

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ALINE DA SILVEIRA

*Eudaimonia, sophia e theoretike energeia: uma análise da contemplação na
Ética Nicomaqueia de Aristóteles*

PORTO ALEGRE

2017

***Eudaimonia, sophia e theoretike energeia: uma análise da contemplação na
Ética Nicomaqueia de Aristóteles***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. PRISCILLA TESCH SPINELLI.

PORTO ALEGRE

2017

CIP - Catalogação na Publicação

Silveira, Aline da
Eudaimonia, sophia e theoretike energeia: uma
análise da contemplação na Ética Nicomaqueia de
Aristóteles / Aline da Silveira. -- 2017.
78 f.
Orientadora: Priscilla Tesch Spinelli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Aristóteles. 2. ética. 3. eudaimonia. 4.
contemplação. I. Spinelli, Priscilla Tesch, orient.
II. Título.

*Eudaimonia, sophia e theoretike energeia: uma análise da contemplação na
Ética Nicomaqueia de Aristóteles*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^ª. Dr.^ª. Ana Rieger Schmidt (UFRGS)

Prof.^ª. Dr.^ª. Fátima Regina Rodrigues Évora (Unicamp)

Prof.^ª. Dr.^ª. Inara Zanuzzi (UFRGS)

Agradecimentos

À orientadora Priscilla Tesch Spinelli, pela paciência, inspiração e, sobretudo, amizade.

Aos professores, por inculcar um constante aperfeiçoamento. Em especial, à professora Inara Zanuzzi, que supervisionou meu estágio-docência e fez dele uma excelente experiência, e ao professor José Pertille, por motivar meus interesses intelectuais, e por sua infanda gentileza e confiança.

Aos meus colegas e amigos, pela oportunidade de me melhorar junto a eles. Em especial, ao doutorando Nélcio Gilberto dos Santos, por ter lido e feito sugestões a este trabalho.

Aos meus pais, por sua presença e pelo apoio em minhas decisões.

À Elizabeth, pela amizade que sobrepuja nosso laço sanguíneo.

Ao meu namorado, Julien, pelo companheirismo.

À CAPES, por financiar esta pesquisa.

A grandeza do homem consiste nisto: que ele é capaz do universo.

(AQUINO, *De Veritate*)

Resumo

A atividade realizada pelo filósofo configura uma das maiores incógnitas entre os estudiosos da ética de Aristóteles. Na *Ética Nicomaqueia (EN)*, seu tratado moral de maior relevância, pouco é dito sobre tal atividade até as conclusões apresentadas no fim da obra, quando se afirma que a contemplação (*theoretike energeia*) é a melhor das ocupações humanas no que diz respeito à busca pela autorrealização (*eudaimonia*). Mas no que consiste, afinal, essa ocupação? Qual a razão de, dentre a ampla gama de atividades exequíveis pelo homem, o exercício dessa se identificar com o melhor tipo de vida? Há como compreendê-la satisfatoriamente apesar da quantidade limitada de passagens da *EN* que se referem ao seu exercício? Tendo em vista o caráter sistemático de Aristóteles e suas considerações acerca da exatidão necessária em cada assunto, buscar-se-á compreender a contemplação a partir daquilo que é exposto na *EN*. Ainda que o número de informações explícitas sobre ela seja pequeno, propor-se-á uma exegese dos trechos referentes à tal atividade e sua virtude, a *sophia*, bem como a análise de sua relação com outros momentos da obra. Ao esgotar as informações referentes à contemplação na *EN*, será possível concluir se seu conteúdo é suficientemente informativo ou não para os propósitos da obra e sua compreensão. Ademais, estabelecer no que consiste a atividade contemplativa é indispensável para entender aquilo que Aristóteles definiu como a vida própria do filósofo (*bios theoretikos*), da qual ele partilhou e à qual incitou outros a participar em diversos momentos do *corpus*. Aprender a contemplação do modo como Aristóteles a expôs revela um modo de vida teorizado e praticado por algumas das mentes mais brilhantes da história da filosofia, que não mediram esforços para tentar compreender e realizar sua humanidade da melhor maneira possível.

Palavras-chave: Aristóteles; ética; *eudaimonia*; contemplação.

Abstract

The philosophical activity configures one of the biggest incognitos among scholars researching Aristotle's ethics. The *Nicomachean Ethics* (his most relevant ethical treatise) contains little information about such activity until the conclusions presented at the end of the work, when it is stated that contemplation (*theoretike energeia*) is the best of human occupations regarding the search for self-realization (*eudaimonia*). But, after all, how to understand such activity? What is the reason to identify it with the best way of living, given the variety of other activities able to be executed by men? Is it possible to understand it satisfactorily despite the limited number of passages referring to its exercise in the ethical treatise? In view of the systematic character of Aristotle and his considerations concerning the exactitude proper to each subject, contemplation will try to be understood only by what is exposed in the *Nicomachean Ethics*. Although the number of explicit informations about it is few, it will be proposed an exegesis of the excerpts referring to such activity and its virtue, *sophia*, as well as the analysis of its relation with other moments of the work. By exhausting information regarding contemplation in the *Nicomachean Ethics*, it will be possible to conclude whether its content is informative enough or not for the purposes of the work and its understanding. Moreover, establishing what contemplative activity consists in is essential to understand what Aristotle defined as the philosophical life (*bios theoretikos*), which he shared himself and also encouraged others to participate in several moments of the *corpus*. Apprehending contemplation in the way Aristotle exposed it reveals a way of life theorized and practiced by some of the most brilliant minds in the history of philosophy, who went to great lengths to try to comprehend and flourish their humanity in the best possible way.

Keywords: Aristotle; ethics; *eudaimonia*; contemplation.

Sumário

I. Introdução.....	08
II. <i>Eudaimonia</i>	16
II.1. Função própria.....	22
II.2. Partes da alma.....	26
II.3. Deliberação e escolha deliberada.....	29
II.4. Virtude moral.....	34
II.5. Considerações finais.....	36
III. <i>Sophia</i>	38
IV. <i>Theoretike energeia</i>	51
IV.1. <i>Bios theoretikos</i>	62
V. Conclusão.....	67
VI. Bibliografia.....	74

I. Introdução

Emerson declarou o propósito da vida humana como a habilidade de construir uma existência distinta, presumindo que não se deveria apenas subsistir, mas antes viver da melhor maneira possível.¹ Simpático à ideia de uma existência que se define além da mera sobrevivência – o que caracteriza uma vida examinada, sobrelevada por Sócrates dois milênios antes –, o autor immortaliza através de sua obra as dúvidas e inquietações de todo homem que em algum momento questionou e analisou atentamente os constituintes de uma boa vida. Mas o que significa, afinal, considerar um tipo específico de existência como superior aos demais, permitindo ao homem ser feliz? Deveria tal vida consistir exclusivamente na busca por bens prazerosos? Seriam virtudes como bravura, simpatia e modéstia o foco das metas humanas? Alternativamente, uma atividade puramente teórica, como o estudo da Matemática, poderia ser a melhor ocupação para o homem?

A consideração do prazer, da virtude moral e do conhecimento teórico como guias no caminho da felicidade pode ser vista já no trabalho de escolas expoentes da Filosofia Grega Antiga, como o Platonismo, o Estoicismo e os Peripatéticos. Dentre os últimos, Aristóteles incluiu em seu *corpus* questões concernentes à interpretação da felicidade, as quais foram principalmente discutidas ao longo de seus tratados éticos e políticos. Uma vida completa e perfeita, expressa pelos pensadores antigos através do conceito de *eudaimonia*, é considerada o fim último de toda ação humana. Em seus textos éticos, *Ética Eudêmia (EE)* e *Ética Nicomaqueia (EN)*,² Aristóteles visa uma maior compreensão da *eudaimonia*, a fim de reconhecer quais atividades verdadeiramente possibilitam uma vida de completa realização. O Filósofo (como foi chamado pelos medievais) então investiga os tipos de vida, destacando a conduta do homem que se dedica à prática de virtudes morais, tais como justiça, temperança

¹ A citação precisa, pensada ser parte de uma correspondência entre o escritor e Thomas Carlyle, segue do seguinte modo: “O propósito da vida humana não é ser [simplesmente] feliz. É ser útil, honrado, piedoso; é fazer a diferença entre ter vivido e ter vivido bem” (apud CAFARO, p. 106). Ainda que Emerson tenha sido amplamente reconhecido como o autor da frase, há debates atribuindo tais palavras ao escritor Leo Rosten, e até mesmo ao próprio Carlyle. A única certeza é que, independentemente de quem a tenha pronunciado, houve questionamento acerca do melhor tipo de vida.

² Há também a *Magna Moralia*, um terceiro tratado ético de popularidade inferior às duas outras éticas. Nota-se, no entanto, que ainda que essa seja considerada uma obra de cunho aristotélico, estudiosos estão de acordo que tal texto não tenha sido escrito por Aristóteles.

e coragem. Na *EN*, considerada a mais significativa e madura das duas éticas,³ sua reposta à questão da boa vida parece, à primeira vista, incontestável: dos livros II ao IX, evidencia-se o enaltecimento das atividades práticas virtuosas como centrais e de imensa importância para a vida humana, sugerindo que elas seriam responsáveis por propiciar ao homem a mais perfeita *eudaimonia* e autorrealização. Contudo, os últimos capítulos do livro X contêm uma declaração surpreendente, tendo em vista o que fora dito anteriormente na *EN*: a contemplação (*theoretike energeia*)⁴ é aquela que se identifica com a *eudaimonia* perfeita,⁵ despertando, assim, dúvidas acerca da proposta de Aristóteles – em adição a tensões entre passagens no texto e inúmeros debates na bibliografia subsequente.

A discussão acerca de como compreender a proposta medular de Aristóteles em sua *EN* é bem conhecida pelos estudiosos. Ainda que muitas contribuições tenham sido feitas – algumas delas primordiais para o entendimento de passagens determinantes no desenvolvimento da teoria aristotélica –, comentadores divergem radicalmente em suas interpretações, oferecendo uma variedade de leituras distintas para o tratado. Na passagem da função própria (*ergon*) do homem, por exemplo, em *EN*, I, 7, 1098a14-16,⁶ a tradução de *teleiotaten* em referência à virtude presente na definição de *eudaimonia* poderia ser tanto “mais completa” quanto “mais perfeita”, gerando, assim, uma ambiguidade que dificulta a correta interpretação do trecho.⁷ Tal compreensão corrobora a incerteza acerca da felicidade como

³ Tal ponto de vista é compartilhado pela maioria dos estudiosos de Aristóteles. No entanto, há teóricos que defendem o oposto, como Anthony Kenny em seu *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle* (1978).

⁴ Uma tradução mais literal de *theoretike energeia* seria “atividade teórica”. No entanto, segue-se neste estudo o termo escolhido por Ross para traduzi-la – “contemplação” –, o qual é também utilizado amplamente na bibliografia secundária. Ademais, *theoretike energeia* é aqui utilizado para se referir à contemplação ao invés do substantivo *theoria* especialmente por *energeia* enfatizar que se trata de uma ocupação – buscando evitar, assim, qualquer compreensão que suponha inatividade.

⁵ No texto aristotélico: “se a *eudaimonia* é a atividade de acordo com a virtude (*areten energeia*), é plausível que seja conforme a mais alta delas; e essa será aquela da melhor coisa em nós. Seja isso o intelecto (*nous*) ou qualquer outra coisa que é o elemento que é pensado ser nosso guia e governante por natureza, e conhece o que é nobre e divino, – seja ele mesmo também divino ou apenas o elemento mais divino em nós –, é a atividade deste em conformidade com sua virtude própria que será a *eudaimonia* completa ou perfeita (*teleia*); e já foi dito que essa atividade é a contemplação” (*EN*, X, 7, 1177a11-18).

⁶ A passagem completa: “o bem humano vem a ser a atividade da alma em conformidade com a virtude (*arete*), e, se houver mais de uma *arete*, de acordo com a melhor e mais *teleiotaten*”.

