

humanitas

Vol. XLVI

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. XLVI • MCMXCIV

2.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA

DOS DOUTORES WALTER DE MEDEIROS E MANUEL PULQUÉRIO



ANTÓNIO MANUEL MARTINS
Universidade de Coimbra

A DOCTRINA DA *EUDAIMONIA* EM ARISTÓTELES

DA URGÊNCIA DE UMA RECONSIDERAÇÃO
DA COMPREENSÃO ARISTOTÉLICA DA ÉTICA

A partir de Kant tornou-se lugar comum caracterizar toda a ética antiga como doutrina acerca da felicidade. Hegel irá ainda mais longe ao definir este núcleo temático como o princípio geral de toda a filosofia ocidental pré-kantiana. Por outro lado, não podemos esquecer que precisamente na mesma altura em que Kant desferia o golpe mortal no eudemonismo enquanto doutrina ética, em França, o insuspeito Saint-Just afirmava que a felicidade era uma ideia nova na Europa. O contraste é demasiado óbvio para que possamos calar a pergunta que imediatamente nos ocorre: será que estamos a falar da mesma coisa? Se tivermos em conta que Saint-Just, como aliás grande parte dos ideólogos da Revolução Francesa, conhecia suficientemente bem a história da cultura clássica dificilmente poderemos aceitar que estava a falar em sentido literal. A felicidade de que Saint-Just falava não era tradução da *eudaimonia* clássica mas antes uma ideia realmente nova de felicidade, característica das Luzes. É esta ideia de felicidade que vai ser transformada, a partir de Bentham e do utilitarismo, em programa social e medida de todas as actividades e instituições políticas, jurídicas e sociais dos tempos modernos. Ideia esta que estava realmente bem presente na época de Kant e era o alvo mais real e imediato da sua crítica ao eudemonismo e a todos os tipos de ética material.

Na sua análise da ética dos antigos, Kant distingue várias posições apenas na medida em que uns identificam a virtude com o uso razoável dos meios para atingir a felicidade e outros identificam a felicidade com a virtude. No primeiro caso — exemplificado historicamente pelos discípulos de Epicuro — viu Kant uma aplicação consequente da estru-

tura meio-fim que confere ao imperativo moral a estrutura de um imperativo hipotético. O segundo caso tipificaria a moral do estoicismo. Nesta, dirá Kant, aquela estrutura meio-fim não é tão fácil de reconhecer devido à aparente identificação que o estóico faz da virtude com um fim em si mas nem por isso deixa de estar presente na medida em que a suposta identidade entre virtude e felicidade faz com que seja a felicidade o que é realmente desejado e não a virtude por si mesma. O grande erro das éticas antigas residiria precisamente no facto de submeterem a vontade ao desejo partindo do pressuposto, inquestionado, de que a felicidade é o princípio supremo da moralidade. Para Kant, como se sabe, o princípio da moralidade deve ser formal e não material. Assim, com Kant, a ética deixa de ser uma teoria da felicidade humana para se transformar numa teoria da moralidade/dever.

Nesta polémica de Kant com a ética antiga um dos factos mais curiosos é a ausência de qualquer referência explícita a Aristóteles. Isto é tanto mais estranho quanto se sabe que Aristóteles, para além de ser o criador da ética como disciplina, é o pensador antigo que mais explicitamente articula a questão da felicidade com o núcleo duro da ética e da política. Isto poder-se-á explicar por um desconhecimento puro e simples do texto aristotélico por parte de Kant ou, eventualmente, por uma dificuldade em subsumir a posição aristotélica na caracterização geral do eudemonismo. Neste caso, e a confirmar-se a reinterpretação de T. D. Roche¹, de que falaremos adiante, Kant teria dado, mais uma vez, prova de grande intuição teórica. De facto, Roche vem pôr em causa a interpretação mais corrente da ética aristotélica como uma forma de eudemonismo. Mas a posição de Kant merece aqui uma referência especial não só em função da sua crítica à ética antiga mas também porque muitos autores contemporâneos — mesmo rejeitando os pressupostos antropológicos de Kant — consideram o seu conceito de moralidade essencialmente correcto. De novo se coloca a questão de reconstruir uma moral em que a felicidade genuína tenha lugar. Não se trata de regressar pura e simplesmente a posições de um passado irrepetível. Mas antes de re-ler a história não apenas para compreender melhor o presente através do passado mas igualmente retirar daí, eventualmente, inspiração para construir os caminhos do presente.

A crítica kantiana do eudemonismo teve um impacto difícil de exagerar. Não é aqui o lugar de fazer a história da recepção do vere-

¹ Timothy D. Roche, «In defense of an alternative View of the foundation of Aristotle's Moral theory», in: *Phronesis* XXXVII (1992): 46-84.

dicto kantiano. Para o objectivo que nos propomos basta sublinhar que a chamada «reabilitação» da filosofia prática de Aristóteles — que alguns já designaram de neo-aristotelismo — ocorrida sobretudo na Alemanha a partir das obras de H. G. Gadamer e J. Ritter não terem conseguido dar uma interpretação coerente da ética aristotélica e, no caso de Gadamer e seus discípulos, não terem conseguido articular a reconstrução da *phronesis* com uma reinterpretação de igual nível da *eudaimonia* ².

Num ensaio, publicado em 1971, *Sobre a característica da ética de Aristóteles* ³, C. J. De Vogel, depois de colocar a questão: qual é a norma última da ética de Aristóteles? notava que poderia parecer estranho que ainda se colocasse uma questão deste tipo depois de gerações e gerações de investigadores e especialistas conceituados terem discutido e analisado a *Ética a Nicómaco* e de a mesma ter sido traduzida e comentada em francês (R. A. Gauthier & J. Y. Jolif), alemão (F. Dirlmeier) para além dos numerosos estudos em língua inglesa. Se naquela data, C. J. De Vogel podia invocar Dirlmeier para justificar a perplexidade quanto ao problema da normatividade em Aristóteles, hoje não podemos dizer que possuímos uma interpretação universalmente aceite da ética de Aristóteles. A proliferação de estudos sobre

² Em boa verdade, deve dizer-se que tanto J. Ritter como alguns dos seus discípulos (G. Bien e, de algum modo, R. Spaemann) foram dos que mais contribuíram na Alemanha para uma reconsideração da *eudaimonia* aristotélica. Cf. J. Ritter, «Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks» in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 32(1956): 60-94 (reim, em: Ch. Mueller-Goldingen, Hrsg., *Schriften zur aristotelischen Ethik*. Hildesheim: Olms, 1988, pp. 107-142); Idem, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. (Frankfurt/M: Suhrkamp, 21977); G. Bien, Hrsg. *Die Frage nach dem Glück*. (Stuttgart: Frommann, 1978); R. Spaemann, *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik*. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1989). Mas também não é menos verdade que foram precisamente eles que levantaram a suspeita lançada, entre outros, por Habermas de um neo-conservadorismo estrutural. Acusação de que não escapa a reinterpretação gadameriana, proposta a partir de *Wahrheit und Methode*, inspirada na leitura heideggeriana de Aristóteles de que dão testemunho os volumes relativos aos cursos leccionados em Marburgo nos anos 20 recentemente publicados na *Gesamtausgabe* (II Abt.). Para uma apreciação sumária de alguns dos problemas envolvidos nesta querela ver: M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975), pp. 85-105; E. Berti, «La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente», in: *Révue de Métaphysique et de Morale* 95(1990): 249-265.

