

# *Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica*

Marco Zingano  
USP/CNPq

A noção de *eudaimonia* é central para a ética aristotélica, pois todo o arcabouço conceitual que Aristóteles monta em sua reflexão sobre a moral gira em torno da elucidação dos termos que comparecem em sua definição. A *eudaimonia* é, como sabemos, uma atividade e não um estado psicológico, pois é definida na *Ética Nicomaqueia* (doravante *EN*) como uma atividade da alma com base na virtude moral.<sup>1</sup> Esta definição requer que seja elucidada a noção de virtude moral, pois esta tem um papel central em sua constituição e comparece assim em sua definição; ao elucidar a natureza da virtude moral, Aristóteles se vê envolvido em especificar como se dá,

---

1 A definição de *eudaimonia* que servirá de base para as análises posteriores é dada em *EN* I 6 1098a16-18, em uma passagem controversa que será examinada mais adiante. A definição é retomada em I 13 1102a5-6 πει δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, dando início ao estudo dedicado à virtude moral; nesta apresentação comparece o termo τέλειον, cujo valor (*perfeito* ou *completo*) permanece não-elucidado, o que contribui para aumentar as controvérsias a respeito da natureza da *eudaimonia*. Há, assim, claramente uma estrutura de elucidação dos termos que comparecem na definição, ao mesmo tempo em que persiste uma certa obscuridade quanto ao modo como alguns deles devem ser compreendidos. Doravante vou traduzir *eudaimonia* por *felicidade*, supondo que isso não leve o leitor a tomá-la como um estado psicológico em que o agente se encontraria, mas como um modo de atividade em que está engajado e que caracteriza seu modo de viver. Como tentarei mostrar mais adiante, a obscuridade de sentido que ronda o emprego de τέλειον deriva de sua necessária determinação contextual, não podendo ser fixado como tendo um e somente um sentido ao longo de toda a obra.

no interior da virtude moral, o ato de pesar razões sob forma deliberativa, visto que a virtude moral é definida em termos de uma disposição diretamente ligada à deliberação<sup>2</sup>, o que o leva a estudar a virtude intelectual que opera em seu interior, isto é, a prudência.<sup>3</sup> Percebe-se claramente que a estrutura conceitual da ética aristotélica responde a uma tentativa de elucidar conceitualmente em que consiste isto, agir bem, ou, na linguagem aristotélica, o que significa *ser feliz*.

No entanto, a interpretação da própria noção de *eudaimonia* é muito controversa. Como é bem sabido, o texto de Aristóteles parece oscilar entre uma versão em que ela seria o bem supremo de natureza inclusiva, de modo que a *eudaimonia* operaria como uma noção de segunda ordem, caracterizando o modo harmônico e ordenado de agir segundo as mais diversas virtudes morais, e uma versão segundo a qual a *eudaimonia* seria não a atividade harmônica de todas as virtudes, mas a atividade segundo uma só dentre elas, a virtude intelectual da contemplação, vista assim como um bem supremo *dominante* ou *monolítico*. Esta oscilação foi identificada em um artigo clássico de W. Hardie<sup>4</sup> e desde então surgiram defensores de ambas as posições, os quais passaram a se entrincheirar de modo cada vez mais obstinado, a ponto que a discussão sobre este tema encontra-se ainda hoje bloqueada entre *inclusivistas* e *exclusivistas*.<sup>5</sup> Houve

2 A definição da virtude moral é fornecida em *EN* II 61106b36 ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ; novamente, o termo προαιρετικὴ é introduzido necessitando ainda ser examinado, o que ocorre em *EN* III 1-7, o capítulo III 8 resumindo os resultados obtidos desde I 13.

3 O que é feito no livro *EN* VI (*EE* V), dedicado ao estudo da prudência, φρόνησις, a virtude intelectual que opera no interior da virtude moral. Tem-se assim a sequência I 1-12, I1 3 – III 8 e VI, intercalando-se na última passagem III 9 – V, dedicados ao estudo das virtudes morais uma a uma, o que detalha os resultados gerais obtidos na seção I 13 – III 8. No livro *EN* VII, é feito o estudo de uma situação moral similar à virtude e ao vício, mas distinta deles, apreendida pelo par conceitual fortitude e falta de controle (VII 1-15), ao passo que os livros VIII e IX são dedicados à noção de amizade, tomada como modo por excelência das relações pessoais de intimidade. Dois tratados sobre a natureza do prazer estão presentes na *EN*: um ao final do livro VII (12-15); o outro, em X 1-5 (voltarei mais adiante sobre este ponto). Enfim, X 7-9 retoma a definição da *eudaimonia* (apresentada sucintamente em X 7 1177a12 como εἰ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια), dando um fecho conceitual, deste modo, à obra, restando a X 10 anunciar sua conexão com a *Política* para levar a termo “a filosofia sobre os fatos humanos”, ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία (*EN* X 10 1181b15).

4 W. Hardie, *The final good in Aristotle's Ethics*, publicado originalmente em *Philosophy* 40 1965, pp. 277-95; ver também seu *Aristotle's Ethical Theory* (1968 e 1980), pp. 12-27.

5 Um bom retrato da situação atual é o livro *Theoria – studies on the status and meaning of contemplation in*

também tentativas de abandonar os termos em que a discussão estava posta e buscar uma solução fora do quadro conceitual de bem inclusivo e dominante, mas estas tentativas, que basicamente giram em torno da noção de *modos de vida*, parecem igualmente insuficientes, como tentarei mostrar neste artigo. Com efeito, uns e outros estudos têm em comum a ambição de determinar, em um único e mesmo movimento conceitual, o que é a *eudaimonia* e qual deve ser a *primeira eudaimonia*. Diferem, contudo, em que uns estabelecem que a noção mesma de *eudaimonia* leva a postular que esta deve ser em primeira instância um complexo de atividades, ao passo que os outros militam por uma noção de *eudaimonia* que não pode senão identificar-se com a contemplação a título de *eudaimonia* primeira (incluindo neste último grupo também aqueles que pretendem escapar da camisa-de-força do par conceitual inclusivismo / exclusivismo apelando a uma noção de modo de vida).<sup>6</sup> O centro de meu argumento consiste em mostrar que toda tentativa de obter estes dois pontos (o que é a felicidade e qual é a primeira felicidade) *por meio de uma única e mesma tacada conceitual* está fadada ao fracasso, qualquer que seja a estratégia adotada. A razão deste fracasso – assim pretendo mostrar – reside no fato que necessariamente há *dois passos* no argumento de Aristóteles. Em um primeiro passo, Aristóteles mostra que a atividade da alma em que consiste a *eudaimonia* está intimamente envolvida com o uso da razão. Este uso da razão, como procurarei mostrar, é o uso prático deliberativo, aquele que comparece como a qualidade distintiva da virtude moral enquanto disposição deliberativa.

---

*Aristotle's Ethics*, editado por mim e por Pierre Destrée (Peeters 2014), em que defensores de ambas as posições apresentam seus argumentos, todos com base textual, e assim servem de testemunhos de uma controvérsia cuja única solução parece consistir em alterar os termos em que é formulada. Eu próprio tentei tomar posição em um artigo publicado nesta mesma revista (*Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*, *Analytica* I 2 1994, pp. 11-40) e, posteriormente, em um capítulo do livro citado acima, sob o título de *Eudaimonia and Contemplation in Aristotle's Ethics* (*Theoria* 2014, pp. 135-58). O texto que apresento aqui é uma reformulação destes dois ensaios iniciais, nos quais tentava ainda defender uma posição inclusivista; agora, no presente ensaio, pretendo rediscutir a noção de *eudaimonia fora do diapasão* criado pela discussão entre bem inclusivo e dominante, pois considero que tal discussão levou a análise para um falso caminho. O presente texto desenvolve, assim, pontos que apresentei de modo sucinto em *La Doctrine Aristotélicienne du Bonheur*, publicado em 2016.

6 Há uma série de questões ligadas a isto que não vou examinar aqui. Cito um exemplo: se a felicidade for compreendida no sentido monolítico de contemplação, então ela poderá ver-se acompanhada de outras atividades virtuosas (segundo as virtudes morais) somente na medida em que estas não causem estorvo à realização daquela. Como, porém, somos agentes *humanos*, precisamos dar vazão também a estas outras atividades (X 8 1178b3-7), mas o devemos fazer de modo moderado e mesmo frugal (X 9 1179a5-6).

Em um segundo momento, tomando como obtido este primeiro resultado, Aristóteles pretende mostrar que a contemplação é uma atividade racional que igualmente satisfaz as propriedades de um ato moral virtuoso, e mesmo as satisfaz de modo exponencial, o que lhe permite postular que a contemplação é a felicidade *primeira*. Distinguindo estes dois passos, penso que se pode dar uma explicação mais coerente da ética aristotélica, bem como se consegue trazer luz a certas passagens e expressões no texto que, de outro modo, passariam despercebidas.

Distinguir entre estes dois momentos argumentativos não é, porém, somente uma vantagem para reconstruir a tese aristotélica de modo mais coerente. Penso, com efeito, que é uma vantagem para a reconstrução de um argumento moral em geral. Com efeito, se estiver correto, o primeiro passo consiste na tentativa aristotélica de fundar a virtude moral no uso da razão (prática), isto é, consiste em mostrar que agir bem depende, de modo radical, de pesar corretamente as razões (práticas). Esta é uma tese que certamente aceitariam mesmo filósofos que não adotam o eudaimonismo ou que são fortemente avessos a ele, como Kant. O segundo passo, conectado a este primeiro, mas distinto dele, consiste em mostrar que o uso contemplativo tem uma natureza tal que o alça à atividade primeira da felicidade. Esta segunda tese, como tentarei mostrar, fracassa, mas o fato de fracassar não acarreta o abandono da tese (geral) de uma racionalidade (prática) como fundadora da virtude moral. Se constituíssem um só argumento, de modo que mostrar o que é a *eudaimonia* implicasse por si só mostrar que a contemplação é a primeira *eudaimonia*, a derrocada desta última tese acarretaria o abandono da primeira.<sup>7</sup> No modo como pretendo construir o argumento, o fracasso em colocar a contemplação como a primeira *eudaimonia* confuta somente este segundo passo e não requer o abandono da tese (correta) que a moralidade repousa em última instância no uso (prático) de nossa razão. Este resultado – que a razão tem um papel preponderante a jogar no bem agir – é um resultado de grande porte que Aristóteles obtém, a despeito de não conseguir estabelecer o seu segundo ponto a respeito da contemplação. O fracasso quanto a este segundo ponto, porém, em nada macula a defesa potente da razão no primeiro passo.<sup>8</sup>

7 Bernard Williams é muito claro a respeito do destino de um argumento unitário a propósito destes dois passos: “all these considerations suggest that the attempt to found morality on a conception of the *good man* elicited from considerations of the distinguishing marks of human nature is likely to fail” (*Morality*, CUP 1972, p. 75).

8 Incidentalmente, se minha leitura estiver correta, vemos que Aristóteles pretende dar base filosófica

O que me motiva, assim, a revisitar a noção de *eudaimonia* é o fato de agora ver que o argumento aristotélico tem duas etapas conectadas entre si, porém distintas, de tal modo que é preciso primeiro entender em que sentido a racionalidade faz parte da *eudaimonia* e, em sequência, examinar, em um segundo momento, se a vida contemplativa deve, como sugere Aristóteles, alçar-se a *felicidade primeira*. O que está por trás desta tentativa renovada de interpretação de um ponto clássico é a tese que o fracasso do argumento em prol da contemplação como felicidade primeira não acarreta o abandono da primeira parte, o da racionalidade como fundadora da virtude moral. Em nenhum momento Aristóteles pretende rejeitar e tampouco reformar a tese comumente aceita que a felicidade é o produto de ações fundadas nas virtudes morais, pois estas são a causa própria do ser feliz. O que ele pretende é acrescentar a esta tese uma defesa forte da contemplação como também sendo uma atividade que gera felicidade, e mesmo a felicidade primeira

Para tanto, como um Sísifo, precisarei carregar morro acima muitas pedras, e grandes. Assim, em um primeiro momento, pretendo estabelecer certas teses sobre a homonímia do bem e sua repercussão nos diferentes modos de vida reconhecidos por Aristóteles como tipos últimos de vida. Em um segundo momento, preciso entrar em zona de grande conflito e repensar qual é exatamente o argumento aristotélico da *função do homem*, o seu célebre argumento do *ἔργον ἀνθρώπου*. Em uma terceira e última parte, vou tentar fazer convergir os resultados das seções precedentes para uma leitura inovadora (e, espero, convincente) de *EN X 7*, buscando mostrar que o argumento em prol da contemplação como felicidade primeira é uma peça inválida, ainda que simpática e generosa, da prova aristotélica sobre a natureza racional da agência humana.