⁷ *Teleiotaten* não possui o mesmo significado de *teleion*, já que a primeira expressa uma ideia de “a mais *teleia*” (isto é, trata-se de um superlativo de *teleion*). Rackham e Ross traduzem o termo de acordo – ora optando por “mais completa”, ora por “mais perfeita”. Enquanto “mais completa” é usualmente interpretada como sugerindo uma ideia de *quantidade*, “mais perfeita” supõe uma noção de *qualidade*. Como nota Zingano em seu “*Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles” (1994), “há, para Aristóteles, dois sentidos básicos de *teleion*, a saber, o de completude (quantitativo), segundo o qual algo é *teleion* porque tem todas as suas partes, e o de

apenas uma virtude específica (“mais perfeita”) ou várias excelências juntas (“mais completa”), permanecendo um mistério se a boa vida é constituída pelo exercício de uma única ou por mais *aretai*.

A discussão acerca do significado de *teleiotes* foi iniciada por W. F. R. Hardie em seu artigo “The Final Good on Aristotle’s Ethics” (1965). Mais do que isso, Hardie começou o debate acerca da *eudaimonia* ser um bem *inclusivo* ou *dominante*, denominação até hoje utilizada como parâmetro na bibliografia secundária para se referir à compreensão da boa vida como a realização de um conjunto de fins (pela interpretação inclusiva) ou de uma única atividade, a mais perfeita que o ser humano é capaz de desempenhar (pela interpretação dominante). A dúvida de Hardie é, na realidade, partilhada por diversos outros leitores da *EN*: qual o modo correto de compreender a boa vida quando Aristóteles não parece ter deixado claro no que ela consiste? A verdade é que, ainda que o Filósofo tenha sido explícito quanto à superioridade da contemplação e sua virtude no que diz respeito às atividades passíveis de serem executadas pelo homem, parece difícil aceitar essa conclusão dado que todo o conteúdo anterior a ela expressa minuciosamente o valor das atividades práticas virtuosas. Hardie reconhece essa dificuldade e expõe a superioridade da virtude da contemplação mesmo sem saber exatamente como interpretar sua relação com os outros tipos de *aretai* – se as atividades práticas virtuosas seriam importantes somente por servirem como um meio para realizá-la, o que viria a invalidar, assim, características defendidas como próprias da virtude moral, como a peculiaridade de serem amadas e realizadas com vistas a elas mesmas.⁸ Ele conclui que a palavra final de Aristóteles seria em favor de uma noção dominante da *eudaimonia*, a qual, no entanto, não teria ficado clara para o Filósofo ao longo da *EN*.

Outros nomes da bibliografia defenderam uma interpretação fortemente inclusiva da *eudaimonia*. É o caso de J. L. Ackrill, em seu “Aristotle on *Eudaimonia*” (1974), onde ele defende a boa vida como necessariamente consistindo na realização de *todas* ou do maior número possível de virtudes, e não somente de uma delas. John Cooper, por sua vez, em seu

perfeição (qualitativo), segundo o qual algo é *teleion* quando representa o máximo em sua espécie. Aristóteles pode passar de um para outro sentido muito facilmente, usando sempre o mesmo termo” (p.13).

⁸ Em *EN*, II, 4, 1105a31-34, Aristóteles apresenta as três condições para que um ato seja considerado virtuoso. São elas: o agente deve (i) ter conhecimento das circunstâncias da ação; (ii) desejar por meio de deliberação agir conforme a virtude – isto é, escolher deliberadamente o melhor meio para alcançar um determinado fim; e (iii) o homem deve agir com um *caráter firme*, expondo sua escolha de agir virtuosamente e de ser virtuoso (o que, por sua vez, mostrar-se-á, a longo prazo, uma disposição para praticar ações virtuosamente). Se as ações de acordo com a virtude moral são realizadas *apenas* com vistas ao fim de propiciar o exercício da contemplação, a condição (ii) não é respeitada, descaracterizando, assim, o ato como virtuoso – pois o sujeito só teria agido daquele modo por ter o desejo de alcançar outra coisa que não a própria virtude moral.

Reason and Human Good in Aristotle (1986), oferece uma leitura que enfatiza a atividade teórica como fim último para o homem, sendo, assim, mais um nome em defesa de uma leitura dominante ou intelectualista do bem humano. Há também uma bibliografia mais recente que tenta se distanciar da nomenclatura inclusivo *versus* dominante, como David Charles e Dominic Scott em seu artigo conjunto “Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation” (1999). Todas essas leituras possuem seus pontos fortes e também dificuldades: enquanto Ackrill parece ignorar as considerações acerca dos dois tipos de *eudaimonia*, por exemplo, em que Aristóteles é explícito acerca do exercício das virtudes morais caracterizarem uma boa vida em grau menor,⁹ Charles e Scott não conseguem se distanciar devidamente do debate como propõem, remanescendo, então, inúmeras dúvidas acerca de como propriamente entender o tratado.

A eleição de apenas uma atividade – e, não obstante, teórica – como a melhor para o homem em uma obra que se dedica extensamente a defender a prática de ações justas, corajosas e, genericamente, moralmente virtuosas, mostra-se muito estranha, mas parece ser precisamente isso o que defende Aristóteles (sobretudo quando ele diz que é a vida segundo essa atividade que é *eudaimonia* perfeita, sendo a *bios* de acordo com as atividades práticas virtuosas feliz em um grau inferior).¹⁰ O que faz, então, com que uma única atividade seja escolhida como a responsável pela realização do homem em sua forma mais perfeita? Por que a contemplação é pensada ser melhor do que as outras atividades? E, afinal, do que trata a contemplação?

Apesar da considerável variedade de interpretações acerca do melhor fim, estudiosos (como os citados acima) tendem a enfatizar (ou ao menos parecem trabalhar mais exaustivamente) o valor intrínseco das virtudes morais, para então adaptar suas conclusões à suposta passagem inesperada de *EN*, X, 7. Outros, como Martha Nussbaum, em seu *The Fragility of Goodness* (1986), declaram que, pelas considerações finais “serem estranhas ao antropocentrismo do método ético de Aristóteles”, elas seriam de caráter mais platônico do que aristotélico, dado que sustentam uma compreensão de boa vida baseada numa atividade

⁹ Após apresentar a contemplação como a atividade perfeita, o Filósofo afirma que, “em um segundo grau, a vida de acordo com o outro tipo de virtude é feliz” (*EN*, X, 8, 1178b9-10).

¹⁰ Cf. *EN*, X, 7, 1177a17 e *EN*, X, 8, 1178a9-10.

divina. Isso acabaria por trazer ao debate dúvidas até mesmo sobre o momento em que os capítulos finais da *EN* teriam sido escritos (p. 373).¹¹

É mais difícil, entretanto, encontrar um número razoável de bibliografias engajadas em apreender a natureza da contemplação como uma atividade própria para o homem *somente a partir das informações contidas na EN*. O pouco que é dito sobre a *theoretike energeia* na *EN* tornaria problemática para qualquer leitor de Aristóteles a tarefa de compreendê-la – esteja ele salientando ou não a relevância das atividades morais. Os trechos concernentes à *theoretike energeia* não seriam suficientes para (i) delimitar em que ela consiste; (ii) especificar o seu objeto de estudo; nem (iii) determinar as circunstâncias para o seu exercício.

Mas o que consta, afinal, acerca da contemplação, ao longo de todo o tratado ético? Aqueles que se esforçam para compreendê-la na *EN* tendem a buscar maiores informações em outras partes do *corpus*, como a *Metafísica*, em que são oferecidas pistas mais explícitas sobre o que pode ser a ocupação dos filósofos. Ainda que seja razoável e recomendável procurar saber mais sobre a contemplação em outros momentos da obra de Aristóteles, esta investigação tentará esgotar as possibilidades de compreendê-la somente através do que é oferecido na *EN*, por menores que sejam as informações. Enquanto a bibliografia secundária busca entender tal atividade ampliando horizontes para outros textos aristotélicos,¹² buscar-

¹¹ Como nota Gerson (2004), “em sua interpretação da *EN*, Nussbaum adere ao espírito das hipóteses de desenvolvimento [do *corpus* aristotélico] de Jaeger” (p. 217), vindo assim a questionar se os capítulos finais da *EN* não consistiriam em escritos da juventude de Aristóteles, em que ele ainda partilhava de diversas teses platônicas, e que teriam sido ali inseridos por algum editor posterior ao Filósofo. É inegável que questões desse tipo sejam interessantes e, por vezes, bastante reveladoras quando analisadas no que se refere às mudanças de termos ao longo de suas obras. Pensando no *Protrepticus*, por exemplo, Aristóteles apresenta *sophia* e *phronesis* como sinônimos e correspondentes a uma mesma ideia de sabedoria, tal como Platão outrora fazia – o que difere do emprego adotado na *EN*, em que os termos denotam noções distintas. Poderia ainda ser o caso, pensando num editor desatento ou mesmo filosoficamente pouco preparado (Andrônico de Rhodes, por exemplo), que os trechos finais foram ali adicionados, sem que necessariamente compusessem um todo minimamente coerente. No entanto, afirmações desse porte parecem muito fortes para serem assumidas sem antes fazer um esforço para tentar ler a *EN* do modo em que a obra chegara até aqui. Assim, os capítulos finais da *EN* serão tratados como partes integrantes da obra tal como ela está organizada, supondo que eles fazem parte de um todo filosoficamente consistente e coerente.

¹² Esse é o caso de inúmeros estudiosos. Gauthier e Jolif, em seu comentário conjunto aos capítulos finais do livro X (1961), apresentam considerações sobre a atividade teórica desde o *Protrepticus* até o *De Anima*. O mesmo esforço é visto em alguns outros autores aqui citados, como Natali, que em seu *Aristotle: His Life and School* (2013) faz um trabalho detalhado de análise histórica da vida de Aristóteles, o que se mostra imensamente revelador para a compreensão da atividade contemplativa. O mesmo pode ser dito do estudo acerca da *theoria* realizado por Nightingale, em seu *Spectacles of Truth: Theoria in its Cultural Context* (2004). Destaca-se também o artigo “What is *Theoria*?” (2009), de Roochnik, que a partir da passagem final da *EN* analisa trechos da *Metafísica* e dos tratados físicos de Aristóteles (*Física*, *Do Céu*) a fim de tentar compreendê-la mais adequadamente. Mostra-se igualmente muito informativo o artigo “De la Biología a la Cosmología” (2010), de Alberto Ross, que analisa passagens do *corpus* que supostamente indicam as íntimas relações da contemplação com a biologia do homem e as características do Primeiro Motor Imóvel.

se-á, aqui, fazer o esforço contrário: ainda que não se discorde que, de fato, há um número limitado de passagens tratando da *theoretike energeia*, há nesse pouco algo de muito informativo, e que de modo algum deve ser minimizado ou mesmo desconsiderado.

Deve-se recordar que, desde o início da obra, é de extrema importância para Aristóteles ressaltar que seu método trata de assuntos de acordo com a precisão que pertence a eles, dado que “a mesma exatidão não deve ser esperada em todas discussões” (*EN*, I, 3, 1094b13). Sendo assim, parte-se do pressuposto que o que está sendo dito na *EN* sobre a *theoretike energeia* é, para os propósitos dessa obra, suficiente, não havendo razão determinante para considerar como menos importante o tratamento dessa atividade oferecido no tratado. Ainda que esse tratamento possa ser complementado pelo estudo de outras obras, há algo não somente revelador sobre a atividade filosófica na *EN*, como também essencial para a compreensão das teses defendidas acerca da *eudaimonia*.