³ C. J. De Vogel, «On the character of Aristotle's Ethics» in: *Philomathes. Studies and essays in the humanities in Memory of Philip Merlan* (The Hague, 1971), pp. 116-124.

a ética de Aristóteles e sobre a *Ética a Nicómaco* em particular, designadamente em língua inglesa, vem confirmar o interesse pela abordagem aristotélica sem deixar de revelar simultaneamente uma grande diversidade de interpretações. Apesar de tudo, a opinião mais corrente, colhida mais em manuais do que na leitura do texto do Estagirita, continua a associar a ética aristotélica a um eudemonismo vulgar do tipo daquele que Kant criticou. Isto acontece sempre que se explica a posição aristotélica com frases deste tipo: «Aristóteles pensava que todos os homens agem como agem por causa da felicidade. Isto é assim porque, para ele, a felicidade é o bem supremo e o objectivo primeiro da sua ética»⁴. Timothy D. Roche, no artigo citado, vem precisamente desafiar esta interpretação dominante da ética aristotélica. Mesmo que não aceitemos as suas conclusões ou todos os seus pressupostos, o texto de Roche vem mostrar que ainda há muito a fazer para clarificar o verdadeiro estatuto da ética aristotélica.

Como o nosso objectivo imediato é reavaliar a interpretação da posição aristotélica a partir da *Ética a Nicómaco*, começaremos por fazer uma breve síntese dos traços principais da análise da *eudaimonia* em *EN* I e X, 6-9 (I) para, depois, podermos analisar mais em pormenor a reinterpretação sugerida por T. D. Roche (II). Só a partir de uma leitura atenta do texto e de uma reconstrução minimamente coerente faz sentido avaliar as críticas que se fizeram ou poderão fazer ao projecto aristotélico. A sua análise mais detalhada terá que ficar para outro ensaio. No entanto, algumas críticas comuns, a partir de Kant, como as que visam desqualificar a ética aristotélica por ser ego-cêntrica ou por cometer a chamada falácia naturalista obtêm uma resposta quase imediata na leitura rigorosa do texto da *Ética a Nicómaco*.

I

Antes de mais, uma breve justificação de ordem textual. Se nos limitámos até aqui a falar da *Ética a Nicómaco* a propósito da ética aristotélica e da sua concepção da *eudaimonia* isso deve-se a duas razões principais. Em primeiro lugar, é incontestável que a *EN* é o texto do Corpus Aristotelicum que maior influência exerceu ao longo da atribulada história da sua recepção e continua, ainda hoje, a ser o texto de referência da esmagadora maioria da literatura especializada.

⁴ T. D. Roche, *op. cit.*, 82.

A segunda razão decorre, em grande parte da primeira, na medida em que, precisamente pelo estado de coisas apontado, o nosso objectivo neste estudo é compreender a concepção de *eudaimonia* na *Ética a Nicómaco*. A análise desta questão na *Ética a Eudemo* e noutros textos exigiria o esclarecimento prévio de algumas questões de crítica textual que nos afastariam muito da questão central que aqui nos ocupa⁵.

A segunda observação prévia tem que ver com a terminologia usada. Por uma questão de eficácia comunicativa usamos, sempre que se nos afigura possível, a terminologia e as traduções convencionais apesar de reconhecermos o seu carácter problemático. Quando queremos evitar mal entendidos que tais traduções podem ocasionar optamos pelo recurso estratégico da transliteração embora reconheçamos que se trata de uma estratégia puramente defensiva que não elimina totalmente os equívocos. Assim, usaremos algumas vezes a tradução convencional «felicidade» apesar de reconhecermos que a *εὐδαιμονία* de que se ocupa a *EN* muito pouco tem que ver com o sentido mais corrente do termo «felicidade» nas línguas modernas onde está frequentemente associado a um sentimento ou a um estado psicológico. Contudo, também é verdade que a pergunta, «o que é a felicidade?» surge, em muitos contextos, nas línguas modernas, num sentido muito próximo da interrogação aristotélica na *EN*⁶. Também não ignoramos

⁵ A maior parte dos autores pressupõe que a *EN* é posterior à *EE*, posição esta que foi contestada por A. Kenny, *The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford: Clarendon, 1978). A nossa análise prescinde de qualquer argumento evolucionista ou geneticista não sendo, por isso, afectada pelo resultado desta contenda que não cabe aqui dirimir.

Por outro lado, convém sublinhar que as análises que integram dados reconhecidos não só da *Ética a Eudemo* como também da obra *Magna Moralia* bem como de outros textos pressupõe quase sempre a interpretação da *EN*.

⁶ No campo da língua inglesa, muitos autores preferem a tradução «flourishing» em vez de «happiness». Ver, neste sentido, J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge: Harvard U.P., 1975), pp. 89-90; J. L. Ackrill, «Aristotle on *Eudaimonia*» in: A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, (Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press, 1980), pp. 23-24. Em sentido diferente ver: R. Kraut, «Two conceptions of Happiness», in: *Philosophical Review* 88 (1979): 167-197.

Também R. Spaemann reconhece os limites da tradução convencional em língua alemã, «*Glick(seligkeit)*», admitindo igualmente a dificuldade de uma tradução verdadeiramente conseguida e convincente: «Freilich gibt es kaum eine Übersetzung des nich von ungefähr mythischen Ausdrucks *eudaimonia*, die nicht schon eine solche inhaltliche Deutung nahelegt. Die traditionelle Übersetzung «*Glickseligkeit*» sugge-

que uma actualização do campo semântico da *eὐδαιμονία* dos clássicos gregos imporia o recurso a outros termos diferentes da tradução convencional. Porém, o nosso objectivo principal é outro e, por isso, optaremos na generalidade dos casos pelo recurso à transliteração.

O texto fundamental para a análise da doutrina aristotélica da *eudaimonia* é, sem dúvida, o livro I da *EN*. Contudo, apesar das dificuldades que tem causado a muitos intérpretes, não podemos excluir desta análise os textos dos últimos capítulos do livro X da mesma obra.

Mas comecemos por *EN I* sublinhando a importância das considerações preliminares aí desenvolvidas. Por um lado, o que se refere à *exactidão* característica do saber prático da ética e, por outro, a definição do lugar da ética como parte integrante da ciência «mais arquitectónica» que é a política. Isto é importante não apenas por uma questão de mero arranjo disciplinar mas, sobretudo, porque uma das afirmações fundamentais de Aristóteles sobre o homem é precisamente aquela que o define como um «animal político» (*πολιτικὸν ζῷον*) ou, «um ser vivo que vive a sua vida na polis». Neste contexto, a dimensão do *político* é algo que pertence ao homem *por natureza* (*φύσει*)⁷. Com isto encontramos já outro conceito chave do pensamento ético de Aristóteles: *physis*, «natureza» na tradução convencional⁸. Mas deixemos aqui a simples referência a estes conceitos fundamentais e passemos à análise sumária da *eudaimonia* em *EN I*.

