

Eudaimonia e sistemas de fins: A proposta de Greice ao problema aristotélico

Eudaimonia and system of ends: The Gricean proposal to the Aristotelian problem



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID34035

Kariel Antonio Giarolo

Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN)

karielgiarolo@gmail.com

Resumo: O objetivo principal do presente artigo consiste em reconstruir e analisar a interpretação que Herbert Paul Grice faz da concepção aristotélica de eudaimonia, especialmente no livro *Aspects of Reason*. Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, afirma que o fim último do homem é a eudaimonia, felicidade, vida plena. Na literatura sobre Aristóteles, entretanto, não há acordo acerca de que tipo de fim é propriamente a eudaimonia, se um fim inclusivo ou dominante. Grice, em sua análise da problemática aristotélica, sustenta que eudaimonia é uma espécie de agregador de finalidades, um conjunto de fins. A partir disso, Grice sugere a construção de um sistema de fins, com características formais e metodológicas, que auxiliariam os indivíduos na realização da sua própria eudaimonia.

Palavras-chave: Aristóteles. Grice. Eudaimonia. Sistema de fins.

Abstract: The main purpose of this paper consist in reconstruct and analyse Herbert Paul Grice's interpretation of the Aristotelian conception of eudaimonia, especially in the book *Aspects of Reason*. Aristotle, in Nicomachean Ethics, affirms that the ultimate end of man is eudaimonia, happiness, full life. In the literature on Aristotle, however, there is not agreement about what kind of end eudaimonia is properly, whether an inclusive or a dominant end. Grice, in his analysis of the Aristotelian matter, maintains that eudaimonia is a sort of aggregator of ends, a set of ends. From this, Grice suggests the construction of a system of ends, with formal and methodological characteristics, which would help individuals to achieve their own eudaimonia.

Keywords: Aristotle. Grice. Eudaimonia. System of ends.

Introdução

O conceito de felicidade na vida cotidiana parece estar associado, de maneira geral, a um determinado estado psicológico. O fato de uma pessoa estar feliz diz respeito a um estado de ânimo, a uma disposição do espírito, ou a uma sensação prazerosa. Contudo, o tratamento filosófico da questão em muito se diferencia dessa concepção ordinária. O conceito aristotélico de eudaimonia¹, por exemplo, possui um caráter predominantemente objetivo, em oposição a concepções subjetivas, tais como essa concepção

¹ É bastante complicado traduzir o termo grego ‘eudaimonia’. A tradução mais corriqueira para o português é ‘felicidade’, mas, como acontece com muitos termos gregos, o significado da expressão original é provavelmente muito mais amplo, sob alguns aspectos, do que o significado do termo traduzido (embora possa ser mais restrito sob outros aspectos). Por eficácia linguística, por vezes, utiliza-se o termo traduzido, mas para evitar possíveis confusões com usos não filosóficos do termo, prefiro manter o termo no original, ao menos quando a discussão estiver associada a Aristóteles. Muitos optam, por exemplo, por traduzir ‘eudaimonia’ por ‘florescimento’ (flourishing). Ackrill (1980) é um comentador que o faz. Tal tradução parece muito mais fiel à proposta aristotélica, como será visto adiante.

ordinária. Tomando como pano de fundo a noção de eudaimonia, encontrada na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, especificamente nos livros I e X, o artigo terá como propósito abordar como Grice, em *Aspects of Reason*, principalmente, e em *The Conception of Value*, em menor medida, discute essa questão. Grice, em *Aspects of Reason*, não se detém em uma mera exegese e reconstrução do texto aristotélico. Seu propósito é discutir o conceito de eudaimonia partindo de Aristóteles, mas buscando desenvolvê-lo em adequação à sua teoria filosófica. Dotado de elementos de investigação da tradição da filosofia analítica, Grice busca estabelecer uma estrutura formal básica para a caracterização e exame filosófico do conceito de eudaimonia.

Levando isso em conta, em um primeiro momento, na seção I, farei uma reconstrução geral da concepção aristotélica de eudaimonia, na *Ethica Nicomachea*, tratando algumas questões encontradas na literatura secundária e pertinentes à discussão, como, por exemplo, a dificuldade em determinar se eudaimonia é um fim dominante ou um fim inclusivo. Em seguida, na seção II, apresento a posição de Grice sobre o tópico, sua interpretação de Aristóteles e as suas contribuições para a discussão. Enfatizo, ademais, que a proposta principal é discutir a posição griceana sobre eudaimonia e não realizar uma análise minuciosa sobre a correta interpretação do texto aristotélico.

I – *Eudaimonia* em Aristóteles

I.I – A concepção de *Eudaimonia* na *Ethica Nicomachea*

Aristóteles, em especial nos livros I e X da *Ethica Nicomachea*, apresenta e discute a sua concepção de

eudaimonia². A busca por uma resposta à pergunta ‘O que é a eudaimonia?’ é um dos objetivos centrais da teoria ética aristotélica e a resposta tem implicações muito importantes em outras discussões ao longo da obra do filósofo. Conforme Wolf (2013, p. 21), a abordagem aristotélica da ética é mais abrangente do que uma simples questão de bom caráter e agir conforme a virtude, ela refere-se a todo agir humano, ao bem viver em todas as perspectivas. Nesse sentido, Aristóteles coloca a questão da eudaimonia no centro de toda discussão ética.

Contudo, diversamente de outros autores da tradição, anteriores a Aristóteles, os quais, por vezes, identificavam a eudaimonia com os prazeres e o gozo (hedonismo) ou com uma ideia transcendente (Platão), o estagirita, baseado em sua teoria metafísica³, estabelecerá que a eudaimonia é o fim último (*télos*) do ser humano, considerada como uma espécie de bem supremo. Já no início do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles apresentará a noção metafísica de que todas as ações do ser humano tendem a algum fim⁴. A arte, a ação, toda indagação, bem como todo propósito,

² Na *Ethica Eudemia* (2013), Aristóteles também procura caracterizar o conceito de eudaimonia, porém deter-me-ei fundamentalmente na *Ethica Nicomachea*. As razões para isso são duas: (1) as teses centrais são praticamente as mesmas e (2) Grice, quando se refere a Aristóteles, se refere basicamente à *Ethica Nicomachea*.

³ Na *Metafísica*, Livro I 3-10, Aristóteles apresentará sua teoria das causas. A filosofia prima seria uma pesquisa das causas primeiras da realidade. Com base nisso, ele estabeleceu que as causas, com respeito ao mundo do devir, são reduzidas a quatro: causa formal, causa material, causa eficiente e causa final. Interessa-nos em especial a causa final. Tal causa consistiria no fim das coisas ou ações, naquilo em função do que cada coisa é ou advém. Para Aristóteles, esse fim nada mais é do que o bem (*agathón*), e o bem último do homem, membro da *pólis*, nada mais é do que a eudaimonia.

⁴ *Ethica Nicomachea*, 1094a.

tendem a certo bem, e este bem é a finalidade de tais atividades. A finalidade da medicina, por exemplo, é a saúde, da estratégia, a vitória, da economia, a riqueza, e assim por diante.

Ademais, o homem, na visão aristotélica, não pode ser desvinculado da vida política. O homem vive na pólis e é somente na vida social que o indivíduo consegue expressar de maneira completa a sua natureza. Aquilo que diferencia o homem dos outros seres vivos é exatamente o fato dele conseguir viver em uma sociedade conforme os ditames da razão. Viver de acordo com a razão é o propósito do homem, e viver uma vida excelente é raciocinar bem e agir em conformidade com a razão. Assim, o objeto da vida política, em harmonia com a vida racional, é o bem do homem. O bem supremo e absoluto ou a finalidade do que Aristóteles chama de ciência política, é a eudaimonia, o viver bem. Outros objetivos ou finalidades das ações humanas estão subordinados a esta finalidade maior. Em 1097a30, Aristóteles afirma:

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da eudaimonia.

Mas em que consiste exatamente o conceito filosófico de eudaimonia? Aristóteles discutirá várias opiniões correntes acerca do que poderia realmente constituir a eudaimonia, como, por exemplo, prazeres, riquezas, honrarias, etc. Todas estas alternativas são, em um ou outro sentido, refutadas por ele. As duas primeiras opiniões são as mais costumeiramente compartilhadas pelas pessoas, principalmente pelos homens do tipo mais vulgar. Entretanto, facilmente se encontram

problemas na defesa de cada uma delas. A primeira deve ser refutada, pois aproxima o homem dos animais, uma vez que transforma a vida em algo banal e momentâneo. Não há, na busca insaciável por prazeres, nem o uso da razão nem uma vida virtuosa. A eudaimonia identificada com as riquezas, similarmente à vida de prazeres, é vivida compulsivamente e, consequentemente, não pode ser o objeto ambicionado. As riquezas de um indivíduo, ou uma vida financeiramente boa, são um meio para alcançar um fim posterior e não podem ser consideradas fins em si mesmas.

Por outro lado, um forte candidato seria uma vida repleta de honrarias. Mas também essa opinião comum não agrada Aristóteles. O ponto central é que honra não é um fim em si mesma, ela sempre visa outra finalidade. A eudaimonia, por sua vez, jamais é um meio para outro fim, ela é o fim supremo. Ninguém escolhe a eudaimonia tendo em vistas a riqueza, os prazeres ou a honra, nem qualquer outra coisa que não seja ela própria⁵. Um homem honrado parece ter clareza acerca do que são as virtudes, e sabe como agir em razão delas. Porém, mesmo supondo que a virtude seja o fim da vida política, ainda assim ela seria incompleta. Uma razão forte para isso é que ser virtuoso é compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Nada impede que o homem mais virtuoso tenha uma vida trágica, miserável e, como consequência, nunca alcance o fim último da vida humana. Consequentemente, a honra e as virtudes, mesmo sendo essencialmente desejáveis, não são fins em si mesmas e não são uma boa resposta para a pergunta sobre em que consiste o fim último.

⁵ Ethica Nicomachea, 1097b5.

Nesse ponto, existe uma diferença que deve ser ressaltada, entre bens em si e bens em função de outras coisas. Como ressalta Lear (2004, p. 20), na *Ethica Nicomachea*, livro I, Aristóteles mostra que existem dois tipos diferentes de fins: aqueles escolhidos por causa de outros e aqueles escolhidos para o seu próprio bem. O bem supremo será do último tipo. A eudaimonia aristotélica, diferentemente de outros bens, é o bem supremo, um Sumo Bem⁶, existe apenas um, sob o qual todos os outros tendem. Assim sendo, os outros fins são escolhidos por causa da eudaimonia⁷ e estes outros fins ou bens são subordinados a ela. Sobre esse ponto, em 1097a30, Aristóteles (1973) afirma:

É ela [eudaimonia] procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si

⁶ É importante ressaltar, para evitar qualquer confusão, que há uma diferença grande entre a concepção aristotélica de bem supremo e as concepções anteriores, em especial a platônica. Platão, na *República* (1997, 2000) admite que existe apenas uma única Ideia de Bem, a qual está desvinculada da experiência, e que somente essa Ideia é perfeita. Todos os outros bens são bons por meio de uma participação aproximativa nessa Ideia (para detalhes, ver WOLF, 2013, p. 30). Na sua *Metafísica*, Aristóteles ataca essa concepção de bem platônica. O primeiro ponto de Aristóteles é criticar a tese de que essa Ideia geral de bem possa abarcar todos os bens. Em sua metafísica, ele distingue entre várias categorias do ente. Falar sobre o bem implica falar sobre o bem em diversas categorias. “Se admitirmos que a riqueza é um bem e que a arete é um bem, isso não significa que se deva atribuir a mesma propriedade da bondade a ambos, mas significa que ambos são expressos de maneira diversa, na perspectiva de algo (pros hen). Se esse algo deve ser, aqui também, um bem da primeira categoria (substância), então deveríamos dizer que é o homem bom; a arete estaria referida a esse, na medida em que é uma propriedade dele, e a riqueza enquanto é um meio para o ser-bom” (WOLF, 2013, p. 30-31). Além disso, não é possível para nós, diz Aristóteles, enquanto homens, realizar a ideia do bem separados do mundo da experiência, pois o bem do homem é realizado por meio do agir. Uma Ideia transcendente do bem de pouca valia seria para a ação.

⁷ *Ethica Nicomachea*, 1097a - 1097b.

mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuariámos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da eudaimonia, pensando que a posse deles nos tornará felizes (eudaimonías). A eudaimonia ninguém escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.

Associado a isso, com respeito à busca pelo fim último, Aristóteles postulará a existência de três tipos de vida⁸: uma vida baseada nos prazeres, uma vida política e uma vida contemplativa. A eudaimonia deve ser associada à última das opções, ela é, portanto, alguma forma de contemplação⁹. A eudaimonia é uma forma de viver bem e conduzir-se bem na vida e as ações ou atividades conforme a excelência¹⁰ nos levam até este fim supremo.

Porém, para que uma pessoa alcance o seu fim último é necessário satisfazer duas condições gerais fundamentais: (i) agir conforme a razão, ou seja, o homem deve, no momento da ação, deliberar racionalmente, evitando, por exemplo, agir

⁸ Ethica Nicomachea, 1075a15.

⁹ Ethica Nicomachea, 1178b.

¹⁰ Aristóteles distingue entre dois tipos de excelência, a excelência intelectual e a excelência moral. Na excelência intelectual temos, como exemplos, a inteligência, a sabedoria e o discernimento. Ela é resultado da instrução, da educação. Por sua vez, na excelência moral encontramos a liberalidade e a moderação. A excelência moral, diferentemente da excelência intelectual, é fruto do hábito. A excelência moral resulta da prática reiterada, ela envolve escolhas do indivíduo. Não somos bons ou maus, ou agimos correta ou incorretamente por natureza, mas sim por meio de nossas ações, de nossos atos. Uma das características fundamentais da excelência moral, e que é central da ética aristotélica, diz respeito à busca do meio termo. Para sermos pessoas dotadas de excelência em assuntos morais não devemos nem ser deficientes em algo nem excessivos. “(...) a excelência moral encontra e prefere o meio termo... a excelência moral é um meio termo (...)” (Ethica Nicomachea, 1106b).

incontinentemente; e (ii) agir conforme às virtudes¹¹, isto é, as ações do agente devem concordar com a sabedoria prática (phronésis)¹². Para um homem alcançar o florescimento pessoal é preciso que ele aja conforme os ditames da reta razão, conforme a sabedoria prática. A noção de phronésis está associada à virtude da razão prática. É ela que sabe dirigir corretamente a vida do homem, que o auxilia a deliberar acerca do que é o bem ou o mal. Por meio da phronésis o homem consegue identificar quais são os melhores meios para alcançar o seu fim último. “Há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta razão” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1138b20).

Assim sendo, para que um indivíduo alcance uma vida plena, completa, é necessário um aspecto ativo da eudaimonia, isto é, a sua realização depende de nós. Embora exista um aspecto passivo¹³, chamado, por um lado, eutykhia, um feliz acaso que presta auxílio à eudaimonia e, por outro lado, de atykhia, um infeliz acaso que diminui a eudaimonia, em última instância, uma condição necessária, enquanto homens,

¹¹ Uma apresentação sistemática das virtudes aristotélicas necessitaria uma longa exposição. De um modo resumido, as virtudes são consideradas por Aristóteles como meios termos entre dois extremos. Para que um agente seja virtuoso, por exemplo, no que diz respeito à justiça, as suas ações devem ser um meio termo entre o ganho e a perda. Uma ação conforme uma virtude ética deve, portanto, estar em uma posição mediana entre dois vícios, um pecando pelo excesso e o outro pela falta. Uma virtude ética, entretanto, do mesmo modo que acontece com uma ‘virtude’ artística, é apreendida e desenvolvida com o tempo. Ninguém nasce justo, mas é por meio de ações justas (uma vida de ações justas) que alguém se torna justo. As virtudes éticas são aprendidas pelo hábito, consequentemente.

¹² *Ethica Nicomachea*, 1178a.

¹³ Os gregos também chamavam esse aspecto passivo de *tykhe* (destino).

para alcançarmos nosso florescimento pessoal é acentuar esse aspecto ativo, que se encontra na concepção cuja realização depende de nós. Se nos empenhamos e somos ativos conforme a arete, nossa vida ganhará consistência e a busca pela eudaimonia será facilitada.

Mas o que é fundamental em relação à noção aristotélica de eudaimonia, diz respeito a duas características que a determinam¹⁴. Essas características são: 1. como foi ressaltado, a eudaimonia é um fim em si mesma, ou seja, ela não visa algo mais e, 2. ela tem o caráter de autossuficiência (autarkeia) ¹⁵. A definição de eudaimonia como autossuficiente é dada ainda no primeiro livro da *Ethica Nicomachea*. Nele, Aristóteles afirmará que “autossuficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma” (1097b). A eudaimonia é algo deste gênero; ela é autossuficiente e o fim último das ações do homem. “A vida política realiza-se no

¹⁴ Wolf (2013, p. 32) chama essas duas características de condições de possibilidade da eudaimonia. A primeira condição será a condição de possibilidade do *teleion*, segundo a qual, a eudaimonia só é fim e jamais é aspirada em função de algo outro. Outros fins como o prazer, por exemplo, podem ser buscados por si mesmos, mas também podem ser buscados por causa da eudaimonia. Isso retira deles o caráter final puro e simples, o qual consiste naquilo que é desejado por si mesmo e jamais em função de outra coisa. A eudaimonia mostra-se como aquilo que realiza plenamente essa condição de possibilidade, pois ninguém dirá que busca a eudaimonia por causa de outros fins. A segunda condição será a condição de possibilidade da autarquia, segundo a qual a autossuficiência de um fim está implícita na finalidade. A eudaimonia satisfaz essa condição plenamente, pois ela é o fim mais digno a ser escolhido, não sendo contado como um bem entre outros. Se a eudaimonia fosse contada como um bem entre outros, então a soma da eudaimonia e outros bens seria maior que a eudaimonia e, como consequência, aquela que deveria ser escolhida.

¹⁵ Esses dois pontos merecem destaque, pois além de serem essenciais para a compreensão do conceito aristotélico de eudaimonia, também serão importantes na análise de Grice.

cidadão exemplar que surge, então, como um candidato perfeitamente legítimo à eudaimonia” (MARTINS, 1994, p.188). No livro X da Ethica Nicomachea, Aristóteles (1176a30) afirma:

Dissemos, pois que ela [a eudaimonia] não é uma disposição; porque, se o fosse, poderia pertencer a quem passasse a vida inteira dormindo e vivesse como um vegetal, ou, também, a quem sofresse os maiores infortúnios. Se estas consequências são inaceitáveis e devemos antes classificar a eudaimonia como uma atividade, como dissemos atrás [1098a5-7], e se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas em outra coisa, enquanto outras o são em si mesmas, é evidente que a eudaimonia deve ser incluída entre as desejáveis em si mesmas, e não entre as que o são com vistas em algo mais. Porque à eudaimonia nada falta: ela é autossuficiente. Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres é algo desejável em si mesmo.

Além dessas características mais essenciais, existe, ainda, uma série de particularidades adicionais que contribuem para que um indivíduo alcance a eudaimonia. Dificilmente alguém terá uma vida aprazível se tiver alguma enfermidade, se não tiver bons amigos ou se os filhos e pessoas próximas estiverem distantes do caminho da eudaimonia. Abster-se dessas particularidades pode implicar um distanciamento do fim último. Com efeito, agir de acordo com a phronésis e cumprir as obrigações dentro de um estado (pólis) não são suficientes, embora sejam necessárias, para que um indivíduo alcance o florescimento pessoal.

I.II – As abordagens dominante e inclusivista

Dada essa caracterização preliminar, é necessário, para uma adequada abordagem da questão, ressaltar que existe uma importante discussão exegética na literatura secundária acerca da estrutura da eudaimonia, a saber, acerca de que tipo

de fim ela é efetivamente. Sabemos que Aristóteles explicitamente afirma que ela é um fim em si mesma, mas isso deixa em aberto se devemos entender a natureza desse bem supremo como sendo um único bem ou como uma união de bens. Há duas posições rivais, e aparentemente contraditórias, que tentam esclarecer essa dificuldade. Hardie (1967) afirma que Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, apresenta duas concepções confusas de eudaimonia. Uma dessas concepções entende o fim último como inclusivo, enquanto que a outra concepção o entende como dominante¹⁶. Uma concepção inclusiva ou inclusivista¹⁷ de eudaimonia sustentará que o fim almejado não seria algo excludente, mas que ele comportaria outros fins ou outros bens conjuntamente. Nesse aspecto, de acordo com Hardie (1967, p. 300), Aristóteles seria levado a conceber eudaimonia como um fim de segunda ordem, dependente da realização de outros fins primários. Assim, eudaimonia seria compreendida como a plena e harmoniosa realização de fins primários. Essa tese é encontrada principalmente no livro I da *Ethica Nicomachea*¹⁸.

Porém, Aristóteles não parece sustentar a mesma tese no último livro da *Ethica*. No livro X, Aristóteles apresenta uma noção diferente de eudaimonia, a qual parece ser sua concepção definitiva. Ali, eudaimonia deixa de ser um fim inclusivo e passa a ser um fim dominante, o objeto de um desejo fundamental, filosofia¹⁹. O bem supremo, nesse caso, seria um bem à exclusão de outros, estaria diretamente

¹⁶ Ver, por exemplo, Ackrill (1980, 1987), Hardie (1967, 1979, 1988), Hobbus (2002), Kenny (1977, 1991, 1992), Heinaman (1988, 1993), Nagel (1972).

¹⁷ Lear (2004, p. 21) opta por ‘fim convergente’ e Nagel (1972, p. 252) por ‘compreensivo’.

¹⁸ Ackrill (1980, 1987) será um dos autores que defenderá essa tese.

¹⁹ Ver Hardie (1967, p. 300) e Hobbus (2002, p.19).

relacionado com a vida contemplativa. A eudaimonia, para Hardie (1967), é identificada com a sabedoria teórica, com a vida própria do filósofo. O fim último nesse caso “seria um bem à exclusão de todos os bens, a saber, filosofia, ou seja, a vida relacionada tão somente à sabedoria teórica, à vida contemplativa” (HOBBUS, 2002, p. 19). Nagel (1972, p. 252) também assume que esta é a concepção fundamental de eudaimonia de Aristóteles²⁰. Uma concepção intelectualista (dominante) do fim último tem como ideia central que eudaimonia é realizada na atividade da parte mais divina do homem, a qual funciona de acordo com sua própria excelência, isto é, a atividade da contemplação teórica.

As duas possibilidades de abordagem da natureza da eudaimonia dizem respeito à distinção entre dois âmbitos distintos da alma racional considerados por Aristóteles: a razão teórica e a razão prática. A arete, a virtude, competência, da primeira é a sophia, a sabedoria, enquanto que a arete da segunda é a phronesis, a sabedoria prática²¹. No primeiro caso, a eudaimonia consiste, como já salientado, na *theoria* (contemplação, sabedoria, filosofia). No segundo caso, por sua vez, a eudaimonia consiste no exercício da arete ética. Nos dois casos, porém, a eudaimonia deve ser vinculada com uma ideia de ser ativo de acordo com a arete.

No livro I da *Ethica Nicomachea*, e indiretamente até o livro IX, Aristóteles sustenta que a melhor forma de alcançar a plenitude na vida é levar uma vida eticamente boa em consonância com uma vida política. Nesse sentido, conforme Wolf (2013, p. 256), a eudaimonia está associada com a eupraxia, com o exercício das aretai éticas, as quais implicam o exercício de uma arete determinada, a phronesis. Viver de

²⁰ Posição compartilhada também por Heinaman (1988, 1993).

²¹ Cf. Wolf (2013, p. 252).

acordo com isso representa a eudaimonia do homem enquanto homem, o qual é definido por Aristóteles, em primeiro lugar, como um ser composto de partes materiais e, em segundo lugar, como um ser político ou social, que vive em uma comunidade com outros indivíduos. Para alcançar a eudaimonia, um ser humano precisaria viver em sociedade e de acordo com as virtudes práticas.

Porém, aquilo que Aristóteles diz no livro X contradiz essa concepção prévia. Aquilo que ele parece afirmar é que essa concepção de eudaimonia que engloba as aretai éticas pode ser um meio para alcançar uma vida da *theoria*, a qual constituiria o melhor e o último dos bens. A eudaimonia, nesse sentido, como exercício da contemplação, é distinta da atividade política e da vida social. A justificativa de Aristóteles para excluir da eudaimonia outros bens e manter apenas a *theoria*, refere-se ao modo como ele comprehende no livro X o critério de autarquia ²². No livro I, como discutido anteriormente, ele sustenta que a autossuficiência é definida como aquilo que torna a vida desejável e que nada falta. Contudo, no livro X, a autossuficiência recebe uma caracterização sutilmente diferente: a eudaimonia, enquanto satisfazendo o critério de autossuficiência, consiste em um modo de vida em que falte o mínimo possível, ou seja, que um indivíduo que busque o fim último se torne o mínimo possível dependente de bens inferiores. A eudaimonia, portanto, deveria ser buscada por causa de si mesma, abrangendo a vida de maneira maximamente completa, carecendo de qualquer tipo de acréscimo.

Embora seja difícil determinar a posição última de Aristóteles sobre o tópico, e as discussões na literatura secundária mostrarem claramente o quanto problemático é dar uma resposta definitiva ao tema, as evidências textuais

²² Cf. Wolf (2013, p. 261).

parecem indicar que ele defendeu, em última instância, uma concepção dominante. Mesmo assim, de um ponto de vista da vida prática, essa pretensa posição aristotélica pode trazer consequências difíceis. Uma vez que Aristóteles critica a concepção platônica de bem, então pareceria razoável que ele assumisse que o bem último tivesse alguma relação com a vida prática, com as ações dos indivíduos enquanto seres empíricos. Por outro lado, a sua ideia parece ser que a vida é mais do que apenas um relacionar-se com as próprias afecções, ações e situações humanas às quais elas representam. Uma vida teórica, separada e além do devir da experiência, parece ser algo necessário para alcançar uma completude existencial. E nesse sentido, os bens associados à vida prática são apenas um passo, que devem ser excluídos, para alcançar a vida contemplativa.

Grice, em *Aspects of Reason*, também discutirá a concepção aristotélica de eudaimonia, mas, apesar de Grice partir da concepção aristotélica, o seu tratamento do tema não se reduz em nenhum momento a uma simples reconstrução ou interpretação da argumentação encontrada em Aristóteles. A proposta de Grice, inspirado por Aristóteles, é discutir e tentar chegar a uma explicitação adequada e aceitável do que seja a concepção filosófica de eudaimonia. Ele toma como ponto de partida Aristóteles, aceita algumas posições defendidas por ele na *Ethica Nicomachea*, mas dá a sua contribuição para o tópico.

O ponto fundamental de Grice parece ser a caracterização de um sistema de fins que levam à eudaimonia. Em grande parte, Grice faz uma análise formal, ele procura construir uma base estrutural e metodológica para o tratamento posterior do conceito de eudaimonia. A principal tese de Grice, como será analisado na próxima seção, não apenas com respeito à discussão com Aristóteles, mas em uma discussão geral sobre o tema, é caracterizada pela ideia de que

a eudaimonia não é um fim máximo (dominante), a qual outras finalidades estão subordinadas, mas ela é uma finalidade maximal, um agregador de fins. Esses fins, por sua vez, fariam parte de um sistema estável que levaria a uma vida desejável ou feliz. Com efeito, Grice defenderá uma concepção inclusivista de eudaimonia. Na seção que segue, apresento a análise realizada por Grice.

II – A proposta de Grice sobre *Eudaimonia*

II.I – A versão de Grice do problema aristotélico

Em *Aspects of Reason*, Grice procura determinar a natureza do ser racional e as implicações filosóficas que podem ser derivadas disso. Um de seus objetivos principais, como consequência, é definir o conceito de razão e os tipos diferentes de justificação racional que podemos encontrar tanto em raciocínios teóricos, bem como em raciocínios práticos. Nos últimos dois capítulos do livro, capítulos IV e V principalmente, Grice, após introduzir a noção de aceitabilidade racional, a qual funcionará como um operador modal que regerá o processo de justificação ('é aceitável que ...'), parte para algumas discussões propriamente éticas. A principal discussão levantada por ele nesses dois capítulos diz respeito ao conceito filosófico de eudaimonia²³. Apesar de Grice ter uma posição bastante aristotélica sobre o assunto, seu ponto de partida são os imperativos prudenciais kantianos. Grice (2001) destaca que há dois tipos de aceitabilidade, uma

²³ Grice opta por utilizar o termo 'felicidade' (happiness). Porém, para manter a homogeneidade das expressões optarei por utilizar o termo grego 'eudaimonia', exceto quando estiver citando Grice diretamente ou quando o termo 'felicidade' não tiver o sentido forte de 'eudaimonia'.

aceitabilidade teórica e uma aceitabilidade prática, a qual é construída de acordo com o modelo teórico.

A ideia de aceitabilidade prática diz respeito ao modo como justificamos (damos razões para) nossos cursos de ação. Um tipo especial de aceitabilidade prática é o que Grice (2001, p. 97) denominará aceitabilidade prudencial (prudential acceptability). A relação com os imperativos prudenciais kantianos é imediatamente identificada. Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, distinguirá entre três tipos de imperativos: imperativos categóricos, imperativos técnicos e imperativos prudenciais. Os imperativos prudenciais são aqueles que levariam, segundo Kant, à felicidade. Dito de outra maneira, os imperativos de prudência são os imperativos cujo fim especial é a felicidade. Em *Aspects of Reason*, Grice (2001, p. 97) introduz a discussão do seguinte modo:

Seria conveniente iniciar a discussão deste tópico ainda se referindo a Kant. Kant pensou que existe uma subclasse especial de Imperativos Hipotéticos (que ele chamou “conselhos de prudência”) que são como sua classe de Imperativos Técnicos, exceto que o fim especificado em um enunciado completo do imperativo é um fim especial de Felicidade (felicidade de alguém). Traduzido em minha terminologia, isso parece equivaler a tese que existe uma subclasse especial de, por exemplo, condicionais de aceitabilidade práticas singulares, as quais exemplificam a estrutura “é aceitável, dado que seja que a (um indivíduo) seja feliz, que seja que a seja (faça) G”; um sub-antecedente indicativo adicional (“que é o caso que a é F”) pode ser algumas vezes necessário e pode ser acrescido sem qualquer dificuldade.

Um enunciado de aceitabilidade prudencial, ou uma condicional de aceitabilidade prudencial, teria a seguinte estrutura, portanto: ‘é aceitável, dado que seja x (um

indivíduo) seja feliz, que x seja (faça) G²⁴. Exemplificando, isso quer dizer que todo imperativo de prudência tem como fim a eudaimonia. G, nesse sentido, seria o meio pelo qual um indivíduo alcança a finalidade almejada. O fundamento dessas condicionais de aceitabilidade prudenciais é exatamente o mesmo dos imperativos técnicos. Elas são consequências de sentenças indicativas (statements), segundo as quais para um fim tal e tal é requerido um meio tal e tal. A relação entre fazer filosofia e ser feliz não é uma relação causal significativamente diferente da relação entre tomar aspirina e ter a dor de cabeça aliviada. A diferença se encontra no fato de que os imperativos prudenciais, diversamente dos imperativos técnicos, têm um fim fixo, a saber, a felicidade. Se eu pretendo alcançar a felicidade, devo ser uma pessoa, cujas ações são ações honradas, por exemplo. Agir de acordo com a honra é um meio para alcançar o fim em questão.

Após caracterizar que eudaimonia está associada aos imperativos prudenciais kantianos, Grice (2001, p. 98) adentra na discussão propriamente dita e sustenta que uma abordagem mínima de eudaimonia deve responder três questões básicas:

- (i) qual é a natureza da eudaimonia?;
- (ii) em que sentido (se houver) (e por que) eu devo desejar, ou almejar, pela minha própria eudaimonia?;
- (iii) qual é a natureza da conexão entre coisas que conduzem à eudaimonia e a eudaimonia?

A questão (i) é respondida assumindo que eudaimonia é um fim inclusivo e um fim não-proposicional. A questão (ii) por meio da distinção entre a classe de coisas que Grice (2001,

²⁴ No original: "It is acceptable, given that let a (an individual) be happy, that let a be (do) G".

p. 114) chama I-desejáveis (I-desirable) e a classe de coisas H-desejáveis (H-desirable). Por fim, a questão (iii) com a construção e caracterização das propriedades de um sistema de fins que constituem a eudaimonia.

A concepção mais sofisticada na história da filosofia sobre eudaimonia, segundo Grice (2001, p. 98), é a aristotélica²⁵. Embora haja na literatura recente uma grande discussão acerca de que espécie de fim é a eudaimonia, um fim dominante ou um fim inclusivo, Grice toma o partido do segundo grupo. “Felicidade (eudaimonia) [é considerada] como um fim complexo ‘contendo’ (em algum sentido) os fins que são constitutivos da felicidade: para usar o jargão de comentadores recentes, eu suspeito considerá-la como um fim ‘inclusivo’ e não ‘dominante’” (GRICE, 2001, p. 99). Grice entende por fim inclusivo um fim combinando ou incluindo dois ou mais valores, atividades ou bens. Em contrapartida, um fim dominante, seria aquele fim que compreende apenas um valor, atividade ou bem²⁶. Assim, eudaimonia deve ser considerada como um fim inclusivo, pois para que alguém tenha uma vida completa é preciso que uma série de fins sejam alcançados.

A eudaimonia, consequentemente, será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins que a constituem não seja um conjunto vazio. Embora Grice não diga isso explicitamente, parece que o que ele tem em mente é que o conteúdo da eudaimonia, ou seja, os fins que tornam a vida de alguém maximamente completa, possui

²⁵ A abordagem de Grice sobre o tema, como afirma Warner (1986), é uma versão modificada da aristotélica. Certamente, como se verá ao longo do texto, existem muitos pontos em que Grice assume e sustenta posições aristotélicas, mas existem muitos outros onde suas considerações em muito se distanciam das de Aristóteles.

²⁶ Grice assume a caracterização de Ackrill (1974, p. 5).

predominantemente um caráter prático. As ações que poderiam contribuir para a eudaimonia evidentemente são ações práticas (deliberadas, preferencialmente²⁷); os valores, embora existam valores teóricos importantes para o florescimento pessoal, são, em grande medida, valores práticos²⁸. Essa tese muito provavelmente não seria aceita por

²⁷ Em geral, para a deliberação moral e para a construção do caráter e excelência de um indivíduo, levamos em conta apenas as ações e emoções voluntárias, pois são elas os objetos de aprovação ou censura. Entretanto, de um ponto de vista da eudaimonia, também ações ou emoções involuntárias podem contribuir para a mudança do status. Podemos pensar em um exemplo trágico: imagine que um pai, ao sair da garagem de casa com seu carro, fatalmente atropela o filho que brincava no caminho. Poderemos dizer com segurança que esse pai provavelmente nunca alcançará o fim último conforme os padrões aristotélicos. Devido a esse acaso trágico, a essa ação não voluntária, sua vida terá um desfecho que o distanciará de uma completude existencial. É explícito, portanto, que, além de uma vida virtuosa, um indivíduo, para alcançar sua própria eudaimonia, precisará também contar com fatores externos ou condições que ele não pode controlar. Embora possamos, por meio de nossas ações voluntárias, construir nosso caráter, somente o nosso caráter não garante nossa eudaimonia. Para detalhes sobre deliberação moral e ações voluntárias em Aristóteles, ver Muñoz (2002).

²⁸ Um ponto que é pouco ou nada considerado nas discussões sobre eudaimonia (e também em discussões morais em geral) é sobre qual a função de valores teóricos. A caracterização aristotélica de eudaimonia como fim dominante, como enfatizado por Wolf (2013), assume que a atividade contemplativa é essencialmente teórica, mas o caminho seguido até esse fim excludente é um caminho prático. Embora, sem dúvida, valores práticos como o ‘bom’ ou ‘correto’ ou as virtudes cardeais sejam propriamente valores morais, os quais indiscutivelmente estão associados a uma vida virtuosa, ainda assim, em alguma medida, seria interessante pensar que também “estar de posse” de valores teóricos seja de fundamental importância. ‘Verdade’ é um valor teórico que a princípio não parece ter nenhuma relação com a ação, mas se analisarmos que nossa deliberação moral está associada com um conjunto de crenças que temos à disposição, então parece, no mínimo razoável, assumir que se nossas crenças forem verdadeiras, então nossa deliberação será potencialmente melhor. Ao assumir que a eudaimonia é um fim condicionado a uma vida virtuosa e que

Aristóteles, mas Grice coloca como ponto importante na sua postulação de um sistema de fins para a eudamonia.

Além disso, uma caracterização adequada da natureza da eudaimonia precisa assumir que há uma distinção entre fins proposicionais (propositional ends) e fins não-proposicionais (non-propositional ends). Por fim proposicional (ou fins objetivos), Grice (2001, p. 102) comprehende aquelas finalidades que envolvem algum conteúdo proposicional. Fazer com que o auditório concorde com minha proposta ou castigar o aluno devido ao não cumprimento das tarefas, por exemplo, podem adquirir uma estrutura proposicional. Por outro lado, fins não proposicionais não possuem as mesmas características. Saúde, poder, habilidade para jogar futebol, etc. são fins almejados, mas não podem ter a mesma estrutura dos anteriores.

Fins não-proposicionais são tipos básicos e primitivos de comportamentos psicológicos. Os comportamentos de animais inferiores são explicados, por exemplo, em termos de querer comida e não em querer (falar que quer) comer uma maçã²⁹. Na natureza, o comportamento de um animal é motivado por desejos primitivos práticos básicos. Se um tigre quer comida, então ele procurará por comida e não procurará um lugar onde ele possa pedir um quilo de bife. Além disso, fins não-proposicionais são characteristicamente variáveis em grau: se alguém quer ter saúde, é esperado que esse alguém deseje um alto grau de saúde e não um baixo grau. Alguém que pratique um esporte, em geral, quererá ter um alto grau de habilidade

ela pode ser entendida como um florescimento pessoal, então uma vida com valores teóricos efetivamente considerados e aplicados parece um acréscimo significativo. Além disso, um saber teórico traz consigo (nem sempre, é claro, mas frequentemente) uma satisfação que torna a vida individual mais agradável.

²⁹ Cf. Grice (2001, p. 103).

naquele esporte e não um baixo grau. Um jogador de xadrez desejará ser o melhor jogador de xadrez possível e não apenas um jogador razoável. Há um processo de determinação que surge em fins não-proposicionais. O processo meio-fim, ou o processo de aceitabilidade prudencial, está associado a este processo de determinação. Durante o raciocínio prático, nós determinamos o fim e encontramos os meios adequados para alcançá-lo. Sobre os fins não-proposicionais, Grice (2001, p. 102) diz ainda:

Fins não-proposicionais, na minha opinião, são universais, o tipo de itens nomeados mass-terms ou substantivos abstratos (abstract nouns). Eu deveria considerar sua aparência não-proposicional como genuína; eu gostaria de tomá-los não como sendo apenas coisas que podemos dizer que perseguimos, mas também coisas que nós nos preocupamos (care about); e eu não gostaria de querer reduzir 'preocupar-se em sentido não-proposicional' [caring about] para 'preocupar-se em sentido proposicional' [caring that], embora, certamente, há uma conexão íntima entre esses dois tipos de preocupar-se (caring).

Mas o mais importante é que os fins que constituirão a eudaimonia pertencerão a este grupo. A razão disso é que as características não-proposicionais (e frequentemente não-temporais) que eles possuem os torna membros aptos de um sistema estável que se delineia para guiar a conduta em casos particulares.

Eudaimonia, da mesma maneira que sustentou Aristóteles, é para Grice, um tipo especial de bem, entretanto ela é concebida como um tipo especial de fim não-proposicional (o antecedente de uma condicional de aceitabilidade prudencial). A concepção de Grice também compartilha, embora exista uma sutil diferença, das duas características encontradas em Aristóteles: eudaimonia é autossuficiente e um fim em si mesma. O ponto de divergência, porém, é que Grice (2001, p. 113) não afirma que eudaimonia seja uma finalidade máxima (ou fim último), mas sim, uma

finalidade maximal, uma finalidade não qualificada (unqualified finality). A diferença, que poderia ter a aparência de ser simplesmente terminológica, encobre, na verdade, uma ideia bastante forte que, por sua vez, servirá de apoio para sustentar a tese de que eudaimonia é um fim inclusivo e não dominante. Ser um fim máximo quer dizer que há apenas uma finalidade última e que todas as outras finalidades estão subordinadas a ela, ou seja, há níveis diferentes de fins e somente um fim último. Entretanto, a expressão ‘finalidade maximal’ tem um significado diferente: é possível aceitar que temos vários fins operando no mesmo nível, como finalidades últimas, isto é, não há um gênero superior. Eudaimonia, seria compreendida como uma finalidade (ou fim) maximal.

O conceito de eudaimonia satisfaz essa condição de fim maximal (enquanto fim em si mesma), pois coisas como honra, prazer, razão, virtudes, etc., as quais são as melhores candidatas para constituir uma vida plena, são buscadas de fato por si mesmos³⁰, mas também são procuradas com vistas à eudaimonia (desde, é claro, que julguemos que, por meio delas, alcançaremos o florescimento pessoal). Eudaimonia não é escolhida por nada outro, mas por si mesma. Além disso, ela também satisfaz a condição de autossuficiência, pois para ela nada falta. Se alguém está de posse da eudaimonia, nenhum bem adicionado a ela fará qualquer modificação. “Eudaimonia é um tipo especial de bem, um bem para o qual seria inapropriado classificar ao lado de outros” (GRICE, 2001, p. 113).

Com efeito, outra sutileza interpretativa surge da caracterização da eudaimonia como um fim maximal: Grice parece sustentar que eudaimonia sequer é um fim no sentido próprio do termo. A interpretação mais plausível do capítulo

³⁰ Mesmo se nada resultar deles, ainda assim escolhê-los é algo digno de mérito.

V de Aspects of Reason indica que há um abuso da linguagem ao chamar eudaimonia de finalidade. Uma abordagem inclusivista do tema nos possibilita pensar que eudaimonia é um agregador de fins. Ela seria um conjunto de finalidades maximais, uma espécie de meta-finalidade. Lemos em Grice (2001, p. 120):

(...) vamos, inicialmente e provisoriamente, pensar de um fim inclusivo como sendo um conjunto de fins. Se felicidade [eudaimonia] é nesse sentido um fim inclusivo, então podemos explicar algumas características exibidas nas seções anteriores. Felicidade [eudaimonia] será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins constituindo felicidade [eudaimonia] não seja o conjunto vazio (uma razoável, se otimista, suposição). Uma vez que o “conjunto felicidade” tem como seus elementos elementos I-desejáveis, o que é desejável diretamente por causa da felicidade [eudaimonia] deve ser I-desejável.

Com efeito, outra sutileza interpretativa surge da caracterização da eudaimonia como um fim maximal: Grice parece sustentar que eudaimonia sequer é um fim no sentido próprio do termo. A interpretação mais plausível do capítulo V de Aspects of Reason indica que há um abuso da linguagem ao chamar eudaimonia de finalidade. Uma abordagem inclusivista do tema nos possibilita pensar que eudaimonia é um agregador de fins. Ela seria um conjunto de finalidades maximais, uma espécie de meta-finalidade. Lemos em Grice (2001, p. 120):

(...) vamos, inicialmente e provisoriamente, pensar de um fim inclusivo como sendo um conjunto de fins. Se felicidade [eudaimonia] é nesse sentido um fim inclusivo, então podemos explicar algumas características exibidas nas seções anteriores. Felicidade [eudaimonia] será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins constituindo felicidade [eudaimonia] não seja o conjunto vazio (uma razoável, se otimista, suposição). Uma vez que o “conjunto felicidade” tem como seus elementos elementos I-desejáveis, o que é desejável diretamente por causa da felicidade [eudaimonia] deve ser I-desejável.

Mas quais seriam, ou o que constituiria a eudaimonia? Para responder isso, Grice (2001, p. 114) efetua uma distinção que é extremamente importante para a caracterização do sistema de fins eudaimônico: a distinção entre a classe de coisas (poderia se dizer classe de fins, atividades, bens ou de ações) que são desejáveis por si mesmas (I-desejáveis) e a classe de coisas que são desejáveis em si mesmas e que visam a eudaimonia (H-desejáveis). Para que um indivíduo alcance o seu florescimento pessoal e tenha uma vida boa, ele deve efetuar certas atividades ou seguir certos cursos de ação. Uma série de atividades que as pessoas realizam não são simplesmente atividades que servem como meio para outra coisa, mas são atividades que têm um fim em si mesmas. Algumas dessas atividades estão diretamente relacionadas com a eudaimonia. Viver uma vida boa, no sentido moral, implica que o indivíduo deve ter em seu conjunto de finalidades vários elementos que constituem a classe de coisas H-desejáveis³¹.

Podemos construir alguns exemplos para tentar exemplificar a diferença entre elementos I-desejáveis e H-desejáveis. Uma finalidade que seja desejável em si mesma e que vise ou que leve diretamente a eudaimonia está associada com a honra, com as virtudes e ações que são nobres em algum sentido. Imperativos prudenciais kantianos também fazem parte desse grupo, dado que eles desempenham um papel a fim de alcançar a eudaimonia. Por outro lado, finalidades que são desejáveis em si mesmas, mas que não levam diretamente a eudaimonia são aquelas ações que de alguma maneira contribuem para o bem-estar do indivíduo, mas não necessariamente alterarão o status eudaimônico dele. Certas atividades cotidianas são exemplos de elementos da classe I-desejáveis. Comer uma fatia de pão ou escovar os dentes não

³¹ Todas as coisas que são H-desejáveis são também I-desejáveis.

tem nenhuma relação com aspectos eudaimônicos. Por outro lado, realizar ações notáveis, ações supererogatórias³², por exemplo, como arriscar a vida para salvar alguém em uma situação delicada ou ajudar os mais necessitados, certamente não estão no mesmo nível. Essas ações fazem parte de um sistema que pode tornar a vida do indivíduo melhor. Mesmo se elas não contribuem diretamente para a eudaimonia, elas terão importância para a constituição do caráter do indivíduo, que, por sua vez, está diretamente ligado a eudaimonia. A tese de Grice é que há um núcleo de atividades (H-desejáveis) que constituem um sistema de eudaimonia. As atividades I-desejáveis e que não são H-desejáveis não fazem parte desse núcleo.

A relação entre ações e atividades e a classe de coisas I-desejáveis (e, consequentemente, a classe de coisas H-desejáveis, mais adiante) talvez possa ser explicitada da seguinte maneira: (1) suponha-se que jogar basquete e correr pertençam ambas à classe de coisas I-desejáveis; (2) cada uma

³² Os atos supererogatórios são definidos correntemente por uma ou outra das seguintes alternativas: (1) um ato supererogatório é um bem-fazer não obrigatório (non-obligatory well-doing); ou (2) um ato supererogatório é um ato além do dever (beyond call of duty). As ações que caracterizariam atos supererogatórios são aquelas ações costumeiramente atribuídas aos santos e aos heróis. Quando um agente, ou seja, aquele que realiza uma ação, age supererogatoriamente, ele está realizando uma ação de um tipo bastante peculiar, sem que ele seja obrigado moralmente a realizar a ação. Um exemplo bastante utilizado na literatura sobre o tema é do soldado que se joga na frente de uma granada para salvar o restante do batalhão. Sua ação, embora ela seja uma ação heróica, não é uma ação que ele deveria fazer por dever. Caso ele se jogasse no chão ou buscasse abrigo, isso não mudaria seu status moral. Ninguém poderia avaliá-lo moralmente porque ele não se jogou na frente da granada para salvar os outros. Em Giarolo (2014), é possível encontrar minha posição sobre o tema. E, para mais detalhes sobre atos supererogatórios, ver Urmson (1958), Chisholm (1964) e Hansson (2013).

delas conduz a boas condições físicas; (3) algumas poucas horas diárias de cada prática será suficiente para alcançar boas condições físicas; e, por simplicidade, (4) não há uma terceira maneira de alcançar o fim (boas condições físicas). Dois indivíduos, X e Y, aceitam essas suposições: X joga basquete todos os dias, Y joga basquete e corre todos os dias. Além disso, ambos, em poucos meses, conseguiram alcançar o fim pretendido.

Uma análise rápida desse caso mostrará que ambas as atividades desses dois indivíduos são realizadas por si mesmas e para alcançar boas condições físicas. Adicionalmente, a primeira vista, parece que a vida de Y é mais interessante ou mais desejável do que a vida de X. Ele pratica uma atividade a mais do que outro, logo, é possível pensar que a vida dele é melhor, isto é, com vistas ao fim pretendido, suas ações têm mais chance de obter sucesso. Porém, de um ponto de vista da realização de um fim, a situação deve ser considerada de maneira diferente. Se o fim é o mesmo, alcançar boas condições físicas, então não faria nenhuma diferença o fato dele ser alcançado por meio da prática de uma única atividade ou da prática de ambas. O indivíduo que joga basquete e não corre também, por meio da prática reiterada, chegará ao fim almejado. Não é preciso uma cumulatividade de atividades. É claro que o raciocínio é bastante simples e limitado, mas o interessante é que esse tipo de raciocínio pode ser transposto para a discussão sobre eudaimonia, onde as ações, atividades ou bens serão ao mesmo tempo I-desejáveis e H-desejáveis.

Com efeito, imaginemos agora que essas duas pessoas, X e Y, têm uma vida muito parecida do ponto de vista da satisfação das exigências aristotélicas para alcançar a vida plena. Ambas têm uma vida próspera, trabalho, família, valores morais, virtudes, entre outras coisas que contribuem para sua própria eudaimonia. Contudo, X, nas horas de folga, costuma tocar piano e ensinar música para os pobres. De um

ponto de vista geral, a vida de X é, com certeza, uma vida desejável. Y, por sua vez, nas horas de folga, também costuma fazer alguma atividade social, mas não tem o costume de tocar piano para os pobres. Mas, de qualquer maneira, a vida de Y também é uma vida desejável. Dado um contexto como este, muito parecido com o do exemplo anterior, Grice (2001, p. 115) levanta certas indagações: a vida de X é uma vida mais desejável do que a vida de Y? O elemento adicional tornaria a vida de X mais feliz do que a vida de Y, o qual realiza uma única atividade nas horas de folga? Há um expansionismo eudaimônico em uma situação como esta?

Grice defenderá que existe um bloco de finalidades, H-desejáveis, as quais também são I-desejáveis, que tornam a vida de uma pessoa feliz. Qualquer outra coisa que for acrescentada a este bloco rígido não alterará o produto final, ou seja, se a pessoa alcançou sua eudaimonia, então ela continuará sendo feliz. Os acréscimos são o que ele chama de utilidade marginal (marginal utility). São elementos que fazem parte do sistema, mas que, devido a uma espécie de saturação, não são capazes de atuar internamente, isto é, têm apenas uma função periférica.

Eudaimonia, assim, não é uma questão de cumulatividade de atividades. Há a tentativa de construção de um sistema de fins que ajudaria o indivíduo a alcançar o fim último. Esse sistema de fins precisa conter elementos, mas não todos os elementos possíveis. Se pudéssemos acrescentar elementos a esse sistema, então teríamos uma dificuldade que surgiria imediatamente: o nosso sistema de fins não seria autossuficiente. Dito de outro modo, caso fosse permitido adicionar indiscriminadamente elementos ao núcleo do sistema de fins, então teríamos graus diferentes de eudaimonia e não teríamos, possivelmente, como determinar quando o sistema está completo. Um indivíduo que tivesse uma vida constituída por mais elementos H-desejáveis do que

outro, mesmo que ambos satisfizessem um sistema mínimo de eudaimonia, teria uma vida mais desejável. Embora, intuitivamente alguém pudesse pensar isso, objetivamente não parece ser o caso, como visto no exemplo do jogo de basquete.

A hipótese de Grice tem bastante plausibilidade. Não é necessário para que um indivíduo tenha uma vida plena e autossuficiente que ele deva realizar muitas atividades I-desejáveis ou H-desejáveis. O que é determinante é que o núcleo do sistema de fins seja composto por elementos H-desejáveis. Virtudes, honrarias, um bom caráter, uma vida comprometida com o bem-estar geral são exemplos de elementos desse tipo. Se alguns desses elementos estiverem ausentes, poderíamos pensar em um sistema eudaimônico frágil, mas a ausência de uma atividade física, por exemplo, não tem força para desestabilizar o sistema, uma vez que ela não se encontra no seu núcleo. Apenas se o núcleo for afetado é que teremos alguma alteração.

E esse núcleo não precisa ser totalmente rígido. Este bloco ou conjunto de finalidades H-desejáveis, que tornam a vida boa, pode, todavia, variar de indivíduo para indivíduo. Mesmo assim, essa variação não deve ser acentuada. Certos elementos, como honra ou virtude, parecem ser essenciais para a constituição de uma vida boa de qualquer pessoa, ao passo que, outros elementos mais marginais podem sofrer variação. Um exemplo disso poderia ser a coragem. Em um contexto onde coragem é necessária, ser corajoso, evidentemente, será uma virtude e fará parte do conjunto de fins que tornam a vida completa. Porém, em outro contexto onde não é necessário o uso da coragem, não faria muito sentido sustentar que coragem é imprescindível para o sistema. Se o indivíduo vive em uma sociedade onde há um equilíbrio político e econômico, onde não há guerras, não há violência,

não há perigos iminentes, então, possivelmente, não é preciso que ele tenha a virtude da coragem.

De modo resumido, Grice (2001, p. 117-118) identificará cinco teses sobre as relações entre as classes de coisas I-desejáveis e H-desejáveis (as duas primeiras aceitas, sem dúvida, por Aristóteles na *Ethica Nichomachea*, as outras três sendo possivelmente estranhas do ponto de vista aristotélico):

- (A) Algumas coisas são tanto I-desejáveis e H-desejáveis (são ambas fins em si mesmos e também meios para a eudaimonia).
- (B) Eudaimonia, enquanto desejável em si mesma, não é desejável para qualquer outro fim.
- (C) Algumas coisas são I-desejáveis sem serem H-desejáveis (e, alguém pode adicionar, talvez sem serem desejáveis para qualquer outro fim. Nesse caso, eudaimonia não irá ser o único item que não é desejável para qualquer outro fim).
- (D) Qualquer item que é diretamente H-desejável deve ser I-desejável.
- (E) Eudaimonia é obtida apenas por meio da realização de itens que são I-desejáveis (e também, é claro, H-desejáveis).

(A) e (B) são os pilares da teoria aristotélica da eudaimonia. A honra, como já visto na seção anterior sobre Aristóteles, pode ser considerada tanto com um fim, mas também como um meio para o fim último, o qual é um fim em si mesmo e não está para nada além dele. A tese (C), porém, dificilmente seria defendida por Aristóteles. O ponto, embora Grice não forneça um exemplo bom para ilustrar a questão, é que temos outras finalidades, além da eudaimonia, que são fins em si mesmas e não visam nada além. As duas últimas

teses, certamente são as mais interessantes e uma contribuição significativa de Grice para o tópico. (D) tem uma consequência interessante que é a ideia de que não temos uma espécie de pílula da felicidade. Nós não chegamos diretamente à eudaimonia, mas tudo aquilo que pretensamente levaria diretamente a ela, na verdade é também um meio. Imagino que uma virtude como a temperança seja um bom exemplo. Certamente alguém poderia pensar que a temperança é diretamente associada à eudaimonia. Porém, tenho a impressão que o argumento de Grice é que mesmo virtudes tais como a temperança, estão condicionadas a outras coisas. Alguém é temperante, por causa de uma série de coisas, portanto o temperante busca, por meio de suas ações, a temperança como um fim. Ela é H-desejável, mas também tem um caráter de fim em si mesma sem visar a eudaimonia.

A última tese, (E), por sua vez, sustenta que eudaimonia é essencialmente um estado dependente. Como diz Grice (2001, p. 118), eudaimonia não pode simplesmente acontecer. Ela é condicionada à atuação do indivíduo. Ela não é casual, mas é uma realização deliberativa do sujeito e, nesse sentido, as ações ou os meios que o indivíduo utiliza para alcançar a finalidade são considerados. É por meio da efetivação de um ou mais itens que alguém está apto a alcançar o fim em questão. As teses (D) e (E), portanto, se opõem à ideia de que há uma maneira direta de alcançar a eudaimonia. Os itens que são escolhidos (ou desejados) com vistas à eudaimonia, podem ser pensados como itens que são escolhidos (ou desejados) como meios para ela. Assim, temos claramente uma relação entre meios e fins, um aspecto teleológico forte na concepção de Grice.

Além disso, eudaimonia precisa ser considerada como um desejo, mas um desejo de ordem superior. Grice parece sustentar que eudaimonia é o objeto de um desejo constante. Enquanto seres racionais estamos sempre tendendo a buscar

esse fim especial. Uma vez que haveria uma fundação racional para os desejos, um desejo determinado como a eudaimonia não é simplesmente um desejo que alguém tem, mas um desejo que ele deve ter. Ela, a eudaimonia, é um desejo de ordem superior, um desejo de segunda ordem, portanto. Grice não diz muito sobre o que isso quer dizer exatamente, mas talvez a distinção apresentada por Harry Frankfurt (1998) entre desejos de primeira ordem e desejos de segunda ordem possa ajudar.

Frankfurt (1998, p. 13-14) assume que sentenças da forma “A wants to X” (A quer X), por um lado, identificam desejos de primeira ordem, isto é, sentenças nas quais o termo ‘to X’ refere-se a uma ação. Esse desejo de primeira ordem irá ser uma motivação para agir. Por outro lado, existem sentenças com a mesma forma “A wants to X” que identificam desejos de segunda ordem. Em um desejo de ordem superior, o termo ‘to X’ irá referir-se a um desejo de primeira ordem. Nesse caso, alguém teria o desejo de ter um desejo para uma ação. Em outras palavras, a distinção pode ser formulada da seguinte maneira: alguém tem um desejo de primeira ordem quando ele quer fazer ou não fazer tal e tal coisa e tem um desejo de segunda ordem quando ele quer ou não quer ter um certo desejo de primeira ordem.

Para alcançar a eudaimonia há uma relação entre desejos de ordens diferentes. Eudaimonia envolve ter um desejo para um desejo de primeira ordem. Buscar o fim último está associado a querermos ter vontade de realizar certas ações. Enquanto agentes morais, se não tivermos desejos de querer realizar boas ações, então, muito provavelmente, nunca seremos virtuosos. Assim, um desejo por eudaimonia está associado a um desejo para agir. Somente alcançaremos o florescimento pessoal se desejarmos a realização de boas ações.

II.II – A construção de um sistema de fins para a eudaimonia

De qualquer maneira, Grice não está preocupado em elencar que coisas levam a eudaimonia, e sim em estipular uma estrutura formal básica anterior à discriminação daquilo que torna a vida completa e, além disso, determinar as propriedades que definem essa estrutura. Grice (2001, p. 130), portanto, tentará caracterizar em que poderia consistir um sistema de fins que constituiria a eudaimonia. Este sistema de fins pode ser tomado como um guia que auxiliaria na vida de uma pessoa na busca pela sua própria eudaimonia. Tal sistema para satisfatoriamente guiar a vida de um indivíduo necessitaria ser um sistema razoavelmente estável, embora ele deva levar em conta as vicissitudes da vida humana. O sistema de fins para a eudaimonia, portanto, não deve ser constitutivamente imune a modificações. Chapman (2005, p. 149) afirma algo nesse sentido:

Para Grice, felicidade [eudaimonia] é um fim complexo; isto é, ela é constituída pelo conjunto de fins que conduzem à felicidade [Eudaimonia]. Os conjuntos precisos de fins em questão podem variar de indivíduo para indivíduo, mas eles podem ser tomados como condutivos à felicidade [eudaimonia] se eles oferecerem um sistema relativamente estável para guiar a vida.

Mas em que consiste propriamente um sistema de fins para a eudaimonia e quais são as suas propriedades fundamentais? Grice parece estar convencido que um sistema de fins, enquanto um conjunto de fins com a função de guiar a vida de alguém, é não somente possível, como também permite uma caracterização de suas propriedades formais³³.

³³ Grice (2001, p. 132-133) estipulará sete características que são desejáveis em um sistema de fins. Essas características podem ser divididas, baseadas em suas particularidades, em metodológicas, formais, materiais e, arrisco a dizer, psicológicas. As sete características, cuja função é garantir a estabilidade de um sistema de fins são as seguintes: (i) Viabilidade; (ii)

Além disso, esse sistema de fins pode ser considerado, propriamente, como um sistema de eudaimonia. Desde que eudaimonia seja concebida como um fim inclusivo, composto por outros fins anteriores, e que o indivíduo respeite as propriedades do sistema e as relações mantidas entre os fins constitutivos da eudaimonia, então ele tem um bom guia para direção da vida.

Um sistema de fins, entretanto, pode se mostrar um excelente auxiliar a fim de alcançar os objetivos últimos de alguém, mas pode se mostrar também como desastroso. Assim, de um ponto de vista teórico, há uma demanda, como Grice (2001, p. 130) enfatiza, por critérios governando a construção desse sistema. Um bom sistema de fins será determinado pelo fato de que sua adoção levará o indivíduo para a realização da eudaimonia. A ideia diretriz com respeito a esse sistema de fins será que ele deve ser um sistema maximamente estável, embora sua estabilidade não seja absoluta. A estabilidade do sistema permite que quem o utilize seja maximamente conduzido, por meio de seu emprego, para o propósito almejado. Uma vez que o sistema apresenta certa estabilidade, podemos exigir dele que ele seja flexível também. O ponto central, conforme Grice (2001, p. 131) é o seguinte:

Para colocar a questão de outra maneira, um sistema de fins deveria ser estável para a extensão da qual, embora não constitutivamente imune à modificações, possa acomodar mudanças de circunstâncias ou vicissitudes que poderiam impor modificações em outros sistemas menos estáveis. Nós poderíamos suplementar a ideia de estabilidade pela ideia de flexibilidade; um sistema será flexível na medida em que modificações devam ser demandadas, eles serão alcançados por simples ajustes e evolução; tropeços, crises e revoluções serão excluídas ou serão minimizadas.

Autonomia; (iii) Compatibilidade dos fins componentes; (iv) Abrangência; (v) Complementariedade dos fins componentes; (vi) Simplicidade; e, (vii) Aprazabilidade.

Um sistema satisfatório de fins que guiaria a vida, como já foi enfatizado, deve conter uma série de elementos centrais. Porém, dado que os seres humanos são diferentes e os contextos em alguma medida desempenham um papel determinante no agir, Grice (2001, p.131) admite que temos dois tipos de sistemas de fins possíveis para a eudaimonia: um sistema de fins em geral para a eudaimonia (happiness-in-general) e um sistema de fins pessoal para a eudaimonia (happiness-for-an-individual).

Por um lado, um sistema de fins geral é caracterizado como um sistema de fins que pode ser especificado em termos altamente gerais. Esse sistema teria características que abstrairiam as idiossincrasias específicas de cada indivíduo e as circunstâncias pessoais, tendo uma abrangência muito mais ampla do que um sistema pessoal ou individual. Por outro lado, um sistema de fins pessoal terá duas características principais: (a) será especificado e personalizadamente derivado do sistema constitutivo da eudaimonia em geral, sendo que ele deve ser determinado pelo caráter individual, habilidades e situações no mundo relacionadas ao indivíduo ao qual ele se refere; e (b) a adoção dele deverá ser estável para o indivíduo nessas circunstâncias.

A ideia, basicamente, é que indivíduos possuem objetivos, encontram-se em contextos, possuem relações, realizam atividades, etc. muito diversas. Um sistema geral para a eudaimonia precisa desconsiderar esses elementos que dizem respeito à vida específica de cada indivíduo, procurando, ao contrário, buscar o que de mais geral pode ser encontrado e aplicado a casos particulares. O sistema pessoal leva em conta as características pessoais, mas ele não pode ser inconsistente com sistema geral de fins. Se a virtude aristotélica da coragem é constitutiva de um conjunto geral de fins que guiaram o indivíduo para a eudaimonia, então ela precisa também ser um membro do conjunto pessoal de fins

(embora o oposto não seja necessariamente o caso). Uma vez que o conjunto pessoal de fins é derivado do conjunto geral, ele precisa conter aquilo que é exigido pelo conjunto geral³⁴. Algo similar se dá em um sistema jurídico: uma lei específica não pode ser conflitante com uma lei mais geral (ou uma norma fundamental). Se o código normativo tem como objetivo ser o mais claro possível e livre de ambiguidades, então ele precisa revisar ou a norma específica (o que geralmente ocorre) ou a norma geral (o que implicaria uma reformulação mais ampla do sistema) ou ainda introduzir alguma condição especial para a resolução do caso.

Em *The Conception of Value* (1991), Grice apresentará uma caracterização de sistema de fins muito parecida com a apresentada em *Aspects of Reason*. As noções de que um sistema de fins precisa ser estável e flexível também se apresentam como centrais. Grice (1991, p. 61) elenca três pontos preliminares para a discussão sobre fins. Primeiro, fins se apresentam (go around) em pacotes ou em sistemas. Para determinar quais são os fins adequados, duas considerações conectadas precisam ser feitas: a adequação do fim considerado como individual e também sua adequação

³⁴ Sistemas pessoais de fins podem variar muito, dado o contexto e as situações vivenciadas pelos indivíduos. Por exemplo, é evidente que os fins constitutivos de um sistema de fins de dois indivíduos, um que vive em uma comunidade hippie e outro que é um homem de negócios em uma grande metrópole, variarão acentuadamente. Enquanto que para o homem de negócios ascender profissionalmente é um elemento imprescindível em seu sistema pessoal de fins, para o hippie não faz o menor sentido. Em seu lugar, ele poderia ter uma finalidade como viver em harmonia com a natureza, que talvez não faça sentido para o homem de negócios. Dados os contextos, esses dois fins podem ser constitutivos de sistemas pessoais sem qualquer tipo de impedimento, desde que, é claro, não se dê qualquer conflito com o sistema geral de fins, aplicável a ambos os indivíduos (supondo-se que ambos compartilhem os mesmos elementos culturais, políticos, econômicos, etc.).

quando ele é considerado como um membro de um atual ou potencial sistema de fins. Segundo, alterações e instituições de fins normalmente ocorrem como resultado de revisão. Um sistema de fins S é substituído por um sistema S' quando S se mostra limitado. Porém, S e S' têm muito mais coisas em comum do que diferenças, uma vez que os fins que constituem o sistema antigo, em grande parte, ainda devem fazer parte do sistema revisado. E, terceiro, é possível fazer revisões em nosso sistema sem ter que articular os conteúdos do sistema. Nós podemos efetuar uma possível mudança no sistema e analisar as consequências da mudança, sem que seja preciso mexer no seu conteúdo específico.

Em resumo, um sistema de fins tem características muito parecidas com os seres humanos aos quais eles se vinculam, principalmente quando pensamos em um sistema pessoal de fins. Tanto seres humanos, como sistemas de fins, mudam, embora essas mudanças geralmente não ocorram de modo rápido. Se o curso de eventos ocorre normalmente, essas mudanças são naturalmente esperadas. “Sistemas e pessoas crescem e se desenvolvem e, algumas vezes decaem” (GRICE, 1991, p. 61). O hippie pode se tornar um homem de negócios e, consequentemente, modificar seu sistema pessoal de fins, assim como o homem de negócios pode abandonar sua vida frenética na grande metrópole e ir viver em uma comunidade naturista para fugir das amarras da sociedade, modificando também seu sistema pessoal de fins.

A estabilidade de um sistema, porém, é uma característica enfatizada várias vezes por Grice. Alguém que procurasse ascender enquanto homem de negócios em uma grande metrópole e, ao mesmo tempo, procurasse harmonia com a natureza, muito provavelmente precisaria revisar seu sistema de fins. Um sistema será modificado, na maioria das vezes, se ele for deficiente em aspectos como coerência, consistência e amplitude. Sistemas que forem harmônicos,

que não apresentarem qualquer tipo de deficiência como as citadas, têm mais chance de auxiliarem na busca dos objetivos procurados. Tais sistemas seriam teleologicamente adequados. Além disso, sistemas que forem flexíveis – flexibilidade e estabilidade não são características exclusivas, um sistema pode ser estável e flexível ao mesmo tempo – permitirão que mudanças ocorram onde isso for requerido.

Considerações Finais

Minha proposta neste artigo consistiu basicamente em reconstruir a concepção aristotélica de eudaimonia, apresentar a interpretação e as contribuições que Grice faz ao tema e defender o seu sistema de fins para a eudaimonia. Tendo como ponto de partida as teses aristotélicas sobre eudaimonia e a discussão na literatura secundária acerca de que tipo de fim ela é propriamente, Grice sustentou, em *Aspects of Reason*, que eudaimonia deve ser considerada como um fim inclusivo, como um conjunto de finalidades. Sua originalidade, entretanto, consistiu em mostrar que é possível construir um sistema de fins com características formais que teria como função auxiliar os indivíduos a alcançar o fim último.

A virtude principal associada a defesa de um sistema de fins consiste na possibilidade de aplicarmos padrões teóricos e, especialmente, formais também a campos onde dificilmente poderia se imaginar que essa aplicação pudesse funcionar. Em um primeiro momento, pode parecer estranho pensar em um sistema com características formais que seja capaz de auxiliar na busca pela eudaimonia, mas dado o rigor utilizado por Grice e as relações que podem ser feitas com outros sistemas, em especial, sistemas jurídicos, essa estranheza inicial desaparece. Após uma análise detalhada das propriedades essenciais de um sistema de fins e da maneira como ele

poderia organizar harmoniosamente as finalidades de nossa vida, a defesa de um sistema de fins se torna muito plausível (embora, devido ao espaço reduzido, não é possível entrar nos pormenores de sua caracterização). Se temos ferramentas formais que poderiam nos auxiliar à alcançar nosso máximo florescimento enquanto pessoas, por que não as utilizar? Assim, de um ponto de vista teórico (e creio que também prático), um sistema de fins é certamente defensável.

Referências

ACKRILL, J.L. Aristotle on Eudaimonia. In: Essays on Aristotle's Ethics. Ed. by A. Rorty. California: University of California Press, 1980, p. 15-33.

_____. Aristotle on Eudaimonia. Dawes Hicks Lecture. Oxford: Oxford University Press, 1974.

_____. A New Aristotle Reader. Oxford: Clarendon Press, 1987.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Unb, 1985.

_____. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores, Aristóteles. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Ética a Nicômaco. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

_____. Nichomachean Ethics. Trad. by D. P. Chase. Mineola: Dover Publications, Inc., 1998.

_____. Eudemian Ethics. Trad. by B. Inwood and R. Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. Metaphysics. In. The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford translation. Jonathan Barnes (ed.), two volumes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

CHAPMAN, S. Paul Grice, Philosopher and Linguist. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

CHISHOLM, R. The Ethics of Requirement. *American Philosophical Quarterly*, I, p. 147-153, 1964.

FRANKFURT, H. The Importance of what we Care About. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GIAROLO, K. Atos supererogatórios são possíveis? *Ethic@*, v. 13, n 2, p. 405-419, 2014.

GRICE, H. P. Aspects of Reason. Ed. Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, 2001.

_____. The Conception of Value. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HANSSON, S. Representing Supererogation. *Journal of Logic and Computation*. p. 1-9. 2013.

HARDIE, W. F. R. Aristotle's Ethics Theory. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: Aristotle. New York: Anchor Books, 1967, p. 297-322.

_____. Aristotle on the Best Life for a Man. *Philosophy*, 54, 1979, p. 35-50.

HEINAMAN, R. Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle. *Phronesis*. Vol. XXXVIII/1, 1993.

_____. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. *Phrónesis*, XXXIII (1), 1988, p. 31-53.

HOBUSS, J. Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles. Pelotas: ed. Universitária/UFPel, 2002.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

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

_____. Aristotle on Happiness. In: *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977, p. 25-32.

_____. *The Nicomachean Conception of Happiness*. Oxford Studies in Ancient Philosophy (supplementary volume), 1991, p. 67-80.

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

MARTINS, A. M. *A doutrina da Eudaimonia em Aristóteles. Da urgência de uma reconstrução da compreensão aristotélica da Ética*. Humanitas. Vol. XLVI, 1994, pp. 177-197.

MUÑOZ, A. *Liberdade e Causalidade. Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Fapesp, 2002.

NAGEL, T. *Aristotle on Eudaimonia*. *Phronesis*, 17, 1972, p. 252-259.

PLATÃO. *Protágoras*. In *Plato: Complete Works*. Ed. by John Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

_____. *The Republic*. In *Plato: Complete Works*. Ed. by John Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

_____. *The Republic*. Trad. by Benjamin Jowett. Mineola: Dover Publications, Inc., 2000.

WARNER, R. *Grice on Happiness*. In. *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*. Ed. by Richard Grandy and Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, p. 475-493, 2004.

URSOM, J. Saints and Heroes. Essays in Moral Philosophy. Ed. by A. Melden. Seatle: University of Washington Press, p. 198-2016, 1958.

WOLF, U. A Ética a Nicômaco de Aristóteles. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

(Submissão: 23/09/23. Aceite: 09/04/25)