Dado que, na *EN*, é proposta uma investigação acerca da melhor vida para o homem, parece coerente que, ao atingir seu objetivo, o Filósofo teria como conclusão a apresentação daquilo que se identifica *de modo mais direto* com a *eudaimonia*. O que tentar-se-á verificar é como e em que medida os escritos aristotélicos acerca da boa vida compreendem e incluem a contemplação ao longo do material apresentado. Buscar-se-á apreender o que era entendido como tal atividade aos olhos dos peripatéticos e seus contemporâneos, além de buscar determinar seu lugar na vida cotidiana em contraste com as ações de caráter prático – tudo isso feito somente a partir daquilo expresso na *EN*. Não se pretenderá mostrar que o tratado oferece, por si só, uma ampla compreensão de tal atividade, mas sim investigar se há uma caracterização mínima (e dotada de conteúdo) da contemplação, que pode, em caso positivo, ser posteriormente aprofundada, se assim for do desejo do estudante de ética. Essa hipótese seria, inclusive, consistente com os métodos adotados por Aristóteles, que, ao investigar a *eudaimonia*, declara que o procedimento adequado consiste, inicialmente, “na realização de um esboço, para [apenas] posteriormente preencher os detalhes” (*EN*, I, 7, 1098a20-21).

Este estudo se dividirá em três capítulos, desconsiderando a introdução (Capítulo I) e as conclusões (Capítulo V). No Capítulo II: *Eudaimonia*, será feita uma apresentação geral da boa vida, a partir da análise das características que Aristóteles atribui a ela. Introduzir-se-ão conceitos essenciais ao entendimento daquilo que é a boa vida para o homem, como as noções de bem supremo e função própria. Ademais, será elucidada a questão da deliberação e da escolha deliberada, a ser apresentada paralelamente à distinção aristotélica das partes da

alma humana. O capítulo III: *Sophia* dedicar-se-á ao exame da virtude teórica (*sophia*). As considerações estabelecidas acerca da *eudaimonia* servirão de fundamento para o estudo dessa virtude, que é a *arete* própria da atividade contemplativa. As informações sobre a *sophia*, presentes especialmente no livro VI do tratado, serão analisadas em conformidade não só com as conclusões em *EN*, X, 7, mas também com o restante das teses defendidas na obra. O intuito é mostrar que o material apresentado em *EN*, VI se mostra coerente com o todo da *EN*, além de conter a principal contribuição para o entendimento da *theoretike energeia* na obra – tanto no que concerne aos seus objetos de estudo, quanto uma breve ideia de onde ela se encaixa na vida cotidiana do homem. As conclusões obtidas sobre a *sophia* serão importantes para o tratamento da atividade contemplativa realizado no Capítulo IV: *Theoretike energeia*. Ali, contar-se-á com a exegese das razões expostas por Aristóteles para determinar a contemplação como a melhor atividade humana. O objetivo deste capítulo é revelar mais aprofundadamente características próprias da contemplação, de modo a tentar entender como ela se identifica com a boa vida. Ademais, buscar-se-á um tratamento da função própria do homem, feito, dessa vez, sob outro ângulo – a saber, aquele da fração estritamente racional da alma. Isso terá grande importância para reafirmar a característica peculiar à espécie humana, já que, mesmo que se compare sua capacidade de contemplar com a de outros seres que também realizam tal atividade, o modo como o homem a coloca em exercício é próprio e de certa forma constituinte de sua natureza. No fim desse capítulo, será oferecida uma hipótese de interpretação para aquilo que Aristóteles caracterizou como a vida do filósofo ou do agente ocupado em contemplar durante boa parte do seu tempo livre. Além disso, serão feitas sugestões que auxiliam o estudante de ética a organizar suas atividades, tenha ele optado ou não pela vida própria do filósofo. Algumas dessas considerações, tomadas em conjunto com aquelas apresentadas nos capítulos precedentes, permitirão que se possa tratar de questões polêmicas na bibliografia secundária, como a suposta impossibilidade do filósofo também ser um agente ocupado em desenvolver suas virtudes morais. Apresentar-se-á brevemente em V: *Conclusões* alguns desses debates e possíveis respostas para eles, além de breves esclarecimentos adicionais que se façam necessários.

Acerca das passagens inclusas neste estudo, todos os trechos advindos de tratados aristotélicos são traduções do texto realizadas a partir do *The Complete Works of Aristotle* (1984), editado por Barnes. Tratam-se, portanto, de uma tradução feita dos textos em Inglês. Nota-se também que algumas palavras-chave em grego foram destacadas ou postas entre parêntesis no momento da tradução, a fim de remarcar noções fundamentais em Aristóteles

– e, não menos importante, para desenvolver certa familiaridade, ainda que em estágio inicial, com a leitura no idioma original. O texto grego consultado é o editado por Rackham (1934), feito a partir da revisão do texto de Bekker (1831) com o auxílio das edições de Susemihl (1880), Bywater (1891) e Apelt (1902). Não são, aqui, explicitamente citadas outras traduções consultadas, mas, por terem servido de ajuda na compreensão de algumas passagens, elas são aqui recordadas: a edição de Broadie e Rowe (2002), também em Inglês; e a apresentada por Gauthier e Jolif (1961), em Francês. As referências completas de todas essas traduções constam no capítulo da bibliografia. No que concerne à utilização dos termos em grego, optou-se pela transliteração de todas as palavras sem a acentuação.

Mostra-se indispensável também reconhecer certas limitações desse trabalho: pelo desejo de mostrar a íntima relação entre as informações sobre a contemplação e outros momentos da *EN*, o texto ficara por vezes carente da expressão de debates da bibliografia secundária no que toca a questões que admitem amplas discussões, como um tratamento mais minucioso do bem supremo e sua suposta falácia, ou mesmo um exame de maior profundidade sobre o *nous* e outras noções importantes na compreensão da atividade filosófica. Ainda que se tenha apresentado brevemente em notas de rodapé algumas informações acerca de tais debates, diversos textos interessantes e ricos em sua contribuição para os estudos aristotélicos não foram discutidos. Entretanto, mesmo com essas faltas, esse estudo parece atender os objetivos que se propôs – a saber, caracterizar a *theoretike energeia* a partir da *EN* e mostrar como essa designação é rica, apontando para a conexão entre as conclusões finais do tratado com o restante da obra. Ainda que humilde e ciente do seu estágio de formação, vislumbra-se começar a desobscurecer certos conteúdos espinhosos do *corpus* aristotélico, tal como a contemplação, na tentativa de um dia vir a contribuir, assim, às mentes ocupadas na busca por uma existência refletida, tal como aquela outrora idealizada por Emerson.

II. Eudaimonia

Dado que esta investigação se propõe a compreender a atividade que Aristóteles identifica com o melhor tipo de vida, parece evidente que se deva iniciar pelo entendimento daquilo que é exposto como *eudaimonia*, ainda que de maneira breve. Diferentemente do emprego contemporâneo do termo, a ideia de felicidade expressa pelo Filósofo remete a um *modo de vida*, não se limitando a um estado temporário em que o homem se encontra – como o de alegria – ou a um objetivo como outro qualquer. A *eudaimonia* como *ápice* da vida se mostra evidente já no primeiro livro do tratado, em que Aristóteles analisa as opiniões reputadas ou dignas de consideração (denominadas *endoxa*)¹³ acerca de quais são as características de uma boa existência, iniciando, assim, um estudo mais aprofundado do homem e de sua natureza.

Admitir a *eudaimonia* como um *fim (telos)* ou *objetivo* da vida humana expõe algo característico do pensamento aristotélico. Para o Filósofo, parece evidente que todos os seres e as atividades que estes realizam possuem uma finalidade ou meta. Algo similar também acontece com os artefatos, ainda que suas finalidades e metas sejam dadas pelos seres humanos. Por exemplo, a bailarina utiliza suas sapatilhas como meio ou instrumento em vista da sua atividade, a dança. Ela realiza o seu fim ao dançar, executando a coreografia com sucesso (isto é, com técnica e graça, supõe-se). Pode-se dizer, então, que os fins são muitos, dada a variedade de instrumentos, atividades e técnicas. Aristóteles estabelece uma distinção entre eles, com relação à sua qualidade de serem meros meios ou instrumentos para alcançar um objetivo ulterior, ou por serem a sua própria meta. No caso da bailarina, suas sapatilhas são meios que permitem que ela realize o seu fim – a saber, dançar o balé. O ato de dançar, por sua vez, revela-se como um fim nele próprio. O Filósofo então caracteriza como um fim extrínseco aquelas coisas que são buscadas em vista de outras, enquanto trata por bens intrínsecos os que são desejados por eles mesmos. As sapatilhas da bailarina são, portanto, um fim extrínseco, e a dança, um intrínseco.

¹³ Como nota Natali (2013), “opiniões e provérbios populares são frequentemente usados por Aristóteles em seus tratados; o Filósofo os utilizava não por interesse etnológico, mas como uma coleta de informações para serem consideradas mesmo nas ciências físicas, como a astronomia” (p. 25). No entanto, não é toda e qualquer opinião popular que é considerada por Aristóteles; antes, ele se utiliza daquelas que são amplamente compartilhadas, e também do que é dito por aqueles que dispuseram de seu tempo para pensar minimamente sobre o assunto. Essa seleção de opiniões é evidenciada no texto: “examinar todas as opiniões que foram sustentadas seria talvez inútil; é suficiente analisar aquelas que são proeminentes ou que parecem ser defensáveis” (EN, I, 4, 1095a28-30).

A finalidade de um instrumento, atividade ou técnica certamente remete a um término ou finalização. Contudo, não é apenas isso o que é explicitado na ideia de fim, mas também sua propriedade de ser um *ponto de partida*. O alvo almejado pelo arqueiro é, temporalmente, o último ponto a ser alcançado, isto é, aquele momento que encerra a ação; mas também é o primeiro no que concerne à ordenação da atividade, dado que o estabelecimento de quais estratégias serão adotadas para atingir um objetivo só ocorre se o fim a ser buscado já estiver minimamente delimitado.

Que há uma certa estrutura na realização de técnicas e demais atividades é também inegável: as ações humanas contam com início e fim, sendo realizadas com vistas a elas mesmas ou a fim de obter um produto alcançado através delas. Esse fim, por sua vez, é também o ponto de partida ou causa final da ação. O *telos* é, com efeito, aquilo que comanda ou rege toda a sequência de ações, pois é em vista dele e por causa dele que tudo o mais será feito. Há uma variedade de artefatos e técnicas que possibilitam, por exemplo, a dança: as sapatilhas e o preparo físico são exemplos disso, dado que são buscados pela bailarina na medida em que permitem a realização de tal fim. Assim, essas coisas são ditos fins subordinados à dança (cf. *EN*, I, 1, 1094a13-14), pois são buscadas por causa dessa última. O exemplo oferecido por Aristóteles é claro no que concerne às atividades que dispõem em uma cadeia de subordinação:

Quando tais técnicas são subordinadas à certa capacidade - como a arte de fazer selas e as outras técnicas concernentes ao equipamento dos cavalos são subordinadas à equitação, e essa e toda ação militar são subordinadas à estratégia, do mesmo modo outras recaem sob outras mais - em todas essas os fins das técnicas-mestres são preferidos aos fins subordinados; pois é por causa da primeira que as últimas são buscadas (*EN*, I, 1, 1094a10-15).

Assim, é expresso que a finalidade de fabricar selas e outros equipamentos necessários para cavalgar é subordinada ao fim da equitação. Esse, por sua vez, é subordinado à estratégia, tal como todas as ações militares também o são. Nessa cadeia, tanto a técnica de fabricar selas quanto a da equitação são *fins intermediários* que conduzem ao *fim último* - a saber, a estratégia, que está ao final da cadeia de subordinação por tudo o mais ser buscado em vista dela. Em casos de subordinação, haverá um fim pelo qual os outros bens são buscados, de modo que esse *telos* será mais valorizado do que aquelas coisas que somente levam a ele.

Aristóteles então questiona: existiria um fim ao qual *todos* os outros são subordinados, caracterizando-se, assim, como superior aos demais *pontos de partida*?