Aristóteles parte da análise de um dado elementar da experiência humana. O homem, nas mais diversas actividades — quer elas se inte-

riert die gleichsetzung mit einem Zustand subjektiver Euphorie. Die hier vorgeschlagene Übersetzung «Gelingen des Lebens» könnte dagegen zu dem Gedanken verführen, Leben sei das objektive Produkt eines zweckrationalen Optimierungsversuchs, das Gelingen sei vom bewussten Empfinden des Gelingens abtrennbar. *Nicht die Vokabel, nur die begriffliche Entfaltung des mit ihr bezeichneten Gedankens kann Missverständnisse ausschliessen*, (sublinhado nosso). R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, pp. 21-22. O mesmo se poderá dizer, mutatis mutandis, de *theoria*, *arete*, *physis*, *phronesis*, etc.

⁷ Cf., entre outros passos, *EN I*, 5, 1097b11; *Pol. I*, 2, 1253a2.

⁸ Vem a propósito chamar a atenção para a acusação, frequente depois de Kant, segundo a qual a moral aristotélica seria egocêntrica. Quem assim fala não compreendeu o alcance do conceito de *physis* não podendo, por isso, perceber que o homem, quando deseja a felicidade, não está a perseguir um interesse meramente individual. O mesmo se diga da acusação de falácia naturalista. Também esta se dissolverá se forem tidas em conta as afirmações fundamentais de Aristóteles sobre o homem, aquele ser vivo que, naturalmente, tem *logos*. Cf. O. Höffe, «Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles» in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976): 227-245.

grem naquilo que ele chamava a actividade teorética, prática ou poiética — persegue sempre um fim (*telos*). Assim, agir bem é agir de modo a alcançar o fim pretendido. A partir desta articulação entre as noções de *bem* e de *fim*, Aristóteles pode definir, pelo menos formalmente, o bem como *telos*, o fim que todas as acções visam.

Aristóteles não pode, evidentemente, ignorar a pluralidade de fins e os conflitos que surgem frequentemente ao nível da acção humana. Por isso, a racionalidade característica da praxis humana impõe um esclarecimento que vá além daquela definição formal genérica. O próximo passo do Estagirita consiste em desenvolver um conceito formal de *fim último*.

Partindo de uma análise da actividade quotidiana teórico-prática, Aristóteles procura destacar uma estrutura comum que lhe permita esclarecer cabalmente a racionalidade da praxis humana. Assim, chama a atenção para o facto de, na esfera de acção de determinada faculdade, os fins estarem ordenados hierarquicamente, tal como acontece dentro de cada uma das artes. Porém, aqui surge nova dificuldade. Aristóteles não pode admitir uma estruturação hierarquizante aberta dos fins da acção humana. Se houvesse sempre um fim subordinante, estaríamos perante uma situação de regresso infinito, algo que Aristóteles não pode admitir, como se sabe. Por outro lado, Aristóteles pode ter tido consciência de que não era muito claro, para a maioria dos mortais, que todas as acções humanas estavam teleologicamente orientadas para um único fim (*telos*). Muito menos que só assim elas adquiririam sentido. Talvez por isso ele tenha optado pela estratégia argumentativa da *reductio ad absurdum*: se assim não for, todo o desejo (dos homens) será «vazio e vão» (1094a21). A única maneira de nos libertarmos da cadeia «irracional» de fins que se transformam, sucessivamente, em meios para alcançar outros fins, é admitirmos que existe um bem supremo que é o fim último de toda a acção humana. É fim *último* porque é procurado por si mesmo e por mais nada (nenhum outro fim).

Concluída esta análise formal, Aristóteles continua dizendo que a maior parte dos homens dizem que tal bem supremo ou fim último da acção humana é a *eudaimonia*. Neste sentido, pode-se dizer que o conceito formal de bem supremo, desenvolvido no início da *EN* consiste basicamente numa clarificação da opinião corrente no seu tempo e na tradição cultural que definia o horizonte do seu pensamento. É claro que a situação muda completamente logo que se quiser dar um conteúdo à *eudaimonia*.

Aristóteles faz uma breve referência aos principais pontos de vista (1095a15-30). Para organizar mais facilmente a sua discussão, distingue, no início de *EN* I, 5, três estilos de vida: a vida de prazer, a vida política e a vida contemplativa (1095b15-19). O primeiro estilo de vida, orientando-se pelo prazer e outros bens subordinados, é o preferido pelo vulgo («os muitos»). Aristóteles faz uma crítica sumária a este estilo de vida (b 19-22) mas a prova de que ele tinha consciência de que a identificação da felicidade com o prazer não podia ser resolvida tão sumariamente reside no facto de lhe ter dedicado uma atenção muito particular em dois trechos da mesma obra (*EN* VII, 4-14; X, 1-5). A principal dificuldade de Aristóteles com o prazer provém do facto de este se configurar como um bem/fim em si, algo que é procurado por si mesmo e não como meio para atingir outro fim qualquer. Sendo algo que se deseja por si mesmo, Aristóteles dificilmente o poderá excluir da categoria dos bens intrínsecos. Aliás, isto também não é decisivo já que a *eudaimonia* não é um bem intrínseco entre outros mas o bem supremo, *tout court*. No livro I, a questão fica adiada. A resposta virá, mais tarde, em X, 4, texto onde se procura mostrar que o prazer não é, em rigor, um fim autónomo mas antes «uma espécie de fim superveniente» (1174b33). Por outras palavras, o prazer é inseparável da actividade cuja realização acompanha. Sendo assim, assinala Aristóteles, o que é querido/desejado é a actividade e não o prazer. Mais, não seria o prazer que acompanha uma actividade que faz com que esta seja desejada mas antes a *qualidade* da actividade em causa. Mas regressemos à crítica ao hedonismo do livro I.

Ao dizer que a maioria dos homens prefere uma vida bestial em detrimento do que neles é verdadeiramente humano (1095b20), Aristóteles está a afirmar que uma vontade deste tipo não está à altura da natureza do homem tendo, por isso mesmo, que ser desqualificada. Criticado o primeiro estilo de vida como candidato a preencher o conteúdo da *eudaimonia*, restam a vida política e a vida contemplativa. Numa primeira referência aos que se dedicam à vida política surge a identificação da *eudaimonia* com a honra (1095b22 ss). Depois de uma breve crítica desta compreensão da felicidade por parte do político, Aristóteles admite a possibilidade de o fim mais genuíno da actividade política ser a excelência (*arete*) e não propriamente a honra (1095b30-31). Mas também não aceita esta compreensão da *eudaimonia* porque ela seria compatível com largos períodos de inactividade. Ora, um dos pressupostos de que parte toda a análise aristotélica é de que a *eudaimonia* é uma *actividade*. Isto é importante para compreendermos a especificidade da concepção aristotélica e para avaliarmos a sua argumentação

a partir do *ergon* do homem. Entretanto, a vida contemplativa, o terceiro estilo de vida que faltava analisar é remetido para análise posterior.