### 1. MODOS DE VIDA E A HOMONÍMIA DO BEM

Aristóteles procede com sua argumentação aceitando que há três modos básicos de vida para o homem: a vida apoláustica ou dos prazeres, a vida política (ou dedicada às honras cívicas) e a vida contemplativa, consagrada ao estudo da natureza das coisas. Há obviamente

---

a uma reivindicação da maioria, a saber, que a felicidade consiste em ações virtuosas segundo as virtudes morais, as quais mapeiam nossas relações pessoais e cívicas. Aristóteles não pretende *reformar* esta opinião corrente, e de muito bom-senso, mas pretende *acrescentar* a ela uma defesa da atividade filosófica em termos da caracterização da vida contemplativa como felicidade primeira.

versões mistas, mas o ponto consiste em discernir os casos básicos do modo de viver para os homens. Para Aristóteles, há três e somente três modos últimos, todos os outros modos se reduzindo a um dentre eles ou a um complexo formado por eles. Com efeito, escreve ele em *EN* I 3 que “são sobretudo três os modos proeminentes de vida: o que acabou de ser mencionado <a saber, a vida dos prazeres>, o político e, terceiro, o contemplativo” (1095b17-19). O fato de escrever que “são *sobretudo* três” está em direta relação com as restrições que fará a seguir. Com efeito, primeiro ele apresenta a vida apoláustica, em (i) 1095b19-22; depois, em (ii) 1095b22-96a2, ao apresentar a vida em busca das honras cívicas, Aristóteles observa que se trata propriamente de buscar ser honrado pelos prudentes, o que supõe que a virtude moral seja o elemento crucial neste tipo de vida; finalmente, logo após apresentar o caso da vida contemplativa em (iii) 1096a4-5 (voltaremos mais adiante sobre esta passagem), Aristóteles desqualifica a vida de aquisições e enriquecimento, que poderia eventualmente figurar como mais um modo de vida, argumentando que a riqueza não é um fim em si, mas somente um meio em vista de outras coisas. Destarte, ele conclui que unicamente aqueles três primeiramente mencionados são os modos últimos de vida, “pois são almejados por eles mesmos” (1096a8-9).

O fato de haver três e unicamente três modos últimos de vida não é um simples dado empírico humano que Aristóteles acolhe como tal em sua filosofia, como se pudesse haver outros. Na verdade, eles correspondem aos três fins últimos, aqueles em vista dos quais fazemos tudo o que fazemos, a saber: o prazer, a virtude, o conhecimento. Poder-se-ia objetar que há mais fins últimos, ou menos, mas a tese aristotélica consiste em operar com três fins que servem de ponto final para toda cadeia de desejos. Tudo o que fazemos o fazemos com vistas à virtude (honra), ao conhecimento ou ao prazer; qualquer outro fim pode ser reduzido a um dentre estes três. Estes três fins últimos funcionam assim como fechos das cadeias desiderativas, o que permite evitar que o desejo seja inane ao sempre se dirigir a um outro fim. Ao mesmo tempo, é preciso enfatizar que eles são irreduzíveis uns aos outros ou a algo fora deles. Nossa busca de fins se organiza em torno destes três fins últimos, irreduzíveis entre si. Como escreve Aristóteles, “as definições de honra, conhecimento e prazer são distintas e diferem entre si por isto mesmo pelo qual são bens” (I 6 1096b23-25).<sup>9</sup>

9 Em grego: τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ (I 6 1096b23-

Duas dificuldades se sobressaem de imediato ao Aristóteles adotar a tese que há três (e somente três) fins últimos. A primeira diz respeito à noção de felicidade: é ela um fim último a mais, à parte e distinto destes três, ou de algum modo os engloba, ou antes é ela um dentre eles, em contraposição com os outros? Vou examinar esse problema mais adiante; quero agora estudar este, o qual gera a segunda dificuldade: se há três fins últimos, distintos e irreduzíveis uns aos outros, como podemos nos referir a todos eles como *bens* de modo legítimo, sem cair em uma homonímia accidental? Aristóteles enfrentou expressamente este problema na imediata sequência de sua afirmação que há três fins irreduzíveis na precisa medida em que são bens últimos. A resposta que forneceu, porém, não é de todo clara e foi logo lugar de muita controvérsia. Cito a passagem em questão, que vem logo após ter recusado que haja um bem comum com base em uma única Ideia, visto o bem se dar segundo estes três tipos últimos:

Porém, como então são ditos *bens*? Não são, pois, similares às coisas homônimas por acidente. O seriam então pelo fato de procederem de um único ou por convergirem todos a um único, ou antes o seriam por analogia? Com efeito, como o olho está no corpo, assim o intelecto está na alma, bem como outra coisa está em outra coisa. (I 4 1096b26-29)

Pouca coisa é clara nesta passagem e todo cuidado é pouco. Ademais, na linha seguinte, Aristóteles posterga o exame deste problema a um outro momento, pois seria mais apropriado a uma outra disciplina (muito provavelmente à metafísica). Começemos, porém, com o pouco que há de seguro. Aristóteles recusa uma homonímia accidental para *bem*, isto é, uma homonímia na qual não haveria nenhuma relação entre a natureza das coisas significadas pelo mesmo nome, como ocorre com *pena* em nossa língua (o que recobre as galinhas e um sentimento que temos, entre outros sentidos) ou, no exemplo que Aristóteles fornece mais adiante nesta mesma obra, com *κλείς* em grego antigo, que designa tanto aquilo com que fechamos as portas como o osso que circunda o pescoço (V 2 1129a29-31). Fora isso, tudo o mais é sujeito a caução. Uma primeira observação se impõe. Não é este o primeiro momento em que Aristóteles *assume* que *bem* se diz de modo homônimo. De fato, um pouco antes, na abertura do capítulo dedicado à crítica da doutrina platônica do Bem, ele havia dito que o *bem* se diz em tantas quantas as

---

25). A passagem encontra-se no interior da refutação da doutrina platônica do Bem, o que explica por que *conhecimento* é apresentado na terminologia platônica de *φρόνησις*, mas tem a função propriamente *aristotélica* de determinar os três fins últimos para as ações humanas: prazer, virtude, conhecimento.

categorias em que o ser é dito (I 4 1096a23-24). Esta isomorfia entre *ser* e *bem* garante a este último uma transcategorialidade exponencial, pois, dado que o ser não só se dispersa em todas as categorias, como também é por sua dispersão que zonas distintas são estabelecidas como gêneros supremos em que algo pode figurar diferentemente quanto ao significado, o *bem* se dispersará em um número de categorias que será o número máximo para toda dispersão de sentido.<sup>10</sup> Para ser homônimo, contudo, não é necessário ter uma tão alta transcategorialidade. Aliás, nem mesmo simples transcategorialidade: de fato, coisas podem ser homônimas no interior de uma mesma categoria (como κλείς em grego antigo), pois o que as torna tais é serem elas incomensuráveis entre si, embora sejam denominadas pelo mesmo termo.<sup>11</sup> Quando estão em pelo menos duas categorias diferentes, isso é uma condição *suficiente* para a homonímia (ainda que não *necessária*).<sup>12</sup> O movimento, por exemplo, se diz em quatro categorias (substância, qualidade, quantidade e onde), o que é (mais do que) suficiente para gerar em seu interior o problema de como unificar esta noção.<sup>13</sup> Ocorre que *bem* se diz no mesmo número de categorias que o ser, isto é: em todas as categorias que houver. Por isso já se vê que *bem* é homônimo.

Não temos ainda, contudo, nenhuma indicação sobre a *natureza* de sua homonímia; sabemos *que* é homônimo, mas ainda não sabemos *qual* homonímia o bem possui. Ora, o caso mais conspícuo de homonímia atenuada por uma relação de imbricação conceitual é precisamente o *ser*, noção para a qual Aristóteles empregou a unidade dita de significação focal ou, em grego, τὸ πρὸς ἕν λέγεσθαι. A razão de sua notoriedade reside no fato que, quando aplicada ao *ser*, a significação focal permite o estabelecimento de uma ciência geral de tudo o que é fora

10 Aristóteles trata as categorias ou gêneros supremos do ser como prioritariamente uma dispersão *ontológica* – em que *coisas* são homônimas – e só de modo derivado uma dispersão de *sentido* – em que *termos* são homônimos, como fazemos atualmente. Por não se tratar de uma análise da dispersão ela própria, vou empregar ambas as expressões, sem me preocupar em determinar suas exatas relações.

11 Sobre a incomensurabilidade como causa da homonímia, ver em especial *Física* VII 4.

12 Como é estatuído em *Tópicos* I 15 107a3-12, passagem em que a regra da descoberta da homonímia de algo por meio de sua transcategorialidade é ilustrada justamente com o caso de *bem*: por ser dito em diferentes categorias, “*bem* é homônimo” (107a12). Ver igualmente *EN* I 4 1096a27-29: se *bem* fosse sinônimo, seria empregado em uma só categoria; como é dito em diferentes categorias (na verdade, em todas elas), é, por conseguinte, homônimo.

13 Examinei o problema da homonímia do movimento em suas quatro categorias em *É a Física uma Ciência bem Formada?*, publicado em *Analytica* 19 2015, pp. 9-43.

do diapasão platônico dos graus de ser, na medida em que a substância passa não a ser a forma máxima de ser, mas a ocupar a posição central para tudo o que é, de modo que todas as outras categorias não são reduzidas a ela, mas fazem necessariamente referência a ela. Sua notoriedade, porém, fez sombra a outras unidades conceituais não-genéricas que Aristóteles concebeu e é comum ainda hoje encontrar tentativas de reduzir à noção de centralidade (ou relação focal) toda unidade conceitual bem construída que não siga o padrão da significação sinônima dos universais.<sup>14</sup> Se aliarmos a esta tendência o fato de, na passagem em pauta de *EN* I 4, Aristóteles ter aventado a possibilidade de unificar os diferentes tipos de *bem* por meio de uma convergência de todos a um único modo, compreende-se a tendência de atribuir ao bem a mesma unidade conceitual que Aristóteles fornece ao ser. Na verdade, esta passagem tem uma fortuna particular na história da metafísica, pois aproximou à noção de significação focal a de proveniência de um único lugar, e parece querer ler ambas em termos de uma relação de analogia.