Haveria, afinal, um *telos* que esteja sempre no topo das coisas desejadas em quaisquer que sejam as cadeias de subordinação? Tal conjectura é apresentada no que se tornou conhecido como argumento do bem supremo,¹⁴ em *EN*, I:

Se, então, há um fim (*telos*) para as coisas que fazemos (*ta praktá*), o qual desejamos com vistas a ele mesmo (tudo o mais sendo desejado com vistas a ele), e se nós não escolhemos tudo com vistas a outra coisa (pois, se assim fosse, o processo iria ao infinito, de modo que nosso desejo seria vazio e vão), claramente esse deve ser o bem, e, com efeito, o bem supremo (*EN*, I, 2, 1094a18-22).¹⁵

Supor que exista um fim ao qual todos os outros convirjam significa, para Aristóteles, que (i) quando o homem busca alguma coisa, ele visa esse bem, revelando, assim, algo que o sujeito sempre leva em consideração no momento de agir; e (ii) que tal *telos* deve introduzir uma certa unidade ou sentido único de todas as buscas, já que, se diversos fins fossem considerados supremos, não haveria critério de prioridade em casos em que esses bens colidissem. Haveria, então, um bem que é visado por ele mesmo, que também é aquilo que todas as outras atividades buscam, mesmo aquelas que são fins nelas mesmas.¹⁶ Mas o que

¹⁴ Ainda que esse seja o primeiro momento em que se apresenta na *EN* a hipótese de um fim último, a tese não é estranha para aqueles familiarizados com a teoria de Platão. Em seu diálogo *Górgias*, o Bem é o fim de todas as ações humanas – aquele pelo qual tudo é realizado (499e). A exposição na *EN*, no entanto, é feita de maneira bastante diferente: o argumento não somente é enunciado a partir de um silogismo, modelo de raciocínio típico do pensamento aristotélico, como também o conteúdo (ou aquilo que seria o fim superior) não é o mesmo em ambos os filósofos, visto que em *EN*, I, 6 Aristóteles recusa o Bem platônico como o bem que ele aqui busca.

¹⁵ O argumento do bem supremo se tornou amplamente popular no ambiente acadêmico na década de 50, ao ser exposto por Peter Geach, em seu artigo “Good and Evil” (1956), como uma falácia cometida por Aristóteles. A análise de Geach assinala que inferir “há um único fim visado por todas as coisas” de “todas as coisas visam um fim” seria como deduzir que, por todo menino amar uma menina, todos gostariam da mesma. As considerações são interessantes e geram inúmeras discussões entre os estudiosos; no entanto, como o objetivo deste estudo consiste em examinar, em especial, a atividade contemplativa, optou-se por oferecer aqui uma caracterização neutra do trecho, que tentasse, de alguma forma, não interpretar a questão da falácia no detalhe, evitando adentrar, assim, nos debates da bibliografia secundária. Com efeito, o argumento é aqui apresentado em linhas gerais, de maneira suficiente a se entender os propósitos de Aristóteles e assimilar prosseguimento à investigação. Para mais informações sobre isso, recomenda-se a leitura dos principais livros e artigos sobre o tema no debate sobre o bem inclusivo ou dominante, como “Aristotle on the Best Life for a Man” (1979), de Hardie; *Aristotle on the Human Good* (1991), de Kraut; “Aristotle on the Good for a Man” (1981), de Wedin; e, em especial, “Aristotle on the Best Good: Is *Nicomachean Ethics* 1094a18-22 Fallacious?” (2005), de Vranas, que trata não somente de analisar a falácia, mas observa também o modo como a bibliografia secundária encara tal argumento.

¹⁶ Fins intrínsecos podem se subordinar de modo não instrumental a outros fins. Isso, no entanto, não é algo explícito no texto de Aristóteles, vindo assim a ser um dos pontos mais discutidos no debate bem inclusive *versus* bem dominante desde Hardie. Em seu “Aristotle on *Eudaimonia*” (1974), Ackrill oferece uma explicação plausível para compreender como um fim que é desejado em si mesmo também pode ser buscado em vista da *eudaimonia*: pensando num jogo de golfe, ele estabelece uma cadeia de subordinação que consiste na tacada ser dada com vistas ao *jogar golfe*, enquanto que esse jogar golfe seria realizado com vistas a *se divertir*. Mas a ação de dar uma tacada na bola é parte constituinte do que é jogar golfe, assim como jogar golfe faz parte do que é se divertir (tal como os jogos em geral são buscados com vistas à recreação e/ou à competição). Jogar golfe, então, pode ser feito em vista da diversão, mas também por sua própria atividade (pp. 342-344). Isso é muito diferente de atividades que são realizadas somente com vistas a se buscar outra coisa – as ditas instrumentais. Há atividades que são fins nelas mesmas e que podem, portanto, ainda assim ser ditas com vistas à *eudaimonia*, sem necessariamente admitir que

seria, afinal, esse fim? Há algo na vida humana que é claramente compreendido como o objetivo de toda ação realizada pelo homem? Por onde tal investigação deve começar? Aristóteles considera as opiniões reputadas como um bom ponto de partida, visto que, tratando-se de um assunto próprio da vida humana, se há algo como um bem supremo, esse deve ter sido objeto de reflexão e discussões. É claro que, tratando-se de *endoxa*, os resultados podem ser dos mais diversos, como se mostra evidente em *EN*, I, 4: o bem supremo é identificado com uma vida de honrarias, de prazeres, do exercício de virtudes morais, e até mesmo na ocupação filosófica. É interessante notar como o *telos* pode aparecer diferentemente para cada pessoa, ainda que, a nível geral, todos concordem que se trata de uma boa vida. É dito acerca das opiniões sobre esse bem que

verbalmente, há um acordo bastante geral; pois tanto a maioria dos homens quanto as pessoas de refinamento superior dizem que esse [fim] é a *eudaimonia*, e identificam viver bem e passar bem com ser *eudaimon*; mas no que concerne ao que é a *eudaimonia* eles divergem, e a maioria não dispõe da mesma opinião que os sábios. Pois os primeiros pensam que é uma coisa simples e óbvia, como prazer, riqueza ou honra; eles diferem, no entanto, uns dos outros – e frequentemente até o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde quanto ele está doente, com a riqueza quando ele está pobre; mas, consciente da sua ignorância, eles admiram aqueles que proclamam que ela é alguma coisa superior que está além de sua compreensão (*EN*, I, 4, 1095a16-28).

Em *EN*, I, 5, Aristóteles analisa atentivamente cada uma das vidas expostas como candidatas à *eudaimonia*. Com efeito, ele resume os tipos de vida em três, a saber, aquela dos prazeres, a própria da política e também a contemplativa (cf. *EN*, I, 5, 1095b16-18). A vida de prazeres é identificada com a *eudaimonia* pela maioria dos homens, ou por aqueles que o Filósofo descreve como os mais vulgares (cf. *EN*, I, 5, 1095b14-15), “preferindo uma vida adequada aos animais” (*EN*, I, 5, 1095b18-19). Ainda assim, tal vida admite certa popularidade por ser aquela escolhida por muitos em posições despóticas, como Sardanápalo. Pelas críticas apresentadas a ela, no entanto, Aristóteles desclassifica-a como candidata à *eudaimonia*. Já a vida política, a qual é identificada, num primeiro momento, com a busca por honras, é a candidata à *eudaimonia* de “pessoas com um refinamento superior” (*EN*, I, 5, 1095b21). No entanto, como a honra depende que sua atribuição seja feita ao agente por outros homens, tal vida é também desclassificada, dado que “nós encaramos o bem como algo próprio e não facilmente tirado de alguém” (*EN*, I, 5, 1095b25). O Filósofo também considera a posse das virtudes morais, visto que essa é tomada por muitos como o verdadeiro

há aqui uma subordinação instrumental.

fim da vida política. Contudo, essa também é desconsiderada, a partir da justificativa que a mera posse de virtudes parece ser compatível mesmo com uma vida em que o agente está dormindo ou inconsciente, ou, genericamente, com uma existência inativa. De fato, o sujeito que está em coma pode ainda ter atribuído a si a qualidade de corajoso, por ações que ele tenha vindo a realizar no passado. Ademais, não parece que ser possuidor de virtudes isenta o agente de grandes sofrimentos em sua vida. O homem corajoso ou justo não é dito *eudaimon* se perdeu toda a sua família e amigos, por exemplo. Desse modo, a mera posse das virtudes não parece se identificar com a boa vida. Aristóteles também menciona a vida contemplativa como candidata à *eudaimonia*, mas vem a postergar sua discussão (cf. *EN*, I, 5, 1096a4-5).¹⁷

A discussão das opiniões reputadas não se mostra suficiente para estabelecer o que é o bem supremo ou no que consiste a boa vida. Dado que nenhuma das candidatas à *eudaimonia* foi classificada, a investigação deve deixar de lado as *endoxa* e prosseguir de outra forma, a fim de tentar alcançar respostas ou maiores indicativos do que é a boa vida para o homem. Aristóteles passa assim a analisar outras características formais do fim último ou bem supremo. Esse *telos*, por sua vez, identifica-se com aquilo que ele vem a tratar por *completo sem qualificação*:

Ora, chamamos aquilo que é em si mesmo digno de busca mais completo (*teleioteson*)¹⁸ do que o que é buscado com vistas à outra coisa; e aquilo que nunca é desejável com vistas a outra coisa, mais completo do que as coisas que são desejáveis tanto em si mesmas quanto por causa de outra coisa; e, portanto, denominamos *completo sem qualificação* (*haplos de teleion*) aquilo que é desejável em si mesmo e nunca com vistas a outra coisa (*EN*, I, 7, 1097a30-34).

Pelo critério da completude apresentado acima, conclui-se que a dança é, por exemplo, mais completa ou digna de busca do que as sapatilhas, o preparo físico e todas aquelas coisas que a bailarina almeja com vistas ao balé. Com efeito, são apresentados três tipos de finalidades: (i) aquele bem que é buscado somente com vistas à outra coisa (também

¹⁷ Outro candidato ao bem humano que Aristóteles desconsidera – dessa vez, mais extensamente, ao longo de *EN*, I, 6 – é a Ideia de Bem de Platão. Ela é desclassificada sobretudo porque o bem que o Filósofo aqui busca precisa ser realizável, e não somente uma Ideia, por mais que ela transcenda e explique tudo aquilo que é bom.

¹⁸ Neste estudo, *teleioteson* será encarado como sinônimo de “mais completo”, tal como Ackrill (1974) sustenta em sua leitura do critério de completude. Deve-se destacar, no entanto, que essa leitura foi alvo de críticas por Heinaman em seu artigo “*Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*” (1988). *Grosso modo*, o autor critica Ackrill por interpretar o *teleioteson* do critério da completude da mesma forma que encara o *teleioteson* no argumento da função própria, que será visto a seguir nesta análise. Aqui, segue-se Ackrill por tanto *teleioteson* quanto *teleioteson* trazerem consigo uma ideia de superlativo, ou, simplesmente, informarem que algo é “*teleion* em mais alto grau”.

chamado de fim instrumental); (ii) o fim que é buscado por si mesmo, mas que também visa outro bem além dele próprio; e (iii) o *telos* que é sempre buscado com vistas a ele mesmo e nunca por causa de outra coisa. Esse último se identifica com o bem que está no final da cadeia de subordinação, não sendo caracterizado somente como um fim *mais completo*, mas sim como um fim *completo sem qualificação*, pois é sempre desejado por si mesmo e nunca com vistas a algo além dele próprio. Trata-se, assim, do fim último propriamente dito, pois, estando ao final das cadeias de subordinação, *inclui* em si ou *pressupõe* a realização de todos os outros fins intermediários.

Mais adiante no texto, Aristóteles apresenta o critério da autossuficiência, que vem complementar as definições introduzidas pelo critério da completude. É dito que

o autossuficiente que definimos agora é aquilo que, quando isolado, torna a vida desejável e carente de nada; e tal coisa nós pensamos ser a *eudaimonia*; além disso, pensamos que essa é a mais desejável de todas as coisas, sem ser contada como uma coisa entre outras – se fosse contada assim ela claramente seria mais desejável pela adição de até mesmo o menor dos bens; pois aquilo que é adicionado se torna um excesso de bens, e dos bens o maior é sempre mais desejável (*EN*, I, 7, 1097b14-21).