Em *EN I*, 6, Aristóteles tenta definir melhor o conteúdo da felicidade interrogando-se acerca da autêntica actividade do homem (1097b24). O conceito chave é o de *ergon*, convencionalmente traduzido por «função». Assim, a função (*ergon*) de qualquer coisa é a realização ou actualização das suas possibilidades próprias. O fim ou bem de um artista reside no produto do seu trabalho, na sua actividade. É essa a sua *função*. Estamos a ver para onde aponta o texto. A *eudaimonia* só pode consistir na actividade mais caracteristicamente humana, naquela que determinar rigorosamente a sua *função* no mundo. E como é que Aristóteles vai chegar à determinação dessa função (*ergon*) específica do homem? Eliminando as funções que ele partilha com outros seres vivos até restar apenas uma função que lhe é própria. É assim que ele elimina as funções características da vida vegetativa e sensitiva. O homem distingue-se dos outros seres vivos, porque tem *logos*. Ora o *logos* remete-nos para a actividade exercida pela *psyche* na sua faculdade superior. Por outras palavras, a vida própria do homem só pode ser a vida activa daquela parte que tem *logos* (1098a3-4). Estamos no núcleo da doutrina aristotélica: a felicidade do homem não consiste em *ter* ou *obter* ou *possuir* o que quer que seja mas em *estar activo*; a felicidade não poderá ser outra coisa que não seja a actividade mais autenticamente humana, a acção humana mais excelente. É a partir desta intuição fulcral que se devem interpretar todas as afirmações de Aristóteles sobre a *eudaimonia* designadamente aquelas que oferecem, pelo menos aparentemente, mais dificuldades. Há, porém, uma dificuldade mencionada frequentemente pelos comentadores neste contexto que convém abordar desde já ainda que sumariamente.

A principal dificuldade resumir-se-ia a uma contradição entre *EN I* e *X*, 7-8. No livro *X*, Aristóteles retomando o argumento da função para caracterizar a *eudaimonia* conclui, inequivocamente para alguns intérpretes, que a felicidade do homem só pode consistir na *theoria* já que esta é a actividade mais conforme com a excelência mais própria do homem (1177a16). Será a felicidade completa. Surge, então, segundo alguns, uma contradição quer no plano formal quer no material.

Sob o ponto de vista formal, a estratégia eliminativa do argumento do *ergon* do homem, em *EN I*, 7, parecia assentar na descoberta de um traço característico e que o homem possuísse *em exclusivo*: por isso se eliminavam as características que ele partilhava com outros seres vivos, com os outros animais e as plantas. Por outro lado, no livro *X*, a *theoria* aparece claramente como uma actividade que o homem partilha

com a divindade. Embora não consiga partilhar plenamente da única eterna e simples alegria da divindade (1154b21), o homem não deixa de encontrar nessa actividade a sua realização mais perfeita. A incoerência consistiria precisamente em eliminar, no argumento da função, a actividade que partilhamos com as plantas e com os animais e não eliminar, em X, 7-8, a actividade que os homens partilham com os deuses. Uma possível saída para este quebra-cabeças poderia estar numa leitura mais contextualizada do argumento da função em *EN I*, 7. Neste caso, sublinhar-se-ia o carácter programático onde os conceitos centrais são esclarecidos através de analogias. Assim, uma leitura mais atenta de 1097b33-34 levar-nos-ia a cair na conta de que Aristóteles não diz explicitamente que o *ergon* do homem deve consistir em algo que ele não partilha com mais ninguém mas se limita a operar com uma tese mais fraca de acordo com a qual o *ergon/função* do homem não pode consistir numa actividade partilhada com as plantas e os outros animais.

Noutro plano, teríamos o contraste — no mínimo — entre uma concepção de felicidade mais restritiva (a vida contemplativa da *theoria*) e outra concepção mais abrangente desenvolvida em *EN I*, na sequência do argumento da função. Estaríamos, no fundo, perante uma polarização entre a vida política e a vida contemplativa (tal como são caracterizadas por Aristóteles).

Na articulação do texto de *EN I*, Aristóteles pressupõe determinada análise da *psyche*. Quando fala do seu elemento/parte racional admite que pode ser duplamente considerada: (i) enquanto possui e exercita imediatamente a razão; (ii) enquanto dimensão que não possui, em rigor, a razão mas, apesar disso, é capaz de ouvir a sua voz e obedecer-lhe (1098a3-5). Trata-se aqui da dimensão do desejo. Não interessa, neste contexto, perder muito tempo em discussões sobre o lugar exacto desta dimensão ou faculdade: saber se Aristóteles a concebe como uma faculdade inferior da parte racional da *psyche* ou como uma faculdade superior da parte não-racional é, neste caso, uma questão menor. O que importa sublinhar é a função mediadora dessa faculdade. Mas, poder-se-ia perguntar: que interesse tem esta distinção de níveis/partes da *psyche* para a questão da *eudaimonia*? Aristóteles poderá querer indicar que a análise daquelas dimensões da *psyche* é imprescindível para uma compreensão correcta da questão da felicidade humana. Esta não consistirá apenas no exercício de uma actividade puramente racional mas também naquelas em que a parte «a-racional» da *psyche* obedece à razão. É óbvio que Aristóteles não pretende reduzir a felicidade a qualquer processo de pensamento ou a um qualquer exercício

de controlo racional das emoções. Para incluir as virtudes (morais e intelectuais) na sua análise da felicidade, Aristóteles recorre, mais uma vez, à analogia com as artes (1097a15-22; b24-28; 1098a12-16). A *eudaimonia* consistirá na actividade racional desempenhada de modo excelente. Porém, como compatibilizar a defesa da *eudaimonia* enquanto fim mais perfeito, realizado na *theoria*, com a apologia das virtudes? Estas ocupam lugar tão proeminente na *EN* que muitos autores não hesitam em caracterizar a ética aristotélica como uma ética de virtudes. Duas breves palavras sobre esta problemática complexa. A actividade de acordo com a virtude surge como uma alternativa forte em todo o texto à vida contemplativa que é considerada, sem dúvida, como a mais perfeita mas também como pouco acessível ao homem. Neste sentido, Aristóteles poderia dizer que se alguém identificava a *eudaimonia* com a *theoria* mas pensasse que nenhuma outra actividade seria suficientemente boa para alcançar o fim último pretendido que é uma vida bem vivida, essa pessoa não teria entendido a sua concepção da felicidade.

