

“Os homens são suficientemente dotados para o verdadeiro e normalmente alcançam a verdade.”

Aristóteles, *Retórica*, A 1, 1355 a 15-17.

2. *Eudaimonía*: as duas faces da felicidade

2.1. *Ergon Idion*: a *eudaimonía* como função definidora do homem.

Em seu artigo *Aristotle on Eudaimonía* Thomas Nagel diz que a *Ética a Nicômaco* exibe duas formas de *eudaimonía* uma compreensiva e outra intelectualista¹ e que de acordo com o capítulo sete do livro X a forma intelectualista se realiza naquilo que há de mais divino no homem, ou seja, no exercício da atividade que corresponde à parte mais elevada de sua alma, isto é, a atividade da contemplação teórica. Já, de acordo com a forma compreensiva, a *eudaimonía* não envolve unicamente a atividade teórica do intelecto, mas sim uma ampla parte da vida e da ação humana em acordo com as várias formas de excelências da virtude moral e da sabedoria prática. Segundo Nagel, esta forma de *eudaimonía* mostra a natureza humana como um composto, isto é, envolve a interação entre razão, percepção, emoção e ação em um corpo animado por uma alma, como mostra a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*:²

Mas a vida conforme a qualquer espécie de excelência é feliz de um modo secundário, pois as atividades conforme estas espécies são puramente humanas. Praticamos os atos justos e valorosos e outros atos conforme a excelência moral em nossas relações com o próximo, cumprindo nossos respectivos deveres relativos a contratos e obrigações e a todos os tipos de ações, bem como de emoções; todas elas parecem ser tipicamente humanas, algumas delas parecem até uma consequência de nossa constituição física, e a excelência moral parece estar ligada de muitas maneiras às emoções. O discernimento também parece estar estreitamente vinculado a excelência moral, e esta ao discernimento, já que os primeiros princípios do discernimento são conformes a excelência moral e os padrões morais corretos são conformes ao discernimento. As várias formas de excelência moral, por estarem ligadas às emoções, também se relacionam com nossa natureza heterogênea, e as formas de excelência moral de nossa

¹ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle`s ethics* p.7

² *Ética a Nicômaco*, X ,1778a 8-25.

natureza heterogêneas são humanas; consequentemente, a vida e a felicidade que lhes correspondem também o são.”

Esta passagem do livro X mostra claramente o que Nagel chama por *eudaimonía* compreensiva, ou seja, uma forma de *eudaimonía* que é realizada com a interação de elementos puramente humanos como a razão, percepção e emoção. Esta interação é o cerne da forma compreensiva de *eudaimonía*, pois a mostra como a atividade de um ser *hilemórfico*, ou seja, a atividade de um ser constituído de matéria e forma, sendo o corpo a matéria e a alma a forma que o anima. No entanto, Aristóteles considera esta forma de *eudaimonía* como secundária, em relação à *eudaimonía* intelectualista que corresponde à atividade contemplativa que para o filósofo é a forma de prazer mais maravilhosa e perene. Nagel aponta que esta inclinação de Aristóteles para forma intelectualista do conceito de *eudaimonía* não se encontra unicamente na *Ética a Nicamaco*, mas também na *Ética Eudêmica* como mostra a seguinte passagem:³

Portanto, qualquer forma de escolha e de adquirir coisas boas por natureza _ sejam bens do corpo ou saúde ou amigos ou os outros bens _ irão melhor promover a contemplação de Deus, esta é a melhor forma, e este padrão é o melhor; e qualquer forma de escolha e aquisição que seja por deficiência ou excesso nos impede de servir e contemplar Deus _ esta é ruim. Assim é para alma, e é o melhor padrão da alma _ estar tão longe quanto possível, inconsciente da parte irracional da alma, como tal.

Nesta passagem da *Ética Eudêmica* podemos ver como o Estagirita coloca a contemplação acima de qualquer outra forma de vida. Aristóteles afirma que

³Therefore whatever mode of choosing and acquiring things good by nature_ whether goods of body or wealth or friends or the other goods _ will best promote the contemplation of God, that is the best mode, and that standard is the finest; and any mode of choice and acquisition that either through deficiency or excess hinders us from serving and from contemplating God _ that is a bad one. This is how it is for the soul, and it is the soul's best standard _ to be as far as possible unconscious of the irrational part of the soul, as such. *Ética Eudêmica*, 1249b, 17-24.

podemos acumular bens como os do corpo e da fortuna e que estes bens são bons desde que sejam buscados como um justo meio entre os extremos para nos guiar no caminho para *eudaimonía*, no entanto, se estes bens tendem para o excesso ou falta irão resultar em vícios que afastarão o homem da atividade superior da alma e da realização da atividade contemplativa. Para apoiar sua posição de que Aristóteles tende para a visão intelectualista da *eudaimonía*, Nagel apontará a relação entre as teorias ética e psicológicas de Aristóteles mostrando que há uma conexão entre a tendência intelectualista na *Ética a Nicômaco* com o *nous* e as demais partes da alma como consta no *De Anima*.⁴ Para Nagel, a questão de Aristóteles quanto à *eudaimonía* está lançada em *EN 1097b* onde o filósofo diz:⁵

Mas dizer que a felicidade é o bem supremo é um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual é a função própria do homem. Com efeito da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função.

Como podemos ver nesta passagem da *Ética a Nicômaco* para que uma coisa detenha o bem e a perfeição ela tem que ter uma função, um *ergon* assim como a perfeição do flautista está em sua habilidade de criar melodias ao soprar a flauta o bem e a perfeição do homem também reside em um *ergon* que apenas a ele compete. Segundo Nagel temos que nos debruçar sobre o *ergon* do homem e definir qual é, pois o *ergon* é o que faz da coisa aquilo que ela é e o *ergon* do homem é aquilo que mede sua excelência fazendo dele homem e não outro ser como plantas ou animais. Porém, para Nagel, isto nos leva a uma dificuldade⁶, pois a alma humana detém uma parte nutritiva e sensitiva, ou seja, o homem, em

⁴ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.8

⁵ *Ética a Nicômaco*, 1097b 22-30.