Primeiramente, deve-se esclarecer que a autossuficiência à qual Aristóteles aqui se refere não é uma que “é suficiente para o homem por ele mesmo, [ou] para alguém que vive uma vida solitária” (*EN*, I, 7, 1097b9-10). Uma vida de isolamento sequer seria considerada pelo Filósofo como própria do *eudaimon*, pois “o homem é social por natureza” (*EN*, I, 7, 1097b11), estando entre suas tendências mais fundamentais a característica de se organizar em grupos e comunidades em vista de um bem comum e, assim, desenvolver-se como indivíduo. O sentido ao qual Aristóteles faz alusão no critério da autossuficiência é, na verdade, o de uma vida que é plenamente realizada. Nada, então, precisa ser adicionado a essa vida, pois ela já é a melhor. Tanto o critério da autossuficiência quanto o da completude serão recordados adiante no tratamento da contemplação, a melhor atividade capaz de ser realizada pelo homem; mas, por enquanto, basta ter clareza de que a *eudaimonia* é sempre desejada com vistas a ela mesma, e nunca em vista de outras coisas, e que ela constitui aquela vida que é plenamente realizada e carente de nada. Mesmo que diversas atividades sejam fins nelas mesmas por serem valorosas para o homem, nada é mais amado e desejado que a *eudaimonia*.

É claro para nós, pelo que foi dito, que a *eudaimonia* está entre as coisas que são estimadas e completas. Parece ser assim também pelo fato de ela ser um primeiro princípio; pois é com vistas a ela que nós fazemos

todas as coisas, e o primeiro princípio ou a causa dos bens é, nós dizemos, algo estimado e divino (*EN*, I, 12, 1102a1-4).

Se os fins são considerados pontos de partida ou primeiros princípios da ação (afinal, não haveria sentido em dizer que alguém busca alguma coisa se não houvesse algo a ser buscado), parece plausível que a *eudaimonia* se mostre um primeiro princípio em todas as ações em que o agente se engaja. A *eudaimonia* é um *telos* que perpassa todos os fins, pois tudo o que o ser humano realiza é desejando uma boa vida (mesmo que, entre os homens, a compreensão do que essa seja admita opiniões distintas). Cabe agora determinar o que parece mais próprio dessa boa vida.

II.1. Função própria

Declarar que a meta da existência humana está em viver bem não traz por si só uma delimitação de quais tipos de ações devem ser desempenhadas em vista disso. Não se sabe, por exemplo, se a boa vida se fundamenta no exercício de uma única atividade, ou se necessita de diversos bens para se efetivar. Aristóteles então apela à natureza humana a fim de compreender, com maior exatidão, se há um modo de vida que seja o melhor para o homem. Desta forma, assim como o fim das sapatilhas da bailarina estava em auxiliar na dança, ou tal qual a função dos pés consiste em sustentar e viabilizar o deslocamento humano, o Filósofo questiona se não haveria também uma característica ou função peculiar ao homem – pois, se houver, o fim ou bem da vida humana poderia se identificar com essa coisa.

A relação que Aristóteles parece fazer entre o fim e a função própria de uma coisa não é arbitrária: o bem ou a finalidade de uma faca está em cortar, que é também a função que se atribui a ela; o mesmo pode ser dito do sapateiro, que tem como função ou trabalho fabricar sapatos, que não é outra coisa senão o fim o qual ele almeja em sua profissão. É essa a ideia que se extrai da apresentação do argumento da função própria ou *ergon*, em *EN*, I, 7: “pois assim como o flautista, o escultor ou qualquer outro artista, e, em geral, para todas as coisas que possuem uma função ou atividade, o bom e o ‘bem’ é pensado residir na função, e assim [também] pareceria ser para o homem, se ele tiver uma função” (*EN*, I, 7, 1097b25-28). Se assim é, compreender a função do homem revelaria também o seu fim, auxiliando, então, no entendimento daquilo que integra o bem humano.¹⁹

¹⁹ O raciocínio empregado na consideração do *ergon* também não é novidade para o conhecedor de Platão. A ideia de função própria foi apresentada pela primeira vez na *República*, I, com o mesmo sentido que posteriormente viria a ser empregado por Aristóteles. O argumento aparece também em *EE*, II, 1.

A bibliografia secundária é discordante em suas traduções da noção de *ergon*, mas todas parecem levar ao mesmo entendimento. Como nota Achtenberg (1992), “Clark (1971) opta por ‘atividade característica’, Nagel (1972) por ‘aquilo que nós fazemos que nos faz o que somos’, e eu [Achtenberg] por ‘capacidade ou atividade definidora’” (p. 37). A grande parte dos estudiosos da *EN*, contudo, traduz *ergon* como “função própria”.²⁰ Essa função própria, no entanto, não parece remeter a uma atividade singular capaz de ser exercida pelo homem, nem a qualquer ocupação que possa variar para cada indivíduo. Antes, ela remete a algo de caráter fundamental, capaz de expressar, tal como descreve Nagel, aquela característica que faz com que o ser humano seja considerado o que ele é. E o argumento se desenvolve, assim, pela análise das características humanas que parecem admitir esse caráter fundamental. Aristóteles nota que, para subsistir, o ser humano realiza diversas funções basilares, como respirar, nutrir-se e, genericamente, estar exercendo suas atividades corporais. Contudo, ainda que fundamentais, tais aptidões não parecem ser aquelas que caracterizam o homem como tal, já que também são funções comuns às plantas e aos animais. Note-se que, ao investigar aquilo que seria o *ergon* humano, o Filósofo destaca que tal característica deve ser *idion* (cf. *EN*, I, 7, 1097b35) – isto é, literalmente peculiar, e não algo que o homem partilha com os demais seres.²¹ Afirmar a capacidade de nutrição e crescimento como algo peculiar ao homem não pareceria verdadeiro, pois, mesmo que o ser humano seja capaz de realizar tais coisas, diversos outros seres também se alimentam e crescem, sem que isso faça deles homens. Assim, sabendo que inúmeras atividades humanas podem também ser realizadas por outras espécies, aqui se busca aquilo que é próprio do homem, isto é, aquela característica fundamental à espécie humana e peculiar a ela. Ademais, perseguir o *ergon* humano exige seu acatamento como um ser completo, em oposição à tomada de cada uma de suas partes do corpo (o *ergon* do homem não será uma soma da função das mãos, dos pés, dos olhos e de todos os órgãos corporais) ou particularidades pessoais (reunir todas as profissões capazes de serem exercidas pelo homem não revelará uma espécie de ofício geral a ser exercido). É necessário definir aquilo que é fundamental e peculiar a todos os homens.

Assim como as capacidades de crescimento e nutrição, a aptidão de perceber e sentir é desqualificada dentre os candidatos ao *ergon* humano por também ser um atributo dos

²⁰ É o caso de Barney (2008), Hardie (1979), Keyt (1978), Kraut (1979), Zingano (1994), entre outros.

²¹ A bibliografia secundária conta com diversas discussões acerca do termo *idion*, questionando seu uso ao problematizá-lo com as conclusões oriundas do argumento da função própria. Algumas dessas questões serão retomadas nesta investigação mais à frente, após expostas todas as definições que dizem respeito a tais assuntos. Por enquanto, basta que se prossiga com o que é atestado de maneira explícita no texto, a saber, que o *ergon* que Aristóteles busca deve ser uma característica fundamental e que melhor distingue o homem dos outros seres.

animais. Esses, por sua vez, diferenciam-se das plantas por sua percepção, o que os qualifica como uma espécie com capacidades mais complexas, tais como a habilidade de perceber o que é prazeroso e doloroso. Contudo, ainda que essas capacidades sejam também encontradas no homem, elas tampouco parecem se identificar com aquilo que é mais fundamental e peculiar ao ser humano. Assim, Aristóteles vem a concluir que a função própria dos seres humanos é “a vida ativa (*praktike*) do elemento que possui um princípio racional (*logos*)” (*EN*, I, 7, 1097b35-36), isto é, o exercício da parte racional do homem. Isso parece de acordo com a exigência de ser *idion*, já que nem as plantas nem os animais possuem uma parte racional. É também notório que a referência à *praktike* remete ao indispensável exercício do elemento distintivo do homem, sobrelevando que a função humana não consiste meramente na posse de uma característica, mas em sua operação. Assim, o homem que não exercitasse tal característica não viveria uma existência distinta e própria de sua espécie. Com efeito, por ser o aspecto mais fundamental do homem, é estranho pensar que alguém poderia não realizá-lo – seria, por analogia, como uma planta que não realiza fotossíntese ou um animal que não dispõe de sentidos. De um modo ou de outro – isto é, em menor ou maior grau, ou mesmo com vistas a um fim que é bom ou a um que é mau – todos os homens usam a razão.²²

O ser humano faz uso de sua racionalidade nas mais diversas ações e medidas: o médico que investiga os meios de curar uma doença se utiliza do elemento racional tal como o cozinheiro que cria uma receita em seu restaurante, ou o agente que, em seu tempo livre, dedica-se à equitação. Já aquele que não é capaz de agir conforme a razão – tal como, utilizando-se de um exemplo contemporâneo, um sujeito que teve morte cerebral e sobrevive somente sob o controle de máquinas, sequer é considerado desfrutar de uma vida propriamente humana (nesse caso, inclusive, ele é dito somente *vegetar*). É claro que o indivíduo em coma ou mesmo o sujeito que opta por levar a vida que seria própria de um animal²³ ainda serão considerados seres humanos a um nível biológico; mas, no que concerne à realização da característica mais fundamental de sua espécie, ele não poderá ser dito alguém que vive uma existência propriamente humana – e, conseqüentemente, tampouco que é *eudaimon*.

²² Com efeito, não há como um ser humano em condições biológicas normais não agir conforme a racionalidade. Achtenberg destaca que “Aristóteles discute o *ergon* humano, então, contrário ao que é dito por Hardie e Nussbaum, não para nos exortar a engajar em atividades que nos distinguem de outros animais, mas para nos incitar a completar ou aperfeiçoar nosso comprometimento em atividades nas quais nós não conseguimos não nos engajar porque somos, de fato, diferente dos outros animais” (p. 43).

²³ Por sua capacidade racional lhe permitir fazer escolhas e tomar decisões, o homem acaba por ser o único ser capaz de decidir não ter uma vida própria de sua espécie.

A relação da função própria humana com a *eudaimonia* é apresentada a seguir através do argumento da função própria. Afirma Aristóteles:

Se a função do homem é a atividade da alma de acordo com ou não sem o princípio racional, e nós dizemos que uma tal e tal e uma boa tal e tal [atividade] tem uma função que é de mesmo tipo, por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim sem qualificação em todos os casos, a proeminência no que diz respeito à virtude sendo adicionada à função (pois a função de um tocador de lira é tocar a lira, e a de um bom tocador de lira é tocá-la bem): se esse é o caso, (e nós declaramos a função do homem como sendo um certo tipo de vida, sendo essa a atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional, e a função de um homem bom é a boa e nobre performance dessas [atividades], e se toda ação é bem performada quando é performada de acordo com a virtude apropriada, se esse é o caso), então o bem humano vem a ser atividade da alma [racional] de acordo com a virtude e, se houver mais de uma *arete*, de acordo com aquela que é a melhor (*ariston*) e a mais completa (*teleiotaten*) (EN, I, 7, 1098a7-18).