Não posso traçar aqui a história desta influência. O que importa assinalar é que Aristóteles indica, por meio do operador linguístico *ou antes* (1096b28 ἢ μᾶλλον), sua preferência: o modo como as coisas são ditas *boas* é uma relação de analogia, isto é: uma relação de proporção. É exatamente uma tal relação que ele ilustra na frase seguinte: o olho está para o corpo assim como o intelecto está para a alma. A relação  $a : b :: c : d$  é uma relação de proporção em que a *mesma relação* vige entre os termos em correlação  $a$  e  $b$ , de um lado, e  $c$  e  $d$ , de outro, ainda que não haja nada em comum entre, de um lado,  $a$  e  $c$  e, de outro,  $b$  e  $d$ . Há diferentes relações de proporção ou, na terminologia de Aristóteles, *κατ' ἀναλογίαν*. No caso em pauta, o domínio das ações humanas, a mesma relação que opera entre os itens correlacionados é a relação *estar em vista de, ser feito com vistas a*: alguém persegue  $p_{1-n}$  *com vistas ao* prazer, ao passo que outra pessoa persegue  $v_{1-n}$  *com vistas à* honra e à virtude, e outra pessoa ainda persegue  $c_{1-n}$  *com vistas ao* conhecimento. Reencontramos os três fins últimos que fundam os três modos últimos

14 A principal defesa da redução das formas não-genéricas a um padrão único sob a forma da centralidade de um termo ao qual todos os outros devem fazer referência encontra-se no livro de C. Shields, *Order in Multiplicity – Homonymy in the Philosophy of Aristotle* (OUP 1999). Em meu artigo *Unidade do Gênero e Outras Unidades em Aristóteles: Significação Focal, Relação de Consecução, Semelhança, Analogia* (Analytica 17 2 2013 pp. 395-432), reagi a esta posição tentando mostrar que há pelo menos quatro tipos distintos de unidade conceitual não-genérica, divididos em modos hierárquicos e não-hierárquicos. Remeto a ele para uma análise mais detalhada do problema.

de vida: prazer, virtude, conhecimento. Para fulano,  $p_1$  é um bem na medida em que é uma atividade pela qual obtém Prazer ou é feita com vistas ao Prazer como fim último, ao passo que, para sicrano,  $c_1$  é um bem na exata medida em que é uma atividade pela qual obtém Conhecimento ou é feita com vistas ao Conhecimento como fim último, o mesmo ocorrendo com as atividades  $v_n$  feitas com vistas à Virtude como fim último por uma terceira pessoa. A relação de analogia é, portanto, claramente uma relação de proporção, como era de se esperar em grego antigo (em que *ἀναλογία* significa *proporção*). Eis o que Aristóteles escreve quando quer generalizar o ponto:

O que é o bem de cada coisa? Não é aquilo em vista do qual o agente faz as outras coisas? Ora, isso é, na medicina, a saúde; na arte da guerra, a vitória; na arte da construção, a casa; em tal coisa, tal outra: em toda ação e escolha deliberada, o fim. Todos, pois, fazemos as outras coisas em vista disso. (EN I 5 1097a18-22)

A lição não podia ser mais clara: trata-se de uma relação de proporção em que os correlatos de referência são os fins últimos e a relação que os une às outras coisas é o fato destas últimas serem perseguidas em vista daquelas primeiras a título de fins últimos de nossas ações. A relação de proporção será utilizada para outros casos por Aristóteles, inclusive na *Ética Nicomaqueia*, como é o caso do tratamento que dá à justiça particular, segundo as relações de proporção aritmética (para a justiça corretiva) ou geométrica (para a justiça distributiva). É, portanto, uma noção bem assente em sua obra, em particular na própria *Ética*. Por que há tanta relutância em adotar esta lição? Duas são as razões para tanto.<sup>15</sup> A segunda delas será tratada na próxima seção; pelo momento, quero introduzir somente a primeira. Em uma relação de proporção, nenhuma hierarquia pode ser introduzida *com base unicamente na própria proporção*. Se comprar chuteiras e passar o domingo de manhã correndo atrás de uma bola é um meio adequado para fulano ter prazer, ao passo que ir a uma livraria e comprar *Dois Irmãos* é um meio adequado para sicrano ter conhecimento, ambas as atividades são *bens* para eles na medida em são realizadas com vistas ao prazer ou ao conhecimento, que funcionam, respectivamente, como fins últimos,

15 Limito-me a dar as razões para a relutância *no campo da teoria da ação*. Há uma longa história da doutrina (em especial tomista) da *analogia do ser* na qual esta última noção faz as vezes da unidade conceitual aristotélica da significação focal, mas isso é um problema de metafísica, ainda que tenha repercussão sobre o modo como se passou a compreender relações *κατ' ἀναλογίαν* em geral.

não havendo nenhum modo de hierarquizar estes bens entre si. Ora, é bem conhecido que Aristóteles quer introduzir uma *hierarquia* entre os modos de vida (o que, necessariamente, deve ser reflexo de uma hierarquia entre os bens últimos). Com efeito, em *EN X 7-9* Aristóteles argumenta que a contemplação é a *felicidade primeira*, ao passo que a vida política é a *felicidade segunda*, o que claramente é uma hierarquia em prol do conhecimento. No entanto, se os bens últimos – entre eles a virtude e o conhecimento – só estabelecem relações de proporção sob a forma de  $v_n$  e  $c_n$  como atividades realizadas com vistas à Virtude e ao Conhecimento, respectivamente, a título de fins últimos irredutíveis entre si, como pode Aristóteles pretender estabelecer uma tal hierarquia entre vida contemplativa e política?

Esta parece ser uma forte razão para se abandonar a relação de proporção como modo de significação do que é dito ser bom, *desde que* se suponha que o argumento que unifica os diferentes modos de se dizer o bem seja o mesmo que há de hierarquizar os diferentes modos de vida (segundo a posição entre eles proposta por Aristóteles: primeiro a contemplação; depois, a vida política). Isto, no entanto, não é necessário, pois Aristóteles pode propor um argumento *em duas etapas*, no qual a *primeira etapa* garante a unidade de significação do bem (sob a forma de uma relação de proporção) para, na *segunda etapa*, ter as mãos livres a fim de propor uma razão independente da primeira com vistas a obter precisamente aquela hierarquia entre vida contemplativa e política que busca estabelecer. Como, no entanto, a suposição não disputada era que Aristóteles procedia *em uma só tacada*, a relação de proporção foi abandonada para a *primeira parte*, sob a alegação que era insuficiente para estabelecer a hierarquia da *segunda parte*. É esta suposição que está abandonada aqui e, conseqüentemente, rejeito o que considero ser uma *confusão conceitual* entre as funções de cada passo do argumento. Por esta razão, mantenho que a *primeira parte* consiste no estabelecimento da unidade conceitual não-genérica de *bem* sob a forma de uma relação de proporção, para então procurar qual pode ser o argumento independente com base no qual Aristóteles estabelece a hierarquia buscada. Caso não haja nenhum argumento deste tipo, será preciso recusar a alternativa de um argumento em duas etapas; se, porém, houver tal procedimento, podemos assegurar à primeira parte a relação de proporção como base da unidade de significação de *bem*, visto que não tem a função (que lhe é impossível de cumprir) de garantir uma hierarquia entre os fins últimos e os modos de vida daí decorrentes, mas visa somente a estabelecer que tipo de unidade conceitual vige para os diferentes tipos de coisas que denominamos legitimamente de *bens*.

A introdução de uma hierarquia, se meu argumento é correto, é precedida de um argumento por exclusão. Três são os modos reconhecidos de vida, pois, mas a hierarquia é estabelecida somente entre a vida contemplativa e a política. Isso é possível porque previamente houve uma operação de *eliminação* do prazer como modo adequado de vida moral. Este procedimento de exclusão já tinha ocorrido em I 3, o curto capítulo no qual Aristóteles canoniza os três modos de vida básicos para a agência humana. Com efeito, logo após ter introduzido o modo apoláustico de vida, Aristóteles o caracteriza como a escolha de pessoas totalmente servis (*παντελῶς ἀνδραποδώδεις*), de toda evidência uma vida de pastio (*βοσκημάτων βίον*) que a arraia-miúda (*οἱ πολλοί*) adota espelhando-se no comportamento de déspotas irrefreáveis ao estilo de Assurbanípal, o último rei assírio e figura lendária da lascívia oriental (1095b19-22). Pode haver aqui uma forte injunção moral da parte de Aristóteles, mas o argumento é fraco; que alguém passe a vida tendo prazer em coçar-se é um dos exemplos que Platão dá no *Górgias* para achincalhar o hedonismo, mas certamente não é um argumento capaz de demover o hedonista de sua posição. De fato, Aristóteles precisa de um argumento, e não de fazer troça ou escárnio, para poder eliminar o pleito da vida apoláustica de figurar como um dos modos últimos de vida *moralmente relevantes*.<sup>16</sup>

Muito sucintamente, Aristóteles encontra o argumento de que precisa para proceder à exclusão da vida apoláustica como modo de vida moralmente relevante quando, no segundo tratado do prazer (*EN X 1-5*), ele demonstra que o prazer não é uma atividade, mas algo que se sobrepõe à atividade, tornando-a completa (*X 4 1174b31-33 τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος*). A fórmula é famosa, mas não deixa de ser algo obscura, pois não é claro como exatamente se deve compreender esta completude ou perfeição que o prazer traz à ação. O que importa aqui assinalar, porém, é que, neste segundo tratado, o prazer se acrescenta à atividade para a completar ou aperfeiçoar, mas é esta atividade que, se for boa, fará com que o prazer seja bom, ou, se for moralmente reprovável, fará com que o prazer seja reprovável.<sup>17</sup> O prazer assim não é mais critério para a escolha das atividades, mas

16 É importante frisar que não se trata de recusar que o prazer, como um dos fins últimos, se espraie como um dos modos básicos de vida: é um fato humano que muitas pessoas se dedicam à mera busca do prazer. O que Aristóteles quer rejeitar é que este tipo de vida possa ser tomado como um *bom* modo de vida, em que *bom* tem claramente o sentido de ser relevante do ponto de vista moral.

17 Qualquer que seja a relação deste tratado, tipicamente nicomaqueio, com a definição do prazer obtida no primeiro tratado (*EN VII 12-15*), possivelmente eudêmio, no qual o prazer é visto como uma certa atividade

recebe delas sua tonalidade moral. Deste modo, Aristóteles pode retirar a vida dos prazeres das vidas a respeito das quais se deve tomar uma decisão com relevância moral: o prazer se acopla e segue o tipo de vida adotado, sem poder funcionar como critério para sua moralidade ou não.

## 2. EUDAIMONIA E RAZÃO PRÁTICA

Fortalecido deste modo, Aristóteles pode excluir a vida apoláustica dos modos de vida moralmente relevantes para além de uma injunção moral ou escárnio sobre seu caráter servil: o prazer como tal não pode servir como critério para uma escolha correta da boa vida moral, já que lhe é parasitário. Assim, o segundo tratado do prazer, em X 1-5, realiza (além de outras coisas) a eliminação de um dos modos de vida, de modo que sua posição neste livro é estratégica, já que os capítulos seguintes (X 6-9) têm por objetivo impor uma hierarquia entre vida contemplativa e vida política, uma vez que foi eliminada a vida dos prazeres nos capítulos imediatamente precedentes. Antes, porém, de examinar como X 6-9 realiza tal tarefa, é preciso voltar à primeira dificuldade, a que diz respeito à noção de felicidade. Com efeito, uma segunda forte razão para não se ver um argumento em duas etapas é o fato que, aparentemente, quando Aristóteles estabelece a relação entre *eudaimonia* e os fins últimos, isto é feito de sorte que a *eudaimonia* parece ser um dentre eles, em contraposição com os outros, o que fortalece a impressão que determinar o que é a felicidade consiste por isso mesmo em simultaneamente estabelecer uma hierarquia entre os modos de vida.

Quando, em EN I 5, Aristóteles confirma (em 1097a18-22) sua tese da unidade dos bens sob a forma de uma relação de proporção (*a* é para *b* o que *c* é para *d* e assim por diante), ele igualmente fornece três características formais da felicidade. Aristóteles inicia aqui o esclarecimento sobre a relação entre felicidade e estes bens últimos.<sup>18</sup> Como opera com três bens últimos (prazer, virtude, conhecimento), Aristóteles precisa de fato explicar qual relação a

---

(a saber, a atividade não-entrevada de uma disposição natural: EN VII 13 1153a12-15), o que preserva a possibilidade que *um* prazer seja o bem supremo.