⁶ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.8

sua essência, divide semelhanças com plantas e animais, no entanto, o *ergon* do homem o diferencia dos demais seres; a dificuldade que Nagel aponta é que a interação entre as funções que nos separam dos animais e as que nos assemelham a eles devia estar incluída na definição de *eudaimonía*, como podemos ver nas próprias palavras de Nagel:⁷

(...) É de se esperar que no mínimo que a interação entre as funções que nos diferencia dos animais e as funções que partilhamos com eles desempenharia um papel na definição de *eudaimonía*. Isto significaria incluir tanto o exercício prático da faculdade racional quanto o contemplativo.

Eis a dificuldade apresentada por Nagel, pois se nossa alma compreende três dimensões específicas e nossa razão detém tanto a sabedoria prática quanto a sabedoria filosófica, por que as outras funções da alma não estão elencadas na definição de *eudaimonía* juntamente com a atividade contemplativa? Entretanto, Nagel não coloca esta questão para criticar Aristóteles, mas para entender o motivo pelo qual o Estagirita coloca a capacidade intelectual acima de todas as outras e compreende a contemplação como a verdadeira *eudaimonía*. Como o comentador diz, parece que o bem está ligado ao *ergon* seja esta coisa um homem ou uma planta. Nagel quer mostrar que o *ergon* não é a mera funcionalidade ou má funcionalidade da coisa, mas sim o que a define, fazendo dela aquilo que ela é. Para melhor compreensão desta questão vejamos o exemplo citado por Nagel:⁸ se o corpo de um homem contrai cólera a invasão do bacilo hostil é uma calamidade, mas não pode ser classificada como uma má funcionalidade do homem enquanto homem, não podendo este aspecto sensível classificar o indivíduo com *eudaimon*

⁷ (...) *One would expect at the very least that the interaction between the functions that differentiates us from animals and the functions that we share with them would play a role in the definition of eudaimonía. That would mean including the practical exercise of the rational faculty as well as the contemplative.* Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.8

⁸ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.9

ou não. O que Nagel quer mostrar com este exemplo é que o fato do homem poder se nutrir como as plantas, contrair doenças ou partilhar de funções corporais sensitivas com os animais, não faz dele aquilo que ele é. Nagel lembra⁹ que nem no *De Anima* nem na *Ética a Nicômaco* a função nutritiva é excluída da alma humana, no entanto não é um aspecto o qual Aristóteles esteja disposto a considerar como uma medida para *eudaimonía*, porém o comentador aponta que é necessário compreender por que Aristóteles desconsidera as funções nutritiva e sensitivas da alma em preferência da intelectual, para tanto, vejamos o exemplo que o comentador apresenta:¹⁰

Deixe-me introduzir um exemplo caseiro. Uma combinação de saca-rolhas e abridor de garrafas tem a função de remover rolhas e tampas de garrafas. Este é um *ergon* simples, que nos permite avaliar o implemento em termos de sua capacidade por uma performance bem sucedida. Entretanto, não parece simples o suficiente escapar da questão que Aristóteles levantou. A combinação de saca-rolhas e abridor de garrafas remove tampas de garrafas com certeza. Mas como tem esta função em comum muitos outros abridores de garrafas, isto não pode ser o *ergon* especial (*to idion*) do nosso implemento _ o *ergon* pelo qual sua excelência é julgada. Então, por eliminação, o *idion* tem que ser remover rolhas. Infelizmente esta é uma capacidade partilha com meros saca-rolhas, assim esta capacidade não pode ser parte de seu *ergon* especial também. Obviamente este argumento não é bom. A coisa tem que ter um *ergon* conjuntivo simples, e sua excelência é a função de ambas conjunções.

⁹Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.9.

¹⁰Let me introduce a homely example. A combination corkscrew and bottle-opener has the function of removing corks and caps from bottles. This is a simple *ergon*, which allows us to evaluate the implement in terms of its capacity for successful performance. However, it does not seem simple enough escape the question Aristotle has raised. It removes bottle-caps, to be sure. But since it has that function in common with many mere bottle-openers, that cannot be the special *ergon* (*to idion*) of our implement _the *ergon* by which its excellence is judge. So, by elimination, to *idion* must be removing corks. Unfortunately that is a capacity it shares with mere corkscrews, so that can't be part o its special *ergon* either. Obviously this argument is no good. The thing must have a simple conjunctive *ergon*, and it's excellence is a function of both conjuncts. Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* pp.9_10.

Como podemos ver no exemplo, o que faz uma coisa ser aquilo que ela é não é apenas um *ergon*, uma função simples, mas sim o seu *ergon* especial, *to idion*, que é próprio da coisa, aquilo que a define. Como mostra o exemplo, a combinação saca-rolhas e abridor de garrafas tem a função de remover rolhas e tampas de garrafas, no entanto, é uma função que partilha com qualquer outro saca-rolhas ou abridor de garrafas, não podendo, portanto, esta função ser o seu *ergon idion*. Como aponta Nagel, este argumento não é bom, pois a combinação saca-rolhas e abridor de garrafas precisaria de um *ergon* conjuntivo que abraçaria ambas as funções como uma. Por que tal redução não funcionaria no caso da *eudaimonía* e da alma humana?¹¹ O homem como ser *hilemórfico*, isto é, composto de matéria e forma é dotado de sensação e razão. A sensação e o desejo são comuns tanto ao homem quanto aos animais o que os exclui de ser o *ergon idion* do homem, o que nos deixa com a razão, mas como aponta Nagel os deuses detém a razão sem partilhar destas outras necessidades do homem, assim a razão também não poderia ser o *ergon* do homem. O que Nagel quis mostrar com este exemplo é que não podemos avaliar qual o *ergon* do homem através de um sistema de eliminação tentando inutilmente encontrar um *ergon* conjuntivo que superaria os *erga* dos deuses e dos animais.

Para Nagel,¹² a forma de encontrar o *ergon idion* do homem é considerando uma hierarquia de capacidades, reconhecendo que as capacidades de vida de um organismo complexo não estão em um único nível, ou seja, é preciso reconhecer que algumas capacidades suportam outras. No caso do homem, o seu organismo complexo suporta tanto a atividade racional quanto a irracional, porém a razão se encontra em um grau de maior importância, pois, no homem, a razão está ligada a todos os aspectos de seu organismo seja na nutrição, na reprodução, na percepção, na locomoção ou no desejo. Assim, todas as outras capacidades do organismo do homem estão em uma posição de suporte em relação a sua capacidade racional e como lembra Nagel,¹³ embora a razão ajude o homem procurar alimento e a se locomover, ela não se encontra subserviente às funções menores de seu

¹¹ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.10.

¹² Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.10-11.

¹³ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In: Essays on Aristotle's ethics* p.11.

organismo. Assim a característica definidora do ser humano tem que ser a razão. Este é o motivo, segundo Nagel, pelo qual Aristóteles dá preferência à posição intelectualista e também porque uma visão conjuntiva ou disjuntiva das capacidades humanas não seria plausível, como podemos ver nas palavras do próprio Nagel:¹⁴

Nem a visão conjuntiva ou disjuntiva sobre a *eudaimonía* é adequada para estes fatos. O bem supremo para o homem tem que ser medido acerca dos termos os quais todas as outras funções estão organizadas.

A *eudaimonía*, o *ergon idion* do homem tem que ser medida de acordo com a sua função suprema, a qual todas as outras funções de seu organismo dependem, isto é, a razão. No entanto, Nagel levanta seguinte questão:¹⁵

Por que não podemos alcançar um paralelo quanto a uma funcionalidade humana apropriada por simplesmente adicionar a razão ao topo da classe de capacidades que cooperam de uma forma organizada para melhorar a vida do indivíduo? Por que deve haver qualquer dúvida que o uso da razão, seja para ganhar a vida ou para produzir comida, deva pertencer a função central do homem?

A resposta para esta questão é que as possibilidades humanas revelam que a razão tem um uso que vai além da vida prática, o que não significa que o suporte

¹⁴ *Neither a conjunctive nor a disjunctive view about eudaimonía is adequate to these facts. The supreme good for man must be measured in terms of that around which all other functions are organized.* Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In:Essays on Aristotle`s ethics* p.11.

¹⁵ *Why can`t we reach a parallel account of proper human functioning by just adding reason to the top of the class of capacities that cooperate in an organized fashion to further the life of the individual? Why should there be any doubt that the use of reason to earn a living or produce food should belong to the central function of man?* Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía In:Essays on Aristotle`s ethics* p.11.

entre a razão e as demais funções do organismo como a nutrição ou sensação estão seladas, muito pelo contrário, o conjunto de todas estas funções incluindo a o uso da razão na vida prática servem como apoio para o indivíduo alcançar uma atividade que transcenda completamente as preocupações mundanas. O *ergon idion* do homem tem que ser o melhor e o mais puro emprego da razão, pois, de acordo com Nagel, Aristóteles achava que embora o homem devesse cuidar bem de sua vida prática ele deveria buscar a transcendência não apenas em sua própria vida prática individual, mas em sociedade. Eis o motivo pelo qual Aristóteles tende para a visão intelectualista da *eudaimonía*, pois o homem, através da razão se tornou o único ser capaz de se concentrar em coisas maiores que ele mesmo. A atividade teórica, leva o homem a uma dimensão que vai muito além dos limites da vida humana, pois através da contemplação ele pode vislumbrar a divindade, tanto que Nagel lembra que no sétimo capítulo do livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz:¹⁶ “Com efeito, seria um absurdo pensar que a ciência política, ou o discernimento, é o melhor conhecimento, já que o homem não é o que há de melhor no universo”. Nesta passagem, Aristóteles deixa claro que os conhecimentos da sabedoria prática, não podem ser considerados como o que há de mais importante, pois o homem não é o que há de mais importante, mas sim aquilo que está além da sabedoria prática que somente a sabedoria filosófica pode atingir e compreender, a dimensão divina. Para que o homem atinja o bem supremo, ele atingir aquilo que há de mais elevado em seu ser, ou seja, a dimensão racional da alma e sua capacidade para a contemplação.

Assim sendo, em seu artigo, Thomas Nagel quis mostrar que Aristóteles concebe o homem como um organismo complexo em que todas as funções servem como suporte para aquela que se encontra acima de todas, ou seja, a razão e que esta transcende as vicissitudes da vida prática fazendo com que o homem alcance aquilo que há de mais elevado em seu ser.

¹⁶ *Ética a Nicômaco*, VI, 7, 1141a21-23.

2.2. Eudaimonía: um fim Dominante?

Até agora vimos que a *eudaimonía* é a função definidora do homem, ou seja, é a função que faz dele aquilo que ele é, levando-o da potência ao ato pelo exercício daquilo que há de mais divino em seu ser, a sua razão. No entanto, poderia a *eudaimonía* ser um fim dominante? Em seu famoso artigo *O Bem Final na Ética de Aristóteles*, W.F.R Hardie aponta que Aristóteles sustenta em sua ética que toda a pessoa tem, ou deveria ter, um fim (*télos*) único a ser almejado¹⁷. Como mostra a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*:¹⁸

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo o mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento deste bem? Não deveremos como arqueiros que visam um alvo, ter maiores probabilidades de atingir o que nos é mais conveniente?

Hardie diz¹⁹ que nesta passagem, Aristóteles não prova, nem é necessário entendermos que ele estivesse buscando provar que existe um fim único que é desejado por si mesmo, mas sim que ele assinala, corretamente, que caso haja objetos que são desejados, mas não desejados por si mesmos, deve haver algum objeto que seja desejado por si mesmo. A passagem também sugere que, se houvesse tal objeto que fosse único, isso seria importante para a conduta da vida. Hardie mostra que a mesma doutrina se encontra no segundo capítulo do livro I da *Ética Eudêmica*, mas enquanto que na *Ética a Nicômaco* a ênfase recai sobre a ciência política, a arte de governar, onde o bem humano é tido com fim único, a

¹⁷ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.42.

¹⁸ *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094a 18-24.

¹⁹ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.42.

Ética Eudêmica menciona apenas o modo pelo qual o indivíduo planeja sua própria vida. Como nos mostra a seguinte passagem da *Ética Eudêmica*:²⁰

Toda a pessoa que tem a possibilidade de viver de acordo com sua própria escolha (*προαίρεσις*) deve deter-se nestas questões e estabelecer para si algum objeto como alvo do bem viver, seja este objeto a honra, ou a fama, ou a riqueza ou a cultura, em vista do qual ele fará tudo o que faz uma vez que não organizar a sua vida em função de algum fim é sinal de notável insensatez. Acima de tudo devemos, em primeiro lugar, definir para nós mesmos, sem qualquer pressa ou descuido, em que parte de nós reside o bem viver e quais são as condições humanas de sua obtenção.

Hardie aponta²¹ que nesta passagem é dito que a ausência de sabedoria prática se mostra na incapacidade da pessoa planejar e organizar sua própria vida para alcançar um fim único, ou seja, que apenas o indivíduo possuidor da sabedoria prática possui uma concepção verdadeira do fim que lhe é melhor, bem como possui capacidade de planejar e realizar este fim de maneira eficaz. Em face disto, Hardie se questiona²² até que ponto vão os seres humanos no planejamento de suas vidas em busca de um fim único? Segundo Hardie, assim que esta questão é formulada é possível se dar conta de uma confusão na concepção aristotélica de um fim único, pois a questão encobre uma confusão entre duas questões: sendo a primeira: o quão longe vão os seres humanos no planejamento de suas vidas? E a segunda: no planejamento de suas vidas, quão central ou dominante é o papel que as pessoas atribuem a um objeto único desejado, como o dinheiro, a fama ou a ciência? Para Hardie, a resposta mais óbvia e imediata para ambas às questões é: alguns os fazem outros não. O comentador se debruça primeiro sobre a primeira questão, observando que apenas em alguns casos muito excepcionais uma vida é organizada em função da satisfação de uma função prevalente sendo raro o caso

²⁰ *Ética Eudêmica*, I, 2, 1214b 6-14.

²¹ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.42

²² Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.43.

de indivíduos que vivem em função de um único fim. Já sobre a primeira questão, Hardie reconhece que existe planejamento, mesmo entre aqueles que não possuem um desígnio único dominante sendo possível até mesmo planejar não ter plano algum. Como lembra Hardie²³, Hobbes observou²⁴ que não existe “um *finis ultimus*, muito menos um *summum bonum* como consta nas obras dos antigos filósofos morais (...) a felicidade é um desenrolar contínuo do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro objeto outra coisa senão etapa em direção ao segundo”. O que Hardie quer mostrar²⁵ é que todo o ser humano possui, e sabe que possui um número de desejos independentes, que não dependem de outros no sentido em que o desejo por um meio depende do desejo por um fim. Ao estabelecer isto, o comentador distingue duas concepções²⁶ acerca da teoria aristotélica de um único fim. A primeira concepção é a de um fim “inclusivo” na qual, por exemplo, certa pessoa, refletindo a respeito de seus múltiplos desejos e interesses, percebe que alguns significam mais para ela do que outros e que alguns são mais difíceis de se alcançar do que outros. Desta forma a pessoa é atizada a alcançar, ao menos, seus objetivos mais importantes da forma mais plena possível. Hardie mostra que a felicidade entendida nestes termos é o desejo pela satisfação ordenada e harmoniosa de desejos. O comentador admite²⁷ que muitas vezes, Aristóteles ao tatear o bem final, parece estar tateando através da ideia de um bem inclusivo como quando, por exemplo, o filósofo fala que os fins da ciência política compreendem outros fins²⁸. Assim, Aristóteles, segundo Hardie, deveria definir a felicidade como um fim de segunda ordem, como a realização completa e harmoniosa de fins de segunda ordem. Para Hardie²⁹ esta deveria ter sido a posição de Aristóteles quanto à *eudaimonía*, mas o comentador aponta que o Estagirita não faz do fim supremo algo inclusivo, mas sim dominante e objeto de um desejo excelso, isto é, a filosofia. Hardie acusa³⁰ o

²³ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.43.

²⁴ Hobbes, *Leviatã* XI.

²⁵ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.44.

²⁶ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.44.

²⁷ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.44.

²⁸ *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094b6-7.

²⁹ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.43-44.

³⁰ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.44.

princípio aristotélico de um bem final de ser embaraçoso e equivocado, pois condiciona o homem a seguir um fim absoluto que tem como único objeto de desejo a contemplação divina.

O comentador diz que esta ambiguidade encontrada na teoria aristotélica de um sumo bem transparece em sua noção de função (*ergon*) “peculiar” ao ser humano, que o impele à busca do fim último. O *ergon* é para Aristóteles aquilo que distingue o homem dos demais seres, porém Hardie defende³¹ que não se deve insistir tampouco em salvaguardar a noção de função uma vez que ser humano não atende a um propósito. O comentador coloca que ao fazer do *ergon* aquilo que separa o homem dos outros seres, Aristóteles rejeita a vida que consiste em nutrir e crescer, assim como a vida da sensação para privilegiar a vida pautada pelo princípio racional. Hardie salienta que por colocar a razão acima das outras formas de vida, Aristóteles coloca a contemplação como a forma de vida mais perfeita e a verdadeira *eudaimonía*, pois quando o filósofo afirma³² que o bem é a atividade da alma de acordo com a virtude mais perfeita e a virtude mais perfeita é a que leva a vida da atividade teórica, atividade esta que, devido à dimensão racional de sua alma, apenas ao homem compete e, portanto, apenas ele pode ser realmente *eudaimon*, pois como diz Aristóteles: “Dentre os animais nenhum é feliz, dado que nenhum comunga a contemplação”³³. Segundo Hardie³⁴, esta declaração de Aristóteles exhibe o fim aristotélico como dominante ao invés de inclusivo, pois, de acordo com o comentador, é certo que o homem é o único ser dotado de capacidade intelectual, mas esta capacidade em alguns homens é muito limitada. Nas palavras do próprio Hardie sua posição se torna mais clara:

E a atividade intelectual não é a única atividade em respeito à qual o ser humano pode ser dito racional como nenhum outro animal o é. Não há um fio lógico que nos conduz da constatação que a felicidade está localizada em um modo de vida específico e comum aos homens

³¹ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.44.

³² *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a16-18.

³³ *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1178b27-28.

³⁴ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.44.

a visão restrita do bem final enquanto um fim dominante. O que é comum e peculiar aos homens é a racionalidade em um sentido geral, não o discernimento teórico, que é uma forma específica de racionalidade. Um ser humano se distingue primordialmente dos animais não por possuir dotes metafísicos naturais, mas sim pela capacidade de planejar sua vida de maneira consciente na busca por um fim inclusivo.

Hardie critica o Estagirita por impor ao homem um fim único e universal, desconsiderando outros fatores da vida humana como a nutrição e a sensação, além de não reconhecer que nem todos os homens tem a mesma capacidade intelectual, o que significa que o sumo bem seria restrito apenas às pessoas com capacidade intelectual para a contemplação, o que faz do fim aristotélico dominante ao invés de inclusivo, digno unicamente para aqueles com a capacidade intelectual para a filosofia. O comentador diz³⁵ que a confusão entre um fim que é inclusivo e um fim que é dominante e supremo é responsável pelo fracasso de Aristóteles em tornar explícito o fato que o raciocínio prático não é sempre, nem exclusivamente, um processo para encontrar meios para um fim.

Fica óbvio que Hardie tende para o conceito de *eudaimonía* como fim dominante da *eudaimonía* em especial quando se trata da atividade contemplativa como a *eudaimonía* derradeira. Hardie considera que colocar a contemplação como a verdadeira felicidade é excluir o inclusivo e impor o dominante, pois ter a *theoría* como verdadeiro estado *eudaimônico* significaria obrigar o homem a deixar sua humanidade e se tornar mais que humano. Hardie destaca a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*:³⁶ “não há apenas atividade que consiste em movimento, mas também atividade que consiste na imobilidade, e o prazer reside antes no repouso do que no movimento.” Hardie lembra que esta doutrina de que o prazer reside na imobilidade remete à concepção aristotélica da natureza divina. Em sua teoria teológica, Aristóteles levantou a hipótese da existência de um primeiro motor imóvel que devido a sua perfeição só pode pensar aquilo que há de

³⁵ Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.46.

³⁶ *Ética a Nicômaco*, VII, 14, 1154b26-28.

mais perfeito para ser pensado, isto é, a si próprio, ou seja, o motor imóvel está em contemplação constante e, ao contemplar a si mesmo o seu pensamento é na verdade pensamento de pensamento. Para ser verdadeiramente *eudaimon*, o homem tem que alcançar o que há de mais divino em seu ser. Aí está a grande crítica que Hardie faz a Aristóteles, pois ao colocar a verdadeira *eudaimonía* no plano divino Aristóteles, segundo Hardie, obrigaria o homem a se tornar mais do que um mero homem, ou seja, ao tornar a *eudaimonía* algo divino Aristóteles a tirou da esfera humana impedindo que o homem possa ser feliz por si só. Esta é a teoria da *eudaimonía* dominante para a qual Hardie tende. Segundo o comentador Aristóteles falha ao remover o bem supremo da esfera humana, pois para Hardie se o bem fosse uma atividade puramente humana, o homem planejaría e se esforçaria para alcançar o fim por ele tencionado, aprendendo com cada obstáculo que se põe no caminho, como no exemplo dado pelo próprio Hardie³⁷ no qual um profissional de golfe que joga para vencer, ou seja, que ele tem um fim tencionado e planejado, mas se derrotado ele não achará que perdeu o dia, nem que seus esforços foram em vão, como se sentiria se seu único objetivo fosse à vitória. Este é o exemplo de um fim inclusivo, no qual o indivíduo visa um objetivo e tenta alcançá-lo da melhor forma possível, diferente de um fim dominante e último que condiciona o sujeito a alcançá-lo, pois só assim será verdadeiramente feliz como é o caso da atividade contemplativa em Aristóteles. Para Hardie condicionar o homem a buscar um fim último durante toda sua vida para que assim ele possa atingir um estado supra-humano e contemplar o divino é a coroação da *eudaimonía* como um fim dominante, pois a verdadeira *eudaimonía* estaria em tirar o homem de sua condição humana para elevá-lo a condição de deus, como podemos ver na seguinte passagem:

A perfeição de Deus requer que seu pensar seja não progressivo. Mas o ser humano, que está aquém da perfeita simplicidade, precisa para ser feliz, dos prazeres de buscar soluções aos problemas, de aprender algo de novo, de surpreender-se.

³⁷Hardie, *O Bem Final na Ética de Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.53.

Esta passagem mostra, em simples palavras, a crítica de Hardie à teoria teleológica de Aristóteles que diz que a verdadeira *eudaimonía* está além da imperfeição humana, por outro lado, para Hardie, para ser feliz o homem tem que exercer sua humanidade, cometer seus erros, espantar-se diante do mundo que o cerca. Simplesmente ser humano. Mas estará Hardie correto? Será o fim último proposto por Aristóteles algo que condiciona o homem à sua busca? Será a *eudaimonía* um fim dominante? J. L. Ackrill apresenta uma resposta alternativa à posição de Hardie e de outros críticos à teleologia aristotélica, como veremos a seguir.

2.3. Em defesa do caráter inclusivo do Sumo Bem: a eudaimonía como a realização plena da natureza humana.

Em seu estudo, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles*, J.L. Ackrill aponta que a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles tem dois problemas centrais³⁸: qual o critério da ação correta e da virtude moral; e qual é a melhor vida para o homem. Segundo o comentador³⁹, a primeira questão é suscitada de forma muito clara pelo próprio Aristóteles no início do livro VI da *Ética a Nicômaco* onde o filósofo diz que a virtude moral é definida pela justa medida que o homem sábio empregaria. Já a segunda questão traz o problema da ambiguidade da teoria Aristotélica quanto à melhor das vidas, pois na maior parte da *Ética*, o filósofo diz que a boa e melhor ação é melhor vida para o homem, entretanto, no livro X, Aristóteles afirma que é na atividade puramente contemplativa que se encontra a melhor e mais perfeita das vidas, porém o filósofo não nos diz como relacionar estas duas ideias. Segundo Ackrill, uma forma de responder as duas questões é considerá-las em sua estreita conexão, pois, se Aristóteles no fim de sua *Ética* defende que a *theoría* é a

³⁸ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 103.

³⁹ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 103.

verdadeira *eudaimonía*, então uma possível ou até mesmo inevitável resposta seria que as ações boas e corretas são precisamente o que levam o homem ao estado contemplativo, ou seja, os estados de caráter dignos de louvor, como as virtudes e excelências, são o instrumento que promovem o estado da *sophia*, da sabedoria filosófica e através desta a atividade contemplativa. No entanto, Ackrill aponta⁴⁰ que muitos estudiosos da ética aristotélica não apoiam uma conexão entre as duas formas de *eudaimonía* apresentadas pelo filósofo como, por exemplo, Gauthier e Jolif em seu estudo *L'Éthique à Nicomaque* onde os autores defendem uma incoerência na teoria de Aristóteles dizendo que o Estagirita comete um equívoco ao reconhecer o valor moral das ações virtuosas e tratá-las como “meios de chegar à felicidade” sugerindo que, em sua caracterização da ação, o filósofo introduz ideias que se aplicam propriamente não as ações, mas sim às atividades produtivas. Já Hintikka em *Remarks on Praxis, Poesis, and Ergon in Plato and Aristotle*, diz que Aristóteles permanece preso a um certo modo grego tradicional de pensar, a “teleologia conceitual” e que este é o motivo pelo qual sua análise da ação humana emprega o esquema de fins e meios, Ackrill mostra que, segundo Hintikka, Aristóteles não poderia “acomodar em seu sistema conceitual” uma atividade que não tivesse um *télos*, um fim, estabelecendo um *télos* até mesmo para aquelas atividades que procurava distinguir das atividades produtivas caindo, desta forma, no absurdo de falar de uma atividade daquele primeiro tipo como sendo seu próprio fim. Ackrill também aponta o famoso artigo de Hardie *O bem final na Ética de Aristóteles*, já analisado nesta pesquisa, no qual o autor também diz que Aristóteles não consegue pensar de forma clara no que tange a meios e fins confundindo as ideias de um “fim inclusivo” e de um “fim dominante” e que Hardie tende para a teoria dominante na qual a *eudaimonía* deve ser identificada a uma atividade desejada acima de todas as outras. Kenny em seu artigo *Happiness* também concorda com a teoria da busca pela *eudaimonía* como um fim dominante

⁴⁰ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. PP. 104-105.

afirmando que “Aristóteles considera a felicidade somente no fim dominante” como podemos ver na seguinte passagem:⁴¹

Aristóteles que considera a felicidade somente no sentido dominante, nem sequer faz a modesta alegação que todos buscam a felicidade. Ele com certeza diz que a felicidade é o propósito da ética, e que é o mais elevado dos bens práticos. Mas não há razão para pensarmos que todos praticam a ética, ou buscam o sumo bem. Tudo que ele precisa presumir, é que todos os seus leitores estão em busca da felicidade.

A intenção de Ackrill é questionar algumas destas visões da teoria de Aristóteles argumentando que em sua teoria de um fim supremo Aristóteles apresenta, de fato, uma teoria de um fim inclusivo e não uma confusão acerca de meios e fins.

Ackrill aponta⁴², como já foi visto nesta pesquisa, que o termo “inclusivo” remete a um contraste entre um bem singular e uma pluralidade, já o “dominante” é contraste entre um grupo cujos membros são aproximadamente iguais e um grupo no qual um dos membros é muito superior aos demais. O fim inclusivo é aquele que envolve dois ou mais valores, o fim dominante é um fim que pode ser chamado de “monolítico” e que consiste em um único fim digno de valor, pois este é superior a qualquer outro. É neste sentido forte de fim dominante que tem como fim supremo a filosofia que Hardie e Kenny concordam e afirmam que o livro I da *Ética* expõe a *eudaimonía* como um fim dominante e não inclusivo. A fim de defender a *eudaimonía* como um fim inclusivo, Ackrill começa uma investigação do conceito de *eudaimonía* buscando que tipo de vida a *eudaimonía*

⁴¹ *Aristotle, who considers happiness only in the dominant sense, does not make even the modest claim that everyone seeks happiness. He certainly says that is the purpose of ethics, and that is the highest of practical goods. But there is no reason why he should think that everybody practices ethics, or pursues the highest good. All he needs to presume, is that all of his lecture audiences are in search of happiness.* Kenny, *Happiness*, In: *Articles on Aristotle vol.2: ethics and politics*. P. 59.

⁴² Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles* In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 105.

é. O comentador lembra⁴³ que logo no começo da *Ética a Nicômaco* (I 1) o filósofo usa a noção de fim conectando-a a expressões como “bem” e “em vista de” distinguindo as atividades que tem fins além de si daquelas que são seus próprios fins. Segundo Ackrill⁴⁴ a ideia de que algumas coisas são feitas em vista de si mesmas e podem também ser feitas em vista de outra coisa é precisamente a ideia de que Aristóteles precisará e utilizará para falar das boas ações e da *eudaimonía*, já que a *eudaimonía*, o desejo de todo o homem, não é resultado do esforço de toda uma vida, ou seja, não é algo que se antecipa, mas sim o resultado de uma vida agradável e digna de valor em sua totalidade. Ackrill coloca⁴⁵ que todas as várias partes da vida devem ser em si mesmas agradáveis e dignas e não apenas meios. Para o comentador o fato dos ingredientes primários da *eudaimonía* sejam em vista desta não é incompatível com fato de serem fins em si mesmos, já que a *eudaimonía* é constituída por atividades que são fins em si mesmos. O ponto que Ackrill quer mostrar é que não é razoável sugerir que Aristóteles, ao falar da *eudaimonía*, está preso a uma teleologia conceitual herdada, mas sim que ele criou algo totalmente inédito, isto é, a teoria de um sumo bem inclusivo que concilia as boas ações virtuosas da vida prática como aquilo que promove a atividade contemplativa.

Ackrill coloca⁴⁶ que muitos comentadores erraram ao não reconhecer o caráter inclusivo da teoria aristotélica como, por exemplo, Hintikka em seu já mencionado artigo parece assumir que o termo *télos*, significa um fim produzido por meios (instrumentais) e que “em vista de” introduz, necessariamente, a ideia de um fim separado da ação. Mas, para Ackrill, a palavra *télos* não se confina a limites tão estreitos sendo um total absurdo confiar mais nas implicações da tradução do termo do que na substância do que o filósofo quis, de fato, dizer.

⁴³ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 106.

⁴⁴ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 108.

⁴⁵ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 108.

⁴⁶ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 108.

Ackrill lembra⁴⁷ que o pensamento de Aristóteles sobre esta questão é mais plenamente desenvolvido na primeira parte do capítulo sete da *Ética a Nicômaco*⁴⁸ onde o filósofo, partindo de pontos sobre “bem”, “fim” e “em vista de” procedentes do capítulo I, conclui a tese que a *eudaimonía* é algo final e auto-suficiente, e que, se existe um fim, um *télos*, para toda a ação humana e, se este fim for o melhor e mais elevado, este será, como Ackrill coloca, “o mais *teleion*”, isto é, o *teleiôtaton*. O comentador explica que o termo “mais *teleion*” foi introduzido para distinguir fins desejados por si mesmos daqueles desejados como meios para outros fins. Como lembra Ackrill⁴⁹ o fim que é buscado por si mesmo e não em vista de outro é, para Aristóteles, a *eudaimonía*, podendo haver neste fim supremo uma profusão de coisas como, por exemplo, o prazer que pode ser valorizado por ele mesmo, mas, apesar disto, também é valorizado em vista da *eudaimonía*. Ora, se o prazer é um fim desejado por si mesmo, como ele pode também ser desejado em vista da *eudaimonía*? Ser desejado em vista de um bem maior não faria do prazer um meio ao invés de um fim? Como explica Ackrill,⁵⁰ a resposta para esta questão é simples, pois se o prazer é intrinsecamente digno de escolha por si, isto faz dele um elemento da *eudaimonía*, pois a *eudaimonía* é o tipo de vida mais desejável que contém em si todas as atividades dignas de escolha. Nas palavras de Ackrill esta questão se torna mais clara:⁵¹

Esta ideia, que retoma o pensamento exposto na última sentença do capítulo I, é expressa de novo nos capítulos seguintes, onde o termo “auto-suficiente” é introduzido. É auto-suficiente (*aútarkes*), em sentido relevante, aquilo que, tomado isoladamente (*monóúmenon*), torna a vida desejável e carente de nada (*médenós endea*). A *eudaimonía* faz precisamente isto, pois, afirma Aristóteles, nós a consideramos a mais digna de escolha de todas as coisas, não a contando como algo bom entre outras coisas (*pánton aítotáten mé*

⁴⁷ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.110.

⁴⁸ *Ética a Nicômaco*, 7, 1097a15-b21.

⁴⁹ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P. 110.

⁵⁰ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.110.

⁵¹ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.110-111.

sunarithmouménen) _ pois então (se fosse mais digna de escolha dentre diversas candidatas) adição de qualquer outras coisa a tornaria ainda melhor, mais digna de escolha, e não seria “carente de nada”. Ele afirma, pois, que a *eudaimonía*, sendo absolutamente final e genuinamente auto-suficiente, é mais desejável do que qualquer outras coisa, pois inclui tudo o que é desejável em si mesmo. Ela é (e, pois, melhor entre três), mas como bacon, ovos tomates é um café da manhã melhor do que só bacon, só ovos ou só tomates _ é, com efeito, o melhor café da manhã sem qualificação.

Nesta passagem, Ackrill mostra claramente o caráter inclusivo da *eudaimonía*, pois a eudaimonía por ser *autarkes*, isto é, auto-suficiente ela pode ser tomada *monoúmenon*, ou seja, de forma isolada e por causa de sua auto-suficiência ela é a mais desejada das vidas, tornando sua busca *medenòs endêa*, ou seja, carente de nada. Mas se a *eudaimonía* é auto-suficiente e carente de nada, como ela pode ser um fim inclusivo? Ora, como aponta Ackrill, a resposta para esta questão está na própria auto-suficiência da *eudaimonía*, pois a *eudaimonía* por ser o fim supremo inclui em si tudo aquilo que é digno de escolha como o prazer ou a virtude que, sendo fins dignos desejados por si mesmos, são, na verdade, elementos componentes da busca *eudaimônica*. É importante para entender o caráter inclusivo da *eudaimonía* que estes fins dignos de escolha são, como já foi ilustrado, elementos “componentes”, e não acréscimos ao Sumo Bem. Ora, se a *eudaimonía* é o fim buscado em si mesmo e carente de nada ela não necessita de acréscimos. Assim, é importante compreender que fins como a virtude e o prazer, por serem dignos, já são parte integrante da busca do Sumo Bem e estão, portanto, inclusos na busca *eudaimônica*. Esta é a natureza inclusiva da *eudaimonía*, que consiste no fim supremo que inclui em si tudo aquilo que é digno de escolha. Esta é a crítica de Ackrill aos comentadores que acusaram Aristóteles de criar, com sua teoria teleológica, a ideia de um fim dominante. Para Ackrill estes intérpretes da obra do Estagirita não se deram conta do verdadeiro caráter inclusivo de sua teoria. Hardie, como já vimos, tende para a teoria de um fim dominante na qual ele defende que Aristóteles desenvolveu a teoria de um fim supremo que tem como objeto um desejo supremo: a filosofia. Por “filosofia” deve-se entender a

atividade da *theoría* e que os outros fins como, por exemplo, o prazer são apenas meios para se chegar ao objeto supremo, ou seja, a contemplação. Ackrill explica⁵² que o equívoco de Hardie está na má interpretação do que Aristóteles denomina de *teleiôtaton*, isto é, “mais final”, pois Hardie diz que o Estagirita afirma que entres os fins há um que é “mais final” e que este é o que deve ser buscado, sendo este fim dominante a *theoría*. Mas Ackrill mostra que Aristóteles, ao falar de um bem “mais final” está designando fim que nunca é buscado em vista de algo outro, mas inclui todos os fins últimos, esta é, pois, a *eudaimonía*, fim supremo que contém em si todos os fins últimos e dignos.

Mas e quanto à contemplação que é o objeto desta pesquisa, como podemos compreendê-la fora da ideia de um fim dominante que condiciona o homem a deixar sua condição humana para se tornar algo divino e sobre-humano para ser verdadeiramente *eudaimon*? Como a atividade contemplativa se encaixa na ideia de um fim inclusivo? Ackrill reconhece a dificuldade de não encarar a atividade contemplativa como uma teoria dominante ou monolítica, pois no livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles parece simplesmente mudar o foco da *eudaimonía* da vida ativa para atividade teórica colocando esta em um patamar infinitamente superior a sabedoria prática e suas virtudes. A fim de esclarecer esta questão, Ackrill⁵³ toma o argumento que já estudamos na análise de Thomas Nagel⁵⁴, ou seja, *o ergon*. Ackrill aponta que Aristóteles é levado à tese de que o *ergon*, isto é, a função específica do homem, o seu bem mais alto é a vida ativa “do elemento que possui um princípio racional” e que “o bem para o homem vem a ser a atividade da alma segundo a virtude, e, se existir mais de uma virtude, segundo a melhor e mais completa”. Aqui é necessário compreender o que Aristóteles quer dizer por aretés *teleías*, isto é, por virtude completa. Os defensores da teoria de um fim dominante acreditam o Estagirita restringiu a forma mais elevada de pensamento à virtude da *sophia* colocando, portanto, a atividade da *theoria* como um fim monolítico. No entanto, o seu erro se encontra na má compreensão do que o filósofo quis dizer por virtude mais completa. Aristóteles, ao afirmar que a

⁵² Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.113.

⁵³ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.117.

⁵⁴ Thomas Nagel, *Aristotle on Eudaimonía*. Artigo estudado na primeira seção desta pesquisa.

eudaimonía está em exercer a atividade da alma, segundo a virtude “mais completa” está dizendo que a *eudaimonía* é realização plena de todas as virtudes dignas do homem tanto da vida prática como da teórica. Ora, não faria sentido algum Aristóteles dedicar a maior parte de sua *Ética a Nicômaco* a investigação da *eudaimonía* segundo a sabedoria prática para simplesmente mudar o foco no livro X para a contemplação. O que o filósofo fez ao longo de sua obra foi delinear um caminho para a virtude humana, pois o Estagirita sabia que o homem não é apenas um ser prático tampouco unicamente um ser divino dado à contemplação, mas sim um meio termo entre ambos. Como lembra Ackrill⁵⁵, o homem, segundo Aristóteles, é um *sýnthon* um composto de matéria e forma sendo um tipo de animal que vive e se move no tempo, mas que, no entanto, ocasionalmente consegue atingir um tipo de atividade que escapa os limites do tempo e atinge o supra-sensível. Porém, para que o homem possa ultrapassar o limite do tempo e do espaço e contemplar o eterno e imutável, ele tem que necessariamente percorrer o caminho da virtude em sua vida prática, pois só através da deliberação e escolha de ações boas e dignas, o homem pode, mesmo que por um breve momento, romper a realidade material e vislumbrar a divindade. Eis como a *theoría* se enquadra no caráter inclusivo da *eudaimonía*, pois para alcançar a melhor das vidas, isto é, a contemplação, o homem tem que encontrar o justo meio entre a ação moral prática e a *sophia*, ou seja, ele tem que atingir a virtude em sua forma “mais completa” tanto na sabedoria prática como na filosófica.

Assim, J.L. Ackrill mostra que a *eudaimonía* é um fim inclusivo que possui em si todos fins dignos de escolha que guiam o homem em sua jornada para *eth`hóson endéxetai athanatídzein*, isto é, para “tornar-se tanto quanto possível imortal”.

Portanto, neste primeiro capítulo vimos como as duas noções de *eudaimonía* propostas por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* se relacionam. Vimos como a noção da *eudaimonía* na vida prática e a noção de *theoría* não são opostas uma a outra, mas sim complementares, lados de uma mesma moeda. A *eudaimonía* não é

⁵⁵ Ackrill, *Sobre a eudaimonía em Aristóteles In: Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. P.123.

um fim dominante que condiciona o homem a se tornar mais que humano, mas sim uma busca que, assim como o homem, é de natureza *hilemórfica*, pois ela começa na vida prática levando o indivíduo, através da virtude, a escolher e a deliberar sobre as vicissitudes da vida, acolhendo tudo aquilo que é digno de escolha, para que assim, através da ação virtuosa, ele possa atingir o ato e tocar a divindade.