enfrentamento. É provável que o homem corajoso experimente temor diante de tais circunstâncias¹⁸⁹. A única explicação que o livro terceiro provê para justificar a ausência de audácia e o temor genuíno experimentados pelo corajoso é a não-inerência da excelsitude na opção do temerário pelo enfrentamento do perigo: “a razão não manda suportar as circunstâncias gravemente dolorosas e destrutivas quando não seja excelso” (ὁ δὲ λόγος τὰ μεγάλα λυπηρὰ καὶ φθαρτικὰ οὐ κελεύει ὑπομένειν, ἂν μὴ καλὰ ᾗ - 1229a8-9). Mais difícil na solução da perplexidade do ouvinte é o caso das circunstâncias temíveis que requerem enfrentamento. Dada a identidade entre os atos externos praticados nessas circunstâncias pelo corajoso e pelo temerário – ambos se lançam ao enfrentamento do perigo - torna-se necessário buscar a diferença entre as duas ações no destemor que é experimentado no seu exercício. É possível que essa diferença, tão relevante quanto difícil de ser discernida¹⁹⁰, resida no fundamento do influxo da emoção da audácia. Daí que a lição sobre a coragem recorra à excelsitude para distinguir o destemor elogiável do corajoso e o destemor inadequado do temerário: “somente aquele que é destemido por causa do excelso é corajoso” (ὁ δὲ διὰ τὸ καλὸν ἄφοβος καὶ ἀνδρεῖος μόνος – 1229a4).

A outra passagem da lição sobre a coragem que menciona o excelso trata da natureza προαιρετική da virtude (1230a27), i.e., do fato de que toda virtude é atualizada através da realização da escolha. Ali o texto cuida de distinguir o homem corajoso não tanto do temerário quanto daqueles homens cujas ações revelam uma condição de certo modo semelhante à coragem. A exemplo do temerário, esses homens aparentam coragem porque enfrentam indistintamente qualquer perigo de morte. Ao contrário do temerário, porém, eles não agem movidos pela audácia, mas por outras causas - por ira, por medo da má reputação ou pela experiência soldadesca que os faz estimar a morte como improvável¹⁹¹. O enfrentamento das circunstâncias temíveis por parte

¹⁸⁸ Mesmo no caso da circunstância muito temível que *deve* ser enfrentada, a motivação do corajoso e do temerário - que compartilham uma rara disposição para o enfrentamento de tais circunstâncias, traço que os torna semelhantes aos olhos do homem leigo - é muito diferente: “o corajoso é enfrentador dos perigos, assim como o temerário, mas um o faz de um modo e o outro de outro modo: e esses modos diferem maximamente” (ὁ ἀνδρεῖος ὑπομενετικός κινδύνων καὶ ὁ θρασύς, ἀλλ' ὁ μὲν ὧδε ὁ δ' ὧδε· ταῦτα δὲ διαφέρει πλεῖστον – 1232a26-28).

¹⁸⁹ Considere que a medida correta não apenas de audácia, *mas também de temor* é atribuída ao virtuoso: “O covarde teme mesmo aquilo que não deve, ao passo que o temerário é audaz mesmo nas circunstâncias em que não deveria: já o corajoso *experimenta ambas [emoções] quando se deve*, e nisso ele é intermediário” (ὁ μὲν οὖν δειλὸς καὶ ἄ μὴ δεῖ φοβεῖται, ὁ δὲ θρασύς καὶ ἄ μὴ δεῖ θαρρεῖ· ὁ δ' ἀνδρεῖος ἄμφω ἄ δεῖ, καὶ ταύτη μέσος ἐστίν – 1229a4-6).

¹⁹⁰ Ver nota 188.

¹⁹¹ O tratamento das modalidades de coragem que são apenas semelhantes à virtude almejada ocupa a maior parte da lição sobre a coragem: 1229a11-1230a21. A comparação entre a motivação daqueles que praticam atos corajosos conforme tais modalidades e a motivação do homem genuinamente corajoso está no corolário da lição: 1230a21-33.

desses homens está frequentemente relacionado à busca de prazeres que acompanham emoções pouco (ou de modo algum) afeitas à razão¹⁹². É particularmente interessante que tal enfrentamento se dê sempre com o desconhecimento, pelo agente, das sutilezas das circunstâncias enfrentadas¹⁹³. O corajoso genuíno distingue-se desses homens no agir sob influência de um desejo deliberado que inclui a discriminação cuidadosa dos perigos que devem ser enfrentados e daqueles que não devem¹⁹⁴. Seu desejo pelo excelso é indissociável do exercício criterioso da razão: a passagem sugere que a discriminação do excelso não advém senão como ápice do exercício da deliberação, momento no qual o homem virtuoso escolhe o curso de ação adequado àquela circunstância. Como toda virtude, a coragem “induz a escolher tudo com vistas a algo, e esse é aquilo com vistas ao qual, o excelso” (ἔνεκά τινος πάντα αἰρεῖσθαι ποιεῖ, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ οὗ ἔνεκα, τὸ καλόν - 1230a28-29).

O conhecimento da natureza προαιρετική da coragem permite ao ouvinte conhecer uma diferença a respeito da qual a lição silencia. Trata-se da diferença existente entre o temerário e os corajosos aparentes por ocasião da ação em circunstâncias temíveis. O vício da temeridade, assim como a virtude da coragem, é uma disposição cuja atualização requer a realização de escolha¹⁹⁵. Ao contrário daqueles homens aparentemente corajosos que, ao lançarem-se ao enfrentamento das circunstâncias temíveis, o fazem de maneira irremediavelmente pouco meditada – atirando-se ao perigo por ímpeto iracundo, negligenciando os detalhes da batalha ao deleitar-se com a perspectiva de honrarias vindouras, ignorando a gravidade do perigo presente em razão de uma experiência de guerra passada da qual não foram capazes de tirar proveito - a ação do temerário face ao perigo iminente é permeada pela razão. Tanto no caso da circunstância temível que requer enfrentamento quanto no caso daquela que requer refreamento, a ação do temerário de lançar-se a ambas de maneira indistinta realiza um desejo deliberado.

Na natureza προαιρετική comum à virtude e ao vício deve, pois, ser buscada a diferença fina entre a coragem e a temeridade. O texto do livro terceiro sugere que o desejo do temerário, a

¹⁹² A ‘coragem cívica’, por exemplo, é dependente da vergonha (δὲ αἰδῶ) que o cidadão experimenta diante da possibilidade de desonra decorrente do ato covarde (1229a13). O enfrentamento do perigo por ímpeto (θυμός) é, por sua vez, expressamente chamado de coragem “por causa de emoção irracional” (διὰ πάθος ἀλόγιστον - 1229a20-21) e relacionado ao prazer obtido na vingança (1229b31-32).

¹⁹³ Esse é sobretudo o caso da coragem soldadesca, caracterizada por uma noção fantasiosa de que não se está sob perigo, originada do conhecimento das técnicas militares e da experiência em batalhas. Ocasionalmente a aparência de coragem se desfaz: “Alguns, embora evidentemente covardes, perseveram por causa da experiência, e o fazem porque, conhecendo modos de assegurar-se, pensam não haver perigo. Sinal disso é que, quando pensam não haver modo de colocar-se em segurança, estando próximo o evento terrível, não perseveram” (φανερῶς <δ> ἔνιοι δειλοὶ ὄντες ὁμως ὑπομένουσι δι’ ἐμπειρίαν· οὗτο δέ, ὅτι οὐκ οἴονται κίνδυνον εἶναι· ἴσασι γὰρ τὰς βοηθείας. σημεῖον δέ· ὅταν γὰρ μὴ ἔχουν οἴωνται βοήθειαν, ἀλλ’ ἤδη πλησίον ἢ τὸ δεινόν, οὐχ ὑπομένουσιν - 1230a13-16).

¹⁹⁴ A definição de escolha na *Ethica Eudemia* encontra-se em 1226b16-17: “a escolha é, assim, desejo deliberado daquilo que está ao seu alcance” (ἡ προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὄρεξις τῶν ἐφ’ αὐτῷ βουλευτική).

¹⁹⁵ Ver *Ethica Eudemia* 1228a23-24 para o caráter comum às virtudes e aos vícios da realização da escolha.

despeito da deliberação, não é um desejo meditado como aquele do corajoso: o enfrentamento do perigo que requer refreamento é descrito como “insano” (μανικόν - 1230a32). Mais significativo é o fato de que o desejo do temerário por tal enfrentamento é concomitante a uma recalcitrância emocional face ao comando da razão: “o homem temerário torna-se audaz diante de tais situações mesmo quando não o ordena [a razão]” (ὁ μὲν οὖν θρασύς, καὶ εἰ μὴ κελεύει, ταῦτα θαρρεῖ)¹⁹⁶. Em contraposição, o desejo do corajoso pelo refreamento manifesta uma subserviência emocional ao mesmo comando: “o corajoso [torna-se audaz] somente caso [a razão] ordene” (ὁ δὲ ἀνδρεῖος μόνος, ἐὰν κελεύῃ). Há nessa diferença entre subserviência e recalcitrância da emoção ao comando da razão uma reminiscência do tratamento geral da virtude no livro segundo da *Ethica Eudemia*: a virtude do caráter é aquiescência perene da parte irracional da alma à parte racional¹⁹⁷. A influência da razão sobre o virtuoso não é, assim, restrita ao exercício circunstancial da deliberação, mas chega a moldar seu desejo perene de agir¹⁹⁸ – aquele desejo que, em cada circunstância, torna-se “deliberado” e culmina na escolha da ação.

Segundo a lição sobre a coragem, o desejo perene do corajoso, através do qual as emoções do temor e da audácia tornam-se subservientes ao comando da razão, é o desejo pelo excelso. A razão chega a comandar as emoções - com o que se dá o advento da virtude - porque o desejo pelo excelso requer deferência à razão: “a coragem é, pois, uma aquiescência à razão, e a razão ordena escolher o excelso” (ἡ γὰρ ἀνδρεία ἀκολουθήσῃς τῷ λόγῳ ἐστίν, ὁ δὲ λόγος τὸ καλὸν αἰρεῖσθαι κελεύει - 1229a1-2). A deferência do desejo à razão origina no homem corajoso uma quietude face

¹⁹⁶ O trecho completo: “A razão não ordena enfrentar as circunstâncias enormemente dolorosas e aniquiladoras, quando não seja excelso. O homem temerário torna-se audaz diante de tais situações mesmo quando não o ordene [a razão], enquanto que o covarde não ousa nem quando [esta] o ordene. O corajoso, por sua vez, apenas o faz caso [a razão] ordene” (ὁ δὲ λόγος τὰ μεγάλα λυπηρὰ καὶ φθαρτικὰ οὐ κελεύει ὑπομένειν, ἀν μὴ καλὰ ἦ. ὁ μὲν οὖν θρασύς, καὶ εἰ μὴ κελεύει, ταῦτα θαρρεῖ, ὁ δὲ δειλὸς οὐδ' ἂν κελεύῃ. ὁ δὲ ἀνδρεῖος μόνος, ἐὰν κελεύῃ - 1229 a9-11).

¹⁹⁷ A definição do caráter na *Ethica Eudemia* (1220b5-7), a despeito dos consideráveis problemas no estabelecimento do texto grego, contém sem sombra de dúvida a menção da sua pontencialidade em aquiescer à razão: “que seja o caráter a qualidade da alma, sob a égide da razão comandante, daquilo que na alma é capaz de aquiescer à razão” (διὸ ἔστω <τὸ> ἦθος τοῦτο ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης). Sobre a virtude do caráter ver 1220a8-12: “Visto que as virtudes dianoéticas são acompanhadas de razão, e de tal tipo a ser dotado de razão, aquele elemento que é comandante da alma enquanto possui razão, as virtudes do caráter são do elemento irracional, aquiescente por natureza ao elemento dotado de razão: não dizemos, pois, ser o caráter do tipo sábio ou hábil, mas que é gentil ou temerário” (ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγον ἔχοντος, ὁ ἐπιτακτικὸν ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι· οὐ γὰρ λέγομεν ποῖός τις τὸ ἦθος, ὅτι σοφὸς ἢ δεινός, ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ θρασύς).

¹⁹⁸ Embora não contenha uma asserção tão enfática quanto aquela presente no próêmio da *Ethica Nicomachea* sobre “aqueles [homens] que têm seus desejos moldados e agem segundo a razão” (τοῖς κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι - 1095a10), o livro segundo da *Ethica Eudemia* sugere em dois momentos a importância singular do desejo (ὄρεξις) para a caracterização da virtude do caráter como aquiescência da parte irracional da alma à parte racional: primeiro (1220a1-2) ao afirmar o desejo como aquela faculdade da alma irracional potencialmente aquiescente à razão – “pois o elemento racional [da alma] não governa a si mesmo, mas o desejo e as afeções” (ἄρχει δ' ὁ λογισμὸς οὐ λογισμοῦ ἀλλ' ὀρέξεως καὶ παθημάτων) - e depois relacionando essa faculdade ao modo como o agente experimenta os prazeres e dores (1221b30-1222a2). Woods (1992, 111) chama a atenção para a importância, em um estudo moral, dessa especificidade da capacidade desiderativa frente à própria razão e às partes da alma irracional constitucionalmente incapazes de escutar a razão, como o elemento vegetativo.

às circunstâncias temíveis que lhe permite distinguir o perigo a ser enfrentado daquele a ser evitado – a coragem “faz sobretudo discernir corretamente” (ὀρθῶς γὰρ μᾶλλον ποιεῖ κρίνειν - 1230a31). Identificado, pois, certo perigo a ser evitado, o corajoso sequer experimenta a emoção da audácia e o prazer adjacente – ao contrário, ele recua temeroso; identificado, no entanto, um perigo a ser enfrentado, esse homem torna-se audaz e lança-se, prazeroso, à ação.

A quietude que advém ao homem corajoso (e ao homem virtuoso em geral) como resultado de sua aquiescência perene à razão parece ser a consolidação daquilo que na lição sobre a virtude do caráter fora chamado de τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς, “o ponto médio para nós”. A razão que comanda a busca do excelso comanda também a mediania característica da boa disposição de caráter¹⁹⁹: o homem que deseja o excelso experimenta emoções, mas não é por elas arrebatado²⁰⁰. Para o homem temerário, desprovido do desejo perene pelo excelso, a quietude característica da mediania inexistente. Diante do grave perigo de morte, esse homem é arrebatado pela audácia e lança-se ao seu enfrentamento sem atinar que existem perigos frente aos quais cabe recuar: sua ação é racional porque deliberada quanto aos meios para o enfrentamento do perigo, assim como é deliberada quanto aos meios de evasão a ação do covarde arrebatado pelo temor diante dos perigos mais irrelevantes. Para os homens viciosos, a razão presta-se apenas a um uso ocasião, exercida em favor das emoções arrebatadoras que acompanham um desejo permanentemente recalcitrante à razão.

III. A incompletude da virtude parcial

A discussão sobre a coragem ensina que a referência ao excelso no livro terceiro da *Ethica Eudemia* é indispensável à consolidação, ao longo do tratado, da concepção da eudaimonia como sendo atividade virtuosa. À lição sobre a virtude do caráter exposta no livro segundo a excelssitude vem acrescentar o fundamento da mediania, i.e., da aquiescência das emoções e prazeres adjacentes

¹⁹⁹ O ponto médio é mencionado como objeto do comando da razão já em sua introdução no capítulo III do livro segundo: “em todos os casos o ponto médio para nós é o melhor, e esse é, pois, conforme ordena a ciência e a razão. Em toda parte isso produz a melhor disposição” (ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος, πανταχοῦ δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖ τὴν βελτίστην ἔξιν - 1220b27-29). Mais adiante, no capítulo V – 1222a6-17 - quando a noção de ponto médio já foi articulada, o texto a contrapõe ao excesso e à deficiência no acometimento pelas emoções e na experiência do prazer que acompanham tais emoções. Apenas no livro terceiro o interlocutor da investigação conhece que o critério ditado pela razão para determinar o ponto médio é o “excelso”: o excesso de audácia do temerário e o excesso de temor do covarde consistem em recalitrâncias frente ao comando da razão que ordena buscar o excelso.

²⁰⁰ Há, evidentemente, os exemplos de deficiência que se diferenciam da covardia no serem caracterizados simplesmente por um acometimento insuficiente de qualquer emoção, como é o caso da “insensibilidade” (ἀναισθησία). Aristóteles afirma, porém, a ocorrência rara e pouco interessante desses casos em *Ethica Eudemia* 1230b15-20 e *Ethica Nicomachea* 1119a5-11. O empecilho significativo à vida eudaimônica consiste no viver κατὰ πάθος, característico dos jovens segundo o proêmio da *Ethica Nicomachea* (1095a7-8) e da multidão vulgar segundo passagem (bastante problemática) do proêmio da *Ethica Eudemia* (1214b34-1215a3).

à razão que distingue o caráter virtuoso. Ademais, na medida em que afirma o excelso como fundamento da escolha pela ação virtuosa - ὅτι καλόν²⁰¹ -, a lição sobre a coragem esclarece a relação entre os dois atributos que caracterizam o bem humano segundo o livro primeiro, sua excelsitude e sua supremacia²⁰²: a atividade virtuosa constitui o ápice do bem humano – τὸ οὐ ἔνεκα ὡς τέλος - com vistas ao qual todos os demais componentes da eudaimonia se articulam, em razão de sua excelsitude. Em contraste com a eminência que o excelso assume na concepção eudêmica de virtude está a opacidade que a noção preserva ao longo dos três primeiros livros do tratado – como atributo, vagamente esboçado, comum ao homem e aos entes imóveis no livro primeiro; como justificativa última da aquiescência virtuosa à razão nos livros segundo e terceiro –, que é sugestiva da importância da lição do livro oitavo para o conhecimento da eudaimonia, se tomamos a sério a definição da mesma como atividade virtuosa²⁰³.

No contexto próprio à discussão sobre a coragem, a referência à noção vaga do excelso antecipa a discussão do livro oitavo na medida em que revela uma incompletude insanável da própria lição. Sem a referência ao excelso, em 1228b38-1229a11, como objeto do comando da razão – uma reminiscência da lição sobre a virtude do caráter em geral – não é possível distinguir a suscetibilidade do homem corajoso à audácia e ao temor, que o acometem apenas nas ocasiões adequadas, do arrebatamento do homem temerário e do covarde pelas mesmas emoções, que os acometem em toda circunstância de luta. Parece que a elucidação plena da coragem não se dá *enquanto coragem*, mas *enquanto virtude*, i.e., não por aquilo que a coragem tem de próprio, mas pelo que ela compartilha com toda e qualquer virtude do caráter. Tomando-se em consideração o desenvolvimento do estudo da virtude nos livros segundo e terceiro, a incompletude da lição sobre a coragem pode ser expressa do seguinte modo: sua discussão não exemplifica propriamente a lição sobre a virtude do caráter em geral, mas antes depende dessa lição para que sua própria exposição alcance a completude.

É indício de uma possível impossibilidade eudêmica de tratamento exaustivo da virtude enquanto virtude específica que a diferença sutil entre suscetibilidade (δύναμις) e disposição (ἔξις) no livro segundo atribua à primeira o acometimento emocional no exercício da ação – “sob elas são ditos [os homens] emocionais” (καθ’ ἃς ὡς παθητικοὶ λέγονται) - e à última o modo desse

²⁰¹ *Ethica Eudemia* 1230a32.

²⁰² *Ethica Eudemia* 1218a15-33 e 1218b7-16. Ver p. 67-71 e 77-80 da tese.

²⁰³ Na medida em que a relação do excelso com aspectos da doutrina aristotélica da virtude é sugerida na própria lição sobre a coragem, está equivocada a análise de Allan (1971, p.69-71) segundo a qual a referência ao καλόν no tratamento das virtudes específicas é trivial: “Where this phrase is used it is, so to speak, *merely* used” (p.69). A tese de Allan poderia ser plausível no contexto da *Ethica Nicomachea*, onde a ausência de tratamento do καλόν e da καλοκάγαθία poderia ser indício de que o emprego desses termos é uma aquiescência do filósofo ao vocabulário corrente sobre a virtude. A falha de Allan em examinar a especificidade da *Ethica Eudemia* se mostra em especial no seu uso da expressão τοῦ καλοῦ ἔνεκα (p.69), que é característica da *Ethica Nicomachea* e não ocorre no tratamento eudêmico da coragem, onde a referência ao excelso se dá pela expressão ὅτι καλόν.

acometimento – “ser acometidos de certo modo ou ser impassíveis” (πάσχειν πως ἢ ἀπαθεῖς εἶναι) - que é especificado na sequência como conformidade ou recalcitrância à razão: “disposições são quantas sejam causas do serem essas [as emoções] conforme a razão ou o seu contrário” (ἔξεις δὲ εἰσιν ὅσαι αἰτιαί εἰσι τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως). Contrariamente à descrição da disposição no livro segundo da *Ethica Nicomachea* como uma inclinação consolidada do caráter²⁰⁴ que se contrapõe às suscetibilidades entendidas como condições inatas e maleáveis²⁰⁵, na descrição da disposição na *Ethica Eudemia* há uma ênfase na aquiescência ou na recalcitrância à razão de suscetibilidades emocionais que, elas mesmas, são comuns ao caráter que se consolidou virtuoso ou vicioso: ὀργίλος, ἀνάληγτος e ἀναίσχυντος (1220b17) parecem designar, na teoria eudêmica, suscetibilidades tanto racionais (a irascibilidade e a mansuetude que constituem a gentileza do homem gentil) quanto irracionais (a irascibilidade do homem iracundo e a mansuetude do manso). Em outras palavras, desprovida da referência ao comando da razão, característico da disposição virtuosa em geral, a virtude específica pouco se diferencia de (se não chega mesmo a confundir-se com) uma simples suscetibilidade emocional²⁰⁶.

A insuficiência do estudo fracionado da virtude para o conhecimento do que é a boa disposição do caráter está sugerida na segunda sentença da passagem introdutória da lição sobre a excelssitude²⁰⁷. O enunciado refere-se ao estudo das virtudes específicas como um estudo de suscetibilidades emocionais: “discernimos separadamente a suscetibilidade delas” (χωρὶς διείλομεν τὴν δύναμιν αὐτῶν). O advérbio χωρὶς sugere que a parcialidade do tratamento precedente da virtude operou o fracionamento de um fenômeno que existe de pleno direito como totalidade. À parcialidade e especificidade desses estudos, a lição do livro oitavo propõe o estudo da virtude

²⁰⁴ A ênfase na disciplina emocional pode ser observada na seguinte assertiva: “sob as disposições nos portamos bem ou mal com relação às emoções” (ἔξεις δὲ καθ’ ἅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς – 1105b25-26). Já a natureza firme ou consolidada que caracteriza a disposição do caráter, considere: “sob as emoções nós nos descrevemos como movidos, mas sob virtudes e vícios não nos descrevemos como movidos, mas como constituídos de certo modo” (κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως – 1106a4-6).

²⁰⁵ “Ademais, somos suscetíveis por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza” (ἔτι δυνατοὶ μὲν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει – 1106a9-10). Considerar também dizeres como “ser simplesmente suscetível” (δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς) e a assertiva “nem é censurado o homem simplesmente por enraivecer-se, mas aquele que o faz de tal modo” (οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ’ ὁ πῶς – 1105b33-1106a1): ambas contrapõem o simples acometimento emocional que caracteriza a suscetibilidade, comum a todos os humanos desde o nascimento, a um certo modo desse acometimento que caracteriza uma disposição do caráter adquirida na habituação.

²⁰⁶ Woods (1992, p.99-100) apresenta reflexões interessantes sobre a distinção entre disposição e suscetibilidade na *Ethica Eudemia*, aparentemente mais branda do que na *Ethica Nicomachea*: “Aristotle treats here some vices (and presumably also virtues) as capacities and some as states. Certainly, the term ‘capacity’ is not used in quite the same way as it is in E.N. II, cc. 1 and 5, where virtues are firmly put in the class of states: there capacities are said to be distinguished by the fact that they are present before the activities that they are capacities for occur, whereas states are engendered by habituation, involving these activities before the states has been produced. Capacities are thus treated as innate, whereas here, being treated as a class of traits of character, they are acquired” (p.100).

²⁰⁷ Me refiro ao texto incluso na p.85-86.

enquanto ὅλον, i.e., enquanto “todo” (1248b14-16). A necessidade da referência ao atributo excelso, que está na origem da aquiescência à razão característica da virtude em geral, para o conhecimento de cada virtude específica (ἐκάστη) ou parcial (κατὰ μέρος) sugere o que parece ser o cerne da incompletude do estudo fracionado da virtude: cada virtude parcial parece advir de uma suscetibilidade emocional que lhe é específica – o temor e a audácia, o apetite sexual, o prazer e dor na aquisição e dispêndio de riquezas, etc – mas só pode ser dita *disposição* virtuosa do caráter no manifestar uma aquiescência à razão que é universal, i.e., comum à integralidade da parte irracional da alma capaz de tal aquiescência²⁰⁸.

Dois aspectos da totalidade da virtude humana parecem ser estudados na lição sobre a excelsitude. Em conjunto, esses aspectos permitem suprir a insuficiência do estudo fracionado das virtudes. O primeiro aspecto é a unificação das virtudes parciais: na medida em que requer a predicação de um atributo comum a todas as ações virtuosas, atributo que é objeto de um desejo integralmente permeado pela razão, a excelsitude unifica um conjunto disperso de suscetibilidades emocionais específicas que se tornam disposições parciais do caráter por manifestarem parcialmente a condição integral de aquiescência à razão do elemento desiderativo da alma. Em outras palavras, a excelsitude manifesta o desejo perene do homem virtuoso, desejo satisfeito no exercício de todas as suas ações virtuosas. Como apenas o desejo pelo excelso é característico de todas as virtudes, em oposição ao desejo específico de cada virtude, que é sempre peculiar porque relacionado a emoções e prazeres peculiares, apenas a excelsitude é uma virtude integral que “advém dessas” (ἐκ τούτων – 1248b10), aquilo que Aristóteles chama de ὅς ἐκ τούτων τὸ ἓν, i.e., “o uno constituído de tais partes”²⁰⁹. Frente à unidade da excelsitude, virtudes como a coragem ou a temperança são κατὰ μέρος, “parciais”.

O segundo aspecto da totalidade da virtude humana tratado na lição sobre a excelsitude é decorrência dessa necessidade de predicar o atributo excelso à ação virtuosa para que a disposição de caráter do homem virtuoso possa ser conhecida enquanto disposição (como atesta o exemplo da coragem no livro terceiro). Na medida em que explica a aquiescência à razão do elemento desiderativo da alma e determina o ponto médio com relação ao influxo emocional e aos prazeres adjacentes, noções sem as quais não se chega mesmo a conhecer cada uma das virtudes parciais, a

²⁰⁸ Diferentemente de Dirlmeier e Woods, que não concedem a 1248b8-16 a justa consideração, Buddensiek (1999, p.192) entende haver na passagem uma relação entre a virtude integral e parcial que é, ao menos estruturalmente, semelhante à minha, i.e., uma relação segundo a qual o todo contém o cerne do conhecimento que podemos ter das partes: “[...] das Ganze in einer bestimmtn Weise aufgefaßt wird, nämlich als oberstes Prinzip bzw. ‘vom obersten Prinzip her’. Die Teile hingegen sind als Relata aufzufassen, die zu jenem Prinzip in einem bestimmten Verhältnis stehen, und zwar dem Verhältnis des ‘Gebraucht-Werdens’ und dem Verhältnis, in dem sie ‘Verwirklichung’ des Prinzips sind. Die Rede von ‘Sich-auf-dieselbe-Weise-Verhalten’ von Teil und Ganzen führt uns so auf eine bestimmte Perspektive auf das, was Tugenden sind [...]”.

²⁰⁹ *Metaphysica* 1023b28-29.

elucidação do atributo excelso no livro oitavo teria o condão de prover o interlocutor da investigação com elementos da definição de virtude²¹⁰. A totalidade da virtude humana corresponde, nessa segunda acepção, ao “ser dito enquanto totalidade” (τὸ ὅλως λεγόμενον) ou ὡς ἕκαστον ἓν, uma unidade constituída de partes que preservam sua singularidade²¹¹. Frente à unidade na predicação que caracteriza a excelsitude, uma virtude como a coragem ou a temperança é ἐκάστη, “específica”.