A primeira parte do argumento retoma a consideração de que o fim ou bem de algo está relacionado à sua função própria. Mais do que isso, Aristóteles especifica a diferença entre realizar o *ergon* e fazer isso bem – isto é, de acordo com a virtude. Ele não diz, portanto, que a *eudaimonia* consiste simplesmente na realização da função própria do homem, mas na sua *boa* realização. Mas por quê, afinal essa consideração acerca do modo de realizar a atividade? Coloque-se, por exemplo, o tocador de lira e o bom tocador de lira lado a lado: aquele que tem como especificação a habilidade de tocar bem a lira, o faz corretamente, de acordo com a técnica necessária para tocar tal instrumento e, é claro, soando bem aos ouvidos daqueles que lhe escutam performar; já aquele que é dito tocar lira, sem qualificação, pode simplesmente fazer isso mal. O tocador de lira que toca mal seu instrumento não deixa de ser um tocador de lira por exercer mal sua função; mas, se comparado ao bom tocador de lira, parece que *ele não está realizando sua função apropriadamente*. Ora, tendo em vista que Aristóteles busca examinar em que consiste aquela que é a *boa* vida para o homem, essa não deve ser somente o exercício de atividades racionais, mas o *bom* exercício dessas atividades – ou a sua execução de acordo com a virtude. Achtenberg nota que “ainda que a virtude expresse uma mudança [no modo de realização da atividade], não é uma mudança de tipo; na verdade, ela é a completude de uma coisa de certo tipo” (p. 38). A virtude assume, aqui, um papel como o do telhado em uma casa: esse não existe como um adicional ou algo extra, mas, antes, faz parte da própria compreensão de casa – tal como quando se pensa num tocador de lira e vem à mente um bom tocador de lira, e não um mau. Tanto a casa quanto o tocador de lira parecem ser aquilo que os caracteriza como tais quando possuem telhado e a virtude de bem tocar o instrumento.

Analogamente, o exercício de atividades racionais em conformidade com a virtude constitui aquilo que é a boa vida para o homem por ser a realização apropriada do seu *ergon*.

II.1. Partes da alma

Dizer que a função humana é a atividade “de acordo com ou não sem o princípio racional” (*EN*, I, 7, 1098a4-5) remete a uma distinção do elemento que possui *logos* apresentada anteriormente no texto. Na verdade, a mera afirmação de que há um elemento que possui razão indica que o homem possui frações distintas em sua composição – e que, evidentemente, uma delas conta com o princípio racional. Mas, no que diz respeito à distinção do elemento que possui *logos*, Aristóteles destaca que “desse, uma parte contém tal princípio racional no sentido ser obediente a ele, enquanto o outro, no sentido de possuir e exercitar o pensamento” (*EN*, I, 7, 1097b36-1098a1). Em dois momentos da *EN*, a saber, em I, 13 e VI, 1, é exposto ao leitor uma caracterização da *psyche* humana e suas partes, as quais, por sua vez, também evidenciam a diversidade de elementos contidos na natureza humana. Genericamente, a *psyche* divide-se em duas, a saber, uma parte racional (isto é, que contém o *logos*) e outra não-racional (*alogos*, ou simplesmente “sem racionalidade”). Essa última, por sua vez, contém uma fração chamada vegetativa, que “se refere à parte que causa nutrição e crescimento” (*EN*, I, 13, 1102a34) e é comum a todos os seres vivos. Além da nutrição e do crescimento, a parte vegetativa se ocupa de todas as funções fisiológicas indispensáveis à sobrevivência do homem, como a respiração, os batimentos cardíacos etc. O que parece caracterizar a fração vegetativa é que suas funções são realizadas sem necessitar de um comando do homem: o crescimento da criança se dá naturalmente, e não por uma decisão dela, tal como o coração de um indivíduo bate sem que ele tenha que ordenar a todo segundo para continuar batendo. Ademais, por não dependerem do agente, tais coisas continuam a ocorrer mesmo quando ele está dormindo ou inconsciente, conforme dito na seguinte passagem:

A boa realização dessa [a fração vegetativa] parece ser comum a todos e não especificamente aos seres humanos; pois essa parte ou faculdade parece funcionar principalmente durante o sono, enquanto bondade ou maldade se manifestam menos no sono (*EN*, I, 13, 1102b3-5).

A fração vegetativa não se identifica, então, com o *ergon*, já que ela é comum a todos os seres vivos (não cumprindo, portanto, a exigência de ser *idion*). Ainda, se essa parte da alma se mostra ativa até mesmo quando o homem está inconsciente, há, aqui, outra razão pela qual ela não se identifica com a função própria: a definição de *ergon* inclui a *praktike*,

isto é, a vida *ativa* do elemento racional da alma, com a qual essa fração não parece se relacionar (visto que suas funções independem do comando do agente). Ademais, a passagem recorda que os homens não se realizam como bons ou maus (isto é, não executam ações boas ou más) quando inconscientes, mas, antes, são descritos assim por algumas das atividades que exercitam quando acordados. A coragem de Aquiles não se manifesta nos momentos em que ele está dormindo, mas quando em situação de guerra, por exemplo, ele ativamente mostra sua bravura. Por incluir o elemento racional, o tipo de atividade propriamente humana que é pensada no argumento do *ergon* não se identifica, então, com funções elementares como as inclusas na fração vegetativa da alma.

Há, no entanto, outra fração da alma, a qual, “ainda que desprovida de razão (*alogos*), participa, de certa maneira, da racionalidade” (*EN*, I, 13, 1102b12-14). Essa fração, chamada de desiderativa, inclui os apetites e, genericamente, os desejos do agente (isto é, aquelas coisas que são consideradas suas paixões ou gostos particulares). Aristóteles descreve a parte desiderativa como aquela que, apesar de *alogos*, é capaz de obedecer ao princípio racional tal como o filho segue o conselho do pai ou de um amigo (cf. *EN*, I, 13, 1102b31-32), fazendo com que essa fração venha a, de certo modo, partilhar da racionalidade através de sua capacidade de obedecer a e agir conforme a ela. Que a bailarina sinta desejo de se alimentar é algo próprio de sua natureza: por ser humana, comer é uma necessidade para a manutenção de sua sobrevivência. Ainda que esse apetite surja nela de maneira natural – isto é, sem que ela controle quando ou não sentirá fome –, esse desejo pode ser saciado no momento em que a bailarina achar mais adequado, com o tipo de alimento que quiser ingerir etc. O mesmo pode ser dito sobre quando ela vier a realizar qualquer outra atividade que quiser. Por ser capaz de obedecer ao princípio racional, ainda que os apetites e desejos lhe surjam de maneira natural, essa fração é uma daquelas compreendidas no *ergon* humano.

A outra parte da razão à qual Aristóteles remete é estritamente racional. Enquanto uma parte é dita racional porque é capaz de obedecer ao e seguir o *logos*, essa outra é assim denominada por ser aquela que exerce o pensamento. Tarefas cotidianas, como aquelas concernentes ao exercício das profissões, ou mesmo assuntos referentes às relações sociais, como amizades ou a mera troca de serviços entre agentes, são expressões do elemento que contém o princípio racional: envolver-se em todas essas coisas exige razão e pensamento, seja no modo de considerar os passos para realizar seu trabalho até a decisão de como agirá com outros indivíduos. Tudo isso está, mais uma vez, conectado com a apresentação que o

Filósofo faz da alma humana. Ele descreve a fração racional da alma (em oposição àquela não-racional) da seguinte forma:

Dissemos anteriormente que a alma tem duas partes, uma que possui razão e outra não-racional. Vamos agora fazer uma distinção similar dentro da parte que possui razão. E que seja assumido que há duas partes que possuem razão – uma pela qual nós contemplamos o tipo de coisas cujos princípios não podem ser de outro modo, e outra pela qual contemplamos coisas variáveis; pois onde objetos variam em tipo, a parte da alma que responde a cada um deles [também] é diferente em tipo, já que é por causa de certa semelhança e parentesco com seus objetos que elas [as partes da alma] possuem o conhecimento que têm. Que, então, uma dessas partes se chame científica e a outra calculativa; pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo. Logo, a calculativa é uma parte da faculdade que possui razão (*EN*, VI, 1, 1139a3-15).

A parte racional da alma contém duas frações distintas, que são assim consideradas por se ocuparem de objetos diferentes. Aristóteles delimita aquelas coisas que são capazes de serem conhecidas e que não admitem variação como próprias da fração que ele denomina científica; outras, por poderem ser de outro modo, são suscetíveis à deliberação, sendo assim incluídas na parte calculativa. Enquanto a primeira “é adquirida e desenvolvida sobretudo a partir do estudo, razão pela qual necessita de experiência e tempo” (*EN*, II, 1, 1103a11-12), a segunda é formada pelo hábito ou constante repetição de uma mesma prática (cf. *EN*, II, 1, 1103a14). A fração científica trata de coisas que não podem ser de outro modo, isto é, que são invariáveis, e que, por serem desse tipo, são capazes de serem *conhecidas* pelo homem, já que investigá-las significa apreender o que elas são e quais as suas causas; já a fração deliberativa trata de coisas variáveis, isto é, que podem ser dessa maneira ou de outra, mas que se submetem à razão na medida em que são passíveis de deliberação.

Os objetos da fração científica são todos aqueles ditos *necessários*, isto é, que *necessariamente existem e necessariamente são de certo modo*. Aristóteles descreve-os como aquelas coisas que são eternas, pois o que é desse tipo “não é gerado e tampouco deixa de existir” (*EN*, VI, 3, 1139b24-25). Uma verdade expressa num teorema matemático, por exemplo, é um objeto desse tipo: a soma dos ângulos internos de um triângulo será sempre 180 graus – nunca de outro modo, e jamais deixando de existir. Esses objetos são bastante diferentes daqueles com os quais a parte deliberativa lida. O Filósofo afirma que “entre as coisas que podem ser de outro modo estão incluídas tanto as coisas produzidas quanto as realizadas” (*EN*, VI, 4, 1140a1-2), ou seja, não somente produtos que são criados por um artista mas também as próprias ações humanas. Com efeito, o exemplo da bailarina com fome

se inclui entre os exemplos do exercício racional dessa fração: por mais que esteja faminta, ela tem vários modos e momentos para saciar seu apetite. Se, por exemplo, a dançarina está faminta durante um ensaio, ela pode escolher entre fazer uma pausa para se alimentar ou comer algo após o término da dança; é capaz de decidir com o que irá satisfazer sua fome, sejam frutas e legumes ou carboidratos para ganhar energia; e assim por diante. O que definitivamente se destaca nessa fração é que o agente é capaz de ponderar sobre os diversos modos de produzir ou agir, para assim decidir o que será feito.

É o elemento racional que permite, ao fim, que o agente se dedique ou não a realizar atividades que fazem dele um *eudaimon*. Com efeito, mesmo a decisão sobre buscar conhecer é algo que cabe à parte calculativa da alma.²⁴ Que seja examinado, então, o que é aquela que Aristóteles chama de *prohairesis*, a escolha deliberada.

II.2. Deliberação e escolha deliberada

Antes de analisar a escolha deliberada, deve-se compreender, primeiramente, em que consiste a deliberação. Ora, deliberar é sinônimo de calcular ou ponderar acerca dos modos de realização de algo antes de iniciar a produção ou a ação (com vistas a algum fim). Em *EN*, II, 3, Aristóteles apresenta os objetos da deliberação, partindo da consideração que esses objetos não são as coisas necessárias e eternas, próprias da fração científica da alma:

Sobre coisas eternas ninguém delibera, por exemplo, sobre o universo e a incomensurabilidade entre a diagonal e o lado de um quadrado. Tampouco deliberamos sobre as coisas que envolvem movimento mas sempre acontecem do mesmo modo, seja por necessidade ou por natureza ou por qualquer outra causa, por exemplo, os solstícios e o surgimento das estrelas; nem sobre coisas que acontecem agora de um jeito, agora de outro, por exemplo, secas e chuvas; nem sobre eventos devidos ao acaso, como encontrar um tesouro. Mas também não deliberamos acerca de todos os assuntos humanos; por exemplo, nenhum espartano delibera acerca da melhor constituição para os citas. Pois nenhuma dessas coisas pode ser causadas por nossos próprios esforços (*EN*, III, 3, 1112a21-30).

E continua, apresentando as coisas com as quais a deliberação lida:

Deliberamos sobre coisas que estão em nosso poder e que podem ser feitas; e essas são, com efeito, as que sobraram. [...] Toda classe de homens delibera acerca das coisas que podem ser feitas por seus próprios

²⁴ É claro que, no que concerne à fração científica da parte racional, não é por deliberação que o homem vem a conhecer seus objetos, mas sim por seu estudo, conforme dito anteriormente. Mas, para escolher se dedicar ao estudo desses objetos, parece que o agente deve decidir, obviamente, fazê-lo; e o momento em que ele investigar tais coisas, no lugar e com quem ele desejar, é algo que, por sua vez, admite variação, pois pode ser de mais de um modo. Maiores considerações sobre isso serão feitas à frente no tratamento da *phronesis* e da *sophia*.

esforços. E no caso das ciências exatas e completas não há deliberação, por exemplo, acerca das letras do alfabeto (pois não temos dúvidas de como elas devem ser escritas); mas as coisas que vêm a ser por nossos próprios esforços, mas não sempre do mesmo modo, são as coisas sobre as quais deliberamos, e.g., questão de tratamento médico ou de enriquecimento. [...] A deliberação é concernente a coisas que acontecem de um certo modo na maioria das vezes, mas em que o que acontecerá é obscuro, e a coisas que são indeterminadas (EN, III, 3, 1112a31-1112b9).

Ao deliberar acerca do que pode ser feito através dos esforços de cada agente, é possível encontrar diferentes meios para alcançar um certo fim. Há diversos modos de tratar uma enxaqueca, por exemplo. Na maioria das vezes, o tratamento consistirá em tomar uma medicação, mas, pensando em um paciente alérgico ou altamente sensível a remédios, caberá ao médico deliberar acerca dos meios que ele dispõe de curar a enxaqueca nesse caso específico. Esse cálculo ou ponderação sobre o que será feito para atingir determinado fim caracteriza a deliberação.

É imprescindível notar que se delibera “não sobre fins, mas sobre o que contribui para os fins” (EN, III, 3, 1112b12). O médico não pondera se deve ou não curar a enxaqueca de seu paciente, pois isso é já algo determinado – é, com efeito, o *fim* e a *função* dele como médico. Antes, ele delibera sobre como chegar a esse fim ou objetivo. A deliberação aqui se faz necessária porque, tratando-se de questões humanas, seu objeto é indeterminado. Aquilo que cura a maioria dos homens que sofre de uma leve enxaqueca pode não funcionar para este ou aquele indivíduo. Assim, algumas vezes se deliberará acerca “dos instrumentos, outras vezes acerca do uso deles; e similarmente em outros casos – às vezes os meios, às vezes o modo de usá-lo ou os meios de produzi-los” (EN, III, 3, 1112b29-31).

O *logos* permite que o homem disponha de certas habilidades que não são vistas em outras espécies, como a capacidade de deliberar sobre seu modo de agir. A bailarina que posterga a satisfação de seu apetite durante um ensaio, por exemplo, o faz por estar dotada de tais habilidades: ao ponderar sobre as circunstâncias envolvidas em sua situação, ela escolhe aquilo que está de acordo com os fins que almeja, julgando-os de acordo uma *visão geral* que ela possui ao considerar os diversos modos de agir. Esse entendimento amplo e abrangente de todas as metas do agente no momento da deliberação inclui perspectivas de passado, presente e futuro: experiências anteriores são tomadas como uma referência, caso possuam cenários iguais ou similares à situação em que o indivíduo se encontra no momento. As circunstâncias em que ocorre a ação, por sua vez, só podem ser reconhecidas e consideradas no momento da deliberação conforme elas são *agora* – o sujeito que precisa

considerar rapidamente o que deve ser feito acerca de uma criança se afogando no mar pondera sobre as alternativas das quais ele dispõe nessa situação (se o melhor seria investir em tentar salvá-la por si mesmo, caso esteja próximo e seja um bom nadador; ou, na possibilidade de estar muito longe, se gritar a um salva-vidas para que a socorra não se mostraria mais efetivo etc.), e não, por exemplo, simplesmente repetir a dinâmica que viu em um filme de ação. A consideração do futuro é primordial por afirmar o valor de cada *telos*, ordenando-os e expondo-os numa escala que projeta o que se deseja buscar, como e em que momento fazê-lo etc. Ora, é evidente que tanto a nutrição quanto a prática do balé são fins da bailarina; contudo, quando ela escolhe não satisfazer imediatamente sua fome durante um ensaio, a dança se manifesta como um bem maior ou mais importante. Agora, pensando num caso em que a mesma esteja faminta por não se alimentar há muitas horas, a dançarina poderia interromper sua atividade no balé para comer, também tendo em vista a dança – pois, ao considerar todas as circunstâncias da ocasião, poderia concluir que a fraqueza gerada pela falta de nutrientes impediria sua permanência em pé e a conseqüente performance, vindo a prejudicar o objetivo que ela toma como mais importante.

As deliberações presentes no exemplo da bailarina são casos daquilo que, na bibliografia secundária, é chamado de deliberação técnica ou instrumental. *Grosso modo*, esse tipo de deliberação pondera acerca dos meios ou instrumentos mais eficientes que podem levar o agente a alcançar determinado fim. Essa seria a deliberação própria das técnicas, em que se busca alcançar um fim diferente das ações que conduzem a ele. Em seu artigo “Deliberation and Practical Reason”, Wiggins (1980) problematiza a compreensão de deliberação como sendo apenas técnica. Ele defende que há um outro tipo de deliberação – denominada moral ou constituinte – presente na *EN*, que não se ocupa meramente de, através de determinado meio ou ação instrumental, realizar ou, antes, produzir um fim; em vez disso, a deliberação moral ou constituinte teria a tarefa de *constituir* ou *compôr* o *telos* (p. 224). Ora, o cálculo acerca de quais meios se utilizar para alcançar determinado bem é algo que se faz tendo, necessariamente, esse fim já determinado. Contudo, esse não é o caso para diversas metas do ser humano, que admitem uma descrição geral – como a própria ideia de *boa vida*. Assim, em virtude dos fins serem, em grande medida e na maioria das vezes, indeterminados, a deliberação também se fará com vistas a especificar o seu conteúdo. Não se utiliza aqui, portanto, das deliberações técnicas da bailarina como um modelo de deliberação moral. Trata-se, com efeito, de raciocínios técnicos que visam causar eficientemente um fim. O que se pretende com esse exemplo é, por sua vez, ilustrar uma

forma de *movimento propriamente humano* – seja ele moral ou técnico – e uma das suas principais causas – a razão.

A decisão da bailarina de postergar seu apetite após deliberar sobre as circunstâncias de sua situação, bem como a habilidade humana de ponderar acerca do que é e como realizar uma boa vida, revela algo que um animal não seria capaz de desempenhar. Como salienta Achtenberg,

nosso *ergon* é ação racional (e aqui racional significa “fundamentado na razão”). Seres humanos não simplesmente se movem por natureza em direção ao seu fim. Tampouco eles se movem para aquilo que eles simplesmente percebem como prazeroso. Antes, eles se movem em direção àquilo que eles acreditam ser bom, ou belo, ou justo etc. (p. 45)

A racionalidade permite que o homem delibere e venha a decidir acerca de um modo de buscar seus fins, diferentemente dos animais que agem visando somente aquilo que lhes é mais prazeroso. É por ponderar acerca dos instrumentos ou ações que ele necessita para alcançar seu fim que o homem finalmente escolhe e dá início à ação que busca o *telos*. Se assim é, a deliberação deve necessariamente preceder a escolha deliberada.²⁵ Isso, por sua vez, já é evidente pela própria etimologia do termo *prohairesis*:

[A *prohairesis*] parece ser voluntária, mas nem tudo o que é voluntário é objeto de escolha deliberada. É, então, aquilo que foi decidido por deliberação prévia? Pois a *prohairesis* envolve raciocínio e pensamento. Mesmo o termo parece sugerir que é aquilo que é escolhido antes das outras coisas (EN, III, 2, 1112a14-17).

Deliberação e *prohairesis* estão, então, intimamente relacionadas. Elas se ocupam dos mesmos objetos, salvo que a *prohairesis* lida com aquilo que já foi previamente considerado no momento da deliberação.²⁶ No que concerne ao termo Grego, Gauthier complementa que

o prefixo *pro-* implica, entre outras coisas, a ideia de “algo que se dá antes ou primeiramente”; *proairesisthai* é “decidir antes”, [enquanto que] *prohairesis* é uma decisão “feita ou tomada antes”, premeditada; agir *kata proairesin* é “atuar de acordo com o que foi decidido previamente” (p. 190).

²⁵ A deliberação é anterior à *escolha deliberada*. Mesmo em casos em que o agente delibera mal, ou naqueles em que ele faz isso bem e muito rapidamente (o que pode, inclusive, também ser uma característica do prudente, como será explicado adiante), há deliberação. Parece que os casos em que o agente escolhe sem deliberar são aqueles dos quais ele age impulsivamente, sem realmente dispor de qualquer tempo para deliberação ou escolha – trata-se de uma mera reação a algo. Um exemplo de ação desse tipo será exposto mais à frente ao tratar das ações voluntárias.

²⁶ E, com efeito, o objeto da *prohairesis* é o produto obtido na deliberação (cf. EN, III, 3, 1113a3-5).

Ainda acerca de *EN*, III, 2, 1112a14-17, uma importante delimitação fora oferecida nesse trecho, a saber, de que a *prohairesis* é algo voluntário. Essa consideração diz respeito a uma distinção apresentada por Aristóteles no início do mesmo livro, em que ele diferencia as ações em três tipos: voluntárias, involuntárias e mistas. A escolha deliberada não é uma ação, mas faz parte dela por marcar seu *start* ou ponto de partida, após o agente ter ponderado acerca dos modos de agir. A passagem que define o que é voluntário, por sua vez, o faz por oposição ao que é considerado involuntário: “já que aquilo que é feito à força ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo em que o princípio que move é o agente ele mesmo, estando ele ciente das circunstâncias particulares da ação” (*EN*, III, 1, 1111a22-24). Previamente, haviam sido caracterizados os tipos de ações involuntárias, a saber, aquilo que é feito à força e tudo o que é executado por ou devido à ignorância. O primeiro caso é dito involuntário pois “a causa [da ação] está em circunstâncias externas [ao agente] e o agente nada contribui [para a ação]” (*EN*, III, 1, 1001b2-3). Um exemplo atual que ilustra a tese aristotélica acerca de como entender os atos involuntários é o das mulheres que são drogadas por homens para serem vítimas de violência sexual. Nem a causa da ação está na mulher, nem há qualquer contribuição dela para o ato: enquanto as drogas podem ser colocadas em sua bebida sem que ela perceba, no momento em que a mulher já está inconsciente ela também acaba por ficar incapaz de sair da situação. Esse tipo de ação não é responsabilidade do agente, afinal ele foi levado a ela, sem ter escolhido realizá-la. O segundo caso, por sua vez, refere-se ao homem que age por ignorância. Como nota Aristóteles, “tudo o que é feito por ignorância é não-voluntário, [mas] é somente aquilo que produz dor e arrependimento que é involuntário” (*EN*, III, 1, 1110b17-18). O agente que divulga uma informação sobre um amigo sem saber que aquilo era segredo age por ignorância: é por desconhecer uma das circunstâncias da ação – isto é, que se tratava de algo que deveria se manter em sigilo – que ele age dessa forma, compartilhando o que não deveria. Ora, se esse sujeito se mostrar arrependido por sua ação, ela será considerada involuntária.

Dado que ações involuntárias se caracterizam ou por (i) terem sua causa externa ao agente ou por (ii) o mesmo desconhecer as circunstâncias envolvidas no momento da sua realização, as voluntárias terão, conseqüentemente, características opostas: o princípio da ação deve estar no agente, e ele também deve ter conhecimento das particularidades da ação. É claro que, ao oferecer uma descrição tão ampla de ação voluntária, o Filósofo destaca que nem todo ato desse tipo conta com a escolha deliberada. O sujeito que, num ímpeto de ira, acaba por reagir de maneira fisicamente violenta com outro indivíduo, obviamente realiza uma ação que é voluntária (ele é o princípio dela e está consciente das circunstâncias particulares em que a

ação se desenrola), mas que, por ter se dado como que num reflexo, não parece ter contado com um momento de deliberação e de escolha – ele, de fato, age impulsivamente.

Uma última consideração se faz indispensável: por mais que a deliberação e, finalmente, a decisão acerca do que será feito seja realizada tendo em vista o fim que o agente visa alcançar, isso não significa que, como no caso da bailarina, ela necessariamente faz uma boa escolha simplesmente porque ponderou acerca dos modos de agir. Isto é, ter deliberado não é condição suficiente para que uma boa ação seja engendrada. Deliberar bem ou mal, tal como fazer escolhas deliberadas boas ou ruins e agir segundo essas decisões, são expressões do *ergon* humano na medida em que se seguem do funcionamento da razão prática.

Que deliberar e escolher (e, conseqüentemente, vir a agir) mal são coisas que façam parte da função própria do homem não significa que elas também caracterizem a boa vida. Com efeito, a definição de *eudaimonia* remete à *boa realização* do *ergon* humano. Deve-se estabelecer, então, qual o melhor modo de realizar a parte desiderativa da alma.

II.3. Virtude moral

Aristóteles define as virtudes morais em *EN*, II, 5, partindo da consideração de que “já que as coisas encontradas na alma são de três tipos – paixões, faculdades e estados ou disposições – a virtude deve ser uma dessas coisas” (*EN*, II, 5, 1105b19-21). Por paixões ele compreende as emoções humanas e “os sentimentos que são acompanhados por prazer ou dor” (*EN*, II, 5, 1105b22-23). Por faculdades, as capacidades que permitem ao homem sentir essas emoções (cf. *EN*, II, 5, 1105b23-24). Já por estados ou disposições ele se refere às coisas que permitem que o agente se comporte bem ou mal em relação às suas paixões, o que é ilustrado pelo exemplo da raiva: “com referência à ira, nos comportamos mal se a sentimos violentamente ou muito fracamente, e bem se a sentimos moderadamente; e similarmente com referência às outras paixões” (*EN*, II, 5, 1105b26-28).

As virtudes (e também os vícios) não são consideradas paixões porque ninguém é dito bom ou mau (ou virtuoso ou vicioso) baseado nelas – antes, o homem é julgado dessa maneira pelo *modo com que ele lida* com suas emoções. Ademais, o ser humano não *escolhe* suas emoções (o medo que um espectador sente ao assistir uma cena de um filme de terror não é algo escolhido por ele – ainda que o ato de assistir algo desse gênero possa ser –, mas sim uma emoção que ele simplesmente vem a sentir), o que é algo distinto da virtude, que se caracteriza por ser um modo de escolha ou por envolver escolha (cf. *EN*, II, 5, 1106a3).

Tampouco, então, as virtudes se identificam com faculdades, pois a mera capacidade de sentir emoções não faz do sujeito bom ou mau. Aristóteles conclui, então, que virtudes são estados ou disposições da alma, que “tornam o homem bom e fazem com que ele realize bem seu próprio *ergon*” (*EN*, II, 6, 1106a22-23). Ele exemplifica:

Toda virtude coloca em boa condição a coisa da qual ela é a virtude e faz com que o *ergon* daquela coisa seja bem realizado; por exemplo, a virtude do olho faz com que tanto o olho quanto o seu *ergon* sejam bons; pois é pela virtude do olho que nós vemos bem. Similarmente, a virtude do cavalo torna o cavalo bom nele mesmo e bom em correr, carregar seu mestre e aguardar o ataque do inimigo (*EN*, II, 6, 1106a15-20).

A virtude, então, torna o homem (ou qualquer outro ser ou objeto) bom, além de fazer com que essas coisas realizem bem a função ou trabalho que lhes é atribuído. Mas em que precisamente ela consiste?

Aristóteles retoma algo que apresentara ao definir os estados ou disposições, a saber, de que se trata de um meio-termo ou uma mediania no que diz respeito às paixões. Aristóteles faz uso de uma analogia com as técnicas para esclarecer isso:

Se é assim, então, que toda arte ou técnica realiza bem sua função – por visar o intermediário e julgar seus produtos por esse padrão (de tal forma que frequentemente dizemos que não é possível tirar nem adicionar algo a um bom produto da arte, querendo dizer, com isso, que um acréscimo ou subtração destroem sua bondade, enquanto o intermediário a preserva; e os bons artistas, como dizemos, visam isso [isto é, o intermediário] em seu trabalho), e se, além disso, a virtude é mais exata e melhor do que qualquer arte, tal como a natureza também é, então ela [a virtude] deve ter a qualidade de visar o intermediário. Refiro-me à virtude moral; pois é ela que se ocupa de paixões e ações, e é nessas que há excesso, falta e o intermediário. Por exemplo, tanto medo quanto confiança, apetite, raiva, piedade e, em geral, prazer e dor, podem ser sentidos demais ou muito pouco, e em ambos os casos isso não é bom; mas senti-los nos momentos corretos, com referência aos objetos corretos, em relação às pessoas corretas, em vista do objetivo correto e do modo correto é o que é tanto o intermediário quanto o melhor, e isso é característico da virtude (*EN*, II, 6, 1106b8-23).

Com efeito, aquilo que está em excesso ou se mostra faltante não parece caracterizar a boa realização de algo. A boa alimentação não é a do sujeito que come o tempo todo nem tampouco aquela de quem nunca se alimenta. Há, aqui, um zelo em relação àquilo que está na medida correta, seja quanto a quantidades, seja quanto ao momento de realizar uma ação ou com quem realizá-las; ou seja, genericamente, quanto a todas as circunstâncias de determinada situação. E, por estar atrelado às particularidades de cada ocasião, parece que esse intermediário não pode ser determinado precisamente de modo abstrato ou de antemão,

como, por outro lado, é possível fazer ao dizer que o ponto médio entre um e cinco é três. Antes, trata-se de algo que depende da análise do agente no momento da ação. Aristóteles distingue, assim, o que é intermediário no objeto e o que é intermediário em relação ao agente:

Como intermediário no objeto refiro-me àquilo que é equidistante de cada um dos extremos, que é um e o mesmo para todos os homens; já o intermediário relativo a nós é aquilo que não é demais nem muito pouco – e esse não é um, nem o mesmo para todos (EN, II, 6, 1106a28-31).

Reconhecer que o intermediário em que consiste a virtude é relativa ao agente aponta para a importância das particularidades presentes nas circunstâncias em que as ações humanas ocorrem. Considere-se, por exemplo, um marinheiro: ainda que ele tenha aprendido uma série de regras em virtude do que se pode dizer que ele sabe o que fazer em alto mar, isso não significa que, ao velejar, ele não precisa estar sempre atento às particularidades daquele momento – a direção do vento, a agitação do mar, a situação das velas, entre outros. Estar atento às circunstâncias que ele se encontra fará, inclusive, com que aplique as regras que ele conhece no momento e do modo como elas se mostrarem necessárias. O mesmo acontece com a mediania em que consiste a virtude: que o homem deve mirar aquilo que é intermediário, e não o excesso ou a falta, é uma espécie de *regra de ouro*; mas, para fazê-la *brilhar de fato*, isto é, para concretizá-la nas circunstâncias particulares, é necessário que o agente esteja atento à situação em que ele se encontra. Como ressalta Natali (2013), “o que é necessário de fato não é demarcar a mediania em termos absolutos ou gerais, focando abstratamente na coisa nela mesma; antes, devemos determiná-la concretamente, e com referência a uma situação específica, para esse indivíduo, o *meson pros hemas*” (p. 73), destacando, assim, que a determinação do ponto intermediário é algo que conta grandemente com a consideração das circunstâncias particulares do agente, sem minimizar o quanto relevante é a compreensão universal da mediania.

II.4. Considerações finais

Como visto, a alma humana se divide em duas partes, a racional e a não-racional. A primeira, que é portanto dotada de *logos* e o exercita, fraciona-se em duas: a científica, que trata de universais, e a calculativa, que se ocupa coisas variáveis e que admitem opinião. Ora, tanto aquilo que diz respeito à escolha quanto à virtude moral se relaciona com a parte calculativa. Como o próprio nome sugere, as ações que contam com deliberação são próprias da fração da alma que lida com coisas que podem ser de outro modo. Tal como o indivíduo

que vê uma criança se afogando no mar cogita acerca da melhor maneira de agir, as hipóteses de meios na busca de um fim dependem das circunstâncias particulares de cada situação. A mediania caracteriza um parâmetro de como agir bem, mas, ainda assim, ela não consiste numa regra determinada que não necessite da observação particular do agente no momento da ação, já que as coisas que podem ser de outro modo são capazes de admitir cenários bastante complexos e variados entre si. Ademais, enquanto que em casos quantitativos a determinação do termo médio possa soar mais fácil de se alcançar, distingui-lo em outras circunstâncias pode se mostrar algo extremamente complicado.

Tendo em vista tais contingências, deve haver outro parâmetro além da mediania capaz de auxiliar o agente que deseja realizar ações conforme a virtude. É dito que “a virtude, então, é uma disposição relacionada à escolha, consistindo em um intermediário relativo a nós, sendo esse determinado pela razão assim como o homem prudente o faria” (*EN*, II, 6, 1106b35-1107a2). A noção de homem prudente ou *phronimos*, por sua vez, introduz a disposição responsável pelo aperfeiçoamento da fração calculativa da alma racional – a qual, como num *círculo virtuoso*, retroalimenta a virtude moral: ao desenvolver o hábito de agir virtuosamente, o agente se torna *phronimos*, enquanto que, por ser prudente, ele tenderá a executar ações de acordo com as *aretai*.²⁷

²⁷

Isso será examinado em maior detalhe no capítulo a seguir.

III. Sophia

Todas as considerações feitas até aqui serviram de base para, finalmente, adentrar o tema próprio deste estudo – a saber, a atividade contemplativa. Como se sabe, Aristóteles de fato apresenta tal ocupação como a melhor para o homem. Essa afirmação e outras relacionadas a ela, no entanto, aparecem tardiamente, somente nos últimos capítulos do tratado. Mas isso não significa que o Filósofo não deixara pistas que levassem à tal conclusão ao longo da *EN*, ou tampouco que ele não tratara de assuntos que dizem respeito à atividade contemplativa.

A análise realizada até agora buscou esclarecer o que Aristóteles compreende como a boa vida para o ser humano. A nível formal, sabe-se que a *eudaimonia* é o fim último das ações humanas, dado que, pelo argumento do bem supremo, tem-se que a boa vida é o *telos* de todas as buscas do homem e aquilo pelo qual tudo mais é desejado, sendo também autossuficiente. Sabe-se também que, pelo argumento do *ergon*, a boa vida requer o uso virtuoso da capacidade racional – isto é, a realização de atividades racionais em conformidade com a virtude –, seja da parte prática, seja da parte teórica da alma racional. No que concerne às ações práticas virtuosas, isto é, aquelas de acordo com a virtude moral, estabeleceu-se que essa última consiste em um meio-termo em relação às emoções e ações, vindo assim a aperfeiçoar as capacidades práticas do agente. É pela parte prática da alma racional que o homem escolherá realizar até mesmo as atividades teóricas, já que a natureza animal do ser humano requer que ele prepare ou organize sua vida de modo a poder executar todas as atividades que ele desejar. Isso, no entanto, não é explícito no texto de Aristóteles, mas antes algo sugerido por passagens no livro VI (como a analogia do médico e da saúde, em *EN*, VI, 13, a ser analisada neste capítulo) que tