revista CONTROVÉRSIA
ISSN 1808-5253
UNISINOS

UMA DEFESA DA EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA

DOI: https://doi.org/10.4013/con.2025.212.07

João Pedro Pinheiro da Silva
Doutorando em filosofia pela University of St Andrews. Financiamento: FCT
silvajoao1999@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4556-6572

RESUMO:

Em *Two Conceptions of Happiness*, Richard Kraut denuncia a desumanidade e restritividade da *eudaimonia* aristotélica. O presente artigo oferece uma crítica à avaliação de Kraut. A primeira parte do artigo, de caráter exegético, disputa a interpretação intelectualista que Kraut faz da *eudaimonia* e propõe uma leitura dualista da mesma que procura resolver os maiores problemas do debate clássico entre inclusivistas e intelectualistas. A segunda parte do artigo, por sua vez, defende uma forma de objetivismo contra a concepção subjetiva de felicidade exposta por Kraut: primeiro, argumentando que as acusações de Kraut se aplicam tanto à *eudaimonia* quanto à sua concepção subjetiva de felicidade sendo que, no caso da última, é impossível lidar com casos de comportamento vicioso "feliz" que são, numa concepção eudaimônica, facilmente descartados; segundo, demonstrando que o subjetivismo de Kraut é, na verdade, um objetivismo velado: na sua tentativa de ir além de uma concepção meramente psicológica de felicidade, Kraut viu-se obrigado a enriquecer normativamente o conceito de felicidade com critérios que vão além das determinações do sujeito. Concluímos assim que a *eudaimonia* aristotélica nos continua a fornecer a única alternativa cabal a uma visão puramente psicológica de felicidade, sendo, portanto, ainda relevante no debate ético.

PALAVRAS-CHAVE:

Aristóteles. Eudaimonia. Felicidade. Ética a Nicômaco. Ética das Virtudes. Subjetivismo.

A DEFENSE OF ARISTOTELIAN EUDAIMONIA

ABSTRACT:
In *Two Conceptions of Happiness*, Richard Kraut denounces the inhumanity and restrictiveness of Aristotelian *eudaimonia*. This article offers a critique of Kraut's assessment. The first part of the article, of an exegetical nature, disputes Kraut's intellectualist interpretation of *eudaimoni*a and proposes a dualist reading of it that seeks to resolve the major problems of the classic debate between inclusivists and intellectualists. The second part of the article, in turn, defends a form of objectivism against the subjective conception of happiness expounded by Kraut: first, by arguing that Kraut's accusations apply to both *eudaimonia* and his subjective conception of happiness – the difference being that the latter cannot deal with cases of "happy" vicious behavior that are, in a eudaimonic conception, easily dismissed; second, by demonstrating that Kraut's subjectivism is, in fact, a veiled objectivism: in his attempt to go beyond a merely psychological conception of happiness, Kraut was forced to normatively enrich the concept of happiness with criteria that go beyond the determinations of the subject. We therefore conclude that Aristotelian *eudaimonia* continues to provide us with the only capable alternative to a purely psychological view of happiness, and is therefore still relevant in the ethical debate.

KEYWORDS:
Aristotle. Eudaimonia. Happiness. Nicomachean Ethics. Virtue Ethics. Subjetivism.

1 Introdução

Com o renascimento da ética das virtudes na segunda metade do século XX, a filosofia moral contemporânea testemunhou intensos debates sobre as devidas interpretações dos textos clássicos sobre ética. Um desses debates – e, sem dúvida, um dos mais frutíferos – ocorre ao redor da tentativa de estipular aquela que seria a devida interpretação da *eudaimonia* na *Ética a Nicômaco* (EN, daqui em diante) de Aristóteles.

Ao longo desse mesmo debate, parece haver um consenso tácito sobre aquilo que é considerado, nas palavras de Richard Kraut, a "desumanidade" e a "restritividade" da *eudaimonia* aristotélica que a tornaria, desse modo, um conceito ultrapassado e demasiado rígido para ser levado a sério na discussão ética contemporânea. Pretendo, neste artigo, demonstrar que a crítica de Kraut se baseia em uma concepção errada da *eudaimonia* aristotélica e, com isso, mostrar a relevância que o conceito pode ter no debate ético contemporâneo.

A primeira parte do artigo, de caráter exegético, disputa a interpretação intelectualista que Kraut faz da *eudaimonia* na EN e propõe uma leitura dualista da mesma. Tal leitura dualista dos livros I e X da EN procura resolver os maiores problemas do debate clássico entre inclusivistas e intelectualistas.

Com essa leitura em mente, será possível enveredar em uma crítica mais cabal à leitura que Kraut faz da *eudaimonia* aristotélica, defendendo a concepção mais robusta e objetiva de felicidade exposta por Aristóteles. Segundo Kraut, o objetivismo da *eudaimonia* aristotélica – segundo a qual o critério de felicidade é fixado de forma objetiva, para lá das determinações do sujeito – torna-a "desumana" e demasiado "restritiva", sendo que, para ultrapassar estes problemas sem cair em uma visão totalmente psicologizada de felicidade, devemos abraçar uma concepção subjetiva de felicidade – segundo a qual o critério de felicidade a ser atingido é determinado pelo próprio sujeito.

Para além da crítica de Kraut ser baseada em uma leitura errônea da *eudaimonia* na EN, como estabelecido na primeira parte, será argumentado que as acusações de "desumanidade" e "restritividade", caso se apliquem à *eudaimonia*, podem ser igualmente aplicadas à concepção subjetiva de felicidade de Kraut, sendo que, no caso da última, é impossível lidar com casos de comportamento vicioso "feliz" que são, numa concepção eudaimônica, facilmente descartados.

Por fim, argumentaremos que o subjetivismo de Kraut é, na verdade, um objetivismo velado: na sua tentativa de ir além de uma concepção meramente psicológica de felicidade, Kraut viu-se obrigado a enriquecer normativamente o conceito de felicidade com a estipulação de que a felicidade tem de ser o produto de uma vida autônoma. Com isto, Kraut pressupõe um critério de felicidade que vai além das determinações do sujeito e é, portanto, objetivo.

Concluiremos que a *eudaimonia* aristotélica nos continua a fornecer a única alternativa cabal a uma visão puramente psicológica de felicidade, sendo, portanto, ainda relevante no debate ético.

2 Leituras da *Eudaimonia* nos livros I e X da Ética a Nicômaco

Desde meados da segunda metade do século XX, podemos assistir a um intenso debate sobre a forma como deve ser interpretada a *eudaimonia* aristotélica, principalmente o livro X da EN. No início desta querela contemporânea está, grosso modo, a tentativa de fixar a devida interpretação da passagem que abre X.VII da EN:

> Se, por conseguinte, a felicidade [*eudaimonia*] é uma atividade de acordo com a excelência, é compreensível que terá de ser de acordo com a mais poderosa das excelências, a excelência da melhor parte do Humano (1177a12–15).

A *eudaimonia* é, deste modo, uma atividade de acordo com a excelência ou virtude. Porém, surge uma questão: estamos perante uma atividade única ou uma coleção de todas as atividades excelentes ou virtuosas? A solução que Aristóteles oferece a esta questão em X.VII parece surgir de modo algo

inesperado. Na verdade, poucos parágrafos antes, em X.V, a questão sobre a natureza da *eudaimonia* permanecia em aberto:

> Seja uma única ou mais do que uma as atividades em que o Humano se exprime na sua possibilidade extrema de completude e bem-aventurança, serão autenticamente chamados prazeres especificamente humanos aqueles que elevam as suas atividades a um maior grau de completude (1176a26–28).

E só no livro X, mais especificamente em X.VII, é usado pela primeira vez o termo "felicidade na sua completude máxima" (*teleia eudaimonia)*, o produto de uma vida de dedicada à atividade contemplativa[1], que contrasta com o "feliz mas numa segunda ordem" (eudaimonia *deuterôs*) resultante da "existência vivida de acordo com as outras formas de excelência"[2].

Grande parte do debate surge desta pelo menos aparentemente súbita mudança de tom. Ao dar como adquirido que a contemplação é a *teleiaeudaimonia*, Aristóteles ofereceria uma resposta à pergunta que guia a EN que não parece ser anunciada em nenhum livro anterior ao X. Os próprios conceitos de *teleia* e *deuterôseudaimonia* podem parecer estranhos, uma vez que Aristóteles nunca tinha falado antes de diferentes graus de *eudaimonia*. Na verdade, o Estagirita permite-se, desde I.VII, falar de diferentes graus de "bens", que variam de "actividade prática para actividade prática e de perícia para perícia"[3]. Porém, nesse mesmo capítulo, Aristóteles deixa claro que deve haver "um único fim para todas as acções realizáveis pelo Humano, [e] esse será o bem suscetível de ser alcançado pela açção Humana"[4] e, dada a "multiplicidade de fins, será o que, de todos eles, for o mais completo"[5] – ou seja, "em absoluto, a felicidade [*eudaimonia*]"[6]. Podemos, portanto, falar em diferentes graus de bens, mas o mesmo não acontece com a *eudaimonia*, um género que parece ser absoluto e que, portanto, é um bem ou fim em si mesmo, nunca um meio para um outro bem ou fim. Se seguirmos plenamente este raciocínio, a distinção final que Aristóteles traça, que parece indicar diferentes graus ou níveis de felicidade, é problemática.

É em torno da desambiguação deste problema que surgiu um enorme debate, mais especificamente, ao redor de como interpretar X.VI-IX. Este pode ser resumido, basicamente, em duas posições dominantes (e uma terceira posição com menos defensores) às quais acrescentarei, baseado em leituras recentes da EN, uma nova opção que permite lidar com os problemas mal resolvidos da discussão clássica.

---

[1]Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa:Quetzal, 2004, 1177a18-19 / 1177b25-26.

[2]*Ibid.*, 1178a9-10.

[3]*Ibid.*,1096a16-17.

[4]*Ibid*., 1097a25-27.

[5]*Ibid*.,1097a30-31.

[6]*Ibid*.,1097b1.

Em primeiro lugar, surge uma concepção comummente designada de "inclusivista" – ou, utilizando a terminologia anterior, uma postura que assume que a *eudaimonia* é uma coleção de atividades virtuosas – cujos principais representantes são John Ackrill[7] e, com algumas cedências intelectualistas, David Keyt[8]. A ideia básica da leitura inclusivista é que a *eudaimonia* consiste numa totalidade dos bens, seja a atividade prática de acordo com a excelência, seja a atividade teórica. De acordo com Keyt, a própria distinção entre *teleia eudaimonia* e *eudaimonia deuterôs* na EN X devem ser entendidas como parte de uma única concepção de *eudaimonia* (Keyt 1975:15), ideia essa que também surge em Ackrill (1980), segundo o qual a virtude "mais completa" é um composto de todas as outras virtudes.

Em segundo lugar, é possível adotar uma postura comummente denominada "intelectualista" – ou, utilizando a terminologia anterior, uma postura que assume que a *eudaimonia* é a seleção de uma atividade – segundo a qual o livro X é consistente com o resto da EN e apresenta um conceito de felicidade onde a contemplação e a vida teórica prevalecem. Esta é a posição que Richard Kraut[9] adota e defende que, embora o filósofo reconheça o valor das virtudes práticas enquanto bens, essas mesmas virtudes práticas não constituem parte da *eudaimonia*, que consiste apenas no exercício da contemplação[10]. Deste modo, uma vida dedicada à contemplação incluirá o exercício da virtude ética apenas enquanto *meio* para a contemplação – e é esse o critério último, na leitura intelectualista, para resolver os possíveis conflitos que possam surgir entre a contemplação e o exercício da virtude ética.

Por fim, é possível adotar uma postura segundo a qual X.VI-VIII é inconsistente (ou pelo menos, seriamente contrastante) com o resto da EN. Esta parece ser a visão assumida por Nussbaum[11], que chega a afirmar que "o texto de EN X parece ter sido composto de forma estranha, levantando suspeitas de que os capítulos 6-8 não pertencem ao todo original"; e, mesmo reconhecendo que este cenário é muito improvável, afirma que "o que podemos dizer com confiança é que esses capítulos não se encaixam no

[7]Ackrill, J. L., *Aristotle on Eudaimonia*, Em Essays on Aristotle's Ethics, de A. O. Rorty, 15-34. Berkeley: University of California Press, 1980.

[8]Keyt, David, *Intellectualism in Aristotle*, *Paideia* 7 (1978): 138–157.

[9]Kraut, Richard*, Two Conceptions of Happiness*, *Philosophical Review* 88, nº 2 (1979): 167–197 e Kraut, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

[10]A posição intelectualista conta com diversos apoiantes para além de Kraut: desde C.D.C. Reeve (Reeve, C.D.C., *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics,* Oxford: Oxford University Press, 1992), a Kenny (Kenny, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life.* Oxford: Clarendon Press, 1992), sendo as mais importantes defesas do intelectualismo – para além da de Kraut - feitas por Richardson Lear (Lear, Gabriel Richardson. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics.* Princeton: Princeton University Press, 2004), Cooper (Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Indianapolis: Hackett, 1986).

[11]Nussbaum, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

argumento da EN; que eles na verdade representam uma linha de pensamento ético que Aristóteles ataca vigorosamente em outros lugares"[12]. Apesar de tudo, a visão de Nussbaum parece partilhar algo com os intelectualistas, pelo menos na medida em que acredita que a *eudaimonia* consiste apenas na contemplação.

3 Dualismo contra o Inclusivismo e o Intelectualismo

Como foi dito no início da anterior exposição, o grosso do debate pode ser resumido em duas posições dominantes: inclusivismo e intelectualismo. A leitura da EN que se segue bebe de ambas as correntes interpretativas e, ao mesmo tempo, não descarta os problemas levantados por Nussbaum, procurando mostrar a coerência interna do argumento aristotélico em relação à *eudaimonia*. Para começar a trilhar essa leitura, devemos notar que é possível ler os capítulos VI-VIII do livro X da EN como uma revisita aos três tipos de vida que Aristóteles discute em I.VI-VIII: "não é completamente destituído de fundamento determinar o que se supõe ser o bem e a felicidade [*eudaimonia*] a partir das formas de viver a vida"[13]. Distinguem-se, assim, três modos principais de vida: uma vida centrada no prazer; uma vida dedicada à ação política; e a vida dedicada à atividade contemplativa. Da mesma forma, o livro X ocupa três capítulos, que podem corresponder a esses três modos de vida: em X.VI, Aristóteles refuta a visão de *eudaimonia* como uma vida dedicada aos prazeres; em X.VII apresenta a contemplação (*theōria*) como a *eudaimonia* perfeita/completa (*teleia eudaimonia*); e X.VIII trata a *eudaimonia* num sentido secundário *(eudaimonia deuterôs*), de acordo com as restantes possibilidades de cumprimento da excelência. Com isto, Aristóteles estabelece uma hierarquia segundo a qual a vida contemplativa/teórica deve ser preferida à vida segundo as outras excelências, que é preferível a uma vida de prazeres.

Devemos tornar claro aquilo que o exemplo aristotélico dos três tipos de vida quer dizer (contra os inclusivistas) e aquilo que não quer dizer (contra os exclusivistas). Em primeiro lugar, o próprio critério de finalidade que parece estar implícito nos três tipos de vida aristotélico, onde é estipulada uma hierarquia de bens e, desse modo, o maior dos bens, é difícil de ser explicado de um ponto de vista inclusivista. Se a *eudaimonia* é o único bem procurado por si mesmo, fica claro que os outros bens são só procurados na medida em que nos permitem alcançar esse bem final. Porém, isto não quer dizer que a *eudaimonia* seja una – ao contrário do que muitos exclusivistas parecem julgar – daí a diferenciação, como vimos, entre a *teleia eudaimonia* e a *eudaimonia deuterôs*. Poderíamos, deste modo, falar da

[12] *Ibid.*, 373-377.

[13] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1095b14.

contemplação como o bem divino e da atividade moralmente virtuosa como o bem humano[14]. Por outro lado, o exemplo não deve ser tomado para sugerir que Aristóteles acreditava que os seres humanos podem organizar todas as suas vidas ao redor de um único bem. A própria insistência de que o bem humano deve ser autossuficiente[15] sugere que uma vida não pode ser construída em torno de um único valor. É por isso que Aristóteles afirma diversas vezes que o filósofo se deve envolver em atividades práticas excelentes, pois "tudo isto parece ser próprio do acontecimento do Humano"[16]. Contudo, embora não o único, o componente principal de uma vida que atinge a *teleia eudaimonia* continua a ser a *theōria*[17], de modo que o tipo de felicidade do filósofo é tipificado pela atividade teórica – ou seja, a contemplação é aquilo que mais distingue a sua vida do outro tipo de vida que pode ser considerada eudaimônica, neste caso, a vida de atividade moral excelente.