Unificação e definição da virtude são obtidas de modo concomitante no tratamento da virtude completa. A unificação das virtudes parciais na lição sobre a excelsitude - “deve-se articular também a virtude que advém dessas” (καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς διαρθρωτέον τῆς ἐκ τούτων) – é obtida no conhecimento do atributo comum, integrante da definição de virtude, sem o qual o estudo das virtudes do homem se dispersaria em um catálogo de suscetibilidades emocionais. A lição do livro segundo ensinara que esse atributo comum é a aquiescência à razão que dá origem e fundamenta a mediania das diversas suscetibilidades específicas do virtuoso; é precisamente por colocar em segundo plano esse atributo comum que o estudo fracionado da virtude no livro terceiro da *Ethica Eudemia* consiste em uma exposição de medianias, excessos e deficiências cujo caráter é reconhecidamente um catálogo: λέγωμεν ἐφεξῆς²¹². A mesma lição do livro terceiro, porém, não deixa de mencionar que o atributo das ações virtuosas que transcende a especificidade de cada virtude parcial é a busca do excelso, pois é isso o que comanda a razão. Daí o nome que a lição do livro oitavo confere à virtude completa sem a qual as virtudes parciais não seriam sequer virtudes: “aquela que chamamos de excelsitude” (ἣν ἐκαλοῦμεν ἤδη καλοκάγαθίαν).

No que toca aos elementos da definição de virtude do caráter obtidos na elucidação do atributo excelso que inere nas ações virtuosas, o estatuto de virtude integral ou completa da excelsitude – a ἀρετὴ ὅλη ou τελεία presente na definição de eudaimonia em 1219a35-39 – exemplifica a relação de prioridade do todo frente às partes que o constituem, i.e., a impossibilidade de definir as virtudes parciais sem referência à virtude completa que as unifica²¹³. A relação entre

²¹⁰ Ver nota 208, em especial a afirmação de que a equivalência da parte ao todo sugerida em 1248b8-16 implica, no caso da virtude, o acréscimo de uma perspectiva do que são afinal as virtudes.

²¹¹ *Metaphysica* 1023b29-32, que expõe a totalidade obtida através da predicação do universal ao singular, por exemplo na predicação de “vivente” ao homem, ao cavalo e à divindade.

²¹² *Ethica Eudemia* 1228a23-26. O mau estado do texto que contém a referência às virtudes - † ἐν ταῖς ἀρεταῖς † - não altera o fato de que a introdução do livro terceiro contém a proposta de estudo de um catálogo de medianias, seja das medianias que inerem nas virtudes, seja das medianias que as próprias virtudes podem ser (como decorre da aceitação da emenda sugerida por Fritzsche, segundo o aparato crítico da OCT: αἱ ἀρεταί). Os textos de 1220b34-35 e 1222a10-11 descrevem a virtude como sendo ela mesma a mediania.

²¹³ As limitações do estudo fracionado da virtude estão indicadas já no próprio livro terceiro. Além de 1229a1-11, onde a busca do excelso ordenada pela razão aparece como indispensável para distinguir o influxo de audácia que acomete o homem corajoso do influxo que acomete o temerário face ao perigo grave que cabe enfrentar (o mesmo valendo quanto ao influxo de temor que acomete o corajoso face ao perigo grave frente ao qual cabe recuar, que é diferente do influxo que acomete o covarde na mesma circunstância), 1231b27-38 apresenta a “reta razão” (ὁ λόγος ὁ ὀρθός) como o critério que determina o cometimento correto de prazer na aquisição e lamento no dispêndio de riquezas pelo

todo e parte é objeto do restante da passagem que introduz a lição sobre a excelsitude²¹⁴. O tipo de anterioridade das virtudes parciais sugerida pela sentença de 1248b11-13, que afirma a necessidade da posse dessas para que a designação *καλὸς κἀγαθός* seja corretamente conferida ao homem, é trivial: trata-se da constatação evidente - *φανερὸν* - de que a completude da virtude a ser estudada agora inclui os itens dispersos no catálogo que foi exposto nos estudos anteriores. Essa constatação pode ser expressa em termos gerais pelo enunciado “todo é dito daquilo que não carece de nenhuma parte a partir das quais é dito por natureza um todo” (*ὅλον λέγεται οὐ̃ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει* - 1023b26-27)²¹⁵. Por isso há a introdução da comparação com a totalidade constituída pelo corpo saudável: não se dá algo diferente em nenhum dos demais casos (1248b13). O recurso à comparação com a saúde corporal nas duas sentenças finais da passagem (quarta e quinta sentenças, respectivamente) indica a relação de prioridade efetivamente existente: junto do enunciado igualmente trivial segundo o qual ninguém possui o corpo saudável como um todo se nenhuma de suas partes é saudável, encontramos a assertiva relevante de que, existindo um todo qualquer – seja um corpo saudável, seja a virtude humana completa - “é necessário que todas ou a maioria das partes, em especial as mais importantes, estejam na mesma condição do todo” (*ἀναγκαῖον πάντα ἢ τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον τῷ ὅλῳ* - 1248b14-16). Se algum homem merece ser chamado de excelso, isso significa que cada uma de suas virtudes parciais espelha a excelsitude que inere em sua condição virtuosa integral²¹⁶.

homem liberal. Trata-se de um trecho no qual mal se distingue o início da lição sobre a liberalidade de uma breve menção desta em conjunto com a magnanimidade e a magnificência (1231b27-28), o que seria por si mesmo sugestivo de que *ὁ λόγος ὁ ὀρθός* é também critério dessas outras virtudes; a própria menção da reta razão, porém, afirma a universalidade do critério – “digo que isso é aquilo do modo que deve ser e, *seja nesses casos, seja nos demais*, [é] conforme a razão reta” (*τοῦτο δὲ λέγω τὸ ὡς δεῖ, καὶ ἐπὶ τούτων καὶ τῶν ἄλλων, τὸ ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός* - 1231b32-33). O trecho 1233b1-7, por sua vez, apresenta a reta razão como critério que distingue o magnífico do mesquinho e do ostentador.

²¹⁴ Me refiro à passagem 1248b8-16 citada na p.85-86. Para observações a respeito da totalidade característica do corpo saudável, ver Buddensiek (1999, p. 193).

²¹⁵ Sobre a prioridade definicional do todo em relação às partes ver *Metaphysica* 1034b20-32 e 1035b3-14, onde os exemplos do dedo como parte do homem e do semicírculo como parte do círculo ilustram a referência ao todo na fórmula definidora da parte.

²¹⁶ Para o ‘excelso’ (*καλόν*) como atributo que unifica as virtudes parciais em um todo do qual elas dependem enquanto virtudes, ver Buddensiek (1999, p.188-198). A visão do autor, nesse ponto, idêntica à minha, está resumida assim: “[...] wenn das Schöne eine Eigenschaft ist, die allen einzelnen Tugenden ebenso wie dem Ganzen zukommt, dann kann das nur der Fall sein, wenn wir die zuvor eingenommene Perspektive auf das, was Tugend ist, wechseln, d.h. nur dann, wenn die einzelne Tugend nicht mehr als etwas für sich genommenes Einzelnes betrachten. Tugenden sind, zufolge der Perspektive auf sie, die unsere Passage wält, Teile des Ganzen, *insofern* sie sich auf dieselbe Weise wie das Ganze veralten. Die gewälte Perspektive ist aber die des Schönen” (p.198).

IV. A virtude da alma

Em contraposição ao advento de uma virtude completa qualificada na justiça (*δικαιοσύνη*), atualizada no exercício de atos lícitos que imitam as ações das demais virtudes do caráter, está o advento da virtude completa sem mais na excelsitude (*καλοκάγαθια*), atualizada no exercício do *καλόν* que inere nas ações características de cada uma das virtudes parciais. A imitação da integralidade da virtude na justiça consiste na realização dos atos característicos das virtudes parciais como atualizações não das disposições que constituem aquelas virtudes, mas de uma disposição virtuosa peculiar: aquela fundada na alteridade²¹⁷. A integralidade sem mais da excelsitude reside no fato do desejo pelo excelso ser o fundamento comum dos desejos específicos de cada uma das virtudes. O exercício de cada uma das virtudes parciais é, pois, uma manifestação da aquiescência integral do elemento desiderativo da alma ao elemento racional que comanda buscar o excelso.

Por manifestar o desejo fundamental do homem virtuoso, o desejo afeito à razão de modo perene, a excelsitude parece confundir-se com aquela virtude ampla almejada em 1219b26-1220a22, passagem anterior ao fracionamento da virtude que inicia no diagrama do livro segundo²¹⁸ e se consolida no catálogo exposto ao longo do livro terceiro. Trata-se da virtude inteira do homem – “buscamos uma virtude humana” (*ἀνθρωπίνην ἀρετὴν ζητοῦμεν* – 1219b27-28) –, virtude característica dos elementos distintivos da alma humana, i.e., aquele que participa da razão no comandar e aquele cuja participação consiste em obedecer e escutar (1219b28-31). Aquilo que, na alma humana, não escuta a razão, não é peculiar ao homem; sua virtude não é virtude especificamente humana²¹⁹. O traço distintivo almejado na passagem é a economia dos dois elementos da alma participantes da razão, de sorte que a virtude humana deve ser buscada no governo do desejo e das afecções pela parte racional da alma²²⁰. A completude da virtude assim

²¹⁷ Ver p. 86-87 para a completude característica da justiça.

²¹⁸ *Ethica Eudemia* 1220b38-1221a12.

²¹⁹ Sobre a exclusão da parte irracional da alma que não escuta a razão ver 1219b31-39: “Mas, se existe alguma [parte] irracional de outro modo, que seja desconsiderada essa parte [...] está excluída também alguma outra parte da alma, tal como a vegetativa. Pois as partes mencionadas não são específicas da alma humana e, por isso, tampouco o são as virtudes do elemento nutritivo e crescente do homem” (*εἰ δὲ τί ἐστιν ἐτέρως ἄλογον, ἀφείσθω τοῦτο τὸ μόριον [...] ἀφήρηται δὲ καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶ μέρος ψυχῆς, οἷον τὸ φυτικόν. ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημένα μόρια <οὐκ> ἴδια· διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ ἀνθρώπου*).

²²⁰ Eis a descrição do que seria específico da alma humana, distinto nesse particular dos elementos que o homem compartilha com os demais animais (1219b40-1220a2): “enquanto humano, deve inerir um elemento racional enquanto princípio e o desejo, mas o elemento racional não governa a si mesmo, mas o desejo e as afecções, de modo a perfazerem [a alma humana] necessariamente essas partes” (*δεῖ γὰρ, ἢ ἀνθρώπου, λογισμὸν ἐνεῖναι ὡς ἀρχήν, καὶ ὄρεξιν, ἄρχει δ' ὁ λογισμὸς οὐ λογισμοῦ ἀλλ' ὄρεξιν καὶ παθημάτων, ἀνάγκη ἄρα ταῦτ' ἔχειν τὰ μέρη*). O texto grego contém dificuldades, em especial no início da sentença (Woods, 1992, 94-95). Minha orção difere dos editores da OCT em que aceito a sugestão de Allan para substituir *πράξιν* por *ὄρεξιν* em 1220a1, pois não entendo como a ação pode ser um elemento da alma. É interessante observar também que a sentença pode ser lida de modo inteligível pela simples exclusão de “καὶ πράξιν”: “deve inerir um elemento racional enquanto princípio, mas o elemento racional não governa...”. Também aceito a sugestão de Ross para excluir a conjunção *εἰ* em 1219b40.

atribuída ao homem – chamada de “a virtude da alma” (ή τῆς ψυχῆς ἀρετή – 1220a4) – reside na impossibilidade de explicar a virtude de cada elemento sem fazer referência à economia da alma: as virtudes dianoéticas são descritas como do elemento que “é comandante da alma enquanto é dotado de razão” (ἐπιτακτικόν ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει - 1220a9-10); as virtudes do caráter, por sua vez, são “do elemento irracional, porém aquiescente por natureza àquele dotado de razão” (τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγῳ ἔχοντι - 1220a10-11). Elemento comandante e elemento aquiescente pressupõem um ao outro. A “virtude do caráter” (ἀρετὴ ἠθικὴ), citada na passagem como um todo constituído de partes (1220a13-15) – um prenúncio do fracionamento que terá lugar adiante no tratado – é ela própria uma parte explicada com referência ao todo. No estudo das virtudes dianoéticas, comum aos dois tratados, a economia indivisível da alma humana é explicada como inexistência de virtude do caráter sem prudência; como consequência, a virtude é dita ser menos uma disposição “conforme à razão” (κατὰ λόγον) do que “acompanhada de razão” (μετὰ λόγου)²²¹. Enquanto virtude completa, a excelssitude corresponderia à excelência da economia integral da alma. Ela é a disposição que faz o homem desejoso de agir com vistas ao excelso comandado pela razão.

Há detalhes na exposição sobre a virtude integral do homem em 1219b26-1220a22 que sugerem haver na passagem em questão uma antecipação da lição sobre a excelssitude no livro oitavo. Um desses detalhes é a observação feita sobre o conhecimento rudimentar da virtude do caráter possuído naquele estágio da investigação. Enquanto aquiescência por natureza da parte irracional da alma à razão²²², a virtude dá-se a conhecer pelo interlocutor da investigação de maneira opaca; a exemplo de noções vagas como ser a saúde a melhor condição do corpo ou ser Corisco o homem mais escuro na ágora, a aquiescência à razão requer esclarecimento conforme o ditado recorrente na *Ethica Eudemia* “deve-se, [...] percorrendo aqueles dizeres verdadeiros, mas sem clareza, tentar obter também aquilo que é verdadeiro e claro” (δεῖ δὴ [...] διὰ τῶν ἀληθῶς λεγομένων οὐ σαφῶς δὲ πειρᾶσθαι λαβεῖν καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ σαφῶς – 1220a15-18). O texto não deixa dúvidas de que, seja no caso da virtude do caráter, seja no caso dos demais exemplos aduzidos, “não conhecemos o que é cada um desses” (τί μὲν γὰρ ἐκάτερον τούτων οὐκ ἴσμεν - 1220a20-21). A afirmação (feita adiante, no livro terceiro) do atributo excelso como motor da

²²¹ *Ethica Nicomachea* 1144b14-1145a6. Ver também o artigo ‘Agira *secundum rationem* ou *cum ratione*?’ em Zingano (2009, p.363 e ss).

²²² A noção de que a virtude do caráter inere na parte da alma que é aquiescente à razão (1220a8-12) é introduzida precisamente na discussão da virtude ampla característica da alma humana. A discussão do próprio livro segundo tornará a noção menos vaga, por exemplo, na afirmação de que a aquiescência ao comando da razão dá origem ao ponto médio em razão do qual o homem não é acometido excessiva ou deficientemente pelas emoções e pelos prazeres adjacentes (1220b27-29 e 1222a6-12). A falta de clareza da noção, porém, alcança o último livro do tratado: 1249b5-6 – afirmar que a conformidade com a razão é o padrão da virtude é “verdadeiro, porém obscuro” (ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ).

aquiescência do desejo à razão sugere que a lição sobre a excelsitude visa prover o interlocutor da investigação com um conhecimento sobre a virtude do caráter que é não somente verdadeiro, mas também claro. Do ponto de vista textual, é digno de nota a persistência da falta de clareza quanto ao que seja o governo da razão que colabora para o advento da virtude do caráter no próprio livro oitavo: “isso é verdadeiro, porém não é claro” (τοῦτο δ’ ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ – 1249b5-6). Essa obscuridade anima a busca de um padrão para a ação e a disposição virtuosas nas últimas linhas da lição (e do tratado), o “padrão da excelsitude” (ὄρος τῆς καλοκάγαθίας - 1249b23-24). Sem o esclarecimento quanto ao governo da razão não há conhecimento sobre a inerência, na atividade virtuosa do homem, do atributo excelso que a define como virtuosa.

O segundo detalhe que parece antecipar a discussão do livro oitavo diz respeito à economia do elemento racional em sentido estrito, i.e., aquele que não apenas participa da razão, mas é dotado de razão. Há na passagem uma sutil diferença entre as duas descrições desse elemento: ele é mencionado primeiro como aquilo que, na alma humana, é participante da razão ἐν τῷ ἐπιτάττειν, “no comandar” (1219b30); posteriormente o texto se refere ao elemento racional como aquele que ἄρχει ὀρέξεως καὶ παθημάτων, “governa [...] o desejo e as afecções” (1220a1-2). A primeira menção ocorre como decorrência da divisão da virtude que é distintiva do homem - ἀνθρωπίνη ἀρετή; da segunda menção decorre a possibilidade de falar em uma virtude da alma - ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή. A primeira menção faz referência a uma faculdade específica da razão de imperar, que será adiante atribuída à parte da alma racional cuja virtude é a prudência²²³. À faculdade imperativa da razão corresponde a faculdade de obedecer e escutar característica da parte irracional da alma humana, e que manifesta sua aquiescência natural à parte racional. Em conjunto, essas duas faculdades constituem a humaníssima economia da ação virtuosa²²⁴.

A maior abrangência da noção de um “governo” ou “principado” da razão (ἄρχει ὁ λογισμὸς / λογισμὸν ὡς ἀρχήν) sobre o elemento desiderativo da alma irracional é sugerida pela referência, que sua menção possibilita, justamente àquela faculdade da razão que se distingue por não se dirigir ao elemento desiderativo da parte irracional da alma – aquela faculdade cuja virtude chama-se σοφία²²⁵; daí que na sequência da introdução do principado da razão o texto mencione o elogio dos homens sábios (1220a5-6). Apenas com a inclusão dessa faculdade racional que, não imperando, é assim mesmo parte do governo da razão sobre o elemento desiderativo, torna-se possível falar de uma virtude da alma (1220a2-4). Em oposição à expressão ἀνθρωπίνη ἀρετή, que se refere à economia da alma do homem enquanto prudente, i.e., à interação estritamente humana

²²³ *Ethica Eudemia* 1249b9-15 e *Ethica Nicomachea* 1145a6-11.

²²⁴ *Ethica Eudemia* 1217a21-40 e 1222b28-1223a20. Ver p. 89-91 da tese.

²²⁵ *Ethica Nicomachea* 1141a28-b3.

entre império da, e obediência à razão, a expressão ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή é mais ampla em sua referência, abrangendo também aquela faculdade racional que o homem compartilha com os entes supralunares. A busca do padrão da excelsitude no bojo da discussão do livro oitavo passa pela elucidação da economia da parte da alma que é racional enquanto dotada de razão (1249b9-16), i.e., pela interação que subsiste entre o governo imperante da prudência e o governo do “elemento contemplativo” – τὸ θεωρητικόν -, semelhante ao governo da divindade. A absorção desse problema pela discussão do livro oitavo sugere que a completude que a virtude humana obtém na excelsitude não se restringe à simbiose entre prudência e virtude do caráter, mas inclui também a virtude contemplativa.

3. A inerência do καλόν no homem e em suas ações (1248b16-37)

I. A excelsitude das ações e disposições virtuosas (1248b16-26)

O primeiro ponto do estudo da virtude completa – 1248b16-26 - é a articulação dos dois atributos que perfazem o seu nome. A contraposição entre o "bom" (ἀγαθόν) e o "excelso" (καλόν) propicia ao leitor da passagem a reminiscência das primeiras linhas do tratado: ambos os atributos são inerentes, no seu grau máximo, na eudaimonia, segundo a assertiva que Aristoteles opõe, sem qualquer demonstração, à máxima gravada no pórtico do templo de Leto. Sendo a excelsitude a disposição integral e fundamental do caráter do homem virtuoso, sua atualização deve corresponder àquela vida da qual cabe predicar o excelso, o bom e o prazeroso. Se o próprio termo καλοκάγαθία faz referência aos dois primeiros atributos, a inerência do prazer será assegurada ao longo do estudo da virtude completa (1249 a17-21).

O texto:

[1] ἔστι δὴ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ καλὸν ἀγαθὸν οὐ μόνον κατὰ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ <καὶ> καθ' αὐτὰ ἔχοντα διαφορὰν²²⁶. [2] τῶν γὰρ ἀγαθῶν πάντων τέλη ἐστίν, ἃ αὐτὰ αὐτῶν ἕνεκά ἐστιν αἰρετά. [3] τούτων δὲ καλά ὅσα δι' αὐτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετὰ ἐστίν²²⁷. [4] ταῦτα γὰρ ἐστὶν ἀφ' ὧν αἱ τε πράξεις εἰσὶν ἐπαινεταὶ καὶ αὐτὰ

²²⁶ Há duas dificuldades de cunho filológico nessa sentença. Há, primeiro, a sugestão feita por Bussemaker para a adição de um καὶ depois de ἀλλὰ; mais relevante, porém, é a emenda sugerida por Spengel - καθ' αὐτὰ -, que não coincide com a leitura de nenhum dos manuscritos. O assentimento a essa sugestão me parece inevitável, pois a leitura que resulta das versões dos manuscritos, diferentes entre si, não parece inteligível: κατ' αὐτὰ τὰ no Codex Laurentianus, κατὰ ταῦτα τὰ no Codex Vaticanus e κατὰ ταῦτα τὰ no Codex Cantabrigiensis.

²²⁷ A assertiva sobre os bens excelsos, a mais importante da passagem, tem sido objeto de divergências filológicas (e filosóficas) entre os intérpretes: a posição de πάντα (Spengel sugere sua remoção para junto de καλά), a vírgula que certas edições posicionam depois de καλά (retirada por Verdenius e Woods), a presença do participio ὄντα (que Verdenius pretende excluir). No que toca à questão filológica, minha opção inclui deixar πάντα e ὄντα tal como se

ἐπαινετά, δικαιοσύνη καὶ αὐτὴ καὶ αἱ πράξεις, καὶ οἱ σώφρονες²²⁸. ἐπαινετὴ γὰρ καὶ ἡ σωφροσύνη. [5] ἀλλ' οὐχ ὑγίεια ἐπαινετόν· οὐδὲ γὰρ τὸ ἔργον· οὐδὲ τὸ ἰσχυρῶς· οὐδὲ γὰρ ἡ ἰσχύς. [6] ἀλλ' ἀγαθὰ μὲν, ἐπαινετὰ δ' οὐ. [7] ὁμοίως δὲ τοῦτο δῆλον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

[1] “Ser bom e ser bom e excelso não se diferenciam somente nos nomes, mas também em si mesmos. [2] Pois, dentre todos os bens, são fins aqueles que, tomados em si mesmos, são dignos de escolha com vistas a eles próprios. [3] E, dentre esses, são excelsos todos quantos sejam por si mesmos elogiáveis²²⁹. [4] Esses são, pois, as [disposições] em conformidade com as quais são elogiáveis as ações e elas próprias são elogiáveis: a própria justiça e as ações; também os homens temperantes, pois é elogiável a temperança. [5] Mas a saúde não é elogiável, e tampouco o ato [saudável]; nem o é a demonstração de força, pois não o é a força. [6] Mas trata-se de bens, embora não sejam elogiáveis. [7] Essas constatações são igualmente evidentes nos demais casos, em se realizando a indução”

É algo digno de nota que a dicotomia objeto da primeira sentença é diferente daquela estabelecida no restante da passagem. Ao invés da oposição do excelso (καλόν) ao bom (ἀγαθόν) enquanto atributos que caracterizam coisas diferentes, a primeira sentença da passagem opõe ao bom (ἀγαθόν) a designação τὸ καλὸν κἀγαθόν, sem informar de que ente os atributos que constituem essa dicotomia são predicados. A leitura cuidadosa da passagem mostra que a diferença subsistente entre as duas dicotomias é maior do que poderia sugerir uma primeira leitura: ao

encontram nos manuscritos, como faz a edição de Walzer e Mingay para a OCT. Entretanto, opto por desviar dessa última no não posicionar a vírgula após καλὰ, porque entendo que ἐστὶν no final da sentença predica καλὰ de todo o restante (ὅσα δι'αὐτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετὰ). O mesmo entendimento se encontra em Woods (1992, p.199), que segue abertamente a leitura de Verdenius (1971, p.285), e, aparentemente, Kenny, cuja tradução (2011, p.147) pressupõe a ausência da vírgula, embora nada seja dito nas notas.

²²⁸ Sigo a lição dos manuscritos ao invés da opção dos editores da OCT, que acatam a emenda que substitui o artigo masculino plural pelo feminino. A ideia é, evidentemente, que a referência às ações temperantes (αἱ σώφρονες) é mais facilmente acomodável com a passagem, que trata sobretudo das ações e disposições virtuosas. A alteração é desnecessária, e Dirlmeier (1984, p.495) a critica corretamente: “Solomons αἱ sc. πράξεις ist nicht berechtigt, wo es sich einfach um die Gegenüberstellung von ἔξις und οἱ κατὰ τὴν ἔξιν πράττοντες handelt, wie so oft”.

²²⁹ Minha tradução é idêntica às traduções de Woods (1992, p.40) – “[...] of these, all that are commended for themselves are fine” - e Kenny (2011, p.146-147): “[...] some are noble, namely, those that are laudable for their own sake”. Verdenius (1971, p.285) também sugere δι'αὐτὰ como qualificando ἐπαινετὰ: “laudable for their own sakes”. Comum a essas traduções é o entendimento de que ἐστὶν, no final da sentença, predica καλὰ, “excelsas”, de todo o restante, isto é, ὅσα δι'αὐτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετὰ, “tudo quanto seja por si mesmo elogiável”. Verdenius sugere a excisão do particípio ὄντα, o que me parece equivocado: trata-se de uso atributivo do particípio no qual ὄντα δι'αὐτὰ ἐπαινετὰ qualifica o substantivo τέλη, presente na sentença anterior, e resgatado nessa por τούτων [...] ὅσα. Construção idêntica encontra-se na *Magna Moralia*: ὃ τάγαθὰ πάντα ὄντα ἀγαθὰ ἐστίν, i.e., “aquele para quem são boas todas as coisas que sejam boas” (1208a2). Outra opção de tradução é fornecida pela curiosa versão latina *quae propter se ipsa existentia laudabilia sunt* (Dirlmeier, 1984, p. 494), replicada por Solomon (1984, p.1980): “of these, we call noble those which, existing all of them for their own sake, are praised”. Verdenius (p.285) chama atenção para a estranha alegação de que as ações e disposições virtuosas ‘existam’ com vistas a si mesmas. Uma tradução permeada de emendas ao texto é sugerida por Buddensiek (1999, p.199): “Von diesen aber sind diejenigen schöne Ziele, welche unter allen Umständen ihrer selbst wegen wählbar sind und als solche lobbar sind” traduz o texto emendado τούτων δὲ καλὰ ὅσα πάντως δι'αὐτὰ αἰρετὰ ὄντα ἐπαινετὰ ἐστὶν (p.201). De qualquer modo, as traduções alternativas não captam o melhor sentido do texto, pois a noção de que os bens excelsos sejam *por si mesmos* elogiáveis está de acordo com a tese fundamental de Aristóteles em VIII.3: apenas as virtudes e ações virtuosas são por si mesmas excelsas, enquanto que os demais bens podem ser excelsos *caso* escolhidos com vistas às virtudes; esses bens tornam-se assim, elogiáveis *por causa de outros*; não o são por causa de si mesmos (como as virtudes). Buddensiek não aceita essa leitura do capítulo (p.202).

procedimento de distinção progressiva realizado a partir da segunda sentença - do qual as coisas excelsas, as disposições e ações virtuosas, emergem como subgrupo das coisas boas, dotadas de um traço único que as distingue das últimas - contrapõe-se a noção de *καλὸν κάγαθόν εἶναι* que não somente é mais ampla do que *ἀγαθὸν εἶναι* como parece incluí-la.

As duas dicotomias mencionadas na passagem são diferentes porque são diferentes os entes dos quais são predicados os atributos que as perfazem. *Καλά* e *ἀγαθά* são predicados dos bens objeto do desejo do homem (alguns bens, apenas, sendo excelsos); já os atributos contrapostos *καλὸν κάγαθόν* e *ἀγαθόν*, como atesta a continuação da lição (1248b26-37), são predicados do próprio homem enquanto desejoso de tais bens. O atributo humano - *καλὸν κάγαθόν* - é mais amplo do que o atributo do bem - *καλόν* ou *ἀγαθόν* - porque no desejo e na aquisição do homem esses bens são concatenados em um conjunto chamado vida. *Καλὸς κάγαθός* é aquele homem que deseja, adquire e exerce tanto o que é excelso quanto o que é bom. A predicação do atributo *ἀγαθόν* do homem, por sua vez, não decorre de uma ausência de desejo ou aquisição daquilo que é excelso: acontece que seu modo de desejar e adquirir as coisas excelsas é inadequado; esse homem as deseja e adquire como se fossem apenas boas. Em outras palavras, o homem *ἀγαθός* vive de acordo com uma concepção equivocada do que é a virtude. O propósito da distinção entre *καλόν* e *ἀγαθόν* na lição do livro oitavo é distinguir a verdadeira virtude, a *καλοκάγαθία*, de uma vulgarização que será chamada adiante (1248b38-39) de "disposição cívica" (*ἔξις πολιτική*).

A passagem distingue as coisas excelsas como um subgrupo das coisas boas. Trata-se de bens excelsos. A obtenção da especificidade do excelso em relação ao bom é, porém, o ponto final de uma sequência de divisões. Dentro do conjunto amplíssimo de tudo quanto se chama bem, há certos bens que são dignos de escolha com vistas a si mesmos: esses são os bens finais ou simplesmente os fins, *τέλη*. Dessa primeira divisão depreende-se quais seriam os bens que não pertencem ao subgrupo dos finais: aqueles que, segundo a *Ethica Nicomachea*, *αἰρούμεθα δι' ἕτερον*, "nós escolhemos por causa de outro", como é o caso da riqueza e dos instrumentos em geral (1097a25-28). É verdade que no outro tratado mesmo esses bens instrumentais são chamados de "fins" (1097a26); ocorre que ali, desde o início, "fim" é intercambiável com "bom" (1094a1-6), de sorte que o texto termina por distinguir *τέλος τελεῖον*, "fim pleno", dos fins que carecem de plenitude porque são instrumentos na obtenção de outros fins - e daí que seja a eudaimonia apresentada como fim "pleníssimo", *τελειότατον* (1097a30-34)²³⁰. Na *Ethica Eudemia*, ao contrário, está desde o início estabelecida a incapacidade do "bom" em descrever a plenitude da vida: o

²³⁰ Sobre a natureza instrumental da riqueza, ver *Ethica Nicomachea* 1096a5-9. Ver também os exemplos de fim discutidos no próêmio do tratado (1094a6-16). Muitos, dentre esses bens, evidentemente não se encaixam na definição de fim apresentada no livro oitavo da *Ethica Eudemia*.

enunciado da máxima gravada na inscrição no pórtico do Templo de Leto predica a bondade da saúde, reservando o atributo da excelssitude para o bem mais edificante, a justiça (equivalente, ali, à virtude). Em consequência, no tratamento eudêmico, apenas um determinado subgrupo dos bens constitui os "fins".

A insuficiência do simples recurso à finitude para caracterizar o elemento supremo do bem humano é, porém, comum aos dois tratados. Embora sejam bens dignos de escolha *αὐτῶν ἕνεκα*, "com vistas a si mesmos", a lição do livro oitavo afirma adiante (1249a4-6) que os bens em geral (incluindo aqueles finais, deve-se presumir) podem ser escolhidos com vistas aos bens excelsos²³¹. Essa insuficiência justifica a divisão dos bens finais na terceira sentença da passagem; dela resulta o subgrupo dos bens excelsos, que contém as disposições e ações virtuosas. O que distingue os bens excelsos daqueles bens simplesmente finais é o seu caráter *ἐπαινετόν*, "elogiável" (1248b20-23). A quarta e a quinta sentenças da passagem contrapõem a excelssitude distintiva das ações e disposições virtuosas à simples bondade característica de condições como a saúde e a força física, bem como dos atos que tais condições habilitam o homem a exercer. O texto é explícito ao ensinar o motivo pelo qual esses bens não são admitidos no subgrupo dos bens excelsos: *ἀγαθὰ μὲν, ἐπαινετὰ δὲ οὐ*, "são bens, mas não são elogiáveis". A definição dos bens excelsos antecipa uma nuance que será esclarecida adiante, na exposição da *καλοκἀγαθία* como virtude humana plena: excelsos são apenas aqueles bens finais que são *por si mesmos* elogiáveis, *δι' αὐτὰ ἐπαινετά*²³². A lição sobre a excelssitude ensina que, uma vez escolhidos pelo homem virtuoso, com vistas ao exercício das ações virtuosas, quaisquer bens se tornam excelsos (1249a4-6)²³³. Essa transmissão da excelssitude requer, por óbvio, a transmissão do elogio que é seu traço característico, no que se torna necessário refinar a oposição rude entre bens elogiáveis e bens não elogiáveis²³⁴: os bens não excelsos, como a saúde e a força física, não são elogiáveis por si mesmos, mas podem sê-lo por causa de outros bens – *δι' ἕτερα*, como poderia ter explicitado o texto da passagem²³⁵.

²³¹ Dirlmeier (1984, p.494) expõe com clareza a "arquitetura" das modalidades do bem: "Es gibt niedrigere und höhere Güter. Erstere sind *πρός τι*. Sobald von 'wählenswert um seiner selbst' die Rede ist, kommen nur die letztere in Frage und nur innerhalb dieser kann das *καλόν* seinen Platz haben."

²³² Sobre a tradução da sentença ver p. 102, em especial a nota 229.

²³³ Woods (1992, p.175): "Later, however, he says that some things not intrinsically fine are so when possessed by the fine-and-good man (1249a4-14). This would require a distinction between those things that are commended whenever they occur, without regard to the circumstances or to who possesses them, and those that are commended in certain circumstances only".

²³⁴ O ensinamento da *Ethica Eudemia* sobre o excelso mostra-se nisso mais refinado do que o ensinamento rudimentar da *Artes Rhetorica*: "excelso é aquilo que, sendo digno de escolha por si mesmo, é elogiável" (*καλὸν μὲν οὖν ἔστιν ὃ ἂν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ὄν ἐπαινετὸν ἦ* - 1366a33-34).

²³⁵ Essa parece ser também a melhor interpretação da lição exposta na *Magna Moralia*, onde os dois atributos são predicados das mesmas classes de bem, e a sua predicação se altera conforme os predicados do homem que os possui: "[...] Chamamos de excelsos os bens tais como as virtudes e as ações que delas provêm, e bons, o cargo público, a riqueza, a honra, a glória e outros desse tipo; o homem excelso é, assim, aquele para quem as coisas boas sem mais são boas, e as coisas excelsas sem mais são excelsas. Tal homem, é, pois, excelso. Mas aquele para quem as coisas boas sem

A predicação do excelso às ações virtuosas na discussão do último livro da *Ethica Eudemia* parece cumprir a função equivalente àquela das variações de grau do atributo *τελειῶν* na discussão do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*: justificar a condição “arquitetônica” de determinado bem e, desse modo, viabilizar uma exposição compreensiva do bem humano. Além de atributo unificador e definidor das virtudes do caráter, o excelso mostra-se fundamental para a constituição da estrutura teleológica do bem humano integral: a atividade virtuosa constitui o ápice da vida humana em razão de sua excelssitude, i.e., de uma natureza intrinsecamente elogiável que lhe confere hierarquia superior em relação aos demais bens humanos; a partir dessa diferença hierárquica a vida é estruturada enquanto uma totalidade ordenada em torno dos bens elogiáveis. Sem o excelso, a vida se dispersaria em uma pluralidade de bens finais que não chegam a constituir um conjunto ordenado. Sem o excelso, a ciência prática ensinada pela *Ethica Eudemia* não pode cumprir sua tarefa arquitetônica de ordenação completa da vida humana²³⁶. (A distinção entre o excelso e o bom, tematizada apenas nesse tratado, parece indispensável para a solução plena do problema inicial da *Ethica Nicomachea* 1094a1-22, i.e., a concatenação potencialmente ilimitada dos inúmeros bens humanos: aquilo que é por si mesmo elogiável representa o limite máximo da atração do desejo humano por tudo aquilo que é bom). No caráter elogiável - *ἐπαινετόν* - da atividade virtuosa coincidem os dois atributos que, segundo o capítulo oitavo do livro primeiro, são característicos da natureza eudaimônica do bem humano: ser ápice de um conjunto compreensivo de bens teleologicamente coordenado - *τὸ οὐ ἔνεκα ὡς τέλος* - e portador do excelso (*τὸ καλόν*). Enquanto bem elogiável por causa de si mesmo, a atividade virtuosa é dotada de uma natureza terminativa das inúmeras concatenações de bens que perfazem a vida humana. Dessa faculdade limitadora depende a “arquitetura” da vida.

O leitor da lição sobre a excelssitude não deixará de se questionar quanto ao caráter elogiável das disposições e ações virtuosas que é ali ensinado. Do ponto de vista do interlocutor da investigação, parece tratar-se de uma distinção familiar: a última sentença da passagem (1248b25-26) menciona a indução como o modo de comprovação dessa particularidade das ações e disposições virtuosas face aos demais bens. A semelhança entre os exemplos que ilustram a distinção entre “bom” e “excelso” no livro oitavo e aqueles da mensagem da máxima questionada no início do tratado – “ações justas” e “saúde”²³⁷ - é sugestiva de uma possível referência à

mais não são boas, esse não é excelso, do mesmo modo que um homem não seria chamado de saudável para quem aquilo que é, sem mais, saudável não é saudável” (φαιμεν εἶναι [...]καλὰ μὲν οἶον τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἀπ' ἀρετῆς πράξεις, ἀγαθὰ δὲ [οἶον] ἀρχὴν πλοῦτον δόξαν τιμὴν τὰ τοιαῦτα· ἐστὶν οὖν ὁ καλὸς κάγαθὸς ὃ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλὰ ἐστίν. ὁ τοιοῦτος γὰρ καλὸς καὶ ἀγαθός. ὃ δὲ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ μὴ ἐστὶν ἀγαθὰ, οὐκ ἐστὶ καλὸς καὶ ἀγαθός, ὥσπερ οὐδὲ ὑγαίνειν ἂν δόξειεν ὃ τὰ ἀπλῶς ὑγιεινὰ μὴ ὑγιεινὰ ἐστίν - 1207b29-35).

²³⁶ *Ethica Eudemia* 1217a6-7. Ver p. 28-34 e 68-71 da tese.

²³⁷ *Ethica Eudemia* 1214a1-8. Ver p. 16-18 da tese.

experiência pré-filosófica do interlocutor. A familiaridade do caráter elogiável da disposição e da ação virtuosa para o interlocutor poderia residir tão somente na concepção corrente que credita a tais bens uma posição relevante na arquitetura da vida boa²³⁸. Nesse sentido, a menção do excelso no livro terceiro como justificativa da escolha da ação virtuosa (e da ação corajosa em particular) - ὄτι καλόν (1230a32) - resgataria uma sabedoria popular relacionada à experiência na ação (o tipo de conhecimento que, segundo a *Ethica Nicomachea*, não pode ser adquirido nas lições do tratado; um conhecimento que a *Ethica Eudemia* não promete ao seu interlocutor). Não obstante, contra uma leitura que trivializa o elogio da ação virtuosa ao concebê-lo como simples aquiescência às opiniões correntes²³⁹, depõem as inúmeras referências aos ensinamentos aristotélicos que estão relacionadas à menção do excelso, i.e., do intrinsecamente elogiável: sobre o comando da razão, o caráter, o ponto médio, a economia da alma, etc²⁴⁰. O que se dá na referência ao excelso no livro terceiro é menos a aquiescência ao elogio corrente da ação virtuosa do que a sua incorporação em um conjunto de ensinamentos filosóficos sobre a eudaimonia. Em definindo o excelso, a lição do livro oitavo busca refinar esse conjunto de ensinamentos.

Um detalhe sugestivo da relevância dessa passagem para o conhecimento do bem humano é o fato de que seus exemplos, embora sejam semelhantes àqueles da máxima do proêmio, são idênticos aos exemplos da passagem do livro primeiro que trata da demonstração do bem humano. Saúde, força física, justiça e temperança são mencionadas como bens inquestionáveis em ambas as passagens (1218a18-23 e 1248b20-25). Ambas as passagens tratam da inerência do καλόν no bem do homem. O texto do livro primeiro contém uma crítica às demonstrações filosóficas que não tomam as opiniões correntes como a apreciação inicial verdadeira, mesmo que rudimentar, do bem humano; a demonstração sugerida consiste na incorporação dessas opiniões - ἐκ τῶν ὁμολογουμένων - em uma lição filosófica sobre a inerência do excelso no homem e nos entes imóveis. Há no livro primeiro uma outra explicação do excelso, a saber certa "ordem e quietude" (τάξις καὶ ἡρεμία), característica em especial dos entes imóveis, mas também inerente nos bens humanos. Essa explicação alternativa talvez possa esclarecer o caráter elogiável das ações e disposições virtuosas: o elogio corrente vislumbraria aqui a inerência no homem de atributos característicos dos melhores entes.

²³⁸ A vagueza do atributo "elogiável" fica evidente na explicação fornecida por Woods para esse traço distintivo dos bens excelsos: trata-se da sua condição de "moralmente admiráveis" (1992, p.174-175).

²³⁹ Ver nota 203 para minha crítica ao posicionamento de Allan.

²⁴⁰ Ver p. 88-97 da tese.

II. O homem bom, o homem mau e o homem excelso (1248b26-37)

Tratada a inerência do bom e do excelso nas coisas desejadas pelo homem, cabe tratar da inerência dos mesmos atributos nos homens enquanto desejosos dessas coisas.

O texto:

[1] ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστὶν ὃ τὰ φύσει ἀγαθὰ ἐστὶν ἀγαθὰ. [2] τὰ γὰρ περιμάχητα καὶ μέγιστα εἶναι δοκοῦντα ἀγαθὰ, τιμὴ καὶ πλοῦτος καὶ σώματος ἀρεταὶ καὶ εὐτυχίαι καὶ δυνάμεις, ἀγαθὰ μὲν φύσει ἐστίν, ἐνδέχεται δ' εἶναι βλαβερὰ τισὶ διὰ τὰς ἕξεις. [3] οὔτε γὰρ ἄφρων οὔτ' ἄδικος ἢ ἀκόλαστος ὧν οὐδὲν ἂν ὀνήσεται²⁴¹ χρώμενος αὐτοῖς, ὥσπερ οὐδ' ὁ κάμων τῆ τοῦ ὑγιαίνοντος τροφῆ χρώμενος οὐδ' ὁ ἀσθενὴς καὶ ἀνάπηρος τοῖς τοῦ ὑγιῶς καὶ τοῖς τοῦ ὀλοκλήρου κόσμοις. [4] καλὸς δὲ κἀγαθὸς τῶ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῶ δι' αὐτὰ καὶ τῶ πρακτικὸς εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἔνεκα. [5] καλὰ δ' ἐστὶν αἱ τε ἀρεταὶ καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς.

“[1] É bom, assim, aquele homem para quem são bons os bens por natureza. [2] Pois os bens intensamente disputados e que aparentam ser os maiores - honra, riqueza, excelências do corpo, boa sorte e poderes - são por natureza bons, mas podem tornar-se nocivos para determinados homens por causa de suas disposições de caráter. [3] Pois um homem que seja insensato, injusto ou intemperante nada aproveitará utilizando esses bens, como não [aproveitaria] ao doente usar a alimentação do saudável, nem ao aleijado ou debilitado [usar] dos equipamentos do homem inteiro. [4] É o homem excelso, ao contrário, no inerir nele, por si mesmas, aquelas coisas que, dentre os bens, são excelsas, isto é²⁴², no ser ele praticante das ações excelsas e com vistas a elas próprias. [5] São excelsas as virtudes e as obras realizadas a partir das virtudes”.

Predica-se o bom daquele homem para quem as coisas boas são boas. Por "bom" entende-se aqui não a classe inteira dos bens, mas aqueles que - como atestam os exemplos da segunda sentença (1248b28-29) -, no processo de divisões da passagem anterior, não foram admitidos no grupo dos bens excelsos. Trata-se de bens finais, como a honra e as excelências físicas, e bens inferiores como a riqueza²⁴³; os bens externos certamente pertencem a esse grupo, como atesta adiante a lição (1249a15). Dada a exclusão dos bens excelsos, os únicos elogiáveis por causa de si mesmos, pode-se concluir que o homem bom é aquele que obtém no uso de bens como a saúde e a força o proveito que lhes é intrínseco. O verbo ὀνήσεται na terceira sentença da passagem é indicativo daquilo em que consiste a bondade, i.e., aquele atributo dos bens que não são

²⁴¹ É lição consensual dos manuscritos ὀνήσειε, forma ativa do optativo de ὀνίημι, que tem o sentido de beneficiar, ajudar *outrem*, com complemento no acusativo. Esse sentido não se ajusta à passagem, que trata do proveito que um homem tira (ou deixa de tirar) para si mesmo do uso dos bens por natureza. Me parece, assim, imperativo seguir a edição da OCT, que acata a sugestão de Richards para alterar o verbo para a forma médio-passiva ὀνηθείη, “tiraria para si proveito”. Uma opção alternativa é a forma médio-passiva do futuro - ὀνήσεται - sugerida por Langerbeck, cuja grafia é mais distante daquela que se encontra nos manuscritos.

²⁴² Entendo que o καὶ é explicativo.

²⁴³ Ver *Ethica Nicomachea* 1123b17-21 para a honra como maior bem externo e 1096a5-7 para o caráter instrumental da riqueza.

intrinsecamente elogiáveis: eles são proveitosos²⁴⁴. Por isso o texto chama tais bens de *περιμάχεται*, com o que indica que eles são objeto da ambição dos homens (Na *Política* consta que os homens “buscam, sem limite, a abundância de tais bens”, i.e., *εἰς ἄπειρον ζητοῦσι τὴν ὑπερβολήν*²⁴⁵). A lição sobre a excelsitude não estuda os bens em si mesmos considerados, mas enquanto desejados e adquiridos pelo homem. Na utilização dos bens - *χρώμενος αὐτοῖς* - torna-se possível discernir a inerência e a não-inerência do atributo "bom" no próprio homem.

A expressão *φύσει ἀγαθά* faz referência ao bem sobretudo enquanto bem adquirido. "Por natureza" não denota tanto a bondade intrínseca de bens como a saúde - "melhor condição do corpo" (1220a19) - mas sobretudo o fato de que somente para os homens que desenvolveram suas disposições *de acordo com a natureza*, i.e., os homens bons, é proveitoso ter saúde. Quando adquiridos e usados por outros homens, esses mesmos bens mostram-se “nocivos”, *βλαβερὰ*. Eles são nocivos aos homens dotados de determinadas disposições: insensatos, injustos e intemperantes (1248b31). Tais disposições, sendo viciosas, são contrárias à natureza²⁴⁶.

Não há no texto qualquer exemplo de uso dos bens por natureza que resulta sem proveito ao homem cuja disposição de caráter está aquém da bondade. A analogia com o aleijado que emprega equipamentos do homem perfeito e com o doente que se alimenta com aquilo que é adequado ao homem saudável é, ao menos à primeira vista, pouco esclarecedora. A ausência de benefício que caracteriza essas duas situações não é explicação satisfatória para o caso do homem de disposição viciosa que faz uso dos bens por natureza. Ninguém negaria que um homem injusto frequentemente obtém proveito no uso da própria riqueza: enquanto possuidor de riqueza e poder, ele será capaz de exercer mais injustiças e obter mais proveito dessas ações do que o homem injusto desprovido de tais bens externos. A passagem não deixa dúvida, porém, de que, em sendo objeto de uso pelo homem vicioso, os bens por natureza tornam-se nocivos. Considerados sob uma perspectiva mais estrita, no entanto, os exemplos da analogia mostram-se mais promissores. O consumo da dieta adequada ao homem saudável pelo homem doente não apenas lhe tira o benefício da restituição da saúde, como também lhe é nocivo na medida em que tende a aprofundar a

²⁴⁴ Comparar com *Política* 1323b7-12, onde o caráter útil – *τὸ χρήσιμον εἰς τι* - dos bens externos é contrastado com o caráter excelso - *καλὸν* - dos bens internos à alma. No mesmo sentido Broadie (1991, p.377): “The examples given of natural goods are all useful things, and the distinction between their being and not being truly beneficial is explained in terms of their use. It is *because* they are useful that one can make the mistake which that distinction is meant to correct: of thinking that the final pronouncement of them as good depends on their mere usefulness, not on the ethical quality of the user”.

²⁴⁵ *Política* 1323a36-37.

²⁴⁶ “We rather tend to think of natural goods, like health and prosperity, as definitely good things to have whoever has them, even though they can lead to material and moral harm. In effect, then, we disconnect the sense in which these things are good from the sense in which the morally good person is good. Aristotle, by contrast, sees the natural goods as good only provisionally, so to speak, with a goodness that derives from their being used *by a good person*. That they are in fact beneficial to him depends on his own prior goodness” (Broadie, 1991, p.376).

condição da doença. Do mesmo modo, a nocividade que a posse de bens acarreta ao homem vicioso parece ser o aprofundamento da disposição viciosa do seu caráter: assim como mais riqueza acarreta mais oportunidades para a injustiça, mais força acarreta mais oportunidades para a temeridade e mais saúde acarreta mais oportunidades para a intemperança²⁴⁷. Em outros termos, o ensinamento da subordinação dos bens do corpo e dos bens externos aos bens da alma subjaz à tese da nocividade do uso dos bens externos por homens de caráter vicioso²⁴⁸.

Depois de mencionar os homens viciosos o texto trata do homem *καλὸς καγαθός*. Cabe observar que o homem mau não é chamado pela denominação geral, como o homem bom e o homem excelso; apenas manifestações parciais do seu caráter são mencionadas (1248b31). O homem mau é de fato pouco relevante na lição do livro oitavo: em distinguindo a inerência, no homem, do atributo "bom" da inerência do atributo "excelso" (1248b16), a passagem almeja confrontar duas concepções do que é a virtude. É notável, nesse sentido, que a sentença que descreve o homem excelso apresente seus dois atributos separados pela partícula *δέ*, i.e., *καλὸς δέ καγαθός*: ao homem bom da primeira sentença - *ἀγαθός μὲν ...* - a passagem opõe um outro homem, que dele se distingue justamente por ser dotado também do excelso, e não apenas do bom. Sendo o excelso, na doutrina eudêmica, o atributo que não apenas unifica as virtudes parciais como colabora também para defini-las enquanto virtudes, a lição sobre a excelso deve ser entendida como uma discussão sobre o que é ser verdadeiramente virtuoso.

Duas características do homem excelso são mencionadas na passagem. A primeira é o fato de que os bens excelsos lhe pertencem por si mesmos (*δι' αὐτὰ*)²⁴⁹; a segunda característica do

²⁴⁷ A *Magna Moralia* parece, nesse ponto, mais clara do que a *Ethica Eudemia*. “Aquele para quem são boas todas as coisas quantas são boas, não sendo, por elas, corrompido, seja pela riqueza ou pelo cargo, esse homem é excelso” (*ὅτι τὰγαθὰ πάντα ὄντα ἀγαθὰ ἔστιν καὶ ὑπὸ τούτων μὴ διαφθείρεται, οἷον ὑπὸ πλοῦτος καὶ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος καλὸς καγαθός*. – 1208a2-4).

²⁴⁸ *Política* 1323b16-21: “Visto que a alma é, em si mesma e para nós, mais honrosa do que a aquisição de bens e do que o corpo, é necessário que o melhor estado desses seja análogo. Ademais, com vistas à alma tais bens tornam-se dignos de escolha e devem ser escolhidos pelos homens sensatos, e a alma com vistas àqueles bens” (*ὅστις εἴπερ ἔστιν ἡ ψυχὴ καὶ τῆς κτήσεως καὶ τοῦ σώματος τιμιώτερον καὶ ἀπλῶς καὶ ἡμῖν, ἀνάγκη καὶ τὴν διάθεσιν τὴν ἀρίστην ἐκάστου ἀνάλογον τούτων ἔχειν. ἔτι δὲ τῆς ψυχῆς ἔνεκεν ταῦτα πέφυκεν αἰρετὰ καὶ δεῖ πάντας αἰρεῖσθαι τοὺς εὖ φρονούντας, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ἔνεκεν τὴν ψυχὴν*).

²⁴⁹ O texto do livro oitavo não evidencia se *δι' αὐτὰ* é um atributo dos bens excelsos - “bens por si mesmos excelsos” (*τὰ καλὰ δι' αὐτὰ*) – ou do modo esses bens pertencem ao homem – “inerir nele por si mesmos” (*ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὐτὰ*). Na primeira leitura, os bens por si mesmo excelsos se contrapõem àqueles bens apenas bons que se tornam excelsos quando escolhidos com vistas aos excelsos em sentido estrito (1249a4-6); na segunda leitura, a pertença dos bens excelsos por si mesmos no homem excelso se contrapõe à não pertença ou à pertença accidental de tais bens aos homens apenas bons, que praticam o excelso com vistas aos bens por natureza (1248b39-1249a3 e 1249a14-16). Dirlmeier (1984, p.495), influenciado pela distinção entre *ἀγαθὸν ἀπλῶς* e *ἀγαθὸν τινί* presente na *Magna Moralia*, opta pela primeira opção: *τὰ καλὰ δι' αὐτὰ* seria equivalente a *τὰ καλὰ τὰ δι' αὐτὰ αἰρετὰ*. Entretanto, a segunda opção me parece mais condizente com o argumento do texto: os homens apenas bons são bons, eles praticam as ações virtuosas, mesmo que pelas razões erradas, daí que a inerência da virtude neles seja accidental. A segunda opção também me parece mais condizente com o próprio texto de 1248b35 - *τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὐτὰ* - onde *δι' αὐτὰ* parece qualificar *ὑπάρχειν αὐτῷ*. Além disso, o texto latino que influencia a interpolação sugerida por Zeller em 1249a3 também indica que se trata do modo da inerência do bem excelso: “quibuscumque autem *existunt propter ipsa*”.

homem excelso é ser praticante das ações excelsas com vistas às próprias ações. Se, por um lado, a noção da pertença dos bens excelsos ao homem por si mesmos pareça confusa - ela sugere uma nuance a ser introduzida adiante, a saber, a pertença desses bens aos homens que praticam por acidente as ações excelsas (1249a14-16) -, a segunda característica, ao contrário, parece, ao menos quando tomada em si mesma, inócua: se os bens finais, que não são por si mesmos elogiáveis são, ainda assim, escolhidos com vistas a si mesmos, seria absurda uma assertiva que atribuísse menos do que isso aos bens excelsos, cuja natureza intrinsecamente elogiável lhes confere a posição de ápice do bem humano. Da segunda assertiva depreende-se, porém, que o exercício das ações excelsas pode ser realizado com vistas a outros bens e, sendo esse o caso, o bem excelso não pertence ao homem por si mesmo (1248b39-1249a2-3). A segunda característica atribuída ao homem excelso é fundamento, portanto, da primeira²⁵⁰: apenas naquele homem que pratica as ações excelsas com vistas a elas mesmas inere a excelsitude, i.e., a virtude verdadeira. Em outras palavras, as duas características atribuídas na passagem ao homem *καλὸς καγαθός* correspondem à divisão dos bens excelsos na sua última linha: “excelsas são as virtudes e as obras realizadas a partir da virtude” (*καλὰ δ' ἐστὶν αἱ τε ἀρεταὶ καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς*). O exercício do excelso é, evidentemente, o exercício das ações virtuosas; a pertença do excelso é a inerência da disposição virtuosa²⁵¹.

Nessa caracterização aparentemente trivial do homem virtuoso a investigação da virtude na *Ethica Eudemia* revela uma diferença importante face à investigação da *Ethica Nicomachea*. No outro tratado o interlocutor conhece desde um estágio relativamente inicial do estudo que, dentre as características do homem virtuoso, está a escolha da ação virtuosa por causa dela própria, *προαιρούμενος δι' αὐτά* (1105a33). Essa distinção está ausente no estudo da virtude em geral realizado no livro segundo da *Ethica Eudemia*, bem como no estudo fracionado da virtude que tem lugar no livro terceiro: na lição sobre a coragem, é a busca do “excelso” que distingue o homem corajoso tanto do temerário e do covarde, quanto dos homens corajosos por semelhança²⁵². É necessário aguardar o advento da lição do livro oitavo para conhecer que apenas aqueles exercícios das ações virtuosas (ou excelsas) *αὐτῶν ἕνεκα*, “com vistas a elas mesmas” (1248b35-36), caracteriza o homem virtuoso.

²⁵⁰ Ver nota 242 para a tradução da partícula *καί*.

²⁵¹ Nesse sentido, Dirlmeier (1984, p.495) e Woods (1992, p.175).

²⁵² Ver, respectivamente, 1229a1-11 e 1230a21-33. Ver p. 88-91 da tese.

4. καλοκάγαθία: a plenitude da vida virtuosa (1248b37-1249a21)

O cerne do trecho que se inicia em 1248b37 é a comparação entre duas concepções da virtude: a virtude cívica e a excelsitude. A correspondência da excelsitude (καλοκάγαθία) ao homem excelso (καλὸς κάγαθός) e às ações excelsas (τὰ καλά) é evidente. A novidade é a introdução de uma “disposição cívica” - ἔξις πολιτική - até então jamais mencionada no tratado. Conhecendo a sua singularidade frente à excelsitude, torna-se possível conhecer a diferença precisa entre o homem excelso e o homem que é apenas bom.

Eis o texto que a introduz:

[1] ἔστι δέ τις ἔξις πολιτική, οἷαν οἱ Λάκωνες ἔχουσιν ἢ ἄλλοι τοιοῦτοι ἔχοιεν ἄν.
 [2] αὕτη δ' ἐστὶν ἔξις τοιαύτη. [3] εἰσὶ γὰρ οἱ οἴονται τὴν ἀρετὴν δεῖν μὲν ἔχειν, ἀλλὰ τῶν φύσει ἀγαθῶν ἔνεκεν. [4] διὸ ἀγαθοὶ μὲν ἄνδρες εἰσὶ (τὰ γὰρ φύσει μὲν ἀγαθὰ <ἀγαθὰ> αὐτοῖς ἐστίν), καλοκάγαθίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν. [5] οὐ γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς τὰ καλά δι' αὐτά, ...

“[1] Há uma determinada disposição cívica, que seria possuída pelos espartanos e por outros como eles.
 [2] Trata-se da seguinte disposição: [3] há homens que pensam que se deve adquirir a virtude, mas com vistas aos bens por natureza. [4] Por isso são bons esses homens – os bens por natureza são para eles bons -, mas não possuem a excelsitude. [5] Pois não lhes pertencem, por si mesmas, as coisas excelsas; <...>

A primeira sentença da passagem introduz uma determinada concepção pré-filosófica da virtude. Antes mesmo da descrição de seu traço distintivo - αὕτη δ' ἐστὶν ἔξις τοιαύτη – o texto dá a conhecer um atributo importante dessa concepção, a saber, seu caráter corrente: não apenas o qualificativo πολιτική faz referência à natureza associativa do homem, como o texto menciona Esparta como exemplo eminente de associação cívica onde essa concepção da virtude vige. Que ela exista ou seja atribuída, ou ainda reivindicada, por outros gregos – ἄλλοι τοιοῦτοι - reforça sua condição de um entendimento do que seja a virtude humana que veio a consolidar-se entre um número relevante de pessoas no mundo helênico.

A disposição que Aristóteles chama de cívica - ἔξις πολιτική - é reivindicada por homens que pensam ser a virtude boa em razão do seu exercício possibilitar a aquisição dos bens por natureza. Trata-se de uma opinião quanto ao melhor encadeamento dos bens humanos que contrasta com aquela defendida na lição do livro oitavo da *Ethica Eudemia*: longe de serem por si mesmas elogiáveis (1248b19-23), as ações e disposições virtuosas parecem ser dignas de escolha na medida em que propiciam ao homem obter bens externos (ou corporais) como resultado de seu

exercício. Esse condicionamento da atividade virtuosa, que justifica a observação acrescentada na última sentença da passagem de que “não inerem nesses homens as coisas por si mesmas excelsas” (οὐ γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς τὰ καλὰ δι' αὐτά), implica a perda de seu estatuto de bem excelso (καλόν). Daí que a quarta sentença da passagem possa afirmar que os homens que reivindicam a virtude espartana não possuem excelsitude - καλοκάγαθίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν. É evidente, também, a inadequação dessa concepção da virtude frente ao esboço do bem humano que fora delineado no livro primeiro²⁵³: não o exercício das virtudes, mas a aquisição dos bens externos que supostamente resulta desse exercício é o ponto culminante – τὸ δ' οὗ ἔνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ (1218b9-10) - em torno do qual se estrutura a ordenação compreensiva dos bens que compõem a vida virtuosa. Pode-se afirmar que o propósito da menção da disposição cívica na lição do livro oitavo é contrastar a concepção da virtude humana defendida no tratado com uma concepção concorrente que é conhecida pelos interlocutores da investigação.

Quando se toma em consideração a disputa acirrada que os bens por natureza estimulam entre os membros da cidade – bens que, tidos como sendo os maiores, são περιμάχητα (1248b27-29) –, a descrição da disposição cívica no livro oitavo parece uma reminiscência das concepções correntes sobre a eudaimonia examinadas ao longo do proêmio, no livro primeiro: ela parece fundar a busca da honra que move os homens elegantes ao exercício dos atos admiráveis que constituem o cerne da vida cívica (βίος πολιτικός - 1216a19-27)²⁵⁴; ela parece portadora da solução redentora para a busca da opulência por tiranos eminentes como Sardanápalo, bem como para as multidões vulgares que os invejam, desejosas que são de viver à sua semelhança (1215b30-1216a2;1216a16-19)²⁵⁵. Em outras palavras, a reivindicação da virtude espartana não causaria má impressão entre aqueles que, segundo Anaxágoras, não entenderiam como o homem εὐδαίμων pode ser outro que não o homem rico e eminente (1215b6-11). Particularmente interessante é o fato de que a disposição cívica parece dotada de um efeito atenuante do potencial conflitivo que é inerente à busca ampla, variada e intensa dos diversos bens externos. Em submetendo o exercício dos atos virtuosos à obtenção de bens externos supostamente resultantes desse exercício, a concepção espartana da virtude acaba por limitar a própria busca potencialmente infundável desses bens. Parece ter lugar na educação dos espartanos o desenvolvimento de uma disposição para agir que não enxerga a tão desejada aquisição dos bens externos senão como inserida na prática dos atos virtuosos por parte do homem. Em outros termos, a disposição cívica teria o condão de alterar a

²⁵³ Ver p. 70-71 da tese.

²⁵⁴ A *Ethica Eudemia* não os nomeia: “alguns outros” (ἕτεροι δὲ τινες [...] - 1216a19). Que se trata dos homens ditos elegantes é algo que apenas a *Ethica Nicomachea* ensina: 1095b22-31.

²⁵⁵ Ver *Ethica Nicomachea* 1095b16-22 e 1176b12-14 para a relação entre a vida dos prazeres e a opulência de bens externos dos tiranos.

tendência ao vício que caracteriza a busca desenfreada da aquisição de bens externos – a propensão do injusto a adquirir bens em detrimento de outrem, a propensão do avaro a recusar qualquer dispêndio, a propensão do covarde a buscar a segurança a qualquer custo, a propensão do temerário a buscar as honras da batalha, etc²⁵⁶. Isso permite a identificação dos espartanos com os homens bons mencionados anteriormente (ἀγαθοὶ μὲν ἄνδρες εἰσὶ): na medida em que seu desejo pelos bens externos os move ao exercício de atos virtuosos, sua aquisição torna-se boa para tais homens, i.e., proveitosa. A atenuação do impulso aquisitivo e a supressão de suas conseqüências nefandas impede que a aquisição dos bens externos pelo homem dotado de disposição cívica seja sem efeito, como é o consumo da alimentação propícia ao homem saudável pelo homem doente.

A denominação da virtude espartana como disposição *cívica* e a opção de contrastá-la com a virtude humana completa tal como ela é defendida na *Ethica Eudemia*, sugere uma crítica de Aristóteles à reivindicação, pelos espartanos, da condição de associação constituída de homens dotados de virtude completa²⁵⁷. Em sua exposição da constituição espartana - *De Republica Lacedaemoniorum* - Xenofonte atribui à legislação de Licurgo a instituição do exercício da virtude completa como obrigação cívica, i.e., como prática comum a todos os cidadãos: “Esparta distingue-se [...] de todas as cidades na virtude, sendo a única que busca a excelssitude na comunidade” (ἡ Σπάρτη [...] πασῶν τῶν πόλεων ἀρετῇ διαφέρει, μόνη δημοσία ἐπιτηδεύουσα τὴν καλοκάγαθίαν)²⁵⁸. Para além da fixação em legislação, o caráter cívico da virtude completa entre os espartanos se mostra na influência que o seu exercício tinha na eminência social dos cidadãos:

²⁵⁶ Ver adiante, p. 124 da tese.

²⁵⁷ Contra a visão tradicional de que a καλοκάγαθία seria a virtude aristocrática do herói arcaico na Grécia, Bourriot (1996) defende sua origem local em Esparta. A discussão do livro oitavo da *Ethica Eudemia* parece reforçar essa visão. Cito a breve passagem a seguir como resumo de sua tese: “à Sparte, l’expression *kaloi kagathoi* ne correspond pas à une hiérarchie sociale institutionnelle. Elle est fondamentalement un titre honorifique décerné aux combattants, aussi bien aux citoyens de plein droit, ceux que l’on designe dans l’histoire sous le nom d’Égoux, qu’aux périèques, citoyens de droit inférieur que l’on employait abondamment dans l’armée. Ce n’était ni l’héritage ni la richesse qui créaient les *kaloi kagathoi* à Sparte, mais l’attitude sur les champs de bataille qui révélait la qualité des hommes. Et sur les rives de l’Eurotas, la vertu était d’abord militaire” (p.135).

²⁵⁸ *De Republica Lacedaemoniorum*, X.4-6. O trecho completo, onde se nota uma concepção na qual a excelssitude é semelhante à justiça: “Ele, uma vez tendo entendido que em certos lugares os homens desejosos de adquirir a virtude não são suficientes para o engrandecimento da pátria, tornou obrigatório em Esparta que todos os homens exerçam todas as virtudes na comunidade. Assim como homens privados distinguem-se uns dos outros na virtude – alguns esforçando-se, outros negligenciando -, também Esparta distingue-se das cidades por ser a única que busca a excelssitude na comunidade. Pois não é algo excelso que, enquanto as demais cidades punam alguém que cometa alguma injustiça contra outro, aquele estabeleça uma punição em nada menor para alguém que se mostre desleixado no esforço para tornar-se melhor? Ao que parece ele considerava que enquanto apenas alguns homens são prejudicados pelas injustiças cometidas pelos servís, fraudadores e furtadores, cidades inteiras definham por causa dos homens perversos e covardes” (ὅς ἐπειδὴ κατέμαθεν ὅτι ὅπου οἱ βουλόμενοι ἐπιμελοῦνται τῆς ἀρετῆς οὐχ ἱκανοὶ εἰσι τὰς πατρίδας αὐξεῖν, [ἐκεῖνος] ἐν τῇ Σπάρτῃ ἠνάγκασε δημοσία πάντας πάσας ἀσκεῖν τὰς ἀρετάς. Ὡσπερ οὖν [οἱ ἰδιῶται] τῶν ἰδιωτῶν διαφέρουσιν ἀρετῇ οἱ ἀσκοῦντες τῶν ἀμελοῦντων, οὕτω καὶ ἡ Σπάρτη εἰκότως πασῶν τῶν πόλεων ἀρετῇ διαφέρει, μόνη δημοσία ἐπιτηδεύουσα τὴν καλοκάγαθίαν. οὐ γὰρ κάκεῖνο καλόν, τὸ τῶν ἄλλων πόλεων κολαζουσῶν ἢν τις τι ἕτερος ἕτερον ἀδικῆ, ἐκεῖνον ζημίας μὴ ἐλάττους ἐπιθεῖναι εἰ τις φανερός εἴη ἀμελῶν τοῦ ὡς βέλτιστος εἶναι; ἐνόμιζε γάρ, ὡς εἴκεν, ὑπὸ μὲν τῶν ἀνδραποδιζομένων τινὰς ἢ ἀποστερούντων τι ἢ κλεπτόντων τοὺς βλαπτομένους μόνον ἀδικεῖσθαι, ὑπὸ δὲ τῶν κακῶν καὶ ἀνάδρων ὅλας τὰς πόλεις προδίδοσθαι. ὥστε εἰκότως ἔμοιγε δοκεῖ τούτοις μεγίστας ζημίας ἐπιθεῖναι.)

somente aqueles que obedecessem às determinações das leis para o exercício de atos virtuosos – em particular, ao que parece, os atos de coragem²⁵⁹ – eram considerados iguais na cidade²⁶⁰; a honraria máxima que o espartano poderia obter, a eleição para a Gerousia, era reservada aos homens de idade avançada, o que tornava necessário cultivar a excelsitude ao longo de toda a vida²⁶¹. Por isso a virtude completa é também chamada de “virtude cívica” (πολιτική ἀρετή). Manifestando aprovação dos costumes espartanos, Xenofonte se surpreende que eles permanecessem um traço distintivo em relação aos demais gregos: “de tudo, o mais surpreendente é que todos tenham elogios a essas determinações, mas nenhuma cidade queira imitá-las” (καὶ γὰρ τὸ πάντων θαυμαστότατον ἐπαινοῦσι μὲν πάντες τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύματα, μιμεῖσθαι δὲ αὐτὰ οὐδεμία πόλις ἐθέλει)²⁶². A disposição cívica criticada na lição do livro oitavo parece não ser outra coisa senão a concepção espartana da καλοκάγαθία; em criticando-a, Aristóteles defende uma concepção alternativa, aquela fundada em sua própria filosofia. O restante da passagem – 1249a3-17 - consiste de uma exposição dessa concepção.

Assim corre o texto:

... <ὅσοις δ' ὑπάρχει δι' αὐτά>, καὶ προαιροῦνται καλὰ κάγαθά²⁶³, καὶ οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τὰ μὴ καλὰ μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει ὄντα τούτοις καλά.

²⁵⁹ Bourriot (1996, p.136) aceita com alguma reserva a exatidão da narrativa de Xenofonte sobre a origem da excelsitude tal como o historiador a apresenta - i.e., como virtude completa ordenada pela legislação - em meio às instituições arcaicas de Esparta. Ele entende ser mais provável que a kalokagathia arcaica se restringisse ao cumprimento dos deveres militares: “Certes, comme la plupart des Grecs, Xénophon a tendance à ramener à Lycurgue toutes les lois institutionnelles em vigueur à Sparte. Dans des textes d'époque archaïque concernant Sparte, on aurait aimé trouver confirmation de l'existence des *kaloi kagathoi*. On ne relève pas cette expression dans les textes de Tyrtaée. Néanmoins, on peut penser que l'obligation de la *kalokagathia* à Sparte remonte à haute époque et concernait surtout le devoir militaire: seuls ceux qui avaient parfaitement assumé cette obligation, essentiellement lors de l'épreuve suprême des combats, recevaient le titre de *kaloi kagathoi*”. De todo modo, a referência de Aristóteles à virtude dos espartanos ao final da *Ethica Eudemia* é condizente com a narrativa de Xenofonte, isto é, a excelsitude como virtude humana completa.

²⁶⁰ *De Republica Lacedaemoniorum*, X.7: “Ele estabeleceu, igualmente, a necessidade maximamente urgente do exercício da virtude cívica integral. Pois a todos aqueles cumpridores das determinações legais ele os tornava igualmente membros da cidade, sem qualquer prejuízo em razão de carências corporais ou de riquezas; mas se alguém receasse realizar as determinações legais, aquele o proclamava como não mais sendo um dos iguais” (ἐπέθηκε δὲ καὶ τὴν ἀνυπόστατον ἀνάγκην ἀσκεῖν ἅπασαν πολιτικὴν ἀρετήν. τοῖς μὲν γὰρ τὰ νόμιμα ἐκτελοῦσιν ὁμοίως ἅπασιν τὴν πόλιν οἰκείαν ἐποίησε, καὶ οὐδὲν ὑπελογίσατο οὔτε σωματῶν οὔτε χρημάτων ἀσθένειαν· εἰ δὲ τις ἀποδειλιάσειε τοῦ τὰ νόμιμα διαπονεῖσθαι, τοῦτον ἐκεῖνος ἀπέδειξε μὴδὲ νομίζεσθαι ἔτι τῶν ὁμοίων εἶναι).

²⁶¹ *De Republica Lacedaemoniorum*, X.1-2: “Também me parece excelente que Licurgo tenha legislado de modo que a virtude fosse almejada até a velhice: tendo estabelecido a eleição para a Gerousia no final da vida, ele fez com que não se negligenciasse a excelsitude nem na velhice”. (Καλῶς δὲ μοι δοκεῖ ὁ Λυκοῦργος νομοθετῆσαι καὶ ἡ μέχρι γήρων ἀσκοῖτ' ἂν ἀρετή. ἐπὶ γὰρ τῷ τέρματι τοῦ βίου τὴν κρίσιν τῆς γεροντίας προσθεῖς ἐποίησε μὴδὲ ἐν τῷ γήρῳ ἀμελεῖσθαι τὴν καλοκάγαθίαν).

²⁶² *De Republica Lacedaemoniorum*, X.8.

²⁶³ As dificuldades em estabelecer o texto são consideráveis nesse trecho. Optei por seguir os editores da OCT, aceitando a sugestão de Zeller e Allan, baseada no texto do Fragmento Latino Λ3 (*quibuscumque autem existunt propter ipsa*), para acrescentar <ὅσοις δ' ὑπάρχει δι' αὐτά>. Há consenso dos manuscritos quanto a καλοὶ κάγαθοί em 1249a4, ao invés de καλὰ κάγαθά, como querem os editores da OCT, seguindo recomendação de Ross. Em um caso temos o sujeito do verbo “escolher”, no outro o objeto. O texto fica incompleto se a lição dos manuscritos é retida; pode-se sugerir que algo se perdeu nas transmissões do texto, entre τὰ καλὰ δι' αὐτά e καὶ προαιροῦνται, que indicava serem

[6] καλὰ γάρ ἐστιν ὅταν οὐ ἔνεκα πράττουσι καὶ αἰροῦνται καλὸν ἤ· διὸ τῷ καλῷ κάγαθῷ καλὰ ἐστι τὰ φύσει ἀγαθὰ. [7] καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον· τοῦτο δὲ τὸ κατ' ἀξίαν· ἄξιός δ' οὗτος τούτων. [8] καὶ τὸ πρέπον καλόν· πρέπει δὲ ταῦτα τούτῳ, πλοῦτος εὐγένεια δύναμις. [9] ὥστε τῷ καλῷ κάγαθῷ καὶ αὐτὰ τὰ συμφέροντα καὶ καλὰ ἐστι· τοῖς δὲ πολλοῖς διαφωνεῖ τοῦτο. [10] οὐ γὰρ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ κάκεῖνοις ἀγαθὰ ἐστί, τῷ δ' ἀγαθῷ ἀγαθὰ· τῷ δὲ <καλῷ> κάγαθῷ καὶ καλὰ. [11] πολλὰς γὰρ καὶ καλὰς πράξεις δι' αὐτὰ²⁶⁴ ἔπραξεν. [12] ὁ δ' οἰόμενος τὰς ἀρετὰς ἔχειν δεῖν ἔνεκα τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τὰ καλὰ πράττει. [13] ἔστιν οὖν καλοκάγαθία ἀρετὴ τέλειος. [14] καὶ περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται ποῖόν τι καὶ πῶς ἀγαθόν, καὶ ὅτι τὰ τε ἀπλῶς ἡδέα καὶ καλὰ καὶ τὰ [τε] ἀπλῶς ἀγαθὰ ἡδέα. [15] οὐ γίνεταί δὲ ἡδονὴ μὴ ἐν πράξει· διὰ τοῦτο ὁ ἀληθῶς εὐδαίμων καὶ ἡδιστα ζήσει, καὶ τοῦτο οὐ μάτην οἱ ἄνθρωποι ἀξιοῦσιν.

<...> já os homens aos quais elas pertencem por si mesmas, não somente escolhem as coisas excelsas e boas, como também não só elas, mas igualmente aquelas coisas que não sejam por natureza excelsas, sendo apenas boas por natureza, são para tais homens excelsas. [6] São excelsas, assim, quando quer que aquilo com vistas ao qual os homens agem e as escolhem seja excelso: por isso, para o homem excelso, são excelsos os bens por natureza. [7] É, pois, excelso, o que é justo, e esse é conforme ao mérito: esse homem merece esses bens. [8] Também o conveniente é excelso, e convém a esse homem bens como a riqueza, o bom nascimento e o poder. [9] Assim, para o homem excelso, são as mesmas coisas proveitosas e excelsas, enquanto que para os muitos há aqui uma dissonância. [10] Pois nem mesmo as coisas boas sem mais são boas para aqueles, embora sejam boas para os homens bons; para o homem excelso elas são também excelsas. [11] Pois através delas ele praticou muitas ações excelsas. [12] Já aquele homem que pensa dever adquirir as virtudes com vistas aos bens externos, pratica por acidente as ações excelsas. [13] É a excelssitude, assim, uma virtude plena. [14] Também a respeito do prazer foi dito que tipo e de que modo é um bem, assim como que as coisas prazerosas sem mais são também excelsas, e que as coisas boas sem mais são prazerosas. [15] Mas não ocorre o prazer senão na ação: por isso, o homem verdadeiramente feliz viverá de modo maximamente prazeroso, e isso os homens não merecem em vão”.

O cerne do argumento é o encadeamento dos diversos tipos de bem que é peculiar ao homem dotado de virtude excelsa (καλοκάγαθία). Apenas as ações virtuosas são excelsas sem mais; os demais bens – tais como tudo quanto é conveniente ou tudo que é proveitoso – são excelsos quando pertencem ao homem excelso. A passagem esclarece igualmente de que modo os bens por natureza incorporam-se à vida que tem no exercício da virtude o seu ápice: esses bens tornam-se excelsos quando quer que o homem os empregue ao praticar as ações virtuosas, como atesta a décima primeira sentença.

τὰ καλὰ δι' αὐτὰ objeto da escolha dos homens καλοὶ κάγαθοί. O texto original de 1249a2-4 seria algo como: “não inerem neles as coisas excelsas por si mesmas. *Essas* também os homens excelsos escolhem, e não apenas essas...”.

²⁶⁴ Dirlmeier (1984, p.497), demonstra compreensão aguda da passagem ao rejeitar a emenda sugerida por Spengel e aceita pelos editores da OCT - δι' αὐτὰς - em favor da lição dos códices: δι' αὐτὰ. A sentença trata da posse dos bens externos pelo homem excelso: tais bens tornam-se excelsos porque são empregados pelo homem excelso no ou com vistas ao exercício da virtude.

Embora os demais bens não compartilhem dessa natureza terminativa, é notório que a partir da condição excelsa da ação virtuosa a *vida* excelsa constitui-se enquanto conjunto de todos os bens humanos. A excelsitude permeia toda a vida humana em razão da relação teleológica que a ação virtuosa guarda frente aos demais bens humanos. Assim, os bens externos tornam-se também excelsos “quando quer que seja excelso aquilo com vistas ao qual [os homens] agem e escolhem [tais bens]” (ὅταν οὐ ἕνεκα πράττουσι καὶ αἰροῦνται καλὸν ἦ - 1249a6). Uma vez escolhidos pelo homem excelso, são excelsos também os bens externos²⁶⁵. É incontornável, porém, o fato de que os bens externos são, em si mesmos, apenas bons e não excelsos (1249a4-5): eles não são elogiáveis por causa de si mesmos, mas são elogiáveis por causa das ações virtuosas com vistas às quais eles são escolhidos. Aristóteles poderia ter afirmado que os bens externos são ἐπαινετὰ δι' ἕτερα²⁶⁶. Em outros termos, os bens externos carecem de natureza terminativa porque o único elogio que lhes cabe é justificado pela obtenção de bens ulteriores que os bens externos propiciam. A transmissão do atributo excelso ao longo do encadeamento dos bens pode ser descrita do seguinte modo: através da concatenação teleológica dos bens a excelsitude da ação virtuosa repercute em todo o conjunto dos bens humanos por meio da predicação acidental da qualidade excelsa a tudo aquilo que é desejado com vistas à ação virtuosa²⁶⁷.

Através da distinção entre bens por si mesmos excelsos e aqueles bens que se tornam excelsos quando incorporado à busca dos primeiros, a lição do livro oitavo da *Ethica Eudemia* estabelece uma hierarquia interna ao grupo de bens ditos excelsos no último capítulo do livro primeiro. “Dentre os bens que todos concordam serem bons, como saúde, força e temperança”, (τῶν ὁμολογουμένων, οἷον ὑγιείας ἰσχύος σωφροσύνης -1218a21-22), não se pode dizer que todos são excelsos com igual direito: apenas a atualização da virtude da temperança é, por si mesma, elogiável (1248b19-25); boas por natureza, a força e a saúde tornam-se excelsas sob a condição de

²⁶⁵ Caso esteja correta minha explicação da relação entre o bom e o excelso, bem como da importância do último atributo para a compreensão da virtude do caráter e da vida virtuosa como um todo, deve ser rejeitada com veemência a sugestão de Allan (1971, p.70-71) de que o recurso ocasional dos textos ao atributo ‘excelso’ para caracterizar o fim da ação virtuosa é retórico e não cumpre qualquer função no estudo científico realizado no tratado: “he [Aristóteles] may be in the end more inclined to think that ‘fine’ describes no property of the action, and that the use of such a word is a verbal gesture indicating an emotional and subjective approval”.

²⁶⁶ Minha interpretação das duas modalidades de bem excelso - por si mesmo e por causa de outro - é parecida com aquela de Woods (p.177): “Aristotle now adds (a5f) that, in the case of the fine-and-good man, even those goods that are mere ‘natural goods’ become fine. Thus a distinction is imported between those things that are fine *simpliciter* and those which are fine *for* the fine-and-good man. It is the former that were introduced at 1248b12f., and in terms of them the fine-and-good man was defined. If Aristotle’s position as to be free from circularity, some things must be independently recognized as fine (i.e., the virtues and virtuous acts); then, having identified the fine-and-good man, we can identify a further class of natural goods which are fine *for him*”.

²⁶⁷ Woods (1992, p.174-175) parece sugerir a possibilidade de uma predicação acidental do καλόν ao comentar sobre aquilo que é elogiado quando escolhido e adquirido com vistas ao que é por si mesmo elogiável: “the definition offered seems effectively to restrict the class of fine things to the virtues and the actions that they produce (cf. b36-7). Later, however, he says that some things not intrinsically fine are so when possessed by the fine-and-good man (1249a4-14). This would require a distinction between those things that are commended whenever they occur, without regard to circumstances or to who possesses them, and those that are commended in certain circumstances only”.

que sejam adquiridas por um homem de caráter virtuoso. No conjunto formado por tais bens inere o atributo excelso porque a atualização da *καλοκάγαθία* incorpora a aquisição e exercício de todos os *καλά* em torno das disposições e ações virtuosas.

No caso das ações praticadas pelo homem simplesmente bom (*ἀγαθός*) – aquele dotado da virtude enquanto disposição cívica – os bens externos são simplesmente aquilo que eles são em si mesmos, isto é, bons (1248b26-27). A predicação da excelsitude não é transmitida aos bens externos porque ela não inere sequer nas ações virtuosas que os homens bons praticam: “neles não inerem as ações excelsas por si mesmas” (*οὐ γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς τὰ καλὰ δι’ αὐτά* - 1249a2-3). A razão é a carência de força terminativa na ação virtuosa do homem bom, isto é, o fato de que a relação teleológica é na verdade invertida na arquitetura da vida do homem espartano: ele pratica ações virtuosas com vistas à obtenção de bens externos (1248b39-40). As ações virtuosas não são para tal homem elogiáveis por causa de si mesmas, não são ações excelsas: ele “pratica as ações excelsas por acidente” (*κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τὰ καλὰ πράττει* - 1249a15-16).

Uma diferença fundamental entre o homem excelso e o homem espartano, dotado de disposição cívica, é a fixidez da disposição de caráter do homem excelso: como as ações virtuosas são para ele elogiáveis por causa de si mesmas, e os bens externos só são elogiáveis enquanto propiciam a realização das ações virtuosas, o exercício da virtude não está sujeito às alterações da fortuna hábeis a tornar com frequência incompatíveis a prática da ação virtuosa e a obtenção de bens externos. Diante de uma circunstância na qual a prática da ação virtuosa implica perda de certo bem externo, o homem excelso não hesita em agir virtuosamente: um bem externo que impede o exercício da virtude não é digno de elogio, e não é, em consequência, digno de escolha. Não há hesitação em agir virtuosamente porque *τῷ καλῷ κάγαθῷ τὰ αὐτὰ καὶ συμφέροντα καὶ καλὰ ἐστί*, i.e., para o homem excelso as mesmas [ações] são vantajosas e excelsas (nona sentença da passagem, 1249a10-11): a obtenção de um bem externo que obsta o exercício da virtude não é, para o homem excelso, vantajosa. Apenas a excelsitude, e não a virtude espartana, pode explicar a disposição de Aquiles em lançar-se ao enfrentamento da morte: *ὀλιγορήσας τοῦ αὐτῷ λυσιτελοῦντος ἔπραξεν ὅ τι καλόν*, “desprezando o que lhe era conveniente, exercitou algo excelso”²⁶⁸. Maximamente desgraçados são, ao contrário, os homens desprovidos de virtude – cívica ou excelsa -, em razão da predicação acidental que recai sobre seus bens externos ser precisamente oposta à predicação acidental do atributo excelso: os bens externos, bons em si mesmos, são para tais homens *βλαβερὰ διὰ τὰς ἔξεις*, danosos em razão das suas disposições do

²⁶⁸ *Ars Rhetorica* 1359a2-3. Ver p. 16-18 da tese.

caráter (1248b29-34 e 1249a12). Para o homem de caráter vicioso, sucesso na aquisição de bens externos nada é senão a ampliação da possibilidade de desgraçar-se na intensificação de seu vício.

Se o atributo excelso inere de pleno direito nos entes imóveis – em virtude de ser o bem de tais entes uma atividade que é ato perpétuo²⁶⁹ –, sua inerência no bem humano tem o condão de encerrar o fatigante encadeamento potencialmente infidável de diligências que perfazem o domínio das ações. A vida do homem torna-se excelsa com a consolidação de uma ordenação estável de bens que tem nas ações virtuosas seu ponto culminante, e cuja realização satisfaz continuamente a pulsão desiderativa do homem. Com a excelsitude, abre-se ao homem a possibilidade do advento daquela plenitude da existência vislumbrada na crítica, feita ainda no proêmio, à máxima gravada no pórtico do Templo de Leto: a eudaimonia é o que há de maximamente excelso, melhor e prazeroso (ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἀπάντων οὕσα ἤδιστον ἐστίν - 1214a7-8). Por isso as últimas sentenças da passagem – 1249a17-20 - mencionam o prazer. Já foi observado entre os comentaristas que essas linhas, evidentemente recapitulativas, como muito do capítulo terceiro do livro oitavo, não correspondem às discussões sobre o prazer recolhidas nos manuscritos que compõem a fonte primária para os livros VII e X da *Ethica Nicomachea*²⁷⁰. Dada a inexistência do tratamento original do prazer nos textos transmitidos na *Ethica Eudemia*²⁷¹, esse ponto da lição tende a permanecer inarticulado.

5. O padrão (1249a21-1249b25)

I. Em busca de um padrão para o homem excelente (1249a21-b6)

O restante do capítulo terceiro do livro oitavo é dedicado à investigação de um padrão - ὄρος - para a atividade do homem excelente, o padrão σπουδαίω. O caráter abrupto da menção do padrão induz os intérpretes a estabelecer em 1249a21 a cesura principal da discussão do capítulo²⁷². Não obstante, a continuidade temática da lição pode ser estabelecida tanto do ponto de vista meramente textual quanto argumentativo. O detalhe textual mais significativo é a denominação do

²⁶⁹ *Metaphysica* 1072b22-30 e *De Caelo* 270b1-25. Ver p. 62-63 e 79-80 da tese.

²⁷⁰ Woods (1992, p.178). Ver também Gigon (1971, p.96): “[...] Auf die leidige Frage, ob eine der beiden -Anhandlungen der EM ursprünglich in EE zu lesen war, gehe ich nicht ein; der Stil der EE ist in keiner von beiden zu erkennen”. Dirlmeier (1984, p.497-498), embora aponte certa temática em comum com alguns pontos do livro sétimo da própria *Ethica Eudemia*, afirmam que “Die Rückberufung auf die Behandlung der Lust ist hier also nicht ein unorganisch eingesprengtes Fragment, sonder gehört zum Thema des Kap. Wir würden deutlicher sehen, wenn wir EE VI hätten, dem jetzt EM VII entspricht”.

²⁷¹ *Ethica Eudemia* 1235b30-1236 a6 nivela aquilo que é sem mais prazeroso com o que é sem mais bom e excelso. Nada em 1249a17-20 é esclarecido com isso.

²⁷² Dirlmeier (1984, p.493), Woods (1992, p.178), Buddensiek (1999, p.231).

padrão, no final do capítulo, como "padrão da excelsitude", ὄρος τῆς καλοκάγαθίας (1249b23-24); ela indica que a investigação do padrão não é um apêndice, mas antes uma parte da lição sobre a excelsitude. No que toca à unidade dessa lição ao longo de todo o capítulo, cabe observar que a passagem que ocupa sua porção central estabeleceu ser o homem excelso ali descrito o homem verdadeiramente virtuoso. Sua condição contrapõe-se à pretensa virtude alardeada pelos espartanos e por seus admiradores. Σπουδαῖος, portanto, é esse homem excelso e a lição volta-se agora à busca de um padrão para a sua virtude. O traço que distingue a virtude genuína da pretensa virtude na primeira parte do capítulo é a proeminência que o seu exercício possui na ordenação dos bens que perfazem a vida humana, em especial sua importância relativa aos bens corporais e externos. É bastante sugestivo da continuidade temática da lição que o padrão buscado na segunda parte do capítulo se imponha não somente às ações e disposições virtuosas, mas também à aquisição dos bens externos pelo homem que se pretende excelente.

Eis o texto que introduz a investigação do padrão:

[1] ἐπεὶ δ' ἐστὶ τις ὄρος καὶ τῷ ἰατρῷ, πρὸς ὃν ἀναφέρων κρίνει τὸ ὑγιαῖνον σῶμα καὶ μὴ, καὶ πρὸς ὃν μέχρι ποσοῦ ποιητέον ἕκαστον, καὶ <εἰ> εὔ, ὑγιεινόν, εἰ δὲ ἔλαττον ἢ πλεόν, οὐκέτι· [2] οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ περὶ τὰς πράξεις καὶ αἰρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν οὐκ ἐπαινετῶν δὲ δεῖ τινα εἶναι ὄρον καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς αἰρέσεως καὶ περὶ φυγῆς χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων. [3] ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὡς περ ἂν εἴ τις ἐν τοῖς περὶ τὴν τροφήν εἶπειεν ὡς ἡ ἰατρικὴ καὶ ὁ λόγος ταύτης. [4] τοῦτο δ' ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ.

“[1] Existe, pois, um determinado padrão para o médico que, tomando-o em consideração, discerne o corpo como saudável ou não, assim como até qual medida deve ser realizado cada ato: a boa medida indica que está o corpo saudável, a deficiência e o excesso que não está. [2] Desse modo, também para o homem excelente, nas suas ações e nas suas escolhas dos bens por natureza que não são elogiáveis, deve existir um padrão tanto para a disposição²⁷³ quanto para a escolha e a propósito do repúdio de excesso e de carência de riquezas, bem como daqueles bens que manifestam a prosperidade. [3] Nas discussões precedentes foi dito que se trata da conformidade à razão, o que equivale a alguém que afirmasse que, tratando-se de dieta, deve-se agir em conformidade com a arte médica e sua razão. [4] Isso é verdadeiro, porém não é claro”

²⁷³ Minha tradução de ἕξις como “disposição” também é sugerida por Solomon. Dirlmeier (1984, p. 501), Woods (1992, p.42) e Buddensiek (1999, p.229) entendem que a palavra não tem aqui esse sentido específico e fundamental que ela costuma ter em um tratado sobre a vida virtuosa, mas o sentido mais genérico de posse (τὸ ἔχειν). A explicação de Dirlmeier (p.501) segundo a qual ἕξις denota um aspecto mais dinâmico da relação do homem com os bens externos (por isso “posse”), em oposição ao aspecto mais estático de αἰρέσεις, me parece pouco convincente. Para designar a aquisição de bens externos, Aristóteles emprega na passagem o termo específico e mais apropriado, i.e., κτήσις (1249b16). Me parece mais promissor entender que ἕξις em 1249b1 acorresponde a πράξις na linha anterior, e designa, evidentemente, a disposição do homem excelente atualizada em sua ação.

A relação do padrão buscado com a integralidade da atividade do homem excelente é atestada na segunda sentença da passagem. Contra uma visão (frequente entre os intérpretes) que sustenta a imposição do padrão apenas à aquisição dos bens externos²⁷⁴ – visão que teria o condão de transformar 1249a21-b25 em um apêndice precariamente relacionado à lição sobre a excelssitude²⁷⁵ – deve ser sublinhada a referência cristalina, no texto, às duas modalidades de bem que perfazem a vida do homem dotado de καλοκάγαθία: os ἀγαθὰ φύσει, exemplificados na menção da riqueza e da boa fortuna, e os καλά, a saber, suas ações e a disposição do seu caráter. Os últimos correspondem aos dois traços distintivos do homem excelso na primeira parte do capítulo; πράξις (1249a25) ao fato de que esse homem é πρακτικὸς τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἕνεκα, e ἔξις (1249b1) à constatação daí decorrente de que τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὐτά (ou ainda, de modo mais simples, ἔξις resgata αἱ ἀρεταὶ e πράξις resgata τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς - 1248b34-37).

O texto expõe de imediato uma versão insatisfatória do padrão buscado: a atividade do homem excelso, i.e., seu exercício da virtude e sua aquisição de bens externos, é ὡς ὁ λόγος, “conforme a razão” (1249b3-4). Essa primeira formulação do padrão é introduzida como uma

²⁷⁴ Dirlmeier (1984, p.498): “[...] ergibt sich unmittelbar aus dem Abschnitt als Ganzem, daß es um nichts anderes geht als um die äußeren Güter, die in der Abhandlung vor 49 a21 gegenüber den καλά merklich zur kurz genommen waren”. Woods (1992, p.178-179) apresenta uma justificativa mais interessante para sua sugestão de que o padrão buscado não se impõe à disposição de caráter do homem virtuoso, mas apenas à medida de sua aquisição de bens externos: “it is worth noting that a parallel cannot arise for the things he calls fine – the virtues and virtuous acts; it is not possible to have too much courage or justice, nor can virtue be used in the wrong way [...]”. Não há, de fato, excesso ou deficiência de virtudes, mas a virtude, enquanto disposição, se contrapõe às disposições excessivas ou deficientes que são os vícios. É, nesse sentido, interessante notar que Aristóteles emprega o termo mais geral, ἔξις, e não o termo específico ἀρετή; mesmo que seu objeto de interesse na passagem diga respeito à disposição do homem virtuoso, i.e., a virtude, o emprego do termo mais geral permite por em relevo que a disposição do virtuoso é ou corresponde à medida adequada, contrapondo-se enquanto tal às disposições dos viciosos. Que a virtude porte em si mesma uma medida ou um critério, é reconhecido por Woods (p.179): “When something is recognized as a virtue, or a virtuous action, such recognition already embodies a standard, and thus does not, once recognized, need some further standard for its appraisal”. A observação me parece, porém, equivocada: mesmo que a virtude porte uma medida correta (i.e., seja uma condição intermediária frente aos vícios), essa medida requer um padrão. A busca desse padrão é anunciada no livro segundo – 1222b7-8 - e realizada no livro oitavo. Broadie (1991, p.375) pretende inclusive que, a despeito da similaridade textual, a passagem sobre o padrão e a reta razão em EE VIII.3 e a passagem em EM VI.1 têm objetos distintos, a primeira o padrão para a aquisição dos bens externos, e a última o padrão da mendiania característica das virtudes. Diferentemente do que defendo, a autora sustenta que, em EE VIII.3, “Aristotle is about to offer, not a limit by which to decide the mean in all cases of action and feeling, but one by which to decide it in a narrower set of cases having to do with possession and pursuit of material goods and other kinds of things that can come about by good fortune (*eutuchemata* 1249b2-3). Those are the goods which he categorises as ‘natural but not praiseworthy’”.

²⁷⁵ Verdenius (1971) não traduz 1249a21-b3, mas parece pressupor também que o padrão buscado aplica-se somente à aquisição de bens externos: “The choice of ‘fine’ things is no problem at all, for they are laudable in themselves. But in regard to actions and choices of things good by nature but not laudable in themselves we are in need of a standard” (p.285). Isso explica sua visão de que EE VIII.3 é um capítulo precariamente estruturado: “Aristotle does not make an attempt to establish a connection between virtue as the standard of fine things and God as the standard of the things merely good (in the closing sentence of the chapter they are put simply side by side)” (p.296). Considerado seu artigo como um todo, essa interpretação é curiosa, pois Verdenius não aceita a sugestão de Dirlmeier no sentido de traduzir ἔξις em 1249b7 como ‘posse’; a tradução correta é, para ele (como para mim, ver nota 273), ‘state’ ou ‘disposição’ (p.285 e 287). Me parece pouco plausível que ἔξις mude de sentido entre b1 e b7, passando de ‘posse’ para ‘disposição’.

recapitulação de discussões precedentes: ἐν τοῖς πρότερον ἐλέχθη (1249b3). Trata-se de uma referência evidente ao ensinamento de que a virtude do caráter requer aquiescência do irracional na alma à razão²⁷⁶. Nela encontramos um indício significativo da coesão de todo o último capítulo da *Ethica Eudemia* como um estudo da vida humana ordenada sob a égide da virtude. A insuficiência do enunciado que menciona a deferência à razão reside no fato de que ele é “verdadeiro, porém obscuro” (ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ - 1249b6); cabe observar que no ato mesmo de introduzir, no livro segundo, a noção de que a virtude do caráter está relacionada à aquiescência do desejo à razão, Aristóteles já afirmara a necessidade do seu esclarecimento²⁷⁷. Que esse objetivo seja cumprido na lição sobre a excelência não deveria surpreender: no livro terceiro o interlocutor aprendera que a razão, à qual apenas o homem virtuoso é aquiescente, comanda a escolha do excelso²⁷⁸.

A insuficiência do enunciado sobre a deferência à razão é comparada àquela de outro enunciado, a saber, o enunciado dito por quem afirme ser o padrão da saúde a conformidade com a razão intrínseca à arte médica (1249b5). Falta nesse enunciado a clareza característica do padrão da saúde, cuja existência é assegurada na primeira sentença da passagem, embora seu enunciado não seja formulado: o padrão da saúde é um determinado enunciado a respeito da medida correta, i.e., nem excessiva e nem deficiente, da alimentação e das atividades de um corpo saudável (1249a21-24 e 1249b4-5). A obscuridade comum aos enunciados sobre a saúde e a vida do homem virtuoso reside, pois, no simples recurso à razão para justificar a correção de uma medida, seja a medida correta para a alimentação e exercício de um corpo saudável, seja a medida correta para o exercício da virtude e para a aquisição de bens externos.

Comparação idêntica entre saúde do corpo e eudaimonia encontra-se em duas outras lições: o primeiro capítulo do livro das virtudes dianoéticas, comum à *Ethica Eudemia* e à *Ethica Nicomachea*, e o quinto capítulo do livro segundo da própria *Ethica Eudemia*²⁷⁹. Na lição comum aos dois tratados a menção da deferência à razão é objeto da mesma censura feita no livro oitavo: mencionar ὡς ὁ λόγος é “falar de modo verdadeiro, mas em nada claro” (ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές - 1138b25-26). A analogia com o corpo saudável ilustra – como na passagem final da *Ethica Eudemia* – a insuficiência da reta razão como explicação da medida correta: ninguém aprende nada sobre como tratar um corpo quando lhe dizem para fazê-lo conforme ordena a arte médica ou o

²⁷⁶ Dirlmeier (1984, p. 501) mapeia as passagens precedentes nos livros segundo e terceiro: 1220b28, 1222a6-10, 1222b8, 1229a1-11, 1231b29-33.

²⁷⁷ *Ethica Eudemia* 1219b36-1220 a22. Ver p. 99-100 da tese.

²⁷⁸ *Ethica Eudemia* 1229a1. Ver p. 91-92 da tese.

²⁷⁹ Para a relação entre *Ethica Eudemia* VIII.3 e *Ethica Nicomachea* VI.1 ver Gauthier & Jolif (2002, p. 438-439) e Woods (1992, p.172). Para a relação entre 1249b3 e 1222b8 ver Dirlmeier (1984, p.266 e 498). Verdenius (1971, p.286) sugere ambas as relações.

homem que a domina²⁸⁰. Não é coincidência que a necessidade de esclarecimento do que é a deferência à razão culmine na busca de um determinado padrão para as disposições do caráter: “por isso é necessário, no que diz respeito às disposições da alma [...] determinar qual é a reta razão e qual o seu padrão” (διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις [...] διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὄρος - 1138b32-34). A medida correta determinada pela razão não é outra senão a mediania (μεσότης) entre excesso e deficiência de prazer e desgosto que caracteriza a virtude do caráter (1138b18-25). A passagem menciona inclusive “certo padrão das medianias” (τίς [...] ὄρος τῶν μεσοτήτων – 1138b23) que se conformam à reta razão.

As passagens do livro segundo da *Ethica Eudemia* que mencionam ὡς ὁ λόγος ou ὀρθος λόγος também têm por objeto a mediania (1220b26-29; 1222a6-17; 1222a31-36; 1222b4-14). A menção do corpo saudável ali ajuda o interlocutor a entender como a condição intermediária da virtude pode ser, conforme o caso, mais próxima ou mais distante do excesso e da deficiência: no caso da alimentação saudável, a dieta deficiente é mais próxima do ponto médio; no caso do exercício corporal, o excesso é mais próximo²⁸¹. A doutrina da mediania nos capítulos III, IV e V pode ser entendida como um esclarecimento parcial da noção de que a virtude do caráter é aquiescência do elemento irracional da alma à razão (capítulos I e II), i.e., do fato do desejo do homem virtuoso escutar a razão resulta a maior sofisticação dos prazeres e a disciplina de suas emoções²⁸². Não obstante, a insuficiência da doutrina da mediania é sugerida pelo enunciado de 1222b7-8 que menciona investigação vindoura para esclarecer o que é a reta razão e o padrão no qual está fundada a mediania: “qual [é] de fato a reta razão, e qual padrão deve-se observar de modo resoluto a fim de enunciar o ponto médio [é algo que] *deve ser investigado posteriormente*” (τίς δ’ ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πρὸς τίνα δεῖ ὄρον ἀποβλέποντας λέγειν τὸ μέσον, ὕστερον ἐπισκεπτέον). Parece haver uma correspondência entre a recapitulação do livro oitavo (1249b3) e a antecipação do livro segundo.

O texto do livro das virtudes dianoéticas cumpre parcialmente o programa de identificar a reta razão e o seu padrão: ele nada diz a respeito do padrão. Quanto à reta razão, o texto a subordina

²⁸⁰ *Ethica Nicomachea* 1138b29-32: “[...] conforme a reta razão. Tendo apenas isso uma pessoa nada de novo conhecerá; não saberia, por exemplo, que tipo de produto administrar no corpo caso alguém dissesse que isso deve ser feito na medida ordenada pela arte médica e aquele que a conhece” ([...] ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν τις οὐδὲν ἂν εἰδεῖ πλεόν, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἰ τις εἶπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων).

²⁸¹ *Ethica Eudemia* 1222a28-31: “também no caso do corpo o excesso de exercício é mais saudável do que a deficiência, mais próximo, portanto, do ponto médio, embora na alimentação a deficiência é mais próxima do que o excesso” (καὶ περὶ τὸ σῶμα ἐν μὲν τοῖς πόνοις ὑγιεινότερον ἢ ὑπερβολὴ τῆς ἐλλείψεως καὶ ἐγγύτερον τοῦ μέσου, ἐν δὲ τῇ τροφῇ ἢ ἐλλείψις ὑπερβολῆς).

²⁸² Ver p. 91-92 da tese. Sobre os prazeres ver *Ethica Eudemia* 1220a29-37.

à virtude dianoética que se ocupa da ação virtuosa ou a identifica simplesmente com essa virtude²⁸³: ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν, i.e., “reta é [a razão] conforme à prudência”; ὀρθὸς δὲ λόγος [...] ἢ φρόνησίς ἐστιν, i.e., “reta razão [...] é a prudência” (1144b23-28)²⁸⁴. O prudente é aquele homem cuja educação tornou o desejo permeado pela razão. Parece haver no tratado das virtudes dianoéticas um progresso no esclarecimento da doutrina da virtude do caráter como aquiescência à razão: a consolidação de um desejo aquiescente à razão é a transformação de um homem em um prudente. A ocorrência de ὡς ὁ λόγος ou ὀρθὸς λόγος nas discussões sobre a virtude parece fornecer ao interlocutor da investigação a explicação última da bondade do homem virtuoso ou excelente *enquanto* φρόνιμος (a expressão mais contundente dessa explicação se encontra no enunciado de *Ethica Nicomachea* 1113a29-33, que compara o homem σπουδαῖος a uma “regra”, κᾶνων, em razão de sua capacidade de discernir corretamente o bem). A prudência parece constituir o limite de uma explicação do bem do homem que se atém ao “domínio da ação”, a modalidade do bem que, na escala dos entes, é especificamente humana²⁸⁵. A investigação da vida boa na *Ethica Eudemia*, porém, não aceita esse limite: o καλόν que inere no bem humano o aproxima dos entes imóveis, aqueles cuja excelência não pertence ao domínio da ação²⁸⁶. Por isso a expressão ὡς ὁ λόγος não explica o homem virtuoso ou excelente *enquanto* καλὸς κἀγαθός: daí que a lição sobre a excelsitude requeira um esclarecimento que está além da deferência à razão.

Consideradas as antecipações e recapitulações entre as diferentes lições que compõem o tratado, é a imposição do padrão da virtude à aquisição dos bens por natureza que aparece como novidade no livro oitavo. As lições precedentes antecipavam a necessidade da busca vindoura de um padrão para as disposições do caráter²⁸⁷. Na discussão sobre a excelsitude, porém, o interlocutor aprende que a importância atribuída aos bens externos é indispensável para o conhecimento da virtude genuína: a vida virtuosa é aquela que tem no exercício da virtude o ápice de conjunto amplo e variado de bens. Que o mesmo padrão determine a medida de prazer ou desgosto, além do acometimento emocional, experimentados pelo virtuoso na ação, e também a medida da aquisição

²⁸³ Assim como Defourney (1977, p.107-108), rejeito a interpretação de que a φρόνησις mencionada em 1249b15 seria a virtude intelectual ampla – contemplativa e prática - que alguns comentaristas costumam entender existir na *Ethica Eudemia*. “My interpretation of the ends of the *Eudemean Ethics* suggests, on the contrary, a conception of *phronêsis* identical with the *phronêsis* of the *Nicomachean Ethics*; there are clear indications that it is subordinate to, rather than identical with, the *theôrêtikon*”. Mesmo que se aceite a tese de Rowe (1971, p.65-67) de que a menção de φρόνησις no próemio (1215b2) não distinga virtude intelectual prática de outra contemplativa, o próprio autor descarta essa possibilidade quanto a VIII.3: “φρόνησις here means ‘practical wisdom’, and nothing else (p.69).

²⁸⁴ Ver a passagem paralela em *Ethica Nicomachea* 1106b36-1107a3: “A virtude é, pois, uma disposição de escolher que se encontra em mediania a respeito de nós, [mediania] determinada por uma razão que o prudente discerniria” (“Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν). Ver também 1103b32-34, que contém o programa do esclarecimento posterior da regra correta e do seu padrão.

²⁸⁵ *Ethica Eudemia* 1217a34-40. Ver também p. 58-60 da tese.

²⁸⁶ *Ethica Eudemia* 1217a32-33 e 1218a21-24. Ver p. 77-80 da tese.

²⁸⁷ *Ethica Eudemia* 1222b4-14 e *Ethica Nicomachea* 1138b18-34.

de bens externos, é um dado que deve ser tomado como sugestivo de uma provável relação entre o desejo de agir e o desejo de adquirir bens externos. Há, com efeito, domínios da ação humana em que esses desejos são praticamente indistinguíveis. Tal é o caso das ações de aquisição e dispêndio de riqueza que atualizam a liberalidade, a prodigalidade e a avareza dos homens. Na descrição do homem avaro – ὁ κτήσει μὲν πάσῃ μᾶλλον χαίρων ἢ δεῖ, ἀποβολῇ δὲ λυπούμενος μᾶλλον ἢ δεῖ, i.e., “aquele que em toda aquisição goza mais do que deve e desgosta mais do que deve de todo dispêndio” - o desejo excessivo pelo bem externo da riqueza é indissociável do prazer e do desgosto experimentados nas suas ações, o mesmo valendo para o desejo deficiente do pródigo, ὁ ἀμφοτέρα ἧττον ἢ δεῖ, “aquele que em ambos os casos [goza e desgosta] menos do que deve”²⁸⁸. Também o medo desproporcional experimentado pelo homem covarde frente “às aquelas situações que não são temíveis para ninguém ou o são apenas suavemente” (τὰ μὲν οὐδενὶ ἐστὶ φοβερὰ, τὰ δ’ ἡρέμα – 1228b24) parece intrinsecamente relacionado ao desejo excessivo pela segurança (σωτηρία); segundo o tratado da justiça, a segurança é um bem externo almejado pelo virtuoso²⁸⁹, e as circunstâncias de nenhuma outra virtude parecem influenciá-la tanto quanto a coragem. A busca do padrão ao final da *Ethica Eudemia* parece ocupar-se, assim, menos da aquisição dos bens externos considerada em si mesma do que da sua incorporação na vida virtuosa do homem καλὸς κάγαθός.

II. O padrão do bem humano (1249b6-25)

Ao enunciado que menciona a deferência à razão que deve caracterizar as atividades do homem excelente, segue-se uma sequência de reformulações do padrão buscado. O objetivo das últimas linhas do tratado é, pois, esclarecer a doutrina da virtude do caráter como aquiescência à razão. Essas formulações acarretam o progressivo esclarecimento do bem do homem (e da atividade virtuosa, em particular) ao explicitar aquilo a discussão do primeiro enunciado da investigação – 1217a21-29 - apenas aludia, a saber, que o bem de tipo eudaimônico está ao alcance do homem em razão da participação no divino de sua natureza.

O texto:

[1] δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, καὶ πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότην· καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἐκάστου καθήκουσαν ἀρχὴν. [2] ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δεῖ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν ζῆν· [3] αὕτη

²⁸⁸ *Ethica Eudemia* 1231b28-31.

²⁸⁹ *Ethica Nicomachea* 1130b2-3.

δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἢ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἢ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκεῖνη· οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. [4] οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἢ φρόνησις ἐπιτάττει· διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα (διώριστα δ' ἐν ἄλλοις) ἐπεὶ κεινός γε οὐθενὸς δεῖται. [5] ἥτις οὖν αἴρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ²⁹⁰ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· [6] ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν²⁹¹ θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. [7] ἔχει δὲ τοῦτο τῆ ψυχῆ, καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὅρος ἀριστος, ὅταν ἥκιστα αἰσθάνηται τοῦ ἄλλου²⁹² μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον. [8] τίς μὲν οὖν ὅρος τῆς καλοκάγαθίας, καὶ τίς ὁ σκοπὸς τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔστω εἰρημένον.

“[1] Deve-se, como nos demais casos, viver voltado para o elemento governante, isto é²⁹³, o para a disposição subjacente à atividade do elemento governante, tal como o escravo vive para o senhor: e cada um [deve viver] voltado para o seu princípio governante adequado. [2] Pois²⁹⁴ o homem é, por natureza, constituído de elemento governante e elemento governado, e cada ente²⁹⁵ deveria viver conforme seu princípio governante. [3] O governo é, porém, duplo: pois a arte médica governa de um modo e a saúde de outro: com vistas à última governa a primeira. O mesmo se dá com relação ao elemento contemplativo. [4] Pois não é deus um governante imperioso, mas com vistas a ele a prudência impera: é dúplice, pois, aquilo com vistas ao qual (o que foi estabelecido alhures), e aquele de nada carece. [5] Portanto, aquela escolha e aquela aquisição dos bens por natureza que possibilite maximamente a contemplação do deus – bens corporais, riqueza, amigos, e outros bens – é a melhor, e esse é o padrão maximamente excelso. [6] Já aquela escolha e aquisição que, em razão de carência ou excesso, impede cuidar e contemplar o deus, essa é imprestável. [7] Assim se dá quanto à alma, e esse é o melhor padrão da alma: que seja percebido o menos possível o outro elemento da alma, enquanto tal. [8] Qual é, portanto, o padrão da excelssitude, e qual o alvo dos bens sem mais, que seja dado por dito”.

A segunda formulação do padrão da virtude é δεῖ [...] πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, i.e., “deve-se viver voltado para o elemento governante”. Tal enunciado, que se impõe à totalidade dos entes – “como também nos demais casos” (ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις), visto que “cada um [deve viver] para o seu princípio governante próprio” (ἕκαστον πρὸς τὴν ἐκάστου κατήκουσαν ἀρχήν) –, adquire formulação propriamente dirigida ao homem na afirmação de que se deve viver voltado para a disposição que é subjacente à atividade do elemento governante. O governo em questão,

²⁹⁰ Sigo a lição dos códices, mantendo θεοῦ. Os editores da OCT optam por seguir a recomendação de Robinson: θείου.

²⁹¹ Sigo a lição dos códices, mantendo τὸν θεὸν θεραπεύειν. Os editores da OCT optam por seguir a recomendação de Robinson, que inclui um acréscimo de texto: τὸ <ἐν ἡμῖν > θεῖον θεραπεύειν.

²⁹² Sigo a lição dos códices - ἄλλου - ao invés da emenda de Fritsche - ἀλόγου -, baseada na versão latina anônima *alteram irrationalemque*, e aceita pela edição da OCT. Verdenius (1971, p.294): “Editors unnecessarily read ἀλόγου. Up to now Ar. has spoken about the ruling (i.e. the rational) part of the soul; that the other part is the irrational part is apparent from the context”.

²⁹³ Sigo Verdenius (1971, p.287) no entendimento de que se trata de um καί explicativo.

²⁹⁴ Sigo, novamente, Verdenius (1971, p.287) que sugere evitar a tradução do em b9 por ‘também’: “Not to be connected with ἄνθρωπος (Dirlmeier “auch der Mensch”), for another being consisting of two parts has not yet been mentioned”.

²⁹⁵ Entendo que ἕκαστον se refere a todo ente, de modo que a afirmação tem a mesma generalidade de ‘δεῖ δὲ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν’ em b6-7. Contra: Verdenius (1971, p.287), que entende que o pornome se refere a cada elemento da alma e Woods (1992, p.42), que entende que a referência é ‘cada homem’.

como atesta o restante da passagem, é o governo da alma. A lição do livro oitavo coloca em relevo, assim, o fato de que o estudo das virtudes do caráter é parte do estudo do arcontado da razão na constituição da alma humana: por isso a formulação final do padrão almejado é chamada de “padrão da alma” (1249b21-22). Não há dúvidas quanto ao caráter senhorial do arcontado, que corresponde ao modo como o escravo vive para a atividade do senhor. Tampouco há dúvidas de que esse senhorio, a exemplo do governo do escravo pelo senhor²⁹⁶, está de acordo com a natureza: *καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου*, i.e., “o homem é, por natureza, constituído de elemento governante e de elemento governado” (1249b9-10).

Governado é o elemento irracional ou desiderativo da alma, aquele através do qual a emoção, o prazer e o desgosto na ação moral e na aquisição dos bens externos acometem o homem. O senhorio do elemento governante é o governo “imperioso” – *ἐπιτακτικῶς* ou *τῷ ἐπιτάττειν* - que a prudência exerce sobre o elemento irracional da alma. O império da prudência é conforme a natureza porque o elemento desiderativo da alma não participa da razão senão por submissão: *τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν*, i.e., “no obedecer e escutar a razão”²⁹⁷. Ele não participa da razão senão enquanto elemento governado. Em outras palavras, a virtude do caráter não inere na alma de um homem senão quando o elemento desiderativo se deixa governar. Em referindo-se ao arcontado da razão, a segunda formulação do padrão da virtude aprimora a formulação anterior na medida em que põe em relevo a pertença do *λόγος* à economia da alma humana, na qual ele é o elemento governante.

Na reformulação do padrão buscado a lição do livro oitavo realiza uma repetição da ascensão à completude, desde a parcialidade, que fora realizada na passagem introdutória do estudo da excelssitude (1248b8-16). Enquanto a menção da deferência à razão - *ὡς ὁ λόγος* - pertence ao estudo fracionado da virtude, tendo diversas ocorrências ao longo do catálogo do livro terceiro²⁹⁸, a menção do arcontado da razão coloca em relevo a relação entre as virtudes do caráter e a boa ordenação de toda a alma. Em suas últimas linhas, a *Ethica Eudemia* retoma a sua perspectiva inicial da virtude, anterior ao fracionamento iniciado no diagrama do livro segundo e consolidado no catálogo do livro terceiro, i.e., o estudo da virtude como “virtude da alma” (*ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή*)²⁹⁹. O arcontado da razão sobre todo o elemento irracional da alma, em oposição à deferência à razão de cada virtude parcial, põe em relevo o fato de que o advento de cada virtude do caráter não se dá senão no contexto mais amplo do advento da boa economia da alma humana: apenas sob a égide da virtude dianoética, a “disposição subjacente à atividade do elemento governante” (*τὴν ἔξιν κατὰ*

²⁹⁶ *Política* 1252a31-b9.

²⁹⁷ *Ethica Eudemia* 1219b30-31. Ver p. 98-99 da tese.

²⁹⁸ *Ethica Eudemia* 1229a1-2, 1231b32-33, 1233b2-7. Ver p. 95-97 da tese, em especial a nota 213.

²⁹⁹ *Ethica Eudemia* 1219b40-1220a12. Ver p. 98-100 da tese.

τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος - 1249b7-8), podem existir as virtudes do caráter. Segundo a lição sobre a coragem, a submissão ao império da prudência consiste na aquiescência a um comando específico: “a razão ordena buscar o excelso” (ὁ λόγος τὸ καλὸν αἰρεῖσθαι κελεύει - 1229a2). A excelsitude é a virtude da alma humana: seu advento é o advento da boa economia da alma que se estabelece com o assentimento do elemento desiderativo ao império da prudência. Se “a virtude em sentido estrito não existe sem prudência” (ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως)³⁰⁰, tampouco existe καλοκάγαθία sem prudência. Não há homem καλὸς κάγαθός que não seja homem φρόνιμος.

A ordenação da alma sob o arcontado da razão, porém, não é idêntica ao império da prudência sobre os desejos, prazeres e desgostos que emanam do elemento irracional. Embora a consolidação desse império dê origem às virtudes do caráter (consideradas parcial ou integralmente), a virtude da alma esboçada no início do livro segundo inclui a σοφία, a virtude filosófica³⁰¹. Daí a necessidade da lição sobre a excelsitude de articular a pertença da faculdade contemplativa, τὸ θεωρητικόν, à economia da alma (1249b13): a virtude contemplativa é parte da boa economia da alma e não há explicação completa da excelsitude sem uma explicação do advento, para o homem, da virtude contemplativa. A discussão do livro oitavo torna explícito aquilo que é sugerido de modo sutil na discussão da virtude da alma no livro segundo, i.e., que o elemento contemplativo da razão pertence à boa economia da alma enquanto parte do arcontado da razão sobre o elemento desiderativo³⁰². Segundo a terceira sentença da passagem, o arcontado da razão é, de fato, mais amplo do que o império da prudência: o arcontado ordenador da alma humana é “dúplice”, διττή (1249b11).

Enquanto conhecimento sobre ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν, i.e., “outras coisas, e de natureza mais divina em muito do que o homem”³⁰³, a σοφία ou sabedoria distingue-se da prudência como virtude dianoética caracterizada pelo estranhamento em relação às coisas peculiarmente humanas. Em sua superioridade frente à prudência é possível notar uma correspondência entre a ordenação da alma humana e a ordenação do todo: “é absurdo que pense alguém ser a ciência/atividade cívica ou a prudência [os bens] maximamente excelentes, visto não ser o homem o melhor dentre os [entes] no universo” (ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιότατην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρωπός ἐστιν - 1141a20-22). Do mesmo modo que a incorporação da sabedoria à “virtude da alma” (ἡ τῆς ψυχῆς

³⁰⁰ *Ethica Nicomachea* 1144b16-17.

³⁰¹ *Ethica Eudemia* 1220a4-10. Ver p. 100-101 da tese.

³⁰² *Ethica Eudemia* 1219b40-1220a4. Ver p. 100-101 da tese para a maior abrangência da expressão “governo da razão” em relação à expressão que se refere aos comandos da prudência.

³⁰³ *Ethica Nicomachea* 1141 a34-b1.

ἀρετή), no livro segundo, requer a expansão da “virtude distintiva do homem” (ἀνθρωπίνη ἀρετή), que consiste no império da prudência sobre o elemento desiderativo da alma, a incorporação da atividade contemplativa à eudaimonia no livro oitavo requer a expansão do “bem distintivo do homem” (ἀγαθὸν ἀνθρώπινον) para além do domínio da ação (τὰ πρακτά) mencionado no livro primeiro³⁰⁴. É evidente a correspondência entre a virtude e o bem distintivos do homem: a boa economia do domínio da ação requer as virtudes do caráter originadas na aquiescência do desejo ao império da prudência. Está implícito, porém, na menção da escala dos entes (1217a22-29), que a aspiração humana ao bem de tipo eudaimônico não é vã por causa da participação da natureza do homem no divino; a superveniência, sugerida no livro oitavo, da virtude do elemento contemplativo ao homem prudente sugere que a restrição do bem humano ao domínio da ação no livro primeiro era provisória. Em outras palavras, o advento do bem humano integral na *Ethica Eudemia* parece requerer a expansão do bem distintivo do homem pela incorporação do bem distintivo dos entes supralunares.

A relação entre as duas virtudes dianoéticas na constituição do governo da razão sobre a alma humana é comparada à relação que subsiste entre a arte médica e a saúde: a primeira governa com vistas à última. A prudência detém uma posição controladora - κυρία - em razão de sua condição de capacidade arquitetônica requerida pela ciência prática (também arquitetônica) desenvolvida no tratado (1218b12-14). Seu arcontado *imperante* é reafirmado no livro oitavo: ἡ φρόνησις ἐπιτάττει, i.e., a sabedoria comanda (1249b14-15). Segundo o livro das virtudes dianoéticas, a sabedoria cuida para que a virtude filosófica exista, i.e., ὅρᾳ ὅπως γένηται (1145a8-9). A prudência não comanda a sabedoria; assim como o exercício da arte médica almeja o advento da saúde, o exercício arquitetônico da prudência na ordenação da vida boa almeja o advento da contemplação como bem integrante da vida boa. Dito de outro modo, embora a prudência não estabeleça o conteúdo da contemplação, é enquanto prudente que o homem decide adquirir e exercer a sabedoria³⁰⁵.

No livro oitavo, o cuidado da faculdade contemplativa pela prudência recebe uma explicação na qual parece se realizar aquela expansão do bem distintivo do homem pela

³⁰⁴ *Ethica Eudemia* 1217a34-40. Ver também p.65-68 da tese.

³⁰⁵ Ver em especial *Ethica Nicomachea* 1094a27-b7 para a relação entre a ciência cívica e a sabedoria filosófica. É, pois, infundada a interpretação de Rowe (1971, p.69) no sentido de que apenas uma virtude dianoética é mencionada em 1249b10-15, e que a expressão τὸ θεωρητικόν se refere ao conjunto que apenas na *Ethica Nicomachea* é dividido entre φρόνησις e σοφία: “A number of points are at once clear [...] (viii) By τὸ θεωρητικόν, we are to understand the whole of the rational part [...] φρόνησις is given only one explicit function, that of issuing commands to the lower part of the soul; and this is a purely practical role. But it is not distinguished from any other ἀρετή of the higher part, nor indeed is the higher part treated as being anything other than strictly unitary. A natural reading of the passage suggests that there is a singular rational faculty, with two different functions, that of controlling the irrational in us, and that of contemplating god; and of there is a gulf between those two functions, there is no hint of it in the text”.

incorporação do bem distintivo dos entes supralunares: deus - ὁ θεός -, o objeto contemplativo por excelência, é “aquilo com vistas ao qual a sabedoria comanda” (οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει, i.e., - 1249b14-15). A supremacia que a divindade assume para o homem *enquanto prudente* resulta no arcontado do elemento contemplativo da alma. Diferente do arcontado imperioso da prudência, o arcontado da sabedoria é aquele de uma condição que é objeto do anseio máximo do homem (tal como a saúde do paciente é objeto de anseio máximo do médico). A relação entre o elemento contemplativo do homem e a divindade, sugerida na passagem, parece resgatar o ensinamento de que a contemplação filosófica é a realização humana por excelência daquilo que em sua natureza é divino³⁰⁶. Peculiar à investigação realizada na *Ethica Eudemia* é o fato de que o exercício da contemplação, enquanto expoente máximo da divindade do homem, venha a acrescentar-se à vida boa como culminação do exercício das ações virtuosas que é ele próprio divino: participante do divino tanto pela capacidade de contemplação quanto por ser princípio de ações³⁰⁷, é em fazendo a si mesmo e suas ações de um certo tipo, i.e. virtuosos, que o homem obtém a realização da contemplação, não como simples faculdade racional, mas como obtenção de uma completude semelhante à completude que essa atividade possui para a divindade.

No esclarecimento da relação entre prudência e sabedoria também ganha contornos mais nítidos aquele bem culminante descrito no último capítulo do primeiro livro do tratado, o “fim das ações humanas” (τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν - 1218b7-14). Embora o texto do primeiro livro não afirme de modo inequívoco qual bem constitui tal ápice da vida humana, o desenvolvimento da discussão que ali culmina sugere que se trata da “vida cívica” (βίος πολιτικός), i.e., o conjunto das ações virtuosas³⁰⁸: o interlocutor do tratado é aquele homem que, iniciado na filosofia, desdenha as concepções correntes sobre a vida cívica e busca conhecer o que de fato são a virtude e as ações virtuosas. Ao longo da investigação consolida-se o conhecimento das ações virtuosas como os únicos bens humanos excelsos - καλά -, i.e., intrinsecamente elogiáveis, aptos enquanto tais a operar como ponto culminante do conjunto de bens que constitui a vida humana. É o arcontado da razão, mais precisamente o arcontado *imperante* da prudência, que ordena a escolha do excelso pelo homem virtuoso. Por isso apenas a excelsitude ou καλοκάγαθία é a virtude humana genuína. No livro oitavo, o interlocutor da investigação conhece que o império da prudência – constituído de comandos emitidos no processo de agir virtuosamente e de agir com vistas a agir virtuosamente – visa também a contemplação, em especial a contemplação da divindade (1249b17). Na interação

³⁰⁶ *Ethica Nicomachea* 1177b19-1178a2. Ver p. 62-63 da tese.

³⁰⁷ *Ethica Eudemia* 1222b18-29 e 1215a15-19. Ver p. 67-68 da tese.

³⁰⁸ Os capítulos terceiro e sétimo do livro primeiro dão primazia à ação moral como sede do bem humano. A discussão sobre a natureza prática da ciência que estuda a virtude nos capítulos quinto e sexto reforça essa tendência de consolidação da ação como cerne da eudaimonia já no próêmio do tratado. Ver p. 28-34, 52-57 e 59 da tese.

das duas virtudes que constituem o arcontado da razão sobre a alma o interlocutor da *Ethica Eudemia* conhece a economia dos atributos que fazem dele próprio o interlocutor do tratado: de início ele é um iniciado na filosofia que almeja conhecer a vida virtuosa ou cívica; ao final do tratado ele conhece que a vida cívica genuína permite que ele se torne um filósofo em sentido pleno, capaz de contemplar o objeto da ciência mais precisa, o objeto maximamente desejado pelo homem.

A completude que a virtude humana obtém na *καλοκάγαθία* tem o seu ponto terminal na incorporação da *σοφία*. O caráter culminante da virtude e da atividade filosófica é consistente com a proposição do livro primeiro segundo a qual o “excelso” (*καλόν*) que inere no bem humano não apenas pertence aos entes imóveis (entre os quais se encontra deus³⁰⁹), mas lhes pertence com mais direito do que pertence ao homem (1218a21-24): a contemplação pertence mais propriamente a deus do que ao homem³¹⁰. A superveniência do bem contemplativo ao bem do prudente que é afirmada somente na passagem (1249b13) é, por sua vez, consistente com a proeminência conferida à ação como bem distintivo do homem ao longo do tratado³¹¹. Uma recusa da *Ethica Eudemia* em permitir que a filosofia suplante a ação como cerne da eudaimonia talvez explique por que a contemplação não é mencionada como exemplo de bem excelso quando da introdução do tema em 1218a15-24.

É notável, não obstante, que a incorporação da virtude filosófica na economia da alma não se dá sem que se apresentem dificuldades significativas para a compreensão da concepção eudêmica da eudaimonia como atividade virtuosa. Tais dificuldades decorrem do fato de que a atividade contemplativa não pertence ao domínio da ação. Seu pré-requisito é, de acordo com a *Ethica Nicomachea* (1177b4-24), o ócio (*σχολή*): a ação não é sequer digna dos deuses (1178b17-18). No que diz respeito à concatenação entre contemplação e ação enquanto atividades que atualizam a virtude da alma humana, a afirmação, feita no livro oitavo, da atividade do elemento contemplativo como resultante do exercício da prudência parece sugerir que o objeto da investigação que fora estabelecido no livro primeiro – o melhor no domínio da ação (1217a39-40; 1218b12) – é na verdade apenas instrumento em favor de certo bem que pertence a outro domínio. Entretanto, a lição sobre a excelsitude obsta que a hierarquia entre prudência e sabedoria seja concebida como relação de meio para fim: enquanto virtude genuína, a excelsitude requer um caráter disposto à realização das ações virtuosas *com vistas a elas mesmas* (1248b35-36); sendo intrinsecamente elogiáveis, as ações virtuosas não são realizadas *com vistas à contemplação*. De resto, se a eudaimonia

³⁰⁹ Ver p. 79 da tese.

³¹⁰ *Ethica Nicomachea* 1177b26-29.

³¹¹ Broadie (1991, p.387) afirma que na *Ethica Eudemia* a eudaimonia mostra-se como “a life of practical wisdom enlightenend by nobility and looking towards *theoria*. This, I think, is more accurate than saying that the best is a *conjunction* of practice and *theoria*, for in the ethics Aristotle’s focus never ceases to be practical. He views *theoria* not internally, so to speak, but as a practical objective...”

é, como atesta sua definição no livro segundo (1219a35-39), atividade da virtude completa, ação e contemplação devem estar integradas em um conjunto que corresponde àquilo que no livro primeiro fora chamado de “objeto com vistas ao qual ou o fim melhor, que é tanto causador de tudo que está sob sua égide quanto o primeiro dentre todos os fins” (τὸ δ’ οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ’ αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων - 1218b10-11).

A obscuridade quanto à integração de e hierarquia entre prudência e sabedoria como elementos da virtude completa é o cerne da obscuridade da segunda formulação do padrão buscado. Contextualizar no governo da alma pelo elemento racional a aquiescência à razão característica do caráter virtuoso não esclarece de que modo é a excelssitude a virtude da alma humana. A formulação definitiva do padrão em 1249b22-23 - “que se perceba o mínimo possível a outra parte da alma enquanto tal” (ὅταν ἥκιστα αισθάνηται τοῦ ἄλλου μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον) - é chamada de “padrão da alma” (ὄρος τῆς ψυχῆς): ele determina no que consiste a boa economia da alma *enquanto um todo*. Falta clareza ao enunciado que menciona o arcontado da razão porque ele acentua as distinções entre as partes cuja concatenação constitui a virtude da alma: através da prudência o homem conhece que deve desejar e obter bens externos com vistas ao exercício das ações virtuosas; o elemento desiderativo de sua alma aquiesce ao império da prudência que, além de comandar o exercício das ações virtuosas cuida para que o exercício do elemento contemplativo seja possível.

O padrão da alma impõe uma unidade aos elementos da alma – irracional e racional, prático e contemplativo - e ao conjunto de atividades que os atualizam: a aquisição dos bens externos na medida adequada, o exercício da prudência por ocasião da ação virtuosa e o exercício da contemplação manifestarim a mínima percepção do elemento irracional da alma que é possível ao homem. Em sua formulação definitiva, o padrão buscado mostra-se um ditado exortativo da quietude da alma humana. O grau em que cada uma das atividades do homem – e as virtudes que elas atualizam - satisfaz o padrão que lhes é comum parece ser a justificativa para a ordenação da alma e para a hierarquização dessas atividades. A contemplação, enquanto puro exercício da parte da alma dotada de razão, é não-percepção da parte irracional³¹². Ela atualiza apenas o elemento governante da alma, sem consideração do elemento governado. A virtude filosófica ocupa, com isso, o posto mais alto na boa economia (e na virtude) da alma³¹³. O exercício da prudência é o exercício da parte da alma dotada de razão que percebe a parte irracional quando da deliberação

³¹² Ver *De Anima* 429a22-b5 para o caráter “separado” (χωριστόν) do intelecto em relação aos demais elementos da alma.

³¹³ “The statement that the nonrational part of the soul as such should be as little as possible in evidence points to a reason why *theoria* should be made a goal by which to limit the natural goods. The argument would be that since noble *praxis*, which imposes such a limit, is focused away from the body, *theoria*, too, should impose a limit, since it involves th body even less, hence is more noble still”. (Broadie, 1991, p.384).

que tem lugar na circunstância da ação virtuosa; trata-se de uma percepção moderada do elemento irracional, pois a virtude do caráter requer a aquiescência do elemento desiderativo ao império da prudência, de que resulta a sofisticação dos prazeres e desgostos, bem como a disciplina das emoções. Exercício do elemento governante que impera e do elemento governado que assente, a virtude do caráter ocupa por isso posição intermediária na ordenação da alma³¹⁴. A aquisição dos bens externos realiza um desejo diretamente relacionado ao prazer e ao desgosto que o homem experimenta ao agir virtuosamente. Trata-se de uma manifestação do elemento irracional da alma que se torna atenuada com a aquiescência desse elemento à razão. O desejo pelo bem externo está mais próximo do influxo emocional e mais distante do comando da razão: frente ao desejo experimentado na ação virtuosa, um desejo permeado pela razão (como, por exemplo, o desejo pelo combate excelso que o homem corajoso experimenta), o desejo pelos bens externos mostra-se um desejo inferior cuja disciplina é pré-requisito para a consolidação do desejo de agir virtuosamente (por exemplo, o desejo exacerbado pela honra militar e o desejo exacerbado pela segurança, que precisam ser atenuados para que o desejo virtuoso pelo combate excelso venha a se consolidar na alma do homem). Daí a sua posição inferior na atualização da virtude da alma.

Ditado sobre a quietude da alma, a formulação última do padrão buscado ao final da *Ethica Eudemia* provê o interlocutor do tratado com o critério daquela ordenação da alma humana sob o arcontado da razão, cujo resultado é o advento de uma “virtude da alma” (ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή)³¹⁵. A busca da quietude - ἡρεμία – justifica a economia da alma na qual o elemento desiderativo é governado e, com isso, minimamente percebido. Do mesmo modo que a saúde da integralidade do corpo requer que suas partes se encontrem saudáveis, a virtude completa requer que cada uma das partes da alma manifeste a quietude característica de sua economia integral: o padrão encontrado no final do tratado é, por isso, o “padrão da excelsitude” (ὄρος τῆς καλοκάγαθίας – 1249b23-24). Enquanto virtude completa, a excelsitude corresponde ao melhor conjunto constituído pelas virtudes do caráter e pelas virtudes dianoéticas. Sua identidade com a boa economia da alma permite que essa última esteja fundada nos traços constitutivos do atributo excelso: segundo a lição do livro primeiro³¹⁶, a excelsitude comum ao bem do homem e ao bem dos entes imóveis consiste em τάξις καὶ ἡρεμία, i.e., “ordem e quietude” (1218a23). Da aspiração à quietude decorre a constelação - τάξις - na qual os elementos da alma vêm a ordenar-se, i.e., a submissão do elemento desiderativo ao arcontado do elemento racional. A configuração da constelação dos elementos da

³¹⁴ Kenny (1992, p.100) observa o seguinte: “A good man exercising the virtue of temperance will indeed be conscious of the irrational part of the soul; he will enjoy food, drink and sex in the appropriate measure, and if he did not he would be guilty of the vice of *anaesthesia*, insensitivity. But he will not be conscious of the irrational part *qua* irrational, precisely because it will be obeying the commands of reason (1220b28, 1249b15)”.

³¹⁵ *Ethica Eudemia* 1220a4.

³¹⁶ *Ethica Eudemia* 1218a15-33. Ver p. 77-80 da tese.

alma reflete, por sua vez, o grau de quietude que é obtido nas atividades que os atualizam: a quietude básica característica do desejo limitado por bens externos e corporais, a quietude maior na atualização do elemento desiderativo permeado pela razão imperante que tem lugar na ação virtuosa, e a quietude máxima obtida na atualização do elemento contemplativo da alma pela atividade filosófica.

O objeto das últimas treze linhas do tratado – 1249b13-25 – é a unidade que subsiste entre as atividades humanas enquanto operações da alma hierarquicamente constituída para a mínima percepção possível de sua parte irracional. É digno de nota que essas linhas contêm duas reminiscências do proêmio: a menção da divindade (1249b14) e o discurso sobre o σκοπός, i.e., o “alvo” (1249b24). A última frase do livro oitavo dá como explicado - ἔστω εἰρημένον - não apenas o padrão da excelssitude, mas também ὁ σκοπός τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, i.e., o alvo dos bens sem mais (1249b24). Que o interlocutor do tratado obtenha tal explicação não é surpreendente, visto que no proêmio Aristóteles afirma que todo homem capaz de viver conforme a própria escolha deve estabelecer para si τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν [...] πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις i.e., “certo alvo do viver excelso e, observando-o de modo resoluto, realizará todas as suas ações” (1214b7-8). É curiosa, porém, a ausência de articulação explícita do alvo na passagem: o tema é dado como discutido sem, ao que parece, tê-lo sido. De todo modo, os enunciados a respeito do alvo costumam ser lacônicos no corpus aristotelicum³¹⁷, ocorrendo nas discussões que de algum modo tratam do fim do homem.

Foi sugerido anteriormente³¹⁸ que o alvo mencionado na passagem final do livro oitavo é a divindade³¹⁹. Nesse caso, as duas referências ao proêmio que constam na passagem formariam um conjunto. A menção do deus parece, de fato, tão extemporânea quanto aquela do alvo: nem a sua condição de objetivo último da atividade arquitetônica do homem prudente, nem a sua relação com a atividade contemplativa são tematizadas na passagem³²⁰. O texto do proêmio sugere que o alvo

³¹⁷ Além de *Ethica Eudemia* 1214b7-11 e 1249b24, ver também *Ethica Nicomachea* 1094a22-24 e as passagens do livro das virtudes dianoéticas comum a ambos os tratados em 1138b21-25 e 1144a6-9.

³¹⁸ Ver p. 31 da tese.

³¹⁹ Verdenius (1971, p.297): “God is the ultimate aim (VII 15, 1249b24 σκοπός) which gives prudence its right perspective. This perspective is apprehended by contemplation, and the primacy of this kind of knowledge is not deduced from some higher insight but is simply accepted as a given fact”.

³²⁰ Dirlmeier (1984, p.499-500) identifica o θεός de 1249b14 com τὸ θεωρητικόν de 1249b13 e sugere que ambos se referem ao νοῦς, a capacidade contemplativa em sentido estrito enquanto o elemento divino presente no homem. Verdenius (1971, p. 286, 292-293), ao contrário, sugere que θεός é o elemento governante de τὸ θεωρητικόν e, de modo indireto, da φρόνησις mencionada na mesma frase. A ausência de articulação clara no texto quanto à relação entre contemplação e divindade origina mesmo sugestões de emenda dos manuscritos onde há menção de θεός (1249b14,17,20): enquanto Robinson pretende substituir o substantivo pelo adjetivo θεῖον, von Arnim sugere que ele seja trocado por νοῦς (ver aparato crítico da edição de Walzer e Mingay, que acatam a sugestão de Robinson quanto a 1249b17 e 20). A característica comum dessas interpretações e sugestões de emenda é a resistência em acatar o teor literal do texto, que não menciona o νοῦς, não sugere sua relação com o elemento divino no homem, e tampouco afirma que a divindade é o elemento governante da capacidade contemplativa de modo mais direto do que da prudência

do viver excelso é objeto de consideração de manifesta gravidade por parte do homem que almeja a eudaimonia e, a não ser que se tome por exaustivo o rol de exemplos sugeridos em 1214b8-9, a possibilidade de que a vida humana seja concebida a partir de um alvo supralunar é inequívoca: negar que a origem da melhor vida humana seja o acaso ou a natureza e “atribuir a eudaimonia àqueles que preparam-se para [ser] eles próprios de certo modo, assim como suas ações” (κεῖσθαι τὴν εὐδαιμονίαν τοῖς αὐτοῦς παρασκευάζουσι ποιούς τινας καὶ τὰς πράξεις) confere ao bem humano certo caráter θεϊότερον, i.e., mais divino (1215a15-19). As primeiras linhas que se seguem ao proêmio (1217a19-29) parecem mesmo restringir a possibilidade da eudaimonia aos entes cuja natureza participa do divino: a investigação empreendida pela *Ethica Eudemia* busca encontrar o melhor “dentre os bens humanos” (τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων) que são, nessa condição, contrapostos, *mas também relacionados* à eudaimonia de entes superiores ao homem, entre os quais encontra-se deus³²¹. O enunciado do padrão da alma expresso no final do tratado seria uma exortação para que o homem ordene sua alma e a vida que a atualiza tendo em vista a condição de um determinado ente supralunar: o homem, ente cuja alma é composta de elemento racional e de elemento irracional, deve notar minimamente o último, que manifesta o aspecto corpóreo e sublunar de sua natureza³²².

No enunciado do padrão da alma haveria um recurso à teologia por parte da investigação realizada na *Ethica Eudemia*: a exortação dirigida ao homem que almeja a eudaimonia depende da demonstração de que deus, sendo puro pensamento, é o melhor e mais feliz dos entes, desprovido de qualquer elemento semelhante à parte irracional da alma humana. Os atributos da divindade aristotélica – ato perpétuo de pensar a si mesma³²³ – fazem dela a candidata mais provável a “alvo das coisas que são boas em absoluto” (σκοπὸς τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν). Tudo o mais no universo é bom na medida em que tem deus como alvo: o padrão da alma, inserindo o bem humano na boa ordem do todo, insere do mesmo modo a ciência prática empreendida no tratado no quadro amplo da teologia. O fato de que a inerência do atributo excelso é comum ao homem e ao deus (1218

(quanto ao último ponto, o texto afirma precisamente o contrário). Isso não quer dizer que tais elementos, que integram de modo inequívoco a concepção aristotélica do elemento divino no homem, não devam ser aduzidos para interpretar o texto da *Ethica Eudemia*: o que não se deve aceitar é que tais elementos sejam integrados em uma interpretação que contradiz o referido texto.

³²¹ Ver p. 61-68 da tese.

³²² Exceto por sua opinião de que τὸ θεωρητικόν designa a faculdade racional como um todo, a posição de Rowe (1971, p.69) é semelhante àquela que defendo: [...] god is said to be in need of nothing, whereas there *is* something which the faculty of contemplation needs, namely to be free from interruption from the lower part of the soul. God must, I think, be meant as the object of contemplation; φρόνησις issues commands ‘for the sake of god’ in the sense that it issued them in order that we may contemplate god and so become as like him as possible”.

³²³ Ver p. 62-63 da tese. No mesmo sentido, Verdenius (1971, p.291): “God ‘is too perfect to think of anything else beside himself’ (VII 14, 1245b17). This level of self-sufficiency is beyond the reach of man: his reason always needs an exterior object. The other characteristics of God are equally inapplicable to human reason: for instance, God as νοῦς that thinks itself is always in a state of perfect actuality, whereas the human νοῦς needs an ἀρχή which sets it in motion (VII 14, 1248a17-21)”.

a15-24) é consistente com o entendimento de que o padrão do bem humano, o “padrão da excelssitude” (1249b24), pressuponha a divindade como alvo do bem viver para o homem.

Impõe-se a conclusão de que o conhecimento do modo como se concatenam, tendo em vista o alvo divino, tanto o conjunto das virtudes que perfazem a boa economia da alma, quanto o conjunto dos bens que perfazem a vida boa, é imprescindível para solucionar a principal dificuldade das últimas linhas da *Ethica Eudemia*: o fato de que a melhor vida para o homem comporta tanto a atividade contemplativa quanto as ações virtuosas. Dois detalhes devem ser notados de início: primeiro, a quarta sentença da passagem afirma que “[é] dúplice aquilo com vistas ao qual” (διπτόν δὲ τὸ οὗ ἔνεκα), uma distinção estabelecida alhures (1249b15); segundo, a mesma sentença afirma ser deus aquilo com vistas ao qual a prudência comanda, sem afirmar que esses comandos têm por escopo a faculdade contemplativa (τὸ θεωρητικόν). Há, pois, silêncio quanto à natureza precisa da coordenação entre prudência e sabedoria.

A distinção, estabelecida alhures, entre dois modos de se dizer τὸ οὗ ἔνεκα pode ser encontrada em passagens de outros dois textos: uma passagem no *De Anima*, que trata da reprodução dos entes animados, e uma passagem da *Metaphysica* que trata do deus enquanto movente imóvel. Essas duas passagens, a despeito de integrarem tratados diferentes, não são desconexas: a passagem do *De Anima* trata da atividade reprodutiva dos entes animados como seu modo de participação na divindade. Segundo o texto, “é maximamente natural, dentre as obras dos entes vivos, [...] gerar outro semelhante a si mesmo, animal [gerar] animal, planta [gerar] planta, de modo a participar na medida do possível do eterno e do divino” (φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῴσις [...] τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῴον μὲν ζῴον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσις ἢ δύνανται - 415a26-b1). A passagem do *De Anima* trata, pois, da reprodução dos entes animados enquanto o modo pelo qual realizam sua tendência ao divino - τὸ οὗ - na eternidade da espécie - τὸ ᾧ³²⁴. A discussão sobre o bem distintivo do homem no livro primeiro da *Ethica Eudemia* menciona esse modo *não-eudaimônico* de participar do bem (1217a24-29)³²⁵. A passagem da *Metaphysica* - 1072a24-b4 -, por sua vez, trata do deus enquanto movente de todo o universo em virtude do desejo que inspira nos demais entes. Caso a divindade seja o alvo do viver excelso do homem, as linhas finais da *Ethica Eudemia* tratam do modo especificamente humano de

³²⁴ A explicação é bastante clara em *De Anima* 415b2-7: “aquilo com vistas ao qual é dúplice, o próprio com vistas ao qual, e aquele para o qual ele se dá. Visto ser incapaz de participar do eterno e do divino de modo contínuo, por não ser possível ao ente perecível permanecer ele próprio e enquanto ente singular, cada um na medida em que pode, participa. Nisso toma parte, alguns mais e outros menos, permanecendo não ele próprio, mas como ele próprio, não como ente singular, mas como espécie única”. (τὸ δ' οὗ ἔνεκα διπτόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ. ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταυτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἶον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν).

³²⁵ Ver p. 61-62 da tese.

desejar o e participar do divino. Nesse sentido, é digno de nota que a passagem a respeito dos entes animados não deixa dúvida quanto à distância intransponível entre tais entes e o deus: dado o perecimento inevitável de todo ente animado singular, sua participação no eterno se dá pela reprodução da espécie ou, na formulação quase intraduzível do enunciado grego, διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, i.e., permanece não o mesmo, mas enquanto o mesmo (415b6-7). O abismo entre humano e divindade é menor: capaz de contemplar sozinho e princípio das próprias ações, o homem realiza um bem que é eudaimônico³²⁶.

A distância intransponível entre a divindade e os demais entes que dela participam é o cerne da diferença entre os dois modos de dizer τὸ οὐ ἕνεκα nessas passagens. Diferente do que costuma entender a literatura secundária, a contraposição entre τὸ οὐ, aquilo com vistas ao qual um ente opera, e τὸ ὅ, o próprio ente que se beneficia no operar com vistas ao primeiro, não faz referência à necessidade de atualização do fim peculiar (τὸ οὐ) que se impõe a todo ente sublunar (τὸ ὅ) enquanto dotado de movimento³²⁷. Entendida desse modo a dicotomia, deus não poderia ser chamado, no livro oitavo da *Ethica Eudemia*, aquilo com vistas ao qual a prudência impera sobre o elemento desiderativo da alma do homem (1249b13-15): o resultado que advém do império da prudência e de todas as diligências que o constituem é o bem do próprio homem, não a divindade. A dicotomia mencionada nessas passagens faz referência à lacuna entre a própria divindade como τὸ οὐ, i.e., aquilo com vistas ao qual todos os entes móveis operam, e cada ente móvel - τὸ ὅ - que se beneficia no operar com vistas à divindade³²⁸. Em razão dos atributos da condição divina, deus é aquilo com vistas ao qual todo ente animado exerce suas atividades; essas atividades ou o seu resultado, por sua vez, são o modo através do qual o ente animado beneficia-se da participação no divino³²⁹. Em outras palavras, os entes animados alimentam-se e reproduzem-se com vistas à

³²⁶ Ver p. 63-68 da tese para o caráter eudaimônico da atividade contemplativa do homem e de sua condição de princípio das próprias ações.

³²⁷ Essa distinção é sugerida no comentário ao *De Anima* por Hicks e no comentário da *Metaphysica* por Tricot. Hicks (1907, p.340) 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 οὐ, health, ὑγεία, and τὸ ὅ 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 later 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?*”. Tricot (2000, p.678), afirma o mesmo em termos mais gerais: “La fin, c’est le but (τὸ οὐ, *finis qui*), par exemple, le bonheur; c’est aussi l’être (τὸ ὅ, *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”.

³²⁸ Justamente por não notar que a dicotomia se refere à diferença entre ente participado e ente participante é que Hicks, embora mencione o paralelo entre a passagem do *De Anima* e a passagem da *Metaphysica*, não vê qualquer importância na menção da dicotomia em nenhuma das passagens. 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 ...”.

³²⁹ F.Ricken, em verbete do léxico aristotélico organizado por Höffe, expõe a distinção entre τὸ οὐ e τὸ ὅ na passagem do *De Anima* sobre os entes animados de modo idêntico ao que sugeri: “Das ‘Worumwillen wessen’ ist die Teilhabe

perenidade da divindade, mas a reprodução por meio da qual apenas a espécie se perpetua no tempo é o modo como a aspiração à divindade se acomoda à sua natureza perecível. Para a divindade não há dois modos de dizer τὸ οὐ ἔνεκα: sua condição de suma completude - τὸ οὐ ou o pensamento eterno de si mesmo enquanto ato que jamais regride à condição de potência - impede afirmar que existe *para ela* (τῷ) algo ulterior com vistas ao qual ela exerce sua atividade.

A quarta sentença da passagem faz referência à inexistência dos dois modos de dizer algo com vistas ao qual na caracterização do deus enquanto τὸ οὐ ἔνεκα: κεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται, i.e., “aquele de nada carece” (1249b16). A distância intransponível que separa o homem do ente sumamente excelso implica que a aspiração à divindade se acomoda também à natureza específica do homem. Ela se realiza naquilo que o distingue dos demais entes animados: ser dotado de razão. Daí que a primeira tentativa de formular o padrão da virtude recorra à aquiescência do caráter à razão - ὡς ὁ λόγος -, e a segunda formulação mencione o arcontado da razão sobre a alma. Por meio da razão ou, mais especificamente, da prudência, o homem passa a operar com vistas ao deus (1249b13-15), do que resulta certo benefício ou fim τῷ: a atividade virtuosa.

O silêncio que o texto do livro oitavo guarda a respeito da relação existente entre a faculdade contemplativa e a prudência na economia da alma, em oposição à clareza com que o mesmo texto enuncia a relação entre prudência e divindade, deve ser interpretado à luz da distinção entre os dois modos de dizer algo com vistas ao qual. Considerado o fato de que a divindade é dita aquilo com vistas ao qual (τὸ οὐ) a prudência – a capacidade humana arquetônica - comanda, bem como o fato de que o homem não torna-se deus, pode-se dar por certo que o desejo pelo divino acomoda-se à natureza composta do homem, que é dotada nesse sentido de um fim “para ele” (τῷ). Parece que a atualização da faculdade contemplativa na especulação filosófica é parte do benefício (τὸ τῷ) obtido pelo homem que mira a divindade como alvo do bem viver, i.e., parte do modo como a aspiração ao divino se acomoda na natureza mortal do homem (a passagem paralela em *Ethica Nicomachea* 1177b31-34 segundo a qual o homem busca, no exercício da contemplação, ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν, i.e., “imortalizar-se na medida do possível”, parece sugerir essa interpretação de modo mais enfático)³³⁰.

am Immerseienden, d.h., die ewige Dauer des Individuums, das ‘Worumwillen wem’ di Zeugung als die einzig mögliche Weise, wie ein vergänglichliches Individuum am Immerseienden teilhaben kann” (Höffe, 2005, p.269).

³³⁰ O governo da prudência pela sabedoria, que é sugerido por algumas interpretações, semelhante ao governo do elemento irracional da alma pela prudência, me parece incompatível com o texto, que em momento algum afirma que os comandos da prudência visam a sabedoria ou ou elemento contemplativo da alma, mas a divindade. Exemplificando dessa visão, afirma Defourny (1977, p.106): “In *epittatein*, forbidden to contemplation and reserved for *phronésis*, we discover again the more developed ideas of the *Nicomachean Ethics*. There ‘commanding’ is the proper function of *phronésis*, which, drawing its inspiration from *Sophia*, dictates to practical action what acts it should perform”. A recusa do autor em tomar a própria divindade como “inspiração” para o prudente parece derivar de sua opinião de que “there is no need to invoke the deity in person and so to imbue the close of the *Eudemian Ethics* with a religious intensity” (p.106). Não sei o que Defourny entende por intensidade religiosa. A divindade evocada na passage parece ser aquela

Contra uma leitura que pretenda ver na atividade contemplativa a realização *exhaustiva* da participação do homem no divino, cabe por em relevo alguns detalhes do texto que desencorajam tal intento. O primeiro ponto digno de nota é o fato de que a supremacia da contemplação – o fato de que o elemento contemplativo ocupa o posto mais elevado na ordenação (τάξις) da alma humana (ao que corresponde o posto mais elevado que a atividade contemplativa ocupa na ordenação dos bens que compõem a vida humana) – não requer a instrumentalização dos demais bens humanos (assim como a supremacia do elemento contemplativo na economia da alma não instrumentaliza o império da prudência sobre o elemento desiderativo): é o grau máximo de quietude da alma (ἡρεμία) que caracteriza a atualização do elemento contemplativo o critério que confere à contemplação o caráter de ápice do bem humano. Não há razões para considerar que as observações feitas a respeito do exercício da virtude filosófica no último livro da *Ethica Nicomachea* - que podem ser resumidas como uma defesa da natureza divina de tal atividade³³¹ – estejam em desacordo com o texto da *Ethica Eudemia*: uma vez que deus seja tomado como o alvo do viver excelso, a atividade contemplativa mostra-se como a atividade humana que mais se aproxima do alvo; sem que isso implique a degradação das ações virtuosas à condição de bem instrumental, pode-se afirmar que a aspiração ao divino realiza-se de modo especialmente intenso no exercício da contemplação. Nenhuma das demais virtudes que ienrem na alma do homem manifesta, mais do que a σοφία, a quietude divina. Considerado o conjunto completo das virtudes que perfazem a boa economia da alma – a καλοκάγαθία -, a virtude filosófica é em grau máximo καλόν, o atributo característico por excelência dos entes imóveis³³².

O segundo detalhe relevante é o fato de que a prudência preserva no livro oitavo a condição de capacidade arquetônica que lhe fora atribuída no livro primeiro (1218b12). No exercício da prudência o homem ordena sua vida entendida como um conjunto compreensivo de bens: a prudência comanda o exercício das virtudes do caráter, a aquisição da medida correta de bens externos e o exercício da contemplação. O texto afirma ser o comando arquetônico da prudência com vistas à divindade - ele não afirma que o comando seja feito com vistas à virtude filosófica. É mais fiel ao texto a assertiva de que a vida humana integral tem a divindade como alvo; é menos fiel ao texto a assertiva alternativa segundo a qual o comando arquetônico da prudência tem por fim a contemplação e que apenas nessa atividade o homem consuma sua aspiração à condição divina. O padrão da alma é, por isso, o “padrão da excelsitude” (ὄρος τῆς καλοκάγαθίας -

pertencente à Teologia natural de Aristóteles. Opinião contrária àquela de Defourny é expressa por Verdenius (1971, p.290): “[...] Just as the steward procures leisure for the master, φρόνησις procures leisure for σοφία, by subduing the passions and keeping them in order. But in the present passage Ar. does not say that the rational part of the soul consists of a ruler and a subject. These are the rational and the irrational parts of the soul [...]”.

³³¹ *Ethica Nicomachea* 1177b19-1178a2.

³³² *Ethica Eudemia* 1218a15-24 e *Metaphysica* 1072b7-11. Ver p. 77-80 da tese.

1249b24), i.e., um padrão que se impõe ao conjunto integral das atividades virtuosas do homem. Em outras palavras, o exercício das virtudes do caráter é também obediência ao padrão que exorta o homem a viver do modo mais semelhante possível ao modo como vive a divindade.

Esses detalhes desencorajam a leitura do livro oitavo em que a prudência e a virtude do caráter não integram o benefício obtido pelo homem - $\tilde{\omega}$ - na participação no divino. A vida humana inteira, caso vivida em obediência ao padrão da alma, consome a aspiração ao divino. Para entender a relação entre prudência e sabedoria é preciso entender como a primeira, sem instrumentalizar-se em função da última, “cuida para que ela exista” ($\acute{\omicron}\rho\tilde{\alpha}$ ὅπως γένηται)³³³. Um primeiro aspecto dessa relação é evidente na passagem: o exercício da prudência é o exercício arquetônico da razão, aquele requerido pela ciência cívica para a ordenação e hierarquização dos bens que compõem a vida boa. Dito de outro modo: embora o exercício da contemplação atualize apenas a sabedoria do homem, a decisão de dedicar uma parte da vida à contemplação e a escolha de contemplar nesse ou naquele momento atualizam sua prudência. Essa distinção é compatível com a assertiva de que o homem plenamente virtuoso - $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ δὲ $\kappa\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ -, quando age virtuosamente, o faz com vistas à própria ação e a nada mais (1248b34-37). Tomando a divindade como paradigma do bem viver, o homem virtuoso escolhe ora contemplar, ora agir, e em ambas as atividades realiza aquilo que é divino em sua natureza. Que uma dessas atividades realize com mais intensidade a participação no divino não faz da outra um meio para ela.

Um segundo aspecto da relação entre prudência e sabedoria pode ser encontrado na terceira formulação do padrão buscado, o enunciado de 1249b16-18. Depois de ter recapitulado a mediania emotiva característica da disposição virtuosa como aquiescência do elemento desiderativo à razão - $\acute{\omega}\varsigma$ ὁ λόγος - e relacionado essa medida à medida adequada da aquisição de bens externos, e depois de ter sugerido que a vida do virtuoso atualiza a boa economia da alma, aquela ordenada sob o arcontado da razão, o texto acrescenta que a melhor escolha e aquisição dos bens externos $\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\iota$ $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ $\tau\eta\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha\nu$, i.e., “produzirá sobretudo a contemplação filosófica” (1249b17). Essa reformulação do padrão parece simplesmente relacionar os bens externos à contemplação; esse fato está possivelmente na origem da tendência dos intérpretes em tomar a passagem 1249a21-b25 como dedicada à busca de um padrão para a boa medida da aquisição de bens externos³³⁴. Não obstante, a própria lição do livro oitavo afirma qual é a melhor aquisição de bens externos: trata-se da aquisição realizada pelo homem genuinamente virtuoso, o $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ δὲ $\kappa\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$, i.e., a aquisição que incorpora os bens externos em um conjunto de bens no qual a

³³³ *Ethica Nicomachea* 1145a8-9.

³³⁴ Ver nota 274.

proeminência cabe à atividade virtuosa (1249a3-13)³³⁵. Em aquiescendo ao comando da razão que ordena a busca do excelso (1129a2), o homem virtuoso se lança à aquisição de bens como a riqueza e o poder enquanto eles potencializam o exercício das virtudes que lhe é tão caro. Tais bens são por isso não apenas proveitosos, mas, uma vez integrados nessa constelação de bens que é peculiar ao homem virtuoso, tornam-se também excelsos (1249a4-6). Essa importante qualificação - que os bens externos sejam atrativos somente como meios para a ação virtuosa - termina por limitar o desejo que esses bens estimulam no homem virtuoso, alterando o prazer experimentado na sua aquisição e a dinâmica das emoções envolvidas. Há uma quietude na alma do homem virtuoso que torna propícia a atualização mais frequente e mais prazerosa do elemento contemplativo, i.e., a realização momentânea da condição que é perene apenas para a divindade³³⁶. A discussão sobre as desvantagens da ação virtuosa face à contemplação na *Ethica Nicomachea* (1177b4-18) põe em relevo as perturbações constantes do ócio - σχολή - que são características do domínio das ações. A quietude da alma virtuosa ensinada na *Ethica Eudemia* pode ser entendida como uma atenuação dessas perturbações que, favorecendo o ócio, permite que a contemplação floresça.

Em outras palavras, parece existir na *Ethica Eudemia* a tese indiscutivelmente forte segundo a qual a filosofia genuína – cujo exercício culmina na contemplação como realização do divino no homem e não simplesmente atualização de uma faculdade racional - não se descortina senão àquele homem dotado de caráter virtuoso. O cuidado da capacidade contemplativa por parte da prudência deve-se, pois, à natureza superveniente da virtude filosófica: quando o homem vive a vida cívica com vistas à divindade, abre-se para ele a possibilidade de exercer a atividade maximamente divina. Nesse sentido, a obediência ao padrão da alma parece habilitar o homem a cumpri-lo de modo progressivamente mais intenso. Uma vez que se torna capaz do agir excelso, livrando-se do influxo exacerbado do desejo pelos bens externos que faz desgostoso o exercício da virtude, o homem passa a agir notando minimamente a parte de sua alma desprovida de razão: o prazer no agir e no trato com os bens externos se sofisticam, e as emoções adjacentes deixam de arrebatá-lo. Essa condição o liberta para exercer prazerosamente aquela atividade que não exercita senão a parte de sua alma que é, por sua própria constituição, livre do influxo de desejos por bens que lhe são externos³³⁷. O aspirante a filósofo que não tenha educado o próprio caráter será incapaz de, na

³³⁵ Ver p. 101-107 e 111-118 da tese.

³³⁶ *Ethica Nicomachea* 1177b31-1178a2 e *Metaphysica* 1072b18-30.

³³⁷ *Ethica Nicomachea* 1177b1-4: “Parece também ser ela a única [atividade] amada por si mesma: pois nada advém dela para além do contemplar, enquanto que das atividades práticas obtemos mais ou menos certas coisas para além da ação” (δόξαι τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι: οὐδὲν γὰρ ἄπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλείον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν). Gauthier & Jolif (2002, p.886), fazendo a seguinte observação, parecem esquecer a inerência das ações virtuosas ao mesmo contexto de desejo e busca dos bens externos: “A peine esquissé ici, ce thème est développé dans la *Métaphysique*, A, 2, 982b10-28, où Aristote oppose la philosophie à la science *productrice, poïètikè*. On remarquera qu'Aristote semble oublier ici le caractère immanent de l'action morale, *praxis*, et la traiter comme la production, *poïèsis*; [...]”.

atualização do elemento contemplativo de sua alma, experimentar o prazer do modo autossuficiente que é característico da divindade; o prazer especulativo concorrerá frequentemente com os prazeres e emoções desmedidos que manifestam a recalcitrância à razão do elemento desiderativo de sua alma.

É digno de nota, ainda, o corolário dessa nova formulação do padrão buscado, o enunciado imediatamente precedente à formulação do padrão da alma. O texto afirma em 1249b19-21 que na aquisição e escolha excessiva ou deficiente dos bens externos restam impossibilitados o cuidado e a contemplação da divindade. O emprego de uma expressão incomum – τὸ θεὸν θεραπεύειν, o “cuidado do deus” - torna tal enunciado de certo modo obscuro. É certo, porém, que tal enunciado não era obscuro ao interlocutor da investigação empreendida na *Ethica Eudemia*: ele é parte da explicação definitiva da verdadeira vida cívica. O objeto desse enunciado é a “aquisição perversa” (κτῆσις φάυλη) dos bens externos, aquela que decorre de excesso ou deficiência de desejo na escolha (αἴρεσις) de tais bens: trata-se da censura mais clara, portanto definitiva, das concepções correntes sobre a vida cívica. Exercer as ações virtuosas com vistas à aquisição de bens externos – seja a honra buscada pelos homens elegantes, seja os bens externos em geral almejados pelo homem dotado de disposição cívica - κωλύει τὸ θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, i.e., “impede o cuidado e a contemplação do deus” (1249b20-21). A relevância excessiva atribuída pelo espartano pretensamente virtuoso aos bens externos potencializa aquela carência de ócio (σχολή) que é inerente ao domínio da ação³³⁸ e que constitui um obstáculo à dedicação do homem à atividade filosófica. Dada a correlação entre as diferentes atividades que compõem a vida boa, pode ser feita a seguinte sugestão: se, por um lado, a contemplação do deus consiste no exercício da filosofia (em particular de sua parte mais excelsa, a teologia), o cuidado do deus, por outro, consiste no conjunto de atividades – o exercício das virtudes do caráter - que habilitam o homem a viver de modo maximamente divino e que lhe permite, por fim, contemplar o deus³³⁹.

A ciência desenvolvida pela *Ethica Eudemia* é uma ciência produtiva (1216b17). Aquele admitido ao círculo dos interlocutores das lições do tratado deseja tornar-se um virtuoso. Ele deseja ser o homem verdadeiramente político. A ciência cívica, que almeja produzir a verdadeira vida cívica, tem por limite uma inquietante constatação: o homem verdadeiramente político só pode vir

³³⁸ *Ethica Nicomachea* 1177b4-18.

³³⁹ Recorrendo ao Euthyphron, Kenny (1992, p.102) sugere o mesmo: “A closer Platonic parallel to the presente passage occurs in Plato’s *Euthyphro*. Socrates argues that the notion of the service of the gods is unintelligible: we cannot benefit the gods. *Therapeia* is what slaves give to their masters to help them with their tasks; but what is the task (*ergon*) of the gods? ‘Many noble things’, says Euthyphro. By the service of the gods Euthyphro has in mind acts of justice, like the attempt to punish a murderer (on which he is currently engaged). If Aristotle does have the *Euthyphro* in mind here, then the service of God could well include acts of moral virtue. These are the *kalai praxeis* of the *kalos kagathos* which are the subject of the early part of the chapter; they could well be regarded as the many noble things which we, under the *arke* of God, find our fulfilment in performing and by which we make our contribution to the splendour of the universe”.

a existir caso o interlocutor do tratado, aquele para quem as concepções correntes a respeito da vida cívica caíram em descrédito, torne-se ele próprio um filósofo. Conhecendo a divindade e tomando-a como alvo da vida excelsa, o interlocutor da investigação reinterpretará sua experiência prévia nas boas ações como a realização humana de um bem eudaimônico que existe sobretudo para os entes supralunares. A iniciação na filosofia, que o distancia do homem político comum, deve ser completada para que então ele conheça e viva plenamente a vida cívica. Do mesmo modo, o verdadeiro filósofo não pode furtar-se de tomar parte na vida cívica: não é capaz de exercer a contemplação com a plenitude que essa atividade possui no caso da divindade senão aquele homem cujo caráter e cujas ações são elas mesmas o cuidado do deus. A filosofia genuína não sobrevém ao homem desprovido de virtude do caráter. A realização do objetivo do tratado parece implicar a supressão da distância sugerida, no livro das virtudes dianoéticas, (1141a35-b8) entre o homem prudente e o filósofo sábio, entre conhecer o que é vantajoso para si mesmo e conhecer aquilo que é maravilhoso e divino, porém inútil. Nesse caso, os exemplos mencionados de filósofos – Anaxágoras e Thales (1141b3-4) – e de homens prudentes – Péricles (1140b8) - restariam desautorizados ao final da investigação. O texto emprega a terceira pessoa do plural ao mencionar os exemplos de filósofos, ao passo que o exemplo de homem prudente é mencionado na primeira pessoa do plural: Aristóteles compromete-se mais com as opiniões comuns (certamente compartilhadas por seus interlocutores) a respeito da prudência do que com aquelas a respeito da filosofia. Dito de outro modo, seria contraproducente desacreditar o exemplo de Péricles diante de uma audiência que não conhece ainda a constatação final da investigação. Sócrates, que se ocupou tanto do bem humano quanto dos entes divinos, não é mencionado nas passagens que enfatizam a distância entre tais tipos humanos. A investigação empreendida no tratado parece, pois, estabelecer que a distância entre cidadão e filósofo, que ao mesmo tempo origina a condenação de Sócrates e nela intensifica-se, está fundada no desconhecimento da verdadeira cidadania.

Conclusão

O primeiro enunciado sobre a eudaimonia na investigação eudêmica a apresenta como o bem peculiar do homem (ἀγαθόν ἀνθρώπινον – 1217a21)³⁴⁰. Diferente da contemplação, que é sobretudo divina, e das atividades nutritivas e reprodutivas, comuns que são a todos os viventes sublunares, a ação distingue o homem: ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινών ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων, i.e., “apenas o homem, dentre os viventes, é princípio de ações” (1222b19-20). Por isso, o primeiro capítulo da investigação da vida boa, i.e., o primeiro capítulo que sucede o proêmio, conclui com a afirmação de que ela é o que há de melhor no domínio da ação (1217a39-40). Desde o proêmio do tratado, o advento da eudaimonia é apresentado como resultado de diligências do homem voltadas para “fazer a si mesmo e as suas ações de um certo tipo” (αὐτὸν ποιόν τινα εἶναι καὶ τὰς κατ' αὐτὸν πράξεις – 1215a15-16); a disciplina requerida para tanto justifica que tal tarefa fosse atribuída somente ao homem capaz de viver conforme a própria escolha (1214b6-10). Trata-se de um empreendimento de ordenação da variedade de bens que compõem uma vida humana (1214b6-27). Indispensável para a sua realização é a identificação de um “alvo do viver excelso” (τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν – 1214b7-8) e de um fim que, operando como ponto culminante da concatenação dos bens - τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων (1218b10-13) –, permite que o interlocutor da investigação passe a ordenar a totalidade de sua vida com vistas à obtenção da condição eudaimônica.

Segundo o texto que menciona esses rudimentos da investigação, realçar a humanidade do bem eudaimônico buscado não é enunciar algo suficientemente claro (1217a18-22). Em conformidade com o percurso ou método estabelecido para a investigação³⁴¹, do esclarecimento desse enunciado inicial sobre a humanidade do bem eudaimônico buscado será obtido o conhecimento do que é a eudaimonia (εὐρεῖν τί ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία – 1217a20-21). A falta de clareza ou precisão do enunciado inicial pode ser depreendida da escala de bens e entes na qual o bem distintivo do homem é inserida na passagem 1217a21-40: o caráter não-eudaimônico atribuído ao bem dos viventes inferiores é justificado pela ausência de participação no divino em sua natureza; mais adiante esse bem é identificado como sendo a capacidade reprodutiva que todo vivente tem, inclusive o homem, de “poder gerar muitos outros do mesmo tipo” (πολλὰ δύνανται τοιαῦτα γεννᾶν - 1222b17).

³⁴⁰ Ver p. 58-60 da tese para ao bem peculiar ou distintivo do homem.

³⁴¹ Ver p. 52-57 da tese para o comentário do capítulo sexto do livro primeiro, sobre o método da investigação sobre a vida boa.

A correlação entre bem eudaimônico e participação no divino, de início apenas uma possibilidade, torna-se progressivamente um dos cerne da doutrina eudêmica da eudaimonia: primeiro, com a discussão sobre a demonstração do bem humano, onde o ‘excelso’ (τὸ καλόν) emerge como atributo comum ao homem e aos entes imóveis, inerente sobretudo nos últimos (1218a15-33)³⁴²; depois, com a aproximação da condição humaníssima - ser princípio das próprias ações - com a causação, pela divindade, dos movimentos inalteráveis dos corpos celestes (1222b20-23). Aristóteles contrapõe a comunhão do excelso entre o homem e os entes imóveis às doutrinas, possivelmente de origem platônica, que pretendem articular o bem humano à luz de noções que lhe são inteiramente estranhas – por exemplo, a tentativa de provar o bem humano a partir da Ideia do Bem (1217b5-25)³⁴³ ou de provar que a justiça, a partir dos números, é um bem (1218a17-21). Embora contextualize o bem do homem em uma escala de bens na qual o bem dos entes imóveis é o expoente mais significativo – “o excelso está sobretudo nos entes imóveis” (ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν - 1218a22) -, o ensinamento aristotélico da comunhão do atributo excelso toma emprestado das visões correntes a avaliação de quais bens são os bens do homem: o atributo excelso inere naquilo que os homens entendem ser seu bem, por isso a demonstração começa ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, i.e., “daquilo que se entende” ser bom. Qualquer que seja a excelso dos entes imóveis, ela é uma exacerbação da excelso característica de bens como a saúde, a força e a temperança (1218a21-22). Ao invés de afirmar que a justiça é um número, o ensinamento aristotélico parte dos traços característicos das ações e disposições virtuosas – desejo permeado pela razão, emoções disciplinadas, prazeres sofisticados, aquisição moderada de bens externos – para descobrir nos traços característicos dos entes imóveis uma condição análoga àquela que corresponde ao conjunto que perfaz o bem humano.

A tese defende que a lição sobre a excelso (καλοκάγαθία), no capítulo terceiro do livro oitavo da *Ethica Eudemia*, fornece uma resposta coesa a esses dois aspectos do problema da eudaimonia, i.e., que a melhor vida humana seja um determinado encadeamento da variedade de bens que a compõem, e que esse encadeamento específico manifeste a participação da natureza do homem no divino. Distinguindo o excelso (καλόν) do bom (ἀγαθόν) ou, mais especificamente, estabelecendo o excelso como uma modalidade peculiar do bom, i.e., aquele bem que é por si mesmo elogiável, a lição justifica a posição terminativa das ações e disposições virtuosas³⁴⁴ – os únicos bens excelsos (por isso a virtude completa se chama excelso) – na concatenação dos bens que compõem a vida humana. Somente as ações virtuosas são exercidas “com vistas a elas

³⁴² Ver p. 77-80 da tese para a introdução do atributo excelso na discussão do tratado.

³⁴³ Ver p. 71-76 da tese para uma breve exposição desse problema.

³⁴⁴ Ver p. 101-106 da tese para a aplicação da distinção entre o bom e o excelso à avaliação das ações virtuosas.

mesmas” (αὐτῶν ἔνεκα - 1248b36); a obtenção dos demais bens, aqueles externos à alma, se justifica com vistas aos bens da alma, de tal sorte que se constitui uma vida completa ordenada em torno do exercício da virtude, pois os bens externos, em si mesmos apenas bons, tornam-se excelsos quando quer que adquiridos com vistas às ações e disposições virtuosas³⁴⁵. Em outras palavras, é a inerência do atributo excelso na atividade virtuosa que explica a posição culminante - τέλος - que ela ocupa na ordenação dos bens que é buscada desde o livro primeiro (1218b10-27).

Propusemos também a existência de uma tese única sobre o ‘excelso’ ao longo da *Ethica Eudemia*, i.e., uma tese que engloba a comunhão do atributo entre homens e entes imóveis no livro primeiro (1218a15-33), o excelso como objeto de busca ordenado pela razão ao homem que exerce cada uma das virtudes específicas ou parciais no livro terceiro (1229a1-11; 1231b27-33; 1233b2-7), e o excelso como atributo distintivo da atividade virtuosa (1248b16-26) e como manifestação da participação do homem no divino (1249b10-25) no livro oitavo. Defendemos, em suma, que o atributo excelso estudado no último livro do tratado como característico da virtude humana completa não apenas unifica a pluralidade das virtudes parciais, como também colabora para o conhecimento dessas virtudes enquanto virtudes, além unificar a totalidade da vida humana como análoga à condição supremamente excelsa da divindade.

Defendemos que unificação das virtudes parciais na virtude completa – i.e., na καλοκάγαθία – não é o simples somatório das diversas virtudes específicas que haviam sido estudadas anteriormente no tratado: enquanto detentora do atributo comum a todas as virtudes parciais - o ‘excelso’ (καλόν) -, a excelsitude é também colaboradora da definição da virtude na *Ethica Eudemia*. Mostramos, nesse sentido, que a referência ao excelso, embora fundamental para a inteligibilidade do catálogo de virtudes e vícios contido no livro terceiro, é em si mesma externa ao estudo das virtudes parciais, permanecendo, ali, uma alusão opaca, conectada com a doutrina da reta razão, i.e., a doutrina da virtude do caráter como aquiescência do elemento desiderativo da alma humana ao elemento dotado de razão, que fora exposta no segundo livro do tratado³⁴⁶. Segundo a lição sobre a coragem, no livro terceiro, a razão ordena ao homem de ação a escolha do ‘excelso’: agir ou não com vistas ao excelso distingue o homem dotado dos prazeres adequados e do influxo emocional na justa medida, daquele homem dotado de prazeres equivocados e de influxo emocional desmedido ou deficiente (o exemplo do corajoso, em comparação ao temerário e ao covarde, foi particularmente relevante para estabelecer esse ponto³⁴⁷). Concluimos, assim, que sem referência ao excelso, é impossível conhecer os principais traços característicos da virtude do

³⁴⁵ Ver p. 111-118 da tese para a exposição do encadeamento dos bens humanos tendo as ações excelsas como ápice.

³⁴⁶ Ver p. 88-97 da tese para as referências à lição sobre a virtude do caráter em geral.

³⁴⁷ Ver p. 88-92 da tese para o estudo da relação entre a coragem, enquanto virtude parcial, e a excelsitude enquanto virtude completa.

caráter, a saber, a mediania³⁴⁸ e a aquiescência permanente do desejo humano à razão, traços que distinguem a disposição virtuosa das disposições viciosas. A própria diferença entre disposição (ἔξις) e suscetibilidade (δύναμις), tão clara na *Ethica Nicomachea*, parece frágil na *Ethica Eudemia*, tão logo se descuide do estudo do atributo excelso no tratado: a disposição parece ser aqui a suscetibilidade emocional do caráter aquiescente à razão, isto é, o caráter que deseja o excelso - por isso o fracionamento da ‘virtude humana’ (ἀνθρωπίνη ἀρετή – 1219b27) ao longo dos livros segundo e terceiro, isto é, o estudo das virtudes parciais, torna essas disposições tão pouco diferentes das suscetibilidades que lhe são características.

A doutrina da virtude como aquiescência do caráter, em particular do elemento desiderativo da alma, à razão, é desde o livro segundo apresentada como insuficiente (a enunciação da aquiescência do elemento irracional da alma àquele dotado de razão é imediatamente equiparada à enunciação de que a saúde é a melhor condição do corpo: ambas falham em expor o que é a virtude e o que é a saúde). Em 1222b7-8 o texto anuncia uma exposição vindoura da reta razão, ὀρθὸς λόγος, e do padrão - ὄρος - que determina o ponto médio característico de cada virtude. Mostramos que a lição do tratado das virtudes dianoéticas – *Ethica Nicomachea* VI ou *Ethica Eudemia* V - satisfaz parcialmente esse programa: ela apresenta a prudência (φρόνησις) como sendo a reta razão, mas posterga o estudo do padrão. A segunda metade da lição sobre a excelsitude – 1249a21-b25 - estuda precisamente o padrão que se impõe à conduta do homem virtuoso ou excelente (τῷ σπουδαίῳ - 1249a24). A despeito da brevidade do texto, o padrão buscado recebe uma variedade de denominações: padrão para o homem virtuoso, padrão da excelsitude e, finalmente, padrão da alma. A busca de um padrão para a excelsitude – ὄρος τῆς καλοκάγαθίας (1249b23-24) -, dada a importância do atributo excelso para a definição da virtude no tratado, implica que a articulação do atributo ‘excelso’ na primeira parte da lição de VIII.3 não é de todo esclarecedora: mostramos, nesse sentido, que o fato de que ‘homem excelso’ (καλὸς δὲ κάγαθός) escolhe as ações virtuosas com vistas às ações mesmas, embora uma afirmação inovadora no último livro da *Ethica Eudemia*, é uma constatação que aparece no início da investigação da virtude na *Ethica Nicomachea*³⁴⁹. Sustentamos que a busca do padrão passa pela referência a deus como alvo do viver excelso³⁵⁰, o que significa que a participação no divino, característica de todo bem eudaimônico já no livro primeiro (1217a26-29), torna-se, no livro oitavo, um elemento colaborador para a definição da virtude e da atividade virtuosa, i.e., o bem eudaimônico específico ao qual se dedica o tratado.

³⁴⁸ Ver p. 91-92 da tese para a menção da teoria da mediania e para sua relação com o atributo excelso.

³⁴⁹ Ver p. 110 da tese.

³⁵⁰ Ver p. 133-141 da tese para um esboço da relação da investigação da eudaimonia na *Ethica Eudemia* e a teologia.

Dividimos a passagem dedicada à busca do padrão para a atividade do homem virtuoso, notoriamente difícil, filológica³⁵¹ e filosoficamente, em quatro momentos. Cada momento corresponde a uma enunciação do padrão buscado, e a sequência de enunciações aprimora progressivamente a carência de precisão a respeito da virtude que permanece ainda no último livro do tratado: o conhecimento adquirido até ali é ἀληθές μὲν, οὐ σαφές δέ, i.e., “verdadeiro, embora não claro”. A primeira enunciação do padrão buscado é uma recapitulação da doutrina da virtude do caráter como aquiescência do elemento irracional da alma humana à razão: a conduta do homem excelente é ὡς ὁ λόγος (1249b3-4). Tão logo enunciada, essa primeira formulação é dita insuficiente (precisamente o que já fora afirmado no livro segundo da *Ethica Eudemia*). A novidade no livro oitavo, em relação à lição sobre a virtude no livro segundo, é a referência à aquisição dos bens externos pelo homem virtuoso: a aquiescência à razão é recapitulada não apenas como determinante da justa medida que a virtude é em relação às disposições viciosas, mas também como determinante da medida adequada de bens externos que cabe ao homem virtuoso adquirir³⁵². Contra a visão predominante na literatura secundária, defendemos que o padrão se dirige à aquisição dos bens externos *enquanto parte de um mesmo conjunto de bens que inclui o exercício da virtude*: o padrão determina não somente a “escolha dos bens por natureza...” (αἰρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν), mas também “as ações” (περὶ τὰς πράξεις) e as disposições (τῆς ἕξεως – 1249a24-b3). A submissão a um padrão comum nos levou a por em relevo a relação que existe entre a disposição virtuosa do caráter de um homem e o desejo que esse homem experimenta pelos bens externos: o desejo pela ação virtuosa é por vezes praticamente indistinguível do desejo pelos bens externos envolvidos no seu exercício; daí que o desejo excessivo ou deficitário que um homem experimenta por determinados bens externos esteja intrinsecamente relacionado ao acometimento excessivo ou deficiente do mesmo homem pelas emoções próprias às circunstâncias de ação³⁵³.

A segunda formulação do padrão buscado põe em relevo a ordenação da alma humana. Em afirmando que o homem deve viver em conformidade com seu elemento governante ou arconte - δεῖ [...] πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν (1249b6-7) -, o texto passa da perspectiva parcial – a submissão do âmbito de cada virtude à reta razão -, à perspectiva global, i.e., a submissão de todo o elemento irracional da alma ao elemento dotado de razão: “também o homem é, por natureza, constituído de elemento governante e elemento governado” (καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου - 1249b9-10). Defendemos que, na articulação do caráter dúplice (διττή) do arcontado da razão sobre o conjunto da alma que tem lugar no livro oitavo, a virtude completa ali

³⁵¹ Ver p. 85-86, 101-102, 107, 111 e 125 da tese para o texto de *Ethica Eudemia* VIII.3, com algumas observações de caráter filológico.

³⁵² Ver p. 121-124 da tese.

³⁵³ Ver p. 124 da tese para a relação entre desejo pelo bem externo e desejo pela ação virtuosa.

estudada – a *καλοκάγαθία* – mostra-se idêntica à virtude integral esboçada no início do livro segundo da *Ethica Eudemia* (1219b27-1220a4), a “virtude humana” (*ἀνθρωπίνη ἀρετή*) ou “virtude da alma” (*ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή*). O arcontado imperante da prudência no livro oitavo - *ἡ φρόνησις ἐπιτάττει* (1249b14-15) - corresponde à economia dos elementos da alma do homem relacionados ao exercício da ação no livro segundo, a interação entre o elemento imperante e o elemento que escuta e obedece (1219b27-31), uma dinâmica peculiar ao homem que constitui, por isso, a virtude distintiva do homem enquanto homem - *ἀνθρωπίνη ἀρετή*. O outro aspecto do arcontado da razão no livro oitavo, o arcontado não-imperante que cabe ao elemento contemplativo da alma – *τὸ θεωρητικόν* (1249b13) – corresponde à incorporação na economia da alma humana da atividade que é sobretudo divina, incorporação que, no livro segundo, dá origem à virtude da alma – *ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή* (1220a4)³⁵⁴.

Defendemos na tese que a diferença entre os dois aspectos do arcontado da razão sobre a alma, tal como exposta no livro oitavo, fornece ao interlocutor de Aristóteles a única explicação no corpus que concatena as duas modalidades de atividade virtuosa praticadas pelo homem, a ação virtuosa e a contemplação³⁵⁵. Enquanto o arcontado imperante da prudência sobre o exercício da virtude é análogo ao arcontado da arte médica sobre o exercício da medicina – ambas são arquitetônicas -, o arcontado do elemento contemplativo (e de sua virtude, a sabedoria) corresponde ao arcontado da saúde: ambos são o resultado último que advém do exercício da capacidade arquitetônica. O livro das virtudes dianoéticas já atribuía à prudência o cuidado de providenciar o exercício da sabedoria, embora negasse a possibilidade de que o exercício da prudência pudesse determinar o conteúdo do exercício da sabedoria (1145 a6-9). Reafirmando o caráter imperante da prudência, a lição do livro oitavo reafirma sua posição de capacidade humana arquitetônica, mencionada ainda no livro primeiro (1218b12-14): a ordenação hierárquica do bem humano cabe à prudência, inclusive a incorporação do exercício da sabedoria nesse conjunto ordenado. Essa concatenação entre prudência e sabedoria decorre de uma originalidade da doutrina eudêmica: segundo a lição do livro oitavo, a prudência emite seus comandos com vistas à divindade - *οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει*, “deus não governa de modo imperativo, mas é aquilo com vistas ao qual a prudência impera” (1249b13-15). Defendemos que o alvo do bem mencionado na última sentença do livro oitavo (e do tratado) – 1249b24 - não é outro senão o deus mencionado algumas linhas antes como *οὗ ἕνεκα* do exercício da prudência³⁵⁶. Aquele homem “capaz de viver conforme a própria escolha” (1214b6-7) a quem Aristóteles

³⁵⁴ Ver p. 98-100 da tese para a diferença entre virtude humana e virtude da alma, bem como p. 132-133 para a relação dessa diferença com o conteúdo do livro oitavo.

³⁵⁵ Ver p.126-130 da tese para a economia das virtudes dianoéticas.

³⁵⁶ Ver p. 133-141 da tese para a condição de alvo do bem viver humano atribuída ao deus.

atribuíra, ainda no proêmio, a tarefa de ordenar toda a sua vida conforme certo o alvo, é, ao final do tratado, identificado com o homem chamado de *καλὸς κάγαθός* ou *σπουδαῖος*. A natureza arquetônica de sua prudência justifica que ela seja especificamente relacionada ao alvo desde o qual esse homem ordena os bens que compõem sua vida, i.e., deus. Na relação da prudência com a divindade, a lição do livro oitavo também recapitula uma doutrina peculiar da *Ethica Eudemia*: o homem participa do divino não apenas enquanto ente dotado de capacidade contemplativa, mas também enquanto é princípio das próprias ações³⁵⁷.

O aspecto mais interessante da doutrina eudêmica da divindade como alvo do viver excelso é o fato de que ela permite a concatenação harmônica de ação virtuosa e contemplação filosófica na constituição da vida boa. Embora o tratado mencione algumas vezes a ação como aquilo que aproxima o homem da divindade, a lição do livro oitavo faz referência à natureza divina do exercício da contemplação: deus aparece na lição precisamente quando o elemento contemplativo é pela primeira vez mencionado (1249b13-14). Em outras palavras, tanto a contemplação quanto a ação manifestam a participação da natureza humana no divino. Partindo dessa constatação, defendemos que não é necessário concluir, do fato de que a prudência visa o exercício da sabedoria (assim como a arte médica visa a saúde), que o exercício da prudência – e com ela, o exercício da ação virtuosa – são meios para o exercício da contemplação (como o exercício da arte médica é meio para a obtenção da saúde): estabelecida a divindade como alvo do bem viver, todo o conjunto de bens e atividades do homem deve ser entendido como manifestação de sua participação no divino. Essa participação seria o conteúdo da exortação contida na última formulação do padrão buscado no livro oitavo, o “padrão da alma” (*τῆς ψυχῆς ὄρος*), isto é, o padrão que determina a boa economia de toda a alma do homem: “que se perceba o mínimo possível a outra parte da alma, enquanto tal” (*ὅταν ἥκιστα αἰσθάνηται τοῦ ἄλλου μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον* - 1249b22-23). A exortação à quietude da alma contida nessa formulação, i.e., à submissão do elemento irracional ao elemento racional, com a conseqüente disciplina de todas as manifestações da alma irracional – desejo, prazeres, emoções – se acatada, termina por ordenar todos os componentes da vida humana tendo em vista a divindade, cuja atividade contemplativa ininterrupta é a quietude máxima que existe. A hierarquia dos bens que compõem a vida boa é, assim, determinado pelo grau de proximidade com a condição divina: a superioridade da atividade contemplativa residiria na atualização exclusiva do elemento racional; a posição intermediária da ação virtuosa residiria na atualização do elemento irracional enquanto submetido ao império da prudência; a posição menor da aquisição dos bens externos, por sua vez, reside na satisfação de desejos inferiores cuja disciplina

³⁵⁷ Ver p.138-139 da tese para a função arquetônica da prudência.

é parte integrante do desejo de agir virtuosamente³⁵⁸. Defendemos que esse é o modo como deve ser entendida a terceira formulação do padrão buscado no livro oitavo, aquela que relaciona a contemplação do deus à aquisição dos bens externos: a boa medida desses bens, que potencializa a contemplação do deus (1249b16-19), fora explicada anteriormente no livro oitavo – trata-se daquela aquisição de bens externos típica do homem *καλὸς κἀγαθός*, i.e., a aquisição desses bens com vistas à realização das ações virtuosas³⁵⁹. A divindade maior da contemplação, portanto, não requer a degradação da ação virtuosa à condição de meio; mas a divindade característica da ação virtuosa possibilita que o homem ascenda, por meio da contemplação, ao grau máximo de divindade compatível com sua natureza.

³⁵⁸ Ver p.131-132 da tese.

³⁵⁹ Ver p. 139-140 da tese.

Bibliografia

Literatura primária

Analytica Priora et Posteriora. Recensvit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello. Oxford Classical Texts. 1964.

Ars Rhetorica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford Classical Texts. 1959.

De Anima. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford Classical Texts. 1956.

Ethica Eudemia. Recensverunt brevique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer et J.M. Mingay. 1991.

Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit . Bywater. Oxford Classical Texts. 1894.

Fragmenta Selecta. Recognovit Brevique Adnotatione Instruxit W.D. Ross. Oxford Classical Texts. 2007.

Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxford Classical Texts. 1957.

Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II continens. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet.

Platonis Opera. Tomus III. Tetralogias V-VII continens. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet.

Respublica Lacedaemoniorum in Xenofonte. Scripta Minora. Loeb Classical Library. Harvard University Press. 1925.

Literatura Secundária

Artigos

Allan, D.J (1971). 'The Fine and the Good in the Eudemian Ethics' in Mouraux, P.E. e Harlfinger, D. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Berti, E. (1971). 'Multiplicité et unité du bien chez EE I.8' in Mouraux, P.E. e Harlfinger, D. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Bourriot, F (1996). 'Kaloí Kagathoi, Kalokagathia à Sparte aux époques archaïque et classique' in *Historia*, Band XLV, vol 2.

Brunschwig, J. (1971). 'EE I.8 1218a15-32 et le Peri Tagathou' in Mouraux, P.E. e Harlfinger, D *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Defourny, P. (1977). 'Contemplation in Aristotle's Ethics'. in Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R (org.) (1977). *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*. London: Duckworth.

Gigon, O. (1971). 'Das Prooimion der Eudemischen Ethik' in Mouraux, P.E. e Harlfinger, D *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Verberke, G (1971). 'La Critique des Idées dans l'Éthique Eudémienne' in Mouraux, P.E. e Harlfinger, D *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Verdenius, W.J (1971). 'Human reason and God in the Eudemian Ethics' in Mouraux, P.E. e Harlfinger, D. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Zillig, R. (2013). 'O fim com vistas ao qual um homem escolhe viver (Ética Eudêmia I 5, 1215b15-16a10)', in *Dois Pontos*, vol.10, n°2, outubro, 2013. Curitiba, São Carlos, p.357-371.

_____ (2012). 'O "melhor" no âmbito da ação humana – Ética Eudêmia I.8', in *Dissertatio*, 36, p. 299-316.

Zingano, M. (2009). 'Agir secundum Rationem ou cum Ratione?' in *Estudos de Ética Antiga*, p. 363-392.

Livros e Coletâneas

Barnes, J. (org.) (1995). *The Complete Works of Aristotle. Volume I and II*. Princeton University Press.

Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R (org.) (1977). *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*. London: Duckworth.

Bodéüs, R (1993). *Aristote. De l'âme*. Paris: Flammarion.

Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.

Buddensiek, F.(1999). *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dalimier, C.(2013). *Éthique à Endème*. Paris: GF Flammarion.

Dirlmeier, F.(1984). *Aristoteles, Eudemische Ethik. Übersetzt und kommentiert*. Berlin: Akademie Verlag.

_____ (1962). *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Gauthier, R.A. e Jolif, J.Y. (2002). *L'Éthique à Nicomaque. Tome II – Première Partie. Commentaire Livres I-V*. Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters.

_____. (2002). *L'Éthique à Nicomaque. Tome II – Deuxième Partie. Commentaire Livres VI-X*. Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters.

Hamlyn, D.W. (1993). *Aristotle De Anima, Books II and III (with passages from Book I). Translated with introduction and notes*. Oxford: Clarendon Press.

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

Kenny, A. (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1978). *The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

Lear, J. (1988). *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge University Press.

Mouraux, P.E. e Harlfinger, D. (1971). *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Tricot, J. (2000). *La Métaphysique. Tome II. Introduction, notes et index*. Librairie philosophique J.Vrin.

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

Zingano, M. (2009). *Estudos de Ética Antiga*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial.

Dicionários e Léxicos.

Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Volume I and II. With the assistance of Lucien van Beek. Leiden & Boston: Brill.

Chantraine, P.(2009). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Achevé par Jean Taillardat, Olivier Masson et Jean-Louis Perpillou, avec, en supplément, les Chroniques d'étymologie grecque rassemblées par Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou. Nouvelle Édition. Klincksieck.

Höffe. O (org). (2005). *Aristoteles-Lexicon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Liddel, H.G., Scott, R (1996). *Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press.