De facto, pode parecer estranho que no argumento da função, que ocupa um lugar estratégico decisivo, não se mencione nenhuma das virtudes particulares que irão ocupar grande parte do texto da *Ética a Nicómaco*. Fala-se apenas de uma actividade de acordo com a virtude/excelência mas não se diz de que é que se trata em particular. A questão não se pode resolver dizendo apenas que o agir moral é bom em si mesmo não precisando, por isso mesmo, de ulterior justificação. A razão fundamental para que isto não baste reside no facto de Aristóteles admitir claramente vários bens intrínsecos (desejáveis por si mesmos) como sejam a honra, o prazer, a vida. O objectivo estratégico de Aristóteles não é o de apresentar uma enumeração de bens intrínsecos mas antes o de defender a tese — completamente diferente — de que, exceptuando a *theoria*, a actividade de acordo com a(s) virtude(s) é mais desejável do que qualquer outro bem. Não se trata propriamente de defender, sem mais, um *ethos* estabelecido ou, na expressão de Sidgwick, «a moralidade do senso comum grego».

Confrontados com as dificuldades em compatibilizar as doutrinas dos livros centrais da *Ética a Nicómaco* e a análise da *eudaimonia* (sobretudo em X, 7-8), muitos autores recorreram à solução evolucionista considerando o livro X — ou, pelo menos, os referidos capítulos — eminentemente platonizantes e, por isso mesmo, estranhos ao resto da *Ética a Nicómaco*. Houve mesmo quem tivesse sugerido que aquelas passagens que definiam a felicidade de modo estritamente intelectualista seriam fragmentos, deslocados, do *Protreptico* ou do *Sobre a filosofia*.

J. Cooper, por sua vez, sugeriu que o intelectualismo da *EN* derivaria dos seus pressupostos psicológicos⁹. Porém, não há dados suficientemente seguros que permitam concluir que *EN X*, 7-8 tenha feito parte de outro texto do *Corpus Aristotelicum* que não seja a *Ética a Nicómaco*. Pelo contrário, a crítica interna aponta para uma unidade e integração entre o livro I e o livro X. Neste sentido, não é muito fácil de defender um suposto regresso ao platonismo nos textos de X, 7-8 quando o livro I se demarca nitidamente da concepção platónica do Bem. Assim, as alternativas reais parecem reduzir-se a duas: (i) ou se consegue interpretar coerentemente todo o texto da *Ética a Nicómaco* ou (ii) terá que se aceitar a inconsistência quer ela se explique como anomalia textual ou de outro modo.

De facto, na *Ética a Nicómaco* mantém-se, desde o livro I até ao X uma tensão entre os dois estilos de vida que representam as formas fundamentais de realização do homem na perspectiva da filosofia prática de Aristóteles: a vida contemplativa/teorética (*βίος θεωρητικός*) e a vida política (*βίος πολιτικός*). A vida política realiza-se no cidadão exemplar que surge, então, como um candidato perfeitamente legítimo à *eudaimonia*. Isto não impede que Aristóteles reconheça, numa perspectiva menos holística, uma certa superioridade à vida contemplativa cuja actividade resulta, em última análise, da realização da definição do homem como aquele ser vivo que «tem *logos*». A vida contemplativa é apresentada como uma felicidade perfeita (*τελεία εὐδαιμονία*) porque satisfaz plenamente os critérios estabelecidos por Aristóteles na análise formal do conceito de felicidade no início de *EN I*. O mais importante é o de ser o fim mais perfeito de todos. Nesse contexto falava-se também de auto-suficiência (*autarkeia*)¹⁰. Na realidade não se trata de dois estilos de vida totalmente desconexos. Não se pode esquecer que a vida contemplativa de que o texto da *EN* fala só é possível na polis e esta só se realiza cabalmente como instituição na medida em que os homens puderem encontrar nela a realização de uma vida

⁹ J. M. Cooper, *op. cit.*, 176. Tese que não é original, como nota T. D. Roche uma vez que já terá sido defendida igualmente por E. Zeller, O. Hamelin e J. Léonard. Cf. T. D. Roche, «*Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*» in: *Journal of the History of Philosophy* 28 (1988): 193.

¹⁰ Esta *αὐτάρκεια* tem sido, por vezes, mal interpretada como se ela significasse uma simples ausência de necessidades ou ainda como simples autonomia (financeira ou de outra natureza). A tradução por «auto-suficiência» leva facilmente o leitor moderno a este mal entendido. Na verdade, a *autarkeia* aristotélica significa, no contexto teórico da sua filosofia prática, a realização plena do desejo humano mais autêntico.

perfeitamente justa e, pelo menos alguns, puderem ultrapassar a dimensão política e dedicarem-se à pura *theoria*. Trata-se, portanto, de duas formas fundamentais da existência humana que Aristóteles pensa através de uma relação dialéctica muito peculiar. A ser assim não se deveria falar, demasiado depressa, de uma contradição na *Ética a Nicómaco*.

Antes de terminar este breve apontamento e passar à segunda parte, mais duas observações finais sobre a concepção aristotélica da *eudaimonia*. Ao entender a felicidade do homem como actividade realizadora das capacidades superiores e mais excelentes do homem, Aristóteles não pretende negar todos os níveis ou dimensões «inferiores». Mesmo na realização suprema da *theoria*, o homem não deixa de ser um simples mortal que não pode eliminar a sua materialidade.

Já salientámos que a *eudaimonia* é uma *actividade*. Resta sublinhar que, para Aristóteles, a felicidade perfeita exige esforço, é uma tarefa que o homem tem que realizar durante toda a vida (1098a18-20). Por isso, uma criança, por exemplo, nunca poderia ser feliz.

As múltiplas objecções que se poderiam colocar ao esboço programático de Aristóteles não podem ser aqui consideradas dado o carácter demasiado esquemático desta síntese. Além do mais, continua a ter sempre prioridade a reconstrução exacta da posição a avaliar. E esta, como veremos a seguir, continua a ser problemática e a suscitar polémica.

II

Que Aristóteles identifica, na *Ética a Nicómaco*, o bem supremo do homem com a *eudaimonia* é um dado incontestável. A importância que tal conceito tem no desenvolvimento da sua ética obriga os intérpretes a irem para além da análise puramente formal procurando articular as afirmações sobre o fim último da acção humana com as teses centrais da ética aristotélica. Neste contexto, surge muitas vezes a objecção: ao argumentar deste modo, Aristóteles está a fundar a sua ética numa generalização psicológica pura e simplesmente falsa¹¹.

¹¹ Esta objecção surge em vários autores. Citamos aqui, a título meramente exemplificativo, a formulação que lhe dá um conhecido estudioso do pensamento grego e da ética aristotélica em particular, T. H. Irwin. «When he [Aristóteles] insists on this ultimate good, does he endorse an alleged psychological law that everyone pursues his own happiness? Or does he mean to advise everyone to pursue his own happiness? However we take these remarks, we may reasonably be less easily convinced by them than Aristotle is. The «law» seems to be no more than a false

É precisamente no contexto desta problemática que se situa o ensaio de T. D. Roche (1992) contestando as formas mais correntes na literatura especializada de língua inglesa de reconstruir o pensamento ético de Aristóteles como um eudemonismo. Roche não se limita a rejeitar as várias formas de eudemonismo psicológico mas inclui no seu veredicto outras interpretações recentes da ética aristotélica como a de R. Kraut que ele qualifica de «eudemonismo imparcial»¹². Para podermos apreciar melhor a força dos argumentos avançados por T. D. Roche convém ter presente a sua caracterização sumária dos vários tipos de eudemonismo que ele discute. É óbvio que a conclusão geral do seu estudo reclamando uma nova reinterpretação da ética de Aristóteles, não eudemonista, dependerá muito da eficácia da sua contestação de cada uma das reconstruções em discussão e, por outro lado, do facto de, eventualmente, aquela lista esgotar todas as possibilidades de uma reinterpretação eudemonista do pensamento ético de Aristóteles. Caso esta última hipótese não se verifique a conclusão perderá grande parte da sua força. Mas teremos alcançado um resultado positivo e importante se pudermos concluir, com Roche, que todas (ou pelo menos algumas) as reconstruções eudemonistas discutidas no seu artigo não satisfazem.

Por «eudemonismo psicológico forte» («Strong psychological eudaimonism») entende Roche aquele tipo de reconstrução que assume como pressuposto interpretativo do texto aristotélico a seguinte generalização: tudo aquilo que as pessoas fazem é com a finalidade de promoverem a sua própria felicidade¹³. Uma posição diferente é a dos autores que defendem um «eudemonismo psicológico fraco»: neste caso, Aristóteles não teria dito que todo e qualquer comportamento humano tem como finalidade a felicidade mas apenas que toda a acção (*praxis*) ou performance resultante de uma escolha racional (*proairesis*) seria executada em função da felicidade do sujeito agente¹⁴. O «eudemonismo ético»

generalization. The advice seems less than obviously sound. And anyhow, what has all this to do with an work on ethics? (...) Or if we try to understand «happiness» in some way that escapes these objections, does not Aristotle's claim reduce to some useless triviality, saying that people desire most whatever they desire most?» T. I. Irwin, «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics» in: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: Univ. of California Press, 1980), p. 35.

¹² O texto central de Kraut a que Roche se refere é a monografia, R. Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1989).

¹³ T. D. Roche (1992): 46.

¹⁴ Roche indica como um dos defensores desta interpretação McDowell em: J. McDowell, «The role of eudaimonia in Aristotle's Ethics» in: A.O. Rorty (1980), 359-376.

e o «eudemonismo prudencial» representariam a posição segundo a qual todos os homens *devem* agir em função da sua felicidade. Distinguir-se-iam pelo sentido atribuído ao «devem»: moral ou prudencial¹⁵. Finalmente, o «eudemonismo imparcial» serviria para caracterizar as interpretações do tipo da apresentada por R. Kraut (1989) e que se caracterizaria por este enunciado central: toda a acção humana se deve orientar (e *talvez* se oriente) pela busca da felicidade do sujeito agente ou da felicidade de outros¹⁶. Deixamos de lado aquilo que Roche designa por «eudemonismo confuso» por não se tratar de uma reconstrução que traga qualquer novidade temática já que se caracteriza pela atribuição a Aristóteles de várias das posições referidas quer isso seja deixado assim ou explicado pelo recurso a uma hipótese evolucionista ou outra.

Ora bem, o objectivo central do estudo de Roche é mostrar que *ENI* não é compatível com nenhuma das formas de eudemonismo mencionadas. É importante sublinhar que Roche pretende mostrar o infundado das reconstruções eudemonistas dominantes na literatura de língua inglesa — é esse o sentido da sua enumeração e tipificação sumária — e não tanto excluir, em tese, qualquer interpretação eudemonista. Trata-se, portanto, de um apelo a rever as interpretações mais correntes. Por outras palavras, o que está em jogo é uma questão muito concreta: será que a identificação que Aristóteles faz do bem supremo com a felicidade (*eudaimonia*) pressupõe ou implica alguma daquelas formas de eudemonismo? A resposta de Roche é um rotundo não¹⁷. O interesse desta querela não é puramente exegético. Importa aqui compreender porque é que Aristóteles faz da *eudaimonia* um conceito central da sua ética. Sendo o conceito de bem supremo a categoria fundamental da *Ética a Nicómaco*, a questão central a dilucidar será precisamente a da articulação entre o supremo bem para o homem e a felicidade/*eudaimonia*.

A interpretação proposta por Roche assenta no pressuposto de que o texto de *ENI* se compreenderá melhor se admitirmos que Aristóteles argumenta num horizonte em que o mais importante é o modo como ele subentende que os seus interlocutores falam e usam os conceitos de ‘bem’ (*agathon*), ‘fim’ (*telos*), ‘felicidade’ (*eudaimonia*), e o fim próprio

¹⁵ Como representantes da reconstrução em termos de eudemonismo prudencial Roche cita os textos mais recentes de T. H. Irwin, J. M. Cooper (1975).

¹⁶ T. D. Roche, *op. cit.*, 48.

¹⁷ T. D. Roche, *op. cit.*, 49.

da ciência política (*politike*) e não propriamente uma qualquer teoria sobre a motivação humana ou o saber prático¹⁸.

Na base da leitura que Roche faz de *EN I*, está a distinção entre a análise formal e material do bem. Esta distinção é bastante frequente entre os intérpretes. O que caracteriza a leitura de Roche é o modo como ele a aplica ao texto de *EN I*. Assim, por exemplo, quando Aristóteles afirma, em *EN I*, 7, que a felicidade é um fim perfeito (*teleion*) e auto-suficiente (*autarkes*) estaria a apresentar as características formais do conceito de felicidade, aplicáveis a toda e qualquer concepção particular de felicidade. Já quando observa, depois do argumento da função, em *EN I*, 8, que a sua definição de felicidade coincide, em parte, com a daqueles que a identificam com a virtude (1098b30-31), estaria a fazer uma afirmação que diz respeito à análise material da *eudaimonia*¹⁹. Mas a razão fundamental que leva Roche a criticar as interpretações eudemonistas mais correntes reside no facto de ele negar qualquer valor material à felicidade/*eudaimonia* que faz parte da identificação aristotélica com o fim/bem supremo. A felicidade de que aí se fala seria «um fim puramente formal ou indeterminado»²⁰.

Como teste da sua interpretação, Roche escolhe dois lugares clássicos de *EN I* onde se apoiam as interpretações eudemonistas mais correntes: o texto 1 seria o do início do cap. 2 do livro I (1094a18-22); o texto 2 seria o de *EN I*, 7 (1097a15-1097b12). Partindo do pressuposto que o texto 1 é a base textual da esmagadora maioria das interpretações eudemonistas correntes, Roche faz uma análise detalhada deste texto em ordem a mostrar o carácter problemático das referidas interpretações.

Vejamos como é que Roche lê e reconstrói a argumentação de *EN I*, 2 (1094a18-22):

«Se, portanto, (*ei den*) [A] (1) há um fim das coisas que fazemos que (2) desejamos (*boulometha*) por ele mesmo e (3) < desejamos > os outros por causa deste, e [B] (1) não escolhemos (*hairoumetha*) tudo por causa de outra coisa (pois (2) nesse caso < a escolha > far-se-ia sem limite (*eis apeiron*), de tal modo que (3) o desejo (*orexin*) seria vazio/vãio (*kenen*) e fútil (*mataian*)), < então > é claro que [C] será o bem, isto é, o bem supremo».

Roche lê este passo como um único enunciado condicional: «Se A e B, então C»²¹. Assim, rejeita a interpretação daqueles autores que

¹⁸ T. D. Roche, *op. cit.*, 50.

¹⁹ T. D. Roche, *op. cit.*, 51-52.

²⁰ T. D. Roche, *op. cit.*, 53.

²¹ T. D. Roche, *op. cit.*, 55.

pensam que a função das afirmações B1-3 seria *provar* a existência de um fim último da acção humana (que satisfizesse as condições A2 e A3). Aristóteles é, então, acusado de inferir, falaciosamente, A1-3 de B1. Roche admite que tal inferência seria falaciosa, simplesmente o que acontece é que Aristóteles não a cometeu ²². De facto, nesse caso, a argumentação do texto seria algo bastante diferente da leitura inicialmente proposta por Roche já que se poderia enunciar assim: «Se B1 é verdadeiro, A também o é, e A é o que C significa».

Na leitura de Roche, o texto em apreço limita-se a enunciar as características definidoras do fim último, a dizer o que se pode afirmar acerca de tal fim admitindo que existe um fim com tais características — o bem supremo. Não se trata, portanto, de exprimir uma opinião (qualquer que ela seja) sobre o modo como as pessoas devem viver ²³. A razão para Aristóteles afirmar a existência de um fim último — que não se procura por outra coisa qualquer mas apenas por si mesmo — é que a afirmação contrária levaria à negação da própria noção de bem. Trata-se, de facto, de uma *reductio ad absurdum* ²⁴.

Roche rejeita igualmente a interpretação deste passo no sentido do eudemonismo ético ou prudencial uma vez que o texto se encontra no modo indicativo não havendo nele nada que sugira um conselho ou um imperativo. O eudemonismo imparcial não se poderia apoiar neste texto na medida em que ele pressupõe o eudemonismo ético ou prudencial. Se se recusou a base textual a qualquer destas formas de eudemonismo ter-se-á que recusar também o eudemonismo imparcial.

Quanto à relação deste texto com a problemática da hierarquia dos fins, Roche chama a atenção para a necessidade de ler o início do cap. 2 na sequência do cap. 1 de *EN I* bem como para o facto de Aristóteles se demarcar claramente de Platão e de outros platónicos como Eudoxo.

²² O erro da deficiente interpretação dos autores modernos que assim analisam o texto. Roche cita P. Geach, E. Anscombe e J. L. Ackrill entre os que seguiriam esta interpretação. Id., *op. cit.*, 56.

²³ T. D. Roche, *op. cit.*, 59.

²⁴ Roche contesta a argumentação em Ackrill (J. L. Ackrill, «Aristotle on *Eudaimonia*» in *Proceedings of the British Academy* 60 (1974): 339-359; reimpresso em: A. O. Rorty (1980): 15-34, citamos esta edição). Ackrill afirmava que se B1 fosse interpretado como uma consequência de A1-3 e não como a razão para aceitar A1-3, estaria totalmente deslocado e não faria qualquer sentido (p. 25). A isto responde Roche que B1 não está deslocado nem é inútil embora reconheça que, juntamente com B2-3, ocorra como um enunciado intercalar entre o antecedente A e o consequente C. Mas nada isto impede que se compreenda perfeitamente porque é que Aristóteles introduz tal inciso. T. D. Roche, *op. cit.*, 62.

Para fugir à concepção do Bem delineada na *República*, Aristóteles apela para a ideia de uma «arte mestra» que usa todas as práticas em ordem a realizar, como sub-produto, um fim supremo ou de segunda ordem. Esta «arte mestra» é, para Aristóteles, a política. O objectivo de Aristóteles não é tanto delimitar a política das outras artes ou saberes quanto o de apontar o fim mais característico da política. Por isso, Roche pensa que ele assinala como A1-3, no passo acima transcrito, pode ser re-escrito da seguinte forma: «Se há um fim do saber mais arquitectónico, então, este fim é o bem supremo»²⁵. Compreendido assim o texto I não haveria lugar sequer para discutir as interpretações eudemonistas mais correntes uma vez que elas pecam por deslocado e anacrónico subjectivismo. Dado que Aristóteles está a falar do fim último da polis e de outros fins da comunidade política nela corporizada, não se deveria interpretar a expressão *desejamos (boulometha)* em sentido distributivo. Neste sentido, a felicidade/*eudaimonia* de que fala o texto da *EN I* seria o fim (*telos*) da política²⁶.

Uma interpretação como a de Roche suscita várias perplexidades. Vejamos como é que ele antecipa e resolve algumas das dificuldades. A primeira tem que ver precisamente com a aparente negação da *eudaimonia* como finalidade da acção humana individual destruindo assim aquilo que parece ser claramente uma componente central da ética aristotélica. A isto responde Roche dizendo que não é seu propósito negar que Aristóteles apresenta na *EN* uma análise do bem dos indivíduos. O que ele contesta é que Aristóteles pressuponha que os indivíduos ordenam a sua conduta de modo a espelhar a estrutura arquitectónica da polis. Em segundo lugar, o que Roche pretende sublinhar é que o bem da polis e o bem dos indivíduos é formalmente idêntico²⁷. Recorre, então, a alguns textos da *Política* para confirmar esta análise. Só assim se perceberia porque é que Aristóteles afirma só se poder dizer que o bem (ou a felicidade) pertence a uma polis quando ele pertence ou se destina a todos os cidadãos (1329a21-24; cf. 1264b19-22). Isto significa que Aristóteles, ao identificar o bem supremo como o fim (*telos*) da ciência política— precisamente aquela que procura e promove o bem da polis — está a identificar, ao mesmo tempo, o bem supremo de cada cidadão²⁸. Nada disto impede Aristóteles de continuar a pensar que

²⁵ T. D. Roche, *op. cit.*, 67.

²⁶ T. D. Roche, *op. cit.*, 68.

²⁷ T. D. Roche, *op. cit.*, 69.

²⁸ T. D. Roche, *op. cit.*, 70.

o objectivo primordial da ética é determinar em que consiste, de facto, a *eudaimonia*.

No texto de *EN I*, 7, Aristóteles, tendo como pano de fundo as doutrinas platónicas e outras correntes na Academia, discute as características do bem supremo — ou da *eudaimonia* dada a análise anterior. Este bem supremo caracteriza-se por ser: (i) desejado por ele mesmo e nunca por causa de outro (fim); (ii) auto-suficiente (*autarkes*), isto é, quem o alcança realiza plenamente o seu desejo na medida em que não lhe é possível procurar algo que seja melhor, (iii) diferente de qualquer outro bem já que é o mais desejável de todos (1097b16-20).

Também este passo de *EN I*, 7 tem sido alvo de inúmeras discussões em torno da noção aristotélica de felicidade. Da explicação que Aristóteles dá da terceira característica do supremo bem concluíram muitos intérpretes que ele defendia uma concepção «inclusivista» da *eudaimonia* no sentido de que os bens intrínsecos fariam parte ou seriam elementos constitutivos da felicidade. Na sua versão mais forte, a interpretação inclusivista afirma que a felicidade/*eudaimonia* é a totalidade dos bens intrínsecos²⁹. Uma leitura atenta do texto aristotélico mostra que estes autores introduzem na sua reconstrução afirmações que dizem mais do que o texto de *EN I*, 7. Por isso, a compreensão inclusivista foi alvo de severa crítica. Entre os textos mais contundentes e convincentes conta-se o de R. Kraut (1989), *Aristóteles sobre o*

²⁹ Entre os defensores deste tipo de interpretação contam-se Ackrill (1974), W. F. R. Hardie (1968), J. M. Cooper (1975) embora ela já seja mais antiga. Entre os autores de língua inglesa é frequente aparecer a referência a J. Burnet (*The Ethics of Aristotle*, London, 1900) como o primeiro proponente desta interpretação. Porém, como repara P. Stemmer («Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von *EN I*, 7, 1097b2-5» in *Phronesis* 37 (1992): 85-110) ela é mais antiga na medida em que aparece claramente no texto de H. Rassow, *Beitrag zur Erklärung und Textkritik der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Weimar, 1862). O estudo de Ackrill (1974) — que usamos na reimpressão em A. O. Rorty (1980 — é o que está na base de grande parte das discussões mais recentes. T. H. Irwin defende igualmente uma interpretação inclusivista. Vai mesmo mais longe do que outros autores defendendo, na linha de uma sintonia entre Aristóteles e Sólon, que alguns bens exteriores também fazem parte integrante da felicidade: «Still, the external goods are necessary for happiness, and some are necessary because they are intrinsic (i.e., not prely instrumental) goods», T. H. Irwin, «Permanent Happiness: Aristotle and Solon» in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985): 89-124, 97. Irwin (1991) opta por uma posição mais moderada na medida em que admite que a concepção aristotélica de felicidade não tem que incluir necessariamente *todos* os bens intrínsecos mas apenas *determinada* combinação adequadamente definida e organizada de tais bens. Citado por Roche (1992): 79-80.

bem humano que dedica todo o capítulo 5 a uma discussão do inclusivismo³⁰. Não deixa de ser curioso assinalar que Roche defendia, ainda em 1988, uma posição muito próxima do inclusivismo ao passo que no artigo de 1992 assume a crítica feita por Kraut rejeitando, por conseguinte, o inclusivismo³¹. Poderíamos reduzir, com P. Stemmer, a três as principais objecções contra a interpretação inclusivista. Em primeiro lugar, Aristóteles define a felicidade/*eudaimonia* como a actividade conforme com a mais perfeita e melhor virtude/excelência (1098a16-18) e isto durante toda uma vida. Definição esta que Aristóteles retoma explicitamente em *EN X*, 7. Em segundo lugar, de acordo com uma afirmação de *EN I*, 8, 1098b19s, a felicidade situa-se entre os bens da *psyche* e não entre os bens externos. Ora alguns dos bens intrínsecos são manifestamente bens externos. Finalmente, o facto de Aristóteles caracterizar a felicidade como uma actividade parece excluir bens como a honra. Stemmer distancia-se da crítica de Kraut na medida em que a reconstrução oferecida por Kraut (1989) desvalorizaria por completo todos os bens intrínsecos que não fossem o bem supremo. Para evitar as dificuldades surgidas na discussão do conceito aristotélico de felicidade, Stemmer pretende reinterpretar o passo 1097b2-5: nele, Aristóteles não defenderia, contrariamente àquilo que muitos pensam; a existência de uma pluralidade de bens intrínsecos. Sendo assim, a discussão em torno da interpretação inclusivista terminaria por falta de suporte³². Não podemos entrar aqui na discussão desta tese interpretativa de P. Stemmer. Porém, afigura-se-nos demasiado drástica a sua exegese. Não será necessário, porventura, negar a tese da pluralidade de bens intrínsecos no passo 1097b2-5 para rejeitar a compreensão inclusivista da *eudaimonia*. Tal seria necessário se o texto pressupusesse que Aristóteles admite uma relação tal entre bens intrínsecos e felicidade que quem procura um dos primeiros procura, simultaneamente, a última.

³⁰ R. Kraut (1989), pp. 267-310. Ver, na mesma linha de crítica do inclusivismo, o texto citado de Stemmer (1992), 89 ss.

³¹ Assim, Roche (1988) afirmava: «But I am convinced that the correct interpretation [trata-se de interpretar a parte final do argumento da função, em 1097a7-18], whatever it may be, must be compatible with the fact that Aristotle believes he has formulated an inclusive end conception of the good», Id., «*Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I*» in: *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 188. Pelo contrário, Roche (1992) diz o seguinte: «Recently, this interpretation [por ele designada «Strong Inclusivist Interpretation»] has received extensive and, to my mind, devastating, criticism». T. D. Roche, «In defense of an alternative view of the foundation of Aristotle's moral theory», *Phronesis* 37 (1992): 79-80.

³² P. Stemmer (1992), 93-95.

Ou pelo menos uma relação instrumental entre os bens intrínsecos e a felicidade. Como sublinha Roche (1992), o objectivo principal do texto aristotélico parece ser outro. Trata-se de caracterizar o fim (*telos*) perfeito em contraste com o fim mais perfeito: o fim perfeito será aquele que é desejado por outro (fim) enquanto que o fim mais perfeito de todos (= bem supremo = *eudaimonia*) é de tal natureza que nunca é desejado por outro. Por isso, a felicidade/*eudaimonia* é um fim (*telos*) absolutamente perfeito e o bem supremo do homem³³. Este seria o sentido fundamental do passo em questão. Aristóteles, ao dizer que a *eudaimonia* é o bem supremo não está a apresentar uma conclusão retirada da observação e análise do comportamento das pessoas. O seu ponto de apoio é antes a pré-compreensão de *eudaimonia* dos seus interlocutores. A *eudaimonia* é o fim (*telos*) de toda a acção humana na medida em que não é possível assinalar nenhum objectivo superior/melhor à praxis humana. Neste sentido ela é o limite de toda a acção humana, mas isto não implica que a *eudaimonia* seja o fim perseguido (e eventualmente alcançado) de todas as acções humanas singulares.

Em conclusão, poderíamos dizer que o artigo de Roche (1992) apresenta argumentos e análises suficientemente convincentes para questionar muitas das interpretações correntes da *eudaimonia* na *Ética a Nicómaco* e, nessa medida, justifica-se a sua exigência de uma reinterpretação e re-avaliação do pensamento ético de Aristóteles. Contudo, ficam ainda muitas questões em aberto. Seria preciso fazer uma análise mais detalhada de *EN X*, 7-8 e, sobretudo, articular, com mais detalhe, os vários elementos da ética aristotélica. Tarefa que nos levaria a um novo e longo caminho que agora não podemos percorrer.

³³ T. D. Roche (1992), 81-82.