Deste modo, as passagens de X.VII-VIII que parecem opor ou traçar um contraste violento entre a vida do filósofo e a vida de excelência moral não devem ser lidas como a tentativa de distinguir a vida filosófica da boa vida prática. Há, sem dúvida, uma série de atributos da *theōria* que não são partilhados pela atividade prática excelente[18] e é a contemplação, e não a atividade prática, que está ligada à autossuficiência, por exemplo. É exatamente por isso que Aristóteles deduz que "para o Humano, isso é a existência humana de acordo com o poder da compreensão do sentido, porquanto é este tipo de existência que corresponde à possibilidade extrema do próprio si Humano e essa existência é também a mais feliz de todas"[19]. Deste modo, é a *theōria* que está ligada à *eudaimonia* perfeita (*teleia eudaimonia*), em vez da atividade de excelência moral, ligada à *eudaimonia deuterôs*. Contudo, há boas razões para supor que Aristóteles sustenta que a *eudaimonia* do filósofo deve ser, pelo menos, parcialmente constituída pelo exercício das virtudes práticas:

> Dado o método de Aristóteles de estabelecer sua definição inicial do bem humano por referência a um ergon que é a função (própria ou distinta de) um ser humano (na EN 1.7), é difícil entender como ele poderia pensar que qualquer forma de felicidade humana poderia não incluir atividades moralmente excelentes como elementos constitutivos. [...] Se a felicidade humana, para Aristóteles, consiste fundamentalmente no exercício das capacidades que são essenciais para os seres humanos e os distinguem enquanto tal, então parece que é impossível para Aristóteles reconhecer um tipo de felicidade humana que

[14]Nas palavras de Bush: "A contemplação é o bem caracteristicamente divino e, portanto, não se qualifica como o bem caracteristicamente humano" (Bush, S. S. *Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics*, *Philosophical Review* 117, nº 1 (2008): 51).

[15]Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I.VII.

[16]*Ibid.*,1178a15-16.

[17]*Ibid.*,1178b1-6.

[18]Algo que é extensivamente exposto em *Ibid.*, 1177a12-b4.

[19]*Ibid.*, 1178a6-9.

> deixe de incluir (como elementos constitutivos) as atividades excelentes que pertencem às capacidades práticas e sociais dos seres humanos. À luz desse problema óbvio, os intelectualistas costumam enfatizar o fato de que a felicidade, para Aristóteles, é um fim último e, na EN 10, Aristóteles argumenta claramente que a vida contemplativa satisfaz melhor os critérios para um fim último. Mas o fim último deve ser um fim realizável por um ser humano, e é exatamente por isso que Aristóteles enfatiza o facto de que, na medida em que o filósofo é um ser humano que vive em comunidades com outros seres humanos, ele escolhe deliberadamente agir de acordo com excelência [prática] (1178b5-7). É verdade que Aristóteles acredita que o filósofo desfruta de uma espécie de capacidade divina para a atividade teórica, mas reconhece que o filósofo é um ser humano. Portanto, existem duas formas de atividade excelente que constituem ou produzem felicidade para Aristóteles: a atividade contemplativa excelente, uma atividade divina e a atividade prática excelente, uma atividade distintamente humana.[20]

A leitura da eudaimonia que pretendemos defender pode ser melhor compreendida ao estabelecer uma ponte entre duas interpretações recentes da *eudaimonia* feitas por Roche[21] e Bush[22]: a única atividade distintamente humana é a atividade prática excelente e, por outro lado, o humano partilha algo com os deuses, a capacidade contemplativa da qual consegue, portanto, participar. Deste modo, o filósofo, como ser humano, desfruta da *eudaimonia* constituída pela atividade prática excelente, pois qualquer ser cuja *eudaimonia* consista única e simplesmente na sua atividade contemplativa não é um ser humano, mas um deus[23] – sendo essa uma das razões pela qual a *eudaimonia* divina é um bem maior do que a *eudaimonia* humana.

Esta tese é ancorada pelo célebre argumento da função, enunciado em I.VII da EN, que busca encontrar o bem especificamente humano – que passa por determinar a função específica do homem. De acordo com a própria psicologia aristotélica[24], podemos concluir que a função específica do homem é a capacidade de adequar as suas atividades segundo a razão e a excelência deve ser sempre em conformidade com essa mesma razão: "o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa"[25]. Já em X.VII, Aristóteles deixa claro que a contemplação é o "divino em si, ou a mais divina das possibilidades

---

[20]Roche, Timothy, *The Practical Life, the Contemplative Life, and the Perfect Eudaimonia in Aristotle's Nicomachean Ethics 10.7-8*, *Logos and Episteme* 10, nº 1 (2019): 31-49: nota 50.

[21]*Ibid.*

[22]Bush, *Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics*

[23]Creio que uma das maiores evidências para esta tese é a famosa passagem da *Política* segundo a qual o homem, para a obtenção da felicidade e do bem comum, possui uma necessidade por natureza de conviver em comunidade, de modo que aquele homem que não precisa de viver em sociedade é ou um Deus ou uma Besta (Aristóteles, *Política*, Trad. Campelo António Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Nova Vega, 2019, 1253a25-30). Esta e outras passagens da *Política* ajudam-nos a explicitar o sentido da analogia dos três tipos de vida: o homem pode participar da felicidade divina, porém, não lhe é possível tornar-se um Deus e, portanto, prescindir da vida virtuosa em sociedade.

[24]Tal como enunciada em Aristóteles. *De Anima (Da Alma).* Lisboa: Edições 70, 2015.

[25]Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098a17-20.

que existem em nós"[26]. É por essa possibilidade do divino no humano que podemos contemplar. Essa possibilidade é garantida, na psicologia aristotélica, pelo *nous*:

> Uma existência deste género esta a cima das possibilidades humanas, porque não poderá ser vivida pelo Humano enquanto Humano, mas somente pelo Humano enquanto nele existe algo de divino. E tanto quanto este elemento [de divino] {o *nous*} constitui uma diferença relativamente à natureza composta do Humano[27]…

Deste modo, podemos concluir que a contemplação é, seguindo Aristóteles, o maior dos bens no qual o homem se pode envolver; porém, esta só é possível porque há algo de divino no homem, não sendo, portanto, o *nous* o especificamente humano. Enquanto os bens humanos devem ser orientados segundo a *phronesis*, a sabedoria prática, os bens divinos pertencem ao âmbito da *sophia*, a virtude do nous, "uma compreensão intrínseca do que é belo e divino"[28]. Com isto, podemos concluir, de acordo com Bush, que "a contemplação, então, é a atividade característica dos deuses. Como essa atividade é compartilhada com os deuses, não pode ser aquela que é «peculiar aos seres humanos»"[2930]. Ao falar da *eudaimonia deuterôs,* em X.VIII, é-nos dito que "a existência vivida de acordo comas outras formas de excelência é feliz, mas numa segunda ordem, porquanto as atividades que se produzem desse modo fazem parte do *horizonte Humano enquanto tal*"[31]. Ou seja, é a atividade prática virtuosa a forma de *eudaimonia* peculiarmente humana.

Esta visão dualista da *eudaimonia* aristotélica, baseada nas leituras de Roche e Bush, consegue resolver tanto os problemas intelectualistas quanto os problemas inclusivistas e, ao mesmo tempo, fornecer uma maior coesão tanto à EN como um todo quanto à obra dentro do contexto da filosofia Aristotélica, tornando possíveis articulações tanto com a *Política* quanto com *De Anima*, por exemplo. Assim, podemos também resolver o impasse de Nussbaum – relativamente bem fundamentado, dentro do seu esquema conceptual – ao mostrar que o final do Livro X não representa uma negação do que foi anteriormente teorizado na EN. Pelo contrário, ao demarcar a atividade prática excelente como peculiarmente humana, Aristóteles deixa claro o porquê de todo o anterior edifício da EN. Ao mesmo

[26] *Ibid.*, 1177a16.

[27] *Ibid.*, 1177b26-29. Para uma discussão mais compreensiva do *nous* na EN, veja-se Bush, S. S, *Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics*.

[28] *Ibid.*, 1177a16.

[29] Bush, S. S. *Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics,* 65.

[30] Encontramos uma ideia similar, embora com conclusões diferentes, em Pakaluk: "Em 1177b26, ele [Aristóteles] inicia um argumento extenso, aparentemente pela visão de que uma vida centrada na atividade teórica é melhor do que uma vida centrada na virtude prática, com base no facto de que a primeira é uma atividade divina, enquanto a segunda é distintamente humana, e os deuses são melhores do que seres humanos." (Pakluk, Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005: 320)

[31] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1178a9-10, grifo nosso.

tempo, o Estagirita insere uma discussão das possibilidades do divino no humano do qual pode resultar uma forma de *eudaimonia* que é, portanto, mais elevada e superior à *eudaimonia* humana, sem, contudo, anular a anterior concepção de *eudaimonia*.

4 Richard Kraut e a Concepção Subjetiva de Felicidade

Com base nesta leitura da EN, podemos enfrentar a posição intelectualista de Richard Kraut e a sua subsequente defesa de uma concepção subjetiva de felicidade. O artigo de Kraut, *Duas Conceções de Felicidade* (*Two Conceptions of Happiness*), é, a um só tempo, exegético e argumentativo: a par de tentar estipular a correta exegese do conceito de *eudaimonia* na EN, Kraut também propõe a sua própria teoria da felicidade, contrapondo-a à *eudaimonia* aristotélica. Do mesmo modo, começamos este artigo com um trabalho exegético para, nesta segunda parte, defender o objetivismo aristotélico contra o subjetivismo de Kraut.

Kraut começa por rejeitar uma série de leituras da felicidade que considera serem "baseadas numa visão muito simplificada da felicidade e da *eudaimonia*"[32]. Segundo Kraut, estas leituras seriam tipificadas por John Cooper, segundo o qual, basicamente, alguém é feliz caso se considere feliz, sendo a felicidade um mero estado psicológico[33]. Ora, Kraut rejeita tal psicologização do conceito de felicidade e a sua adequação para traduzir a *eudaimonia* aristotélica, argumentando antes que, quando falamos de felicidade, "muitas vezes queremos dizer algo mais: dizemos que o indivíduo é feliz porque sua vida atinge um determinado critério (subjetivo)"[34].

Com isto, Kraut distingue duas visões da felicidade: a subjetiva, segundo o qual o critério de felicidade a ser atingido é determinado pelo próprio sujeito (e essa é a visão que Kraut defenderá); e a objetiva, segundo a qual o critério de felicidade é fixado de forma objetiva, para lá das determinações do sujeito (que atribui à *eudaimonia* aristotélica). Com esta distinção em mente, Kraut enuncia duas críticas principais à *eudaimonia* aristotélica[35], que considera ser uma concepção objetiva de felicidade: por um

[32]Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, 168.

[33]Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 89, nota 1. Vale notar que a leitura que Kraut faz de Cooper não é particularmente caridosa e não se segue da sua interpretação que a felicidade é apenas um estado psicológico. Para efeitos argumentativos, basta notar que é possível defender uma visão puramente psicológica de felicidade – ainda que esta não seja exatamente a posição de Cooper.

[34]Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, 168.

[35]Devemos notar que, fora as conceptualizações que Kraut faz, a sua leitura da *eudaimonia* na EN é bastante confusa. Como Bush nota, em relação a *Aristotle on the Human Good*, "Kraut está equivoca em relação às identidades da felicidade [*eudaimonia*] e do maior dos bens" (Bush, S. S. *Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics*, 54). Ou seja, ao mesmo tempo que afirma que Aristóteles vê a contemplação como o único bem maior em I.VII, Kraut deixa claro que vê duas formas

lado, "Aristóteles elaborou sua teoria de maneira muito restrita"[36] e, por outro, "há algo de desumano na doutrina de Aristóteles"[37]. Ou seja, embora Kraut creia que "felicidade" é uma tradução satisfatória da *eudaimonia* aristotélica, vai tecer críticas à mesma enquanto uma forma objetiva de felicidade, defendendo, portanto, uma forma subjetiva de felicidade.

Antes, porém, de responder às críticas de Kraut, devemos notar que o *eudaimon* é alguém que satisfaz a condição de Kraut para a felicidade, como o próprio parece reconhecer. Na medida em que, seguindo a descrição aristotélica, o eudaimon é "feliz" na sua vida como um todo, atingindo, neste caso, esse estado de "felicidade" através das condições descritas para a *eudaimonia* na EN, o eudaimon é feliz nas condições de Kraut. Porém, o filósofo americano crê que as condições aristotélicas não são essenciais a este conceito não psicologizado de felicidade, que pode apenas depender de o sujeito alcançar os critérios que o próprio definiu para a felicidade.

Outra coisa que devemos ter em atenção nos argumentos de Kraut é que, como nota Grech[38], em Aristóteles, a dicotomia feliz/infeliz não pode ser aplicada de forma simples. No exemplo dos três tipos de vida, por exemplo, Aristóteles jamais afirma que o homem cuja vida é dominada pelos prazeres é infeliz. Aliás, nem a própria tragicidade de certos eventos cria necessariamente infelicidade no homem. Como Aristóteles afirma várias vezes, uma das características do *eudaimon* é a sua capacidade de permanecer no estado de *eudaimonia* mesmo durante momentos de perdas e tragédias profundas. A existência infeliz é, de acordo com o Estagirita, aquela do que faz coisas terríveis, do tirano, que atenta contra os Deuses, ao contrário do que acontece com o *eudaimon*: "Mas aqueles que praticaram atos tremendos e se odeiam a si próprios por causa da sua própria depravação fogem da vida e acabam consigo próprios … Mas porque nada neles é suscetível de amor, também não experimentam nenhuma afeição por si próprios[39]"[40]. Ou seja, não acontece que todo aquele que não é *eudaimon* seja infeliz – ao contrário do que sucede com o "feliz".

---

de *eudaimonia* na EN, conforme assinalamos anteriormente. Já em outras ocasiões Kraut teoriza o bem maior de forma mais vaga como um "usar bem a razão" *(use reason well*), algo comum tanto à contemplação quanto à atividade prática excelente, uma conclusão que nos pode deixar "suspeitos que o Aristóteles de Kraut não tenha uma descrição coerente da felicidade" (*Ibid.*, 55).

[36]Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, 191.

[37]*Ibid.,* 194.

[38]Grech, George J. *Aristotle's Eudaimonia and Two Conceptions of Happiness.* A Thesis Submitted for the Degree of MPhil, 2010, 59-60.

[39]A passagem 1166b12-19 oferece algo muito parecido à descrição do tirano da *República* de Platão que, creio, podemos considerar um arquétipo do infeliz segundo Aristóteles: um ser dominado pelas paixões que é, antes de tudo, tirano de si e que, nessa condição, tiraniza os outros e perpetua os mais diversos males, sendo, por exemplo, incapaz de nutrir amizades verdadeiras.

[40]*Ibid.,* 1166b12-19.

Com isto, podemos considerar que, logo à partida, uma das objeções de Kraut à *eudaimonia* surge de uma incompreensão advinda da tentativa de fazer equivaler felicidade e *eudaimonia*. A ideia de que "há algo de desumano na doutrina de Aristóteles" ganhará forma com o exemplo da pessoa deficiente que, de acordo com Kraut, segundo a visão objetivista da felicidade em Aristóteles, não seria *eudaimon*. Como veremos, essa discussão é mais nuanceada do que Kraut julga, mas, mesmo se aceitarmos a sua premissa, não podemos concluir que Aristóteles considera o deficiente infeliz. Uma vez que não existe em Aristóteles uma dicotomia *eudaimon*/infeliz, mesmo que o deficiente não fosse *eudaimon*, daí não resultaria a sua infelicidade. Porém, não é sequer claro que Aristóteles descarte a possibilidade de *eudaimonia* de uma pessoa deficiente.

Embora Kraut não se alargue muito sobre o que quer dizer com o termo "deficiente" (*handicapped*), não é de todo óbvio que, por exemplo, um tetraplégico seja incapaz de *eudaimonia*. A eudaimonia é, acima de tudo, a atividade da alma em conformidade com a virtude[41], e como Grech[42] nota, enquanto as suas capacidades mentais permanecem intactas, o tetraplégico pode participar da atividade contemplativa, ter amigos, cultivar e exercer virtudes; ou seja, conformar a sua alma à virtude. Não é claro que qualquer tipo de incapacidade física torne a *eudaimonia* impossível.

As coisas, no entanto, mudam de cenário perante deficiências mentais. Mas, como já notamos, não ser *eudaimon* não significa necessariamente ser infeliz, de modo que uma pessoa deficiente mental não é necessariamente infeliz, na visão Aristotélica. Todavia, mesmo o conceito de felicidade de Kraut parece ser incapaz de lidar com pessoas que padeçam de deficiências mentais mais severas. Uma pessoa tão severamente incapacitada ao ponto de não ter consciência do mundo à sua volta dificilmente consegue determinar o seu próprio critério de felicidade. A posição aristotélica deixa de ser tão aparentemente "desumana" quando temos em conta que as próprias conceções mais liberais de felicidade teriam dificuldade em lidar com os mesmos casos limite.

Mas não é esta a razão principal para que Kraut atrele o adjetivo "desumano" à *eudaimonia*. Na verdade, essa adjetivação parece ser fruto de uma crença de que

> o objetivismo, conforme descrito, considera a felicidade um objetivo altamente valioso e exorta-nos a ficar insatisfeitos com nossas vidas se elas não forem objetivamente felizes. Mas se uma pessoa é permanentemente deficiente, não há razão para convencê-la a ficar infeliz com sua vida, por mais distante que possa ser do ideal que poderia ter alcançado.[43]

[41] *Ibid.,* 1098a16–17.

[42] Grech, George J. *Aristotle's Eudaimonia and Two Conceptions of Happiness*, 63.

[43] Kraut, Richard, *Two Conceptions of Happiness*, 194.

Kraut parece julgar que o *eudaimon* deve convencer as pessoas que não atingem os critérios objetivos da *eudaimonia* da sua infelicidade. Mas embora esta ideia possa fazer, efetivamente, algum sentido dentro do esquema objetivista de Kraut, ela jamais pode ser encontra na EN. Nada nos leva a crer que o *eudaimon* aristotélico teria de ter essa atitude efetivamente desumana. Deste modo, a desumanidade que Kraut atribui à posição eudaimônica é baseada: 1) num equívoco que opõe *eudaimonia* e infelicidade; 2) numa crença para a qual Aristóteles não dá evidência alguma em toda a EN.

Ainda com base no exemplo krautiano do deficiente, podemos responder à outra crítica que o filósofo faz à *eudaimonia*: a ideia de que Aristóteles "elaborou a sua teoria de maneira muito restrita". Um dos exemplos dessa restritividade seria a própria felicidade do deficiente. Ora, é inegável que há, efetivamente, um certo elitismo na teoria eudaimônica aristotélica, porém, um elitismo que não é estranho a qualquer concepção ética que separe o homem virtuoso do homem não virtuoso. Kraut parece julgar que o conceito de *eudaimonia* de Aristóteles é restritivo pura e simplesmente por ser mais exigente do que o conceito que o próprio propõe. Porém, não é de todo claro que o conceito de felicidade de Kraut é mais robusto que o de Aristóteles.

É a falta de restritividade que torna a visão Krautiana problemática, uma vez que não consegue lidar com casos óbvios de comportamento vicioso. Como Grech nota[44], nada impede, por exemplo, um assassino, na medida em que atinge o seu próprio critério subjetivo de felicidade, de ser considerado feliz segundo a concepção de Kraut – e o seu critério de felicidade pode pura e simplesmente ser a quantidade de assassinatos que perpetua. Note-se que, de igual forma, isto não é peculiarmente problemático se mantivermos uma visão psicológica de felicidade. O assassino pode, efetivamente, estar num estado psicológico feliz – ou prazeroso – enquanto mata. Porém, Kraut rejeita essa leitura da felicidade. Ao mesmo tempo, não parece dar boas razões para desconsiderar o assassino feliz. Com isto, podemos ver as semelhanças entre a concepção psicológica e a concepção subjetiva de felicidade. Embora Kraut as tente diferenciar, não é claro que seja bem-sucedido nesse empreendimento. Isto não quer dizer, como o próprio Kraut nota, que a *eudaimonia* aristotélica não envolva estados mentais felizes, apenas que não envolve *só* estados mentais felizes. Isto é, só a concepção eudaimônica coloca algum tipo de freio à visão de felicidade como um mero estado mental feliz, ao acrescentar uma série de critérios objetivos que limitam o conceito – e, como vimos na primeira parte, agir de forma viciosa (matar, por exemplo) impede que essa mesma *eudaimonia* seja atingida. O mesmo não acontece com a concepção defendida por Kraut: ao estado mental feliz do assassino, soma-se a satisfação dos seus critérios de felicidade.

[44]Grech, George J. *Aristotle's Eudaimonia and Two Conceptions of Happiness*, 65.

5 Em Defesa da *Eudaimonia*

A grande vantagem de uma interpretação dualista da *eudaimonia* na EN é permitir-nos perceber, por um lado, que existe *eudaimonia* além da contemplação, sem negar, por outro, que a contemplação é maior dos bens no qual o homem se pode envolver. Ou seja, a interpretação dualista permite-nos entender a *eudaimonia* de forma hierárquica, dependendo de qual é o bem ao redor do qual uma determinada vida é organizada, sem que, nessa hierarquia, todas as formas de *eudaimonia* colapsem numa vida de contemplação.

Neste ponto, poderíamos, claro, questionar Aristóteles: por quê limitar-nos a apenas dois tipos de *eudaimonia*, a única e exclusivamente duas formas de vida que merecem ser tratadas como efetivamente felizes? A resposta a esta questão poderia tomar as mais diversas formas. Para os efeitos do presente artigo, basta notar que, ainda que discordemos do *conteúdo* da *eudaimonia* aristotélica – o conteúdo dos critérios objetivos para a eudaimonia – não podemos descartar a sua *forma* – que os critérios devam ser objetivos.

No seu artigo, Kraut coloca a seguinte questão: "o que desejamos quando dizemos de um bebé recém-nascido: «Espero que tenha uma vida feliz?»"[45]. Kraut nota, contra as conceções puramente psicológicas de felicidade, que, nos votos de felicidade ao recém-nascido, desejemos algo mais do que uma vida em que, numa soma final, ele tenha tido mais estados mentais prazerosos do que estados mentais negativos. Como Kraut deixa claro, a "criança recém-nascida pode ter uma deficiência mental, mas ainda assim viver feliz; ela pode ser escravizada, ou cega, ou gravemente incapacitada de outras maneiras – e ainda assim ter uma vida feliz"[46].

A questão que devemos colocar a Kraut é se, efetivamente, os votos de felicidade a um recém-nascido se traduzem pura e simplesmente num desejo de que este cumpra o seu próprio critério subjetivo de felicidade, por mais cruel, desumano ou vicioso que seja esse critério.

É curioso notar que, para diferenciar a sua concepção subjetiva de felicidade das conceções meramente psicológicas, Kraut viu-se na necessidade de suplementar normativamente o conceito de felicidade. Mesmo na perspetiva de Kraut, não me cabe a mim decidir que o meu critério subjetivo de felicidade é não ter qualquer critério subjetivo de felicidade. Jaz no fundo do subjetivismo de Kraut uma forma daquilo a que se chama, na literatura, de "autonomy condition"[47], a estipulação normativa de que a

[45]Kraut, Richard, *Two Conceptions of Happiness*, 187.

[46]*Ibid*.

[47]Russell, Daniel C. *Happiness for Humans.* Oxford: Oxford University Press, 2012, 41-42.

felicidade tem de ser o produto de uma vida autônoma. Esta "condição" resolve uma série de problemas – como a máquina de experiências de Nozick – ligados à possibilidade de manipulação ou ilusão sistemáticas. O próprio Kraut nota que: "quando perguntamos a alguém: «O que é que o fará feliz? Qual é a sua ideia de felicidade?», não estamos a pedir-lhe que especifique as condições em que se encontrará num determinado estado psicológico [... mas] os padrões que impõe a si próprio e os seus objetivos de vida. E isso faz-nos hesitar em dizer que o homem manipulado é feliz ou tem uma vida feliz"[48]. Ou seja, para ser feliz é preciso algo mais do que experimentar um determinado estado psicológico: é preciso valorizar esse estado. Kraut conclui, portanto, que o homem manipulado, quando se descobre manipulado, "deve dizer que, embora o seu sentimento de felicidade [no sentido psicológico] se baseasse numa ilusão, ele existiu de facto. Em nenhum momento, porém, ele estava realmente a viver uma vida feliz [num sentido mais forte e não meramente psicológico]"[49].

Descobrimos assim, no âmago da concepção subjetiva de Kraut, algo que escapa esse mesmo subjetivismo: não pode fazer parte do meu critério subjetivo de felicidade que eu seja, por exemplo, sistematicamente manipulado a acreditar que sou feliz. A felicidade genuína, segundo Kraut, deve ser o produto de uma vida autônoma. Mas, com isto, deixamos de lado a visão totalmente subjetiva da felicidade e abraçamos uma forma, ainda que mínima, de objetivismo segundo o qual existem condições normativas objetivas que determinam se uma vida deve ser ou não julgada feliz.

Na sua tentativa de se distanciar de uma concepção puramente psicológica de felicidade, até Kraut se tornou, de certa forma, um objetivista que pressupõe uma visão objetiva do bem-estar humano. A questão que se coloca a esta altura é se a condição "subjetiva" de Kraut é, por si só, suficiente para compreender plenamente o que queremos dizer com ser feliz num sentido além do psicológico – e basta lembrar o exemplo do assassino "feliz" para descartar tal opção.

Aquilo que desejamos ao recém-nascido com os nossos votos de felicidade é, na verdade, algo muito mais próximo da concepção Aristotélica de felicidade: que este *floresça* e *prospere* de acordo com a sua condição e natureza, que cultive uma vida de virtudes e, assim, viva uma vida que tenha sentido mesmo nos momentos mais difíceis. No fundo, o que desejamos ao recém-nascido é que ele seja um *eudaimon*: que além de *estar* feliz, *seja* feliz.

Aquilo que Kraut inadvertidamente nota no exemplo do homem manipulado é que existe uma diferença entre *sentir*-se feliz e *ser* feliz. Enquanto o primeiro é um mero estado psicológico, o segundo refere algo mais holístico, que abrange o ser humano como um todo. Aquilo que notamos é que, se

[48]Kraut, Richard, *Two Conceptions of Happiness*, 177.

[49]*Ibid*., 179.

quisermos explicar devidamente essa diferença, temos de, em última análise, abraçar uma visão objetiva da felicidade. Para ir além do nível meramente psicológico, temos que enriquecer normativamente o conceito de felicidade. Mas ao fazê-lo, somos obrigados a chegar a uma visão objetiva do mesmo.

Concluímos assim que as críticas levantadas por Kraut à *eudaimonia* aristotélica são problemáticas em vários níveis. Em primeiro lugar, estas dependem de uma exegese defetiva da EN. Ao contrapor a leitura dualista da EN à leitura intelectualista de Kraut, notamos desde logo uma visão mais abrangente da *eudaimonia* que vai além da contemplação – sem, por outro lado, cair no erro inclusivista de desconsiderar a contemplação o maior dos bens. A "desumanidade" e "restritividade" que Kraut denuncia na *eudaimonia* aristotélica dependem, portanto, de uma leitura intelectualista demasiado estreita da EN. Em segundo lugar, o conceito subjetivo de felicidade exposto por Kraut sofre dos mesmos problemas da concepção meramente psicológica de felicidade (como o caso do assassino "feliz") e, quando devidamente analisado, não é propriamente subjetivo, visto que depende implicitamente de uma série de condições normativas de caráter objetivo. Apenas uma forma de *eudaimonia* aristotélica nos permite ir além de um conceito puramente psicológico de felicidade.

Referências

ACKRILL, J. L. "Aristotle on Eudaimonia." In *Essays on Aristotle's Ethics*, by A. O. RORTY, 15-34. Berkeley: University of California Press, 1980.

ARISTÓTELES. *De Anima (Da Alma).* Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. *Ética a Nicômaco.* Translated by ANTÓNIO DE CASTRO CAEIRO. Quetzal: Lisboa, 2004.

_____. *Política.* Translated by CAMPELO ANTÓNIO AMARAL and CARLOS DE CARVALHO GOMES. Lisboa: Nova Vega, 2019.

BUSH, S. S. "Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics." *Philosophical Review* 117, no. 1 (2008): 49–75.

COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Indianapolis: Hackett, 1986.

GRECH, G. J. *Aristotle's Eudaimonia and Two Conceptions of Happiness.* A Thesis Submitted for the Degree of MPhil, 2010.

KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life.* Oxford: Clarendon Press, 1992.

KEYT, D. "Intellectualism in Aristotle." *Paideia* 7 (1978): 138–157.

KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good.* Princeton: Princeton University Press, 1989.

KRAUT, R. "Two Conceptions of Happiness." *Philosophical Review* 88, no. 2 (1979): 167–197.

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

NUSSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

REEVE, C. D. C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

ROCHE, T. "The Practical Life, the Contemplative Life, and the Perfect Eudaimonia in Aristotle's Nicomachean Ethics 10.7-8." *Logos and Episteme* 10, no. 1 (2019): 31-49.

RUSSELL, D. C. *Happiness for Humans.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Recebido em: 03/01/2025

Aceito em: 25/03/2025