18 Digo que *inicia* aqui o processo de esclarecimento desta relação. É possível, porém, que tal relação esteja já ou bem afirmada, ou apenas esboçada, em I 1 1094a18-22, passagem que talvez contenha uma falácia, como Peter Geach indicou em um célebre artigo (*History of a Fallacy*, publicado originalmente em 1958 e reproduzido em *Logic Matters*, Blackwell 1972, pp. 1-13).

felicidade tem com eles: é ela um fim último a mais, à parte e distinto destes três, ou de algum modo os engloba, ou antes é ela um dentre eles, em contraposição com os outros? Em I 5, ele distingue entre (i) coisas que são buscadas com vistas a outras, (ii) fins com vistas aos quais tudo o mais é buscado, mas que podem eles próprios ser ditos em vista de um outro, e (iii) o que é buscado por si e não pode jamais ser buscado com vistas a um outro. Os três fins últimos pertencem ao grupo (ii), pois sempre se pode dizer que os buscamos com vistas à felicidade, ao passo que esta última está em (iii), pois não faz nenhum sentido dizer que buscamos a felicidade com vistas a algo outro. Nas palavras de Aristóteles:

Ninguém escolhe a felicidade com vistas àqueles outros <*scl.* os três fins últimos>, tampouco, em geral, por causa de qualquer outra coisa. (EN I 5 1097b5-6).

Esta é uma propriedade *formal* da felicidade, pois nada nos diz de seu conteúdo; contudo, tem função esclarecedora, pois nos adverte sobre sua posição lógica. Daqui – isto é, de sua posição de fim final – se segue também a sua autossuficiência, pois o autossuficiente é o que não carece de nada e o fim final não carece de mais nada. A autossuficiência é a segunda característica *formal* da felicidade, obtida em 1097b6-16. Em sequência, Aristóteles nos fornece uma terceira propriedade *formal* da felicidade, a de ser preferível sem contar ao lado dos outros bens: ela é objeto de preferência *μη συναριθμουμένη* (1097b17).<sup>19</sup> Assim resume ele seu ponto:

A felicidade é de toda evidência final, autossuficiente, sendo o fim de nossas ações. (I 5 1097b20-21: *τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκές ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὓσα τέλος*).

Não surpreende assim que Aristóteles se ponha imediatamente a determinar de modo mais preciso em que sentido a felicidade é o bem supremo. Há por certo um ganho teórico

19 A condição de ser preferível *μη συναριθμουμένη* pode ser lida de dois modos: (a) a felicidade não conta ao lado dos outros bens, pois, *se contasse*, o acréscimo de um ínfimo bem a tornaria melhor ainda (mas isso não é aceitável, pois, por definição, a felicidade é o melhor de todos os bens), ou (b) a felicidade é preferível a todos os outros bens *quando* nada se acrescenta a ela – porém, no caso de um ínfimo bem se acrescentar a ela, este conjunto (felicidade mais o ínfimo bem) deve ser preferido à felicidade sem ele. A leitura (b) do particípio no modo indicativo parece difícil de ser conciliada com a estratégia geral de I 5. Aristóteles empregou argumento semelhante à leitura (a) do particípio no modo subjuntivo para descartar que o prazer seja o máximo bem, pois é sempre preferível um prazer ao qual se junta um outro prazer, por ínfimo que seja, ao passo que o bem supremo não funciona deste modo (EN X 2 1172b28-32). Trata-se de um dos *topoi* do preferível: ver *Top.* III 2 117a16-35. Ademais, o argumento da MM I 2 1184a15-24 apoia claramente a leitura (a), que sigo aqui.

nesta análise puramente formal, pois foi excluída a possibilidade de a *eudaimonia* ficar à parte dos bens últimos, já que, neste caso, ela deveria contar com mais um fim ao lado deles, e isso foi negado pela característica de ser μη συναριθμουμένη. Contudo, ainda não se pode dizer se engloba todos os bens últimos ou se privilegia um dentre eles – e, neste último caso, qual. O argumento com que Aristóteles pretende trazer esclarecimentos sobre este ponto é o célebre, e intensamente debatido, argumento da *função do homem*.<sup>20</sup> O argumento, como é bem sabido, pretende determinar qual é a função do homem mediante a identificação daquilo que unicamente o homem pode realizar. Deixemos de lado uma avaliação de tal estratégia argumentativa<sup>21</sup>; resta que, se um tal argumento funcionar, se deve conceder que (i) o que é próprio do homem é “uma vida prática da parte que possui razão” (I 6 1098a3-4). Um ponto importante consiste em notar que (i) inclui a contemplação entre as atividades e ações humanas, de modo que, segundo (i), ainda ficam abertas duas possibilidades: a parte contemplativa, que possui propriamente e exerce a razão, e a parte prática, que obedece a razões, visto que ambas são atividades da parte racional. A isso Aristóteles acrescenta (ii) que há dois sentidos de *ter razão*: (a) estar exercendo a razão e (b) poder exercer a razão, sendo que o sentido (a) predomina sobre o sentido (b), dado que a atualidade prevalece sobre a potencialidade. A tese (ii) é assumida como valendo para as duas alternativas fornecidas em (i), não podendo, assim, descartar uma em proveito da outra. Aristóteles acrescenta uma terceira nota, (iii) a distinção entre fazer algo e bem fazer esta mesma coisa, em que o último caso corresponde a fazer tal coisa de modo virtuoso. Acrescentada a distinção (iii), Aristóteles passa então a enunciar a conclusão de seu argumento:

20 A discussão é intensa sobre este argumento: remeto a P. Destrée, *Comment démontrer le propre de l’homme*, publicado originalmente em G. Romeyer Dherbey e G. Aubry (eds.), *L’Excellence de la Vie* (Vrin 2002 pp. 39-61) e traduzido para o português em M. Zingano (ed.), *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles* (Odysseus 2010, pp. 379-404), para uma apresentação geral da discussão.

21 O argumento pretende estabelecer que o homem tem uma função mediante a apresentação de dois casos, o fato de (i) todo ofício humano ter uma função e (ii) que toda parte orgânica cumpre uma função, o que já é duvidoso (mesmo aceitando ambos os casos, o argumento repousa na falácia das partes e do todo). O argumento pressupõe, ademais, que um objeto é definido por uma e uma única função, aquela que não compartilha com nenhuma outra coisa. Há objeções imediatas contra ambas as posições, em especial de nosso ponto de vista moderno, ainda que seja compreensível tal procedimento por alguém imbuído de teleologia sob a forma precisa do hilemorfismo aristotélico.

Se for assim, asseveramos que a função do homem é uma certa vida, que esta é uma atividade da alma e ações com razão, que incumbe ao homem virtuoso realizar estas coisas bem e belamente, e que cada coisa se consuma bem com base em sua virtude própria. (I 6 1098a12-15: *εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζοῆν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται.*)<sup>22</sup>

Há uma sequência de partículas δέ em função apodótica condicional, as quais remetem às suposições (i), (ii) e (iii), resumidas pelo *εἰ δ' οὕτως* introdutório. Pode-se ler o *καί* em *πράξεις μετὰ λόγου* como epexegetico: esta vida que é uma atividade da alma são as ações racionais que o agente realiza. O ponto importante consiste em preservar sempre a ideia que tal vida cobre ambas as atividades, investigações teóricas e atitudes cívicas. À luz em especial do que será analisado nos livros seguintes, é altamente plausível supor que estas atividades racionais sejam as diversas ações que os agentes realizam com base nas virtudes morais estudadas a partir de I 13, às quais se pode acrescentar a contemplação. O bem humano deve, portanto, consistir em um conjunto harmonioso destas atividades, que certamente incluem as atividades fundadas nas virtudes morais, visto serem racionais e serem admitidas comumente como causa própria da felicidade<sup>23</sup>, ao que se podem acrescentar as atividades contemplativas. Aristóteles

22 Bywater atetiza esta passagem, alegando que se trata de uma dupla redação em relação a I 7 1098a7-12 (*Notes*, p. 25: “if either were wanting, the logic (and grammar also) of what remained would show no sign of injury or loss”). No entanto, 1098a7-12 é governado por um condicional, ao passo que 1098a12-16 exprime de forma assertórica as consequências da satisfação do condicional (*cf.* 1098a13 *τίθεμεν*).

23 Aristóteles não está assim negando a tese do bom-senso que a felicidade se origina em função das ações morais que o agente realiza. Ao adotar esta perspectiva, porém, Aristóteles está tomando posição em uma discussão de seu tempo: tornam-se os homens (moralmente) bons por natureza, por habituação ou por conhecimento? Ele menciona estas alternativas em I 10 1099b9-25 e mostra as consequências de cada uma para a concepção de felicidade correspondente. Aristóteles volta a elas em X 10 1179b20-21 para imediatamente rejeitar a tese da natureza como causa da felicidade, pondo a tese do favor divino em direta relação com esta (1179b21-23). A isso ele observa que o conhecimento só passa a ter alguma relevância moral quando a pessoa está previamente preparada pelo hábito para amar as coisas belas e odiar o moralmente reprovável (1179b23-31), o que corresponde à recusa do intelectualismo moral. Aristóteles, porém, ambiciona mostrar que a busca da verdade é uma forma de atividade feliz, e mesmo constitui a felicidade primeira, o que deve ser feito em um diapasão compatível com o pleito que a vida segundo as atividades morais conduz à felicidade.

foi exatamente nesta direção, a de propor um conjunto de atividades, pois, justo após ter reafirmado a unidade *κατ' ἀναλογίαν* do bem, ele escreve o seguinte:

De sorte que, se houver um fim de todos os nossos atos, ele será o bem praticável; se houver vários, eles o serão. (I 5 1097a22-24: ὅστ' εἶ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα.)

Esta é a resposta que esperamos: a felicidade não é senão o conjunto dos fins últimos (muito possivelmente sob uma forma harmônica). Como o prazer como fim foi eliminado do rol dos fins últimos que conduzem aos modos de vida moralmente relevantes, o plural aqui parece englobar a contemplação e a vida política. De fato, o argumento da função humana pleiteia a posição privilegiada da razão no agir humano, sempre podendo incluir entre estas as atividades propriamente contemplativas. É assim, penso, que se deve ler o plural das atividades referido em *πράξεις μετὰ λόγου*, as atividades acompanhadas de razão: as práticas e as contemplativas. A opinião corrente em sua época poderia estar tentada a ver nesse plural unicamente as diversas atividades segundo a virtude moral. Com efeito, como Aristóteles mostrará ao longo dos livros seguintes da *EN*, as virtudes morais permitem a operação de uma razão (prática) em seu interior e, nesse sentido, satisfazem a condição do *ἔργον ἀνθρώπου*, além de obviamente serem causa própria do estado feliz do agente que as realiza. Contudo, como Aristóteles deixa claro desde I 3, a atividade contemplativa também exerce o uso da razão e, portanto, não deve ser *ab initio* excluída destas *πράξεις μετὰ λόγου*; nesta medida, a contemplação também pode ser causa própria da felicidade.

O que surpreende é a passagem que é imediatamente acrescentada a I 6 1098a12-15:

Se for assim, o bem humano resulta em uma atividade da alma fundada na virtude; se houver várias virtudes, será a atividade fundada na virtude melhor e mais perfeita. (1098a16-18: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.)

Lida em conjunção com X 7, a virtude melhor e mais perfeita não pode ser senão a contemplação, donde se segue que a vida contemplativa é a felicidade primeira, restando à vida política o título de felicidade segunda.<sup>24</sup> Assistimos assim a uma inversão das expectativas: não

24 Em meus trabalhos anteriores, tentei entreter a ideia que, como há um modo *natural* ou meramente

só a contemplação não deve ser excluída das *πράξεις μετὰ λόγου*, como, ao contrário, é ela a atividade que, por excelência, gera a felicidade e, em termos de felicidade primeira, é a única que a gera. É exatamente esta inversão, com uma clara valoração em prol da atividade contemplativa entre as causas próprias da felicidade, que cria a tensão identificada por Hardie: a felicidade passa a ser identificada com a contemplação, que é um dentre os fins últimos, pelo fato de este ser o fim (último) mais perfeito, restando ao outro fim último, a virtude, o título, por certo honorífico, mas diminuto, de felicidade segunda, ao passo que se esperaria que a felicidade fosse o resultado das ações segundo as virtudes morais, o que pode vir a incluir também a contemplação, mas seguramente não segundo a ordem proposta.

Se compreendermos o argumento desta forma, a manobra de esclarecimento operada por meio da noção de função do homem levaria a tomar como uma só empreitada o mostrar qual é a relação entre a felicidade e os bens últimos e o escolher dentre estes um somente, aquele que a realiza plenamente: esclarecer qual a relação da *eudaimonia* enquanto fim final, aquele fim que não pode mais ser buscado com vistas a outra coisa, ao passo que os fins últimos ainda podem ser buscados com vistas à felicidade, implicaria por si só alçar a contemplação à posição proeminente de causa própria da felicidade primeira. Restaria então, nesta perspectiva, explicar em que medida a vida política (isto é, as ações com base nas virtudes morais) não pode senão levar a uma felicidade secundária em relação àquela. A inversão entre ação moral e contemplação teria sido operada no interior mesmo do esclarecimento sobre o que é isso, o fim final que é a felicidade. O livro I, por meio de I 5-6, ligar-se-ia assim diretamente à prova de X 6-9 que a contemplação é a melhor virtude da parte racional, o longo *intermezzo* entre

---

*habitual* de ter a virtude (moral) e um modo no qual ela está aperfeiçoada pela virtude intelectual que atua em seu interior (a prudência), a saber, a virtude moral *própria*, a virtude melhor e mais perfeita a que se referia Aristóteles nesta passagem seria não a contemplação, mas, para cada virtude moral, sua versão aperfeiçoada. Abandono hoje inteiramente esta tentativa, a despeito de ter estirpe antiga (pois Eustrácio já a sustentava: CAG XX 71, 13-16), e aceito os argumentos de Lisi contra esta leitura (em seu *Theoretical Life, Practical Life, and Happiness in Aristotle*, em *Theoria*, pp. 241-271), embora não aceite que isso leve a uma posição contrária à de Ackrill, que defendia uma versão inclusivista da felicidade, e mesmo radicalmente inclusivista (J. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, *Proceedings of the British Academy* 60 1974, pp. 339-59). Apresento meus argumentos para tanto mais adiante, na seção 3, ao mesmo tempo em que abandono a oposição bem inclusivo / bem dominante para compreender a tese aristotélica da *eudaimonia*.

eles (que inicia em I 13 e termina em X 5)<sup>25</sup> servindo para mostrar que (alguma) razão *também* opera no interior das virtudes morais, o que justificaria a posição módica da vida política como segunda felicidade

Tal perspectiva de leitura é tentadora, a despeito de a inversão que acarreta gerar a tensão identificada por Hardie. Desconsiderando tal tensão ou atenuando seus efeitos sobre a estrutura do livro, uma tal leitura parece ser chancelada pela frase com que Aristóteles inicia I 7:

É deste modo que devemos dar um esboço do bem supremo. (I 7 1098a20-21: περιγεγράφθω μὲν οὖν τὰγαθὸν ταύτη.)

No entanto, tal leitura se acorda mal com a imediata sequência desta frase: Aristóteles, com efeito, nos diz que, após ter feito um esboço, devemos esmiuçar o tema, isto é, fazer uma análise detalhada do bem supremo (1098a21-22). Para tanto, acrescenta ele, devemos levar em consideração as condições de exatidão do discurso em questão (a filosofia moral) para que, deste modo, o que é subsidiário não ocupe mais lugar do que o tema mesmo (1098a32-33: ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται). Ora, não é isso o que ocorre nesta leitura? Afinal, a maior parte da EN (I 13 a X 5) não seria, sempre nesta leitura, senão o *hors-d'œuvre* para o tema próprio, a necessária identificação entre felicidade primeira e contemplação, requerida desde o início pela própria análise do que é isso, ser feliz? Excursos conceituais e distrações metodológicas não são raros em textos filosóficos, mas não é isso tudo muito surpreendente aqui?

Na verdade, uma outra rota interpretativa se abre assim que abandonarmos a tese que uma identificação entre contemplação e felicidade primeira é requerida pelo simples exame da noção de *eudaimonia* e vemos que, neste primeiro esboço conceitual da natureza do bem supremo, o ato de dar razões é central, de modo que a atividade contemplativa não está excluída

---

25 Com efeito, nesta perspectiva, I 7 apresentaria uma questão de método, lembrando que a investigação em domínio ético não possui a mesma exatidão que em geometria (ponto que havia sido introduzido em I 1 1094b11-95a13, passagem a que I 7 remete expressamente: μεμνήσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρηί, 1098a26), enquanto os capítulos I 8-12 fariam a confirmação do resultado obtido, mostrando que as opiniões comumente aceitas ou bem concordam com a tese obtida, ou bem precisam ser corrigidas à luz dela. A partir de I 13 inicia um ponto de análise distinto deste, a saber, a investigação sobre a natureza da virtude moral, que se conclui somente no segundo tratado do prazer, em X 1-5, todos eles portando a (longa) prova que (alguma) razão (também) opera no interior da virtude moral (no caso, a razão deliberativa).

da felicidade, mas deve ser mantida como uma das possibilidades em pauta. Nesta nova rota, que vou seguir neste trabalho, o grosso do trabalho filosófico consiste em mostrar que tipo de razão opera no interior das ações virtuosas, de modo a mostrar que elas satisfazem o requisito imposto pelo argumento da função humana. É uma reivindicação moral partilhada por muitos<sup>26</sup> que as ações morais são causas próprias da felicidade, de sorte que, ao evidenciar o aparato racional que opera no seu interior, Aristóteles dá um assento filosófico a este pleito generalizado. Ao mesmo tempo, porém, isto que dá assento filosófico a este pleito permite *também* reivindicar que a atividade contemplativa é uma forma de felicidade (pois é uma atividade racional). Voltamos, assim, à ordem esperada: ações virtuosas são constitutivas da felicidade (porque fundadas na razão prática), mas nada impede que a contemplação também seja um modo de alcançar a felicidade. No que depende do esboço conceitual obtido em I 6-7, ambas as possibilidades permanecem abertas.

Duas passagens corroboram esta nova rota interpretativa. Na primeira, logo após ter mencionado, no primeiro livro, o dístico de Delos (segundo o qual ser justo é o mais belo; ter saúde, o mais proveitoso; ter quem se ama, o mais prazeroso)<sup>27</sup>, Aristóteles observa que estas três notas não estão apartadas umas das outras, mas ocorrem todas na felicidade, pois se encontram juntamente nas atividades que geram a felicidade: a felicidade é o que há de mais belo, mais proveitoso e mais prazeroso. A propósito destas atividades, Aristóteles acrescenta o seguinte:

Dizemos que a felicidade é estas coisas ou uma dentre elas, a melhor. (I 8 1099a29-31: ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.)

26 À exceção de hedonistas e daqueles para os quais ou a natureza ou o favor divino é a verdadeira causa da felicidade humana. Aristóteles, porém, claramente adere à posição segundo a qual a felicidade está ao nosso alcance porque depende de nossas atividades. O que pretende mostrar, para além da opinião comum, é que isso se dá na exata medida em que a razão opera no interior das virtudes morais. Esta é uma prova extraordinariamente potente: a racionalidade (no caso, prática) opera no interior das virtudes (morais) e é por isso que elas conduzem à felicidade (sucintamente: por atingirem o meio termo entre dois extremos, a falta e o excesso).

27 O mesmo dístico é citado nas primeiras linhas da *Ética Eudêmia* (I 1 1214a5-6); Aristóteles imediatamente repreende quem o inscreveu em Delos, pois estas três características não ocorrem separadas na felicidade, mas sim juntamente, pois a felicidade, sendo o que é mais belo e melhor dentre tudo, é igualmente prazerosa (1214a7-8: ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἀπάντων οὕσα ἡδιστον ἐστίν).

Mesmo após *EN I 6-7*, ou melhor, justamente na imediata sequência de *EN I 6-7*, as duas alternativas estão abertas no que toca à natureza da felicidade: uma, a das virtudes morais, oferece-se naturalmente à consciência moral; a outra, a vida contemplativa, não pode ser descartada. O mesmo ocorre ao final do argumento com base no qual Aristóteles pode enfim descartar a vida apoláustica como modo último de vida em diapasão moral. Como o prazer é parasitário das atividades que ele torna completas, os prazeres que completam as atividades do homem feliz são os prazeres propriamente ditos, ao passo que os prazeres dos outros homens o são em medida secundária e mesmo muito distante daqueles. Eis o que Aristóteles escreve:

Seja uma ou várias as atividades do homem perfeito e feliz, os prazeres que as completam deveriam ser ditos ser os prazeres do homem no sentido próprio, ao passo que os outros prazeres deveriam ser ditos prazeres secundários ou muito recuados, assim como as atividades. (X 5 1176a26-29: εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγονται ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.)

Estamos ainda com as alternativas abertas e cabe justamente a X 6-9 produzir um argumento para hierarquizar os dois casos: a vida contemplativa é feliz em primeira instância; a política, em segunda. Nesta nova rota interpretativa, não há nada de *πάρεργα* no que foi argumentado de *EN I 13* a X 5, já que se trata de mostrar, ao longo da maior parte da *Ética*, que, no interior das virtudes morais, há um ato de pesar razões, a função prática ou deliberativa da razão, que é o elemento crucial para se compreender em que sentido o agente moral atinge a felicidade, pois a obtenção do meio termo nas circunstâncias variadas em que atua depende prioritariamente desta função racional prática. Tal demonstração coincide com as opiniões gerais sobre o fato moral humano e lhes dá a explicação filosófica devida. Ocorre que, baseado nesta explicação, nada há que exclua a contemplação do campo das atividades virtuosas segundo as condições morais de agir, qualquer que seja a opinião da maioria a respeito, seja ela favorável ou desfavorável à candidatura da contemplação como fator de produção da felicidade humana. O que a passagem I 6 1098a12-15 faz (no que é acompanhada por I 8 1099a29-31 e X 5 1176a26-29) consiste em assegurar uma abertura à contemplação frente à óbvia candidatura da virtude moral a causa primeira da felicidade.<sup>28</sup> Ora, o argumento que Aristóteles oferece em X

28 O tom por assim dizer peremptório de I 6 relativamente à contemplação (sob a forma da afirmação que

6-9 tem por ambição justamente proceder a esta inclusão, e a fazer de um modo tal que a vida contemplativa se alce a felicidade primeira.<sup>29</sup>

Há um sutil indício textual em favor desta nova rota interpretativa, que passa muito frequentemente despercebido, em boa parte pelo fato dos intérpretes não serem sensíveis a um argumento em duas etapas, mas, ao contrário, sustentarem em sua maioria que a caracterização da felicidade no livro I já é portadora da hierarquia a ser explicitada mais adiante no livro X (seja ela inclusiva ou monolítica). Ao final de *EN* I 5, após ter achincalhado a vida dos prazeres como digna de ruminantes e após ter reformulado a reivindicação da vida das honras políticas em termos da busca da virtude moral, Aristóteles dedica somente duas linhas à vida contemplativa, o modo de vida que, em X 6-9, figurará como a felicidade primeira. Eis o que Aristóteles escreve: τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα. (I 3 1096a4-5)

---

a felicidade é a atividade da virtude mais nobre, caso houver várias virtudes em pauta) provém da segurança de Aristóteles que o argumento que há de prover em prol da contemplação como felicidade primeira em X 6-9 é um *bom* argumento. Como mostraremos a seguir, porém, o argumento fracassa e, face a este fracasso, o tom afirmativo de I 6 se desfaz.

29 Limite minha reconstrução ao argumento *nicomaqueio* sobre a felicidade e sua hierarquia interna. A versão *eudêmia* desta hierarquia requer uma reconstituição do argumento em *EE* VIII 3 e difere, no meu entender, em um ponto significativo do da versão nicomaqueia. Menciono sucintamente esta diferença, sem poder examiná-la em detalhes. Na *EE*, a prova que a razão (prática) é decisiva para o bom agir traz encapsulada a prova que a razão teórica conduz à felicidade, dado que, na *EE*, a razão opera em bloco, de sorte que a presença de uma implica a presença da outra. Dada esta presença encapsulada da razão teórica no bem agir pelo fato de aí operar a razão prática, basta, em *EE* VIII 3, mostrar que o objeto da razão teórica é superior ao da razão prática para daí deduzir que aquela é superior a esta, de modo que sua atividade produzirá uma felicidade superior à produzida por esta última. Na *EN*, porém, a presença de uma razão (a razão prática) não mais carrega consigo a presença da outra (a razão teórica), de modo que deve haver uma prova suplementar para mostrar que a razão teórica conduz à felicidade, independente da prova segundo a qual a razão prática garante as condições de bem agir que levam à felicidade. É importante frisar que a prova *eudêmia* está em linha com o que diz Aristóteles em *EN* VI 13 1144a3-6: nesta passagem, com efeito, ele nos diz que, prudência e sabedoria sendo as virtudes da parte racional (respectivamente, da parte prática e da parte teórica), pelo fato mesmo de exercer a contemplação a sabedoria gera a felicidade. Assim como na prova *eudêmia*, esta prova supõe que esteja demonstrado que a razão prática conduz à felicidade e que esta prova é *suficiente* para afirmar que a razão teórica também conduz a ela. Ora, há bons sinais que indicam que os livros comuns, entre os quais se encontra o livro VI, compartilham com a *EE* um mesmo ambiente conceitual, ou pelo menos são muito mais afeitos à *EE* do que aos livros exclusivamente nicomaqueios.

As traduções usualmente tomam nesta passagem ὑπὲρ οὗ como equivalente a περὶ οὗ. Dou a seguir três exemplos somente, que cobrem um século de traduções recentes:

*Third comes the contemplative life, which we shall consider later.* (Ross, mantida na versão revista por Urmson)

*Die dritte Lebensform is die Hingabe an die Philosophie. Darüber wird die Untersuchung später zu führen sein.* (Dirlmeier)

*Quant au troisième mode d'existence, consacré à la méditation, nous en ferons l'examen à la suite.* (Bodéüs)

O uso de ὑπὲρ οὗ no lugar de περὶ οὗ, no sentido de “discorrer a respeito de”, “falar sobre tal coisa”, popularizou-se no demótico. Encontramos um bom número de casos na *Magna Moralia*, o que funciona justamente como um indício de sua redação tardia.<sup>30</sup> Esta alteração pode servir mesmo de indicador temporal de quando o texto foi escrito. É equivalente, em português, a ler um documento no qual o autor declara que vai “falar em cima disso” quando, obviamente, queria dizer “falar sobre isso”: vemos então que tal autor aprendeu seu português nos anos 70-80. Voltando ao grego antigo, a língua pan-helênica já está se forjando e o uso de Aristóteles parece ser revelador disso. Com efeito, Aristóteles escreve em ático, que exige περὶ οὗ, mas, mesmo assim, há alguns poucos casos em que deixa passar um ὑπὲρ οὗ, um “em cima disso”. Um destes casos ocorre no próprio livro I, pois, após listar os tipos possíveis de unificação da homonímia não-acidental de *bem* (passagem que analisamos acima: convergência a um único fim, proveniência de um único fim ou relação de proporção), Aristóteles nos diz que deixará de lado este problema, pois é mais apropriado a uma outra disciplina *tratar destas coisas, ὑπὲρ αὐτῶν* (I 4 1096b30-31) e não περὶ αὐτῶν, como esperaríamos. Desconfiou-se que esta observação foi inserida por um editor, na ânsia de justificar a ausência de análise de um ponto tão crucial, em parte por que havia esse indício de demótico, língua que se difundiu por toda a Hélade anos após a morte de Aristóteles.

30 Stewart escreve o seguinte, a respeito do ὑπὲρ οὗ de 1096a4: “ὑπὲρ with the genitive is so characteristic of the *MM*, and the Aristotelian commentators, that its reception into the text here (justified by the MS. authority) raises the question, whether the clause in which it occurs should not be bracketed as an interpolation” (*Notes*, p. 68). A posição de Stewart é muito influente e explica, penso, a nota que Richard Bodéüs apende a esta mesma passagem: “si ces mots sont bien d’Aristote, ils ne renvoient pas à la suite immédiate; seule la fin de l’*Éth. à Nic.*, X 6-9 répond à cette promesse” (ed. Pléiade p. 1231; GF Flammarion, p. 58).

Tudo isso pode ser verdadeiro a respeito desta passagem em I 4, mas não me parece aplicar-se a I 3, a passagem em pauta, pela razão simples que em ático a expressão ὑπὲρ οὗ significa “em favor de” e há boas razões para abonar tal leitura aqui. Com efeito, se Aristóteles está montando um argumento em duas etapas, a primeira das quais consiste em mostrar em que sentido a razão prática opera no interior de nossas ações com vistas à obtenção do meio termo, a segunda e última parte consistindo na tentativa de introduzir uma hierarquia entre os usos da razão no tocante à produção da felicidade no âmbito humano, é de se esperar que ele faça uma alusão, e bem sucintamente, ao modo de vida em favor do qual ele produzirá mais adiante um argumento que, para funcionar, requer que a primeira parte de sua argumentação seja aceita. Por esta razão, penso que se deve voltar ao bom uso do ático e traduzir a passagem do seguinte modo:

A vida contemplativa é o terceiro modo, em prol do qual faremos mais adiante o exame. (I 3 1096a4-5)

Diferença sutil, mas diferença mesmo assim: em um caso, a vida contemplativa será examinada mais adiante, estando já na posição de felicidade primeira ao final do livro I; no outro, resta ainda estabelecer uma hierarquia que venha a colocá-la como felicidade primeira, dado que nada obsta a que figure como uma atividade que conduz à felicidade, mas nada ainda a alçou a posição tão proeminente.

### 3. O ARGUMENTO EM PROL DA VIDA CONTEMPLATIVA

O “mais adiante” de I 3 1096a4-5 remete a X 6-9, onde de fato encontramos o argumento em prol da vida contemplativa como felicidade primeira. Porém, como funciona exatamente? A peça central da argumentação encontra-se em X 7 1177a12-b26.<sup>31</sup> O argumento tem dez passos. No primeiro, Aristóteles retoma a definição de felicidade obtida em I 1-12 e declara que, haja vista a esta definição, é perfeitamente compatível com ela que a felicidade seja o caso quando fundada na atividade que é a melhor:

---

31 Passagem a que me limitarei a examinar aqui. Uma série de consequências se seguem se este segundo passo *for bom*. Para dar um exemplo: instalada em sua posição de felicidade primeira, ela não pode ser estorvada pelas outras atividades. Ocorre, contudo, que, como vou propor aqui, o argumento fracassa, e unicamente me interessa analisar esse fracasso.

1. Se a felicidade é uma atividade fundada na virtude, é condizente com isso (εὐλογον) que seja uma atividade fundada na virtude que é a mais nobre. (X 7 1177a12-3)

É importante entender a função do εὐλογον nesta primeira premissa. Aristóteles não está *deduzindo* do fato de a felicidade ser a atividade da alma fundada na virtude que ela seja a atividade da contemplação. Se ele tivesse obtido em I 6 que a felicidade é a atividade da alma fundada na virtude que é melhor, bastava destacar que, dado isso, devemos agora determinar qual é esta atividade. Aqui, porém, o início do argumento é bem mais cauteloso: se a felicidade é a atividade da alma fundada na virtude, então nada obsta a que ocorra quando fundada na virtude que é a mais nobre. O εὐλογον meramente indica que é compatível ou condizente com o que foi obtido em I 1-12 que a felicidade seja o caso quando a virtude em questão é a mais nobre.

2. A virtude mais nobre é a virtude do que é o melhor (τοῦ ἀρίστου). (1177a13)

A premissa 2 relata uma ilação típica no contexto da filosofia aristotélica: assim como temos mãos porque somos inteligentes e não somos inteligentes porque temos mãos, assim também temos estas atividades superiores porque há algo superior em nós e não o contrário. O próximo passo consiste em identificar o que é este melhor:

3. O que é o melhor é o intelecto (νοῦς). (1177a13-6)

A formulação que Aristóteles emprega é menos direta e parece mesmo oscilante; de fato, Aristóteles nos diz que isto que é o melhor pode ser ou bem o intelecto ou algo outro que por natureza guia, comanda e apreende as coisas belas e divinas, seja isso próprio algo divino ou o que há de mais divino em nós. Menos do que uma oscilação quanto à identificação do que é o melhor, trata-se antes de uma linguagem concessiva para evitar introduzir um ponto que é sempre objeto de controvérsia. O que é importante frisar é que o intelecto é introduzido aqui em seus dois usos, o *prático* e o *teórico*: com efeito, o intelecto tem as funções práticas de comandar e guiar (ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι), bem como a atividade teórica de apreender as coisas belas e divinas (ἐννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, 1177a14-5). Daqui se segue que:

4. O intelecto tem duas atividades: o uso prático e o contemplativo.

Aristóteles precisa, então, decidir qual das duas atividades do que é melhor (o intelecto) é a que predomina. Ele o faz declarando, em 1177a16-7, que a atividade a ser escolhida é aquela que estiver fundada na virtude própria do intelecto, de sorte que seria ela a felicidade perfeita:

A atividade do intelecto fundada na sua virtude própria (κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν) é a felicidade perfeita (ἡ τελεία εὐδαιμονία). (1177a16-7)

Todavia, Aristóteles ainda não pode concluir que ela é a felicidade perfeita, pois tudo depende ainda não somente de identificar qual é esta atividade, mas também, e crucialmente, de se poder passar do “ser compatível com” ao “estar incluído em” em (1), o que ainda não está garantido. De fato, temos em 1177a16-7 uma virada quanto ao modo como o argumento opera. É notável, neste argumento, a ausência de proposições governadas por γάρ, uma das partículas mais frequentes em Aristóteles e que serve para dar a razão do que foi afirmado anteriormente, de modo que gera, do ponto de vista da redação, um argumento que anda para trás: a conclusão é dada e a ela são acrescentadas as proposições governadas por um γάρ que a justificam a título de premissas.<sup>32</sup> A ausência aqui do γάρ faz com que o argumento ande francamente para frente, como esperaríamos, pelo menos no início: dar as premissas primeiro, exprimir as conclusões parciais que servem de novas premissas e chegar enfim à conclusão final. O argumento está, assim, armado de modo bem distinto dos inúmeros argumentos que ocorrem em Aristóteles estruturados com proposições governadas por γάρ e, conseqüentemente, dotados de um movimento retrógrado, com as premissas sendo dadas após a conclusão. Contudo, o movimento argumentativo retrógrado volta a operar aqui por meio da menção em 1177a17 da conclusão a que se quer chegar (εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία) antes que as premissas que nos levam a isso tenham sido dadas. Por conta desta inversão no andamento do argumento, que passa a ser retrógrado (e costumeiro, pelo menos para os Antigos, como se estivesse montado com uma sucessão de γάρ), é preciso refazer a ordem direta moderna com a qual construímos nossos argumentos. O próximo passo, então, começa com o sujeito da proposição de 1177a16-7, mas possui outro predicado, implícito no contexto, o primeiro de uma série que levará à conclusão final que dirá o que é que é τελεία εὐδαιμονία:

32 Sua frequência é tão numerosa em Aristóteles que não é preciso dar exemplos. Mesmo assim, é instrutivo comparar este argumento com um outro, fornecido por Platão, com clara estrutura silogística e montado por meio de proposições explicativas introduzidas por γάρ: trata-se da prova abstrata, em linguagem muito depurada, da imortalidade da alma que Platão oferece em *Fedro* 245c6-6a2. Esta prova inicia com a proposição a ser demonstrada (245c6: ψυχή πᾶσα ἀθάνατος) e se conclui com a afirmação do que foi mostrado (246a1-2: ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχή ἂν εἴη); no interior da prova, há cinco proposições governadas por γάρ (245c6, d1, 2, 4, e4), a apódose final estando anunciada por um “se as coisas são assim” (e6-7). As premissas são, assim, dadas depois da conclusão, pois estão dadas em proposições explicativas governadas por um γάρ (algo como: “ora C<sub>1</sub>, pois P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>; então C<sub>2</sub>, pois C<sub>1</sub> e P<sub>3</sub>; se tudo isso, então C<sub>3</sub>”).

5. A atividade do intelecto fundada na sua virtude própria (1177a16-7: ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκειάν ἀρετὴν) é <sua virtude mais nobre>.

É preciso, então, identificar qual é esta sua virtude própria. Isto em parte está já aludido quando Aristóteles nos disse que o intelecto apreende *as coisas belas e divinas*: o objeto divino faz pender a balança à função teórica da razão:

6. A virtude própria do intelecto é a contemplação. (1177a17-8)

A lição é seguramente aristotélica e não há dúvidas sobre o que é afirmado em (6), mas Aristóteles em 1177a17-8 declara que “foi dito que esta é a contemplação”. Porém, onde exatamente isto foi dito? Não há, na *EN*, momento algum em que isso é dito expressamente, o que levou Susemihl a tomar esta passagem como indício de uma lacuna no livro VI, na qual deveria ter dito exatamente isso.<sup>33</sup> Talvez se deva ir a outras obras de Aristóteles e, nesse caso, o *Protréptico* seria um bom candidato.<sup>34</sup> Talvez, porém, isso não seja preciso. Aristóteles nos diz logo em seguida, em 1177a18-9, que *isso* está de acordo com o que foi dito antes. O *isso* faz referência ao fato que a contemplação é a felicidade perfeita (a saber, a conclusão do argumento), o que supõe como uma de suas premissas a afirmação que a virtude própria do intelecto é a contemplação. Lido deste modo, (6) é acarretado por coisas ditas antes, ainda não que tenha sido formalmente declarado em alguma parte anterior. Ora, não é difícil encontrar passagens que acarretam (6): *EN* VI 7 1141b2-8 e 13 1145a6-9 são óbvios candidatos. De qualquer forma, Aristóteles acrescenta imediatamente que *isso* (que inclui, portanto, (6)) está conforme também com a verdade (1177a19: καὶ τῷ ἀληθεῖ), o que nos faz esperar que nos dê então a razão para adotar (6). Ele de fato faz isso nas linhas seguintes, segundo o movimento retrógrado que passa a operar desde 1177a16-7: a atividade teórica do intelecto é a mais nobre porque (a) o intelecto é o que há de mais nobre em nós e (b) os objetos sobre os quais opera são os mais nobres (1177a19-21). A razão (a) ainda não dirime entre uso prático e teórico, mas já alça um e outro a uma posição de exceção; (b), porém, identifica o intelecto teórico como o mais elevado, haja vista que seus objetos, as coisas divinas, são mais elevados do que os fatos humanos,

33 É o que relata o aparato crítico de sua edição da *EN*: “at haec nusquam sic leguntur: lacunae igitur habes in libro sexto indicium”, mas o faz “precipitadamente”, julga Apelt (“Susemihl praepropere”).

34 Em especial no frag. 6 Ross (6W), que Gauthier julga ser o texto a que esta passagem faz direta referência (*Éthique à Nicomaque* II 2 pp. 876-8).

sobre os quais atua o intelecto prático (o que está de fato afirmado em VI 7). É uma doutrina aristotélica bem estabelecida a de posicionar a faculdade em relação à posição dos objetos de que é faculdade. Aqui, ele recorre a esta doutrina para posicionar a atividade teórica acima do uso prático da razão em função da posição superior do objeto divino e necessário em relação aos fatos humanos contingentes.

De (5) e (6) se segue que:

7. A contemplação é a virtude mais nobre do intelecto.

Aceito (7), o que, porém, obtemos exatamente de tudo isso? O resultado é que a atividade intelectual de contemplação é compatível com as atividades que geram felicidade. O que podemos formular por:

8. É condizente com a felicidade ser uma atividade fundada na virtude que ela seja causada pela contemplação.

Contudo, o que levaria a de fato incluí-la entre estas últimas atividades e, sobretudo, aí a incluir de modo a gerar a felicidade primeira, que é a conclusão antecipadamente expressa em 1177a16-7? É agora que vem a jogada principal. De 1177a21 a 1177b24, Aristóteles mostra que as qualidades que uma ação moral possui são qualidades que também a contemplação possui, salvo que esta última as possui em grau máximo. Assim, *primo*, a contemplação é uma atividade contínua, como o é a atividade moral, mas a contemplação é *maximamente contínua* (1177a21: συνεχεστάτη). *Secundo*, a atividade moral é prazerosa, enquanto a contemplação é *a mais prazerosa das atividades fundadas na virtude* (1177a234-24: ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν). *Tertio*, a autossuficiência que caracteriza a ação moral encontra-se de modo superlativo na contemplação (1177a27-28: ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη). *Quarto*, é a única atividade que é propriamente desejada por si própria (1177b1-2: μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι), pois nenhum efeito resulta dela, ao passo que, nas ações morais, embora sejam desejadas por elas próprias, algum efeito sempre resulta delas, o que pode influir na motivação por as realizar. *Quinto*, a felicidade requer que o agente esteja com domínio de si e de seus afazeres, isto é, requer dele estar em ócio, ἐν τῇ σχολῇ εἶναι (1177b4); ora, as ações práticas – comportar-se dignamente na guerra, por exemplo – acarretam uma série de obrigações, de modo que os agentes parecem antes não mais disporem de lazer, mas, ao contrário, não terem

mais ócio, ἄσχολοι εἶναι (1177b8), ao passo que quem contempla guarda sempre o lazer como seu tempo próprio. Assim, as cinco características que concorrem, redundam ou são requeridas pela ação moral realizam-se em grau máximo na atividade contemplativa. Onde:

9. As características que decorrem, concorrem ou são requeridas pelas ações morais encontram-se todas em grau máximo na contemplação.

Após reprisar estas características uma a uma, de 1177b16 a 24, iniciando a recapitulação com um *se então* (1177b16: εἰ δὴ), Aristóteles pode enfim tirar sua conclusão, anunciada antecipadamente em 1177a16-7, mas que agora está amparada em todas as suas premissas:

10. A contemplação é, então, a felicidade perfeita do homem. (1177b24-25: ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου.)<sup>35</sup>

O argumento pode ser resumido nos seguintes dez passos:

---

35 É importante notar que por ἡ τελεία εὐδαιμονία se deve entender a felicidade *perfeita*. Aristóteles reconheceu em Δ 16 da *Metafísica* que τέλειον tem os sentidos de *completo* e *perfeito*; eles podem coincidir, mas podem também divergir. Aqui, parece claro que a felicidade τελεία é perfeita: como se trata de uma atividade dentre outras, o sentido de completude não pode estar em pauta. Por ser perfeita, ela se torna então completa (mas não é perfeita por ser completa). Isso, porém, não quer dizer que o sentido de τέλειον esteja assim fixado para todas as suas ocorrências na *Ética*. Quando ligado ao tempo, por exemplo, τέλειον designa a completude: a felicidade que se dá em uma vida τελεία satisfaz o critério de certa completude e extensão de tempo (I 6 1098a18: ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ; a mesma cláusula de temporalidade alargada da felicidade é mencionada em 1177b25: λαβοῦσα μήκος βίου τέλειον). Em I 13, quando Aristóteles retoma a definição de felicidade obtida em I 1-12, ele propõe a fórmula ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (1102a5-6), na qual não é claro se, em κατ' ἀρετὴν τελείαν, τέλειον designa o que é perfeito ou o que é completo. Na primeira leitura, a interpretação exclusivista ficaria revigorada, ao passo que a interpretação inclusivista sairia reforçada pela segunda leitura. Contudo, não é claro se a expressão κατ' ἀρετὴν τελείαν em I 13 é equivalente à κατ' ἀρετὴν τὴν κρατίστην de X 7; a preservação de um mesmo sentido para τέλειον em I 13 κατ' ἀρετὴν τελείαν e X 7 ἡ τελεία εὐδαιμονία depende desta equivalência, mas ela está longe de ser óbvia. Com efeito, Aristóteles, ao caracterizar a virtude como τελεία, poderia estar querendo referir-se à virtude que se tornou perfeita pela operação de apreensão de razões que opera em seu interior (a prudência), em contraste com a virtude natural ou adquirida por hábito, ao passo que, ao caracterizá-la como κρατίστη, quer designar aquela virtude que pertence ao que é melhor segundo sua forma mais apropriada, o que supõe uma divergência de referência em κατ' ἀρετὴν τελείαν de I 13 e κατ' ἀρετὴν τὴν κρατίστην de X 7. A determinação, assim, de τέλειον permanece aberta a uma análise contextual.

1. Se a felicidade é uma atividade fundada na virtude, é condizente com isso que seja uma atividade fundada na virtude que é a mais nobre.
2. A virtude mais nobre é a virtude do que é o melhor.
3. O que é o melhor é o intelecto.
4. O intelecto tem duas atividades.
5. A atividade do intelecto fundada na sua virtude própria é sua virtude mais nobre.
6. A virtude própria do intelecto é a contemplação.
7. A contemplação é a virtude mais nobre do intelecto.
8. É condizente com a felicidade ser uma atividade fundada na virtude que ela seja causada pela contemplação.
9. As características que decorrem, concorrem ou são requeridas pelas ações morais encontram-se todas em grau máximo na contemplação.
10. Esta atividade (a contemplação) é, então, a felicidade perfeita do homem.

Não há, como vimos, uma estrita correspondência com o texto, pois (5) aparece formulada no texto de modo a pular diretamente para (10), pois o seu predicado (1177a17: εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία) antecipa o resultado a ser obtido unicamente em (10). Este tipo de movimento retrógrado do argumento não é raro em contextos clássicos (frequentemente governados por γάρ) e não deve, assim, servir de obstáculo à sua reconstrução. O momento decisivo encontra-se em como (9) faz (8) passar a (10). Aristóteles mostra em (9) que a contemplação satisfaz as propriedades do ato moral e as satisfaz de modo máximo. Ele lista cinco propriedades e mostra que, para cada uma delas, a contemplação a satisfaz de modo exponencial. Alguém poderia objetar que nada garante que esta lista seja exaustiva ou que traga as principais características, de modo que se poderia imaginar que, para algumas destas outras características, a contemplação não as satisfaria, ou o faria em grau muito inferior. Aristóteles bloqueia esta objeção ao observar, no resumo que faz das características em 1177b16-24, que elas são atribuídas a quem contempla, “bem como todas as outras que se atribui ao homem bem-aventurado” (1177b22-23: καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται). Não há, assim, nada que, se atribuído ao homem moral, não venha a ser

atribuído a quem contempla, e isso de modo exponencial, pelo menos aos olhos de Aristóteles.<sup>36</sup>

O argumento, porém, fracassa. A razão é que estas características ligadas ao ato moralmente bom, que a contemplação – assim reza o argumento em X 7 – possui em máximo grau, não são o que fazem da ação uma ação moralmente boa. O que faz com que ela seja moralmente boa é o fato de apreender, nas circunstâncias em que a ação ocorre, o termo médio entre dois extremos. No caso dos atos que põem a vida em perigo, por exemplo, o ato bom é aquele que, entre os excessos da temeridade e da covardia, determina o justo meio em que consiste a ação corretamente corajosa. A virtude moral “mira o meio termo” (EN II 5 1106b27-28): a ação é virtuosa na medida em que “descobre e acolhe o meio termo” (6 1107a5-6: τὴν δ’ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι). Ao proceder deste modo e atingir o meio termo, a ação correta tem as propriedades descritas. Se, porém, uma outra ação tiver estas mesmas propriedades, nada garante que ela seja moralmente boa. Esta outra ação pode mesmo ter todas estas propriedades no máximo grau: nada garante ainda que ela seja uma ação moralmente boa. Se for moralmente boa, dela então defluirão aquelas propriedades; porém, do fato de ter estas propriedades não se segue ainda que seja uma ação moralmente boa. Um brasileiro adora samba, se esbalda no carnaval e bebe incontáveis caipirinhas; porém, se alguém adorar samba, se esbaldar no carnaval e beber incontáveis caipirinhas, daí ainda não se segue que é um brasileiro, mesmo que o faça em máximo grau.

Um modo de curto-circuitar esta objeção consistiria em dizer que estas propriedades não somente se atribuem às ações (moralmente) boas, mas elas são *propria* das ações moralmente boas. Com efeito, o *proprium* não somente se predica de um sujeito, mas garante também a contra-predicação: se um predicado P é *próprio* de um sujeito S, a presença de P garante a presença de S, pois unicamente S o possui. Aristóteles, porém, não pode lançar mão desta saída. A razão

36 Mesmo assim a objeção tem apoio no próprio Aristóteles. Ao explicar, em I 11, que as virtudes morais mais elevadas não são passíveis de esquecimento (tese retomada em VI 5 em estreita relação com a prudência) pelo fato de estarmos continuamente exercitando-as em nossas vidas, Aristóteles as caracteriza como inclusive sendo mais estáveis do que as ciências (I 10 1100b14: μονιμώτεροι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὐταὶ δοκοῦσιν εἶναι), o que forneceria uma propriedade da ação moral que a contemplação não poderia realizar de modo mais forte. Poder-se-ia argumentar que Aristóteles não diz que são mais estáveis, mas sim que *parecem* ser mais estáveis, mas isso é simples bom senso, pois podemos esquecer conteúdos teóricos, ao passo que Aristóteles aceita a tese que não há esquecimento de princípios morais.

é que as propriedades listadas – ser contínuo, ser prazeroso, ser autossuficiente, ser desejado por si próprio e requerer lazer – são propriedades satisfeitas igualmente (em algum grau) pelos atos hedonistas, mas a vida dos prazeres havia sido excluída dos modos moralmente adequados de vida. Estas propriedades que a contemplação satisfaz em máximo grau não são, portanto, *propria* da ação moralmente boa, pois uma ação prazerosa as pode satisfazer sem ser uma ação moralmente boa. Por certo pode ser o caso que o agente que contempla e assim satisfiz aquelas propriedades em máximo grau seja também feliz (por agir com base nas virtudes morais), mas isso sucederá a ele por acidente – a felicidade, porém, deve advir a ele “não por acidente, mas por causa da contemplação” (X 8 1178b30-31: οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν).

Há dois elementos positivos que devem ser ressaltados. Apesar de o argumento fracassar, é importante assinalar que Aristóteles buscou um argumento independente para assentar a reivindicação da contemplação como modo primeiro da felicidade. Ao longo de sua *Ética*, ele demonstrou que a razão opera no interior da virtude moral, de modo que esta atinge o meio termo nas circunstâncias em que opera e, deste modo, ergue-se como causa própria da felicidade. Esta razão é a razão prática, cuja nota característica é a habilidade de bem deliberar. O fato de haver razão (prática) no interior da virtude moral não garante por si só que a razão teórica produza a felicidade, menos ainda que produza a felicidade primeira. Haja vista à distinção dos usos da razão, não somente um prudente pode não ser conhecedor do mundo natural ou um filósofo pode não ser prudente, mas também o que garante a felicidade (a razão prática) não traz em suas costas o outro uso da razão (a razão teórica). Por esta razão Aristóteles precisou montar um argumento em prol da sabedoria como causa da felicidade, como havia previsto ao final de *EN I 3*. Este argumento completa a segunda etapa de sua argumentação, cuja primeira fase consiste em mostrar como a razão (prática) opera no interior da virtude moral. A chave desta segunda etapa consiste em mostrar que a contemplação, enquanto atividade de uma das partes da razão, satisfaz em máximo grau as propriedades atribuídas ao agente moral. É importante ver aqui que, por estas duas etapas, Aristóteles supõe que se deve mostrar que a contemplação *também* produz felicidade e mesmo que produz a *felicidade primeira*. O argumento inclui um caso a mais de atividade virtuosa no âmbito da felicidade e, ao fazer isso, pretende introduzir uma hierarquia entre seus casos: a contemplação é felicidade primeira; a vida política, que se dá com base nas virtudes morais, é felicidade segunda. Este argumento está muito longe de supor que, ao se definir os traços formais da felicidade, já se instala em seu interior a contemplação,

de modo que a razão prática só poderia levar à felicidade se de algum modo se aproximasse da contemplação como caso central da razão que leva à felicidade<sup>37</sup> ou, ainda, se de algum modo se assemelhasse a esta última.<sup>38</sup>

O segundo elemento positivo é o seguinte: Aristóteles não podia senão fracassar. Ao ter distinguido claramente entre os usos prático e teórico da razão, ao ter demonstrado que a razão opera no interior da virtude moral sob a forma de razão prática deliberativa, Aristóteles obteve o que era mais difícil: mostrar como o bem agir, causa primeira da felicidade, está ancorado no uso da razão. Esta é a primeira etapa de seu argumento. O fato de fracassar na segunda etapa, em

---

37 Como resume seu ponto G. Lear: “it seems to me that we must attribute to Aristotle the view that morally virtuous action is an approximation of theoretical contemplation if we are going to explain how a life devoted to it can be happy at all” (*Approximation and Acting for an Ultimate End Approximation*, publicado em *Theoria*, pp. 61-87, aqui p. 85; ver igualmente *Happy Lives and the Highest Good*, Princeton 2004, onde a autora desenvolve mais largamente suas teses). Lear tem em vista a passagem X 8 1178b24-32, que introduz outros pontos que não examinei aqui (como o fato de a atividade contemplativa dos deuses ser de um modo do qual a nossa é uma certa semelhança:  $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\mu\acute{\alpha}\ \tau\iota$ , b37, o que é uma tese sobre a racionalidade humana em geral em contraste com a divina). Há certamente mais pontos a explorar, o que não posso fazer neste estudo; limito-me a mostrar que o argumento de Aristóteles é o exato inverso do que ela propõe: não temos de explicar por que a vida moralmente boa é feliz por meio de uma aproximação que ela teria à contemplação, mas, inversamente, assegurado o estatuto feliz de quem age moralmente bem, temos de tentar incluir entre as atividades virtuosas que levam à felicidade também a contemplação (e isso de modo a gerar a hierarquia que Aristóteles quer estabelecer). D. Charles buscou igualmente uma solução similar a esta, recorrendo à ideia de centralidade da contemplação na constituição da felicidade: ver *Eudaimonia, Theoria, and the Choiceworthiness of Practical Wisdom*, também publicado em *Theoria*, pp. 89-109, bem como *Aristotle on Well-Being and Contemplation*, publicado em 1999 nos *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 205-233. A tese que lhes é comum é a ideia que a *eudaimonia* manifesta um caso central (a atividade contemplativa), todo outro caso de atividade sendo eudaimônico na medida em que se aproxima em algum sentido desta atividade primeira. (Sobre este ponto, ver a nota seguinte.)

38 Como escreve Sarah Broadie: “resemblance is the key to the fact that both are forms of happiness” (*Nicomachean Ethics*, p. 78). Semelhança e centralidade (ver nota acima) são, com efeito, formas de unificação conceitual não-genérica, mas não correspondem ao modo como *bem* é dito ser um homônimo não-acidental, que, como propus na primeira parte deste trabalho, segue uma regra de proporção. Não é possível resolver o “problema” da felicidade sem estabelecer com clareza o tipo de unidade de que o bem goza. Se eu estiver correto, isso requer pensar os casos de *bem* segundo o padrão da proporção, o que leva a construir um argumento independente para introduzir nesta relação de proporção uma hierarquia entre os bens últimos e os modos de vida que os refletem, pois a relação de significação por proporção não pode por si mesma gerar nenhuma hierarquia.

que tenta mostrar que a contemplação é a felicidade primeira, em nada macula aquele primeiro, e grandioso, resultado. O fracasso era previsível, pelo menos aos nossos olhos. Sua tentativa de instalar a contemplação como forma primeira de felicidade é um tributo que presumivelmente Aristóteles paga ao seu mestre Platão, para quem a razão vinha em bloco, de modo que um uso portava em suas costas o outro: é por certo simpático e generoso tentar dar base filosófica a estas expectativas, mas isso é uma peça de artilharia emperrada, por demais envolta em um passado que Aristóteles não precisa mais defender – nem deve defender.

#### RESUMO

*Neste artigo, intento reconstruir o argumento aristotélico da felicidade como necessariamente envolvendo duas etapas. Na primeira, se trata de determinar que a razão (prática) tem uma função central na determinação das ações morais que levam à felicidade. No segundo passo, Aristóteles tenta mostrar que a contemplação, por satisfazer em máximo grau as propriedades das ações morais que levam à felicidade, é ela própria causa da felicidade primeira, introduzindo deste modo uma hierarquia entre a vida contemplativa e a vida política em prol da primeira.*

**Palavras-chave** *felicidade, contemplação, função do homem, racionalidade prática.*

#### ABSTRACT

*The main target of this paper is to show that the well-known Aristotelian argument for human happiness necessarily involves two steps. In the first one, it is shown that (practical) reason has a prominent role to play amongst the moral actions that lead to a happy life. In the second step, Aristotle attempts to show that contemplation, the virtue of theoretical reason, can also produce happiness, and does produce it as first happiness, in so far as theoretical activity has all the qualities moral actions have, and has them to the utmost degree, thus establishing a hierarchy between contemplative and political life.*

**Key words** *happiness, contemplation, human, function, practical rationality.*

## *Bibliografia*

- Ackrill, J. (1974) Aristotle on Eudaimonia, *Proceedings of the British Academy* 60, pp. 339-340.
- Aubry, G. & Romeyer Dherbey, G. (2002) *L'Excellence de la Vie*. Paris: Vrin.
- Berti, E. & Crubellier, M. (2016) *Lire Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bodéüs, R. (2004) *Aristote – Éthique à Nicomaque*. Paris: GF Flammarion.
- Broadie, S. & Rowe, C. (2002) *Aristotle – Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bywater, I. (1892) *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Charles, D. (1999) Aristotle on Well-Being and Contemplation, *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 205-233.
- Charles, D. (2014) *Eudaimonia, Theoria, and the Choiceworthiness of Practical Wisdom*, in Destrée & Zingano (eds.), *Theoria*, pp. 89-109.
- Destrée, P. & Zingano, M. (2014) *Theoria – Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*. Louvain: Peeters.
- Destrée, P. (2002) Comment démontrer le propre de l'homme, in G. Romeyer Dherbey e G. Aubry (eds.), *L'Excellence de la Vie*, Vrin 2002 pp. 39-61.
- Dirlmeier, F. (1969) *Aristoteles – Nikomachische Ethik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Gauthier, R.-A. & Jolif, J. (1970 ; 2002) *L'Éthique à Nicomaque*. 4 vols. Louvain: Peeters.
- Geach, P. (1972) History of a Fallacy, in *Logic Matters*, Londres: Blackwell, pp. 1-13.
- Hardie, W. (1965) The Final Good in Aristotle's Ethics, *Philosophy* 40, pp. 277-295.
- Hardie, W. (1960, 1980) *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Lear, G. (2004) *Happy Lives and the Highest Good: an Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Lear, G. (2014) Approximation and Acting for an Ultimate End, in Destrée & Zingano (eds.), *Theoria*, pp. 61-87.
- Lisi, F. (2014) Theoretical Life, Practical Life, and Happiness in Aristotle, in Destrée & Zingano (eds.), *Theoria*, pp. 241-271.

- Shields, C. (1999) *Order in Multiplicity – Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, J. (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, B. (1993) *Morality: an Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zingano, M. (1994) Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. *Analytica* I 2 pp. 11-40.
- Zingano, M. (2013) Unidade do Gênero e Outras Unidades em Aristóteles: Significação Focal, Relação de Consecução, Semelhança, Analogia. *Analytica* 17, pp. 393-430.
- Zingano, M. (2014) *Eudaimonia and Contemplation in Aristotle's Ethics*, in Destrée & Zingano (eds.), *Theoria*, pp. 135-158.
- Zingano, M. (2015) É a Física uma Ciência bem Formada? *Analytica* 19, pp. 9-43.
- Zingano, M. (2016) La Doctrine Aristotélicienne du Bonheur, in Berti & Crubellier (eds.), *Lire Aristote*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 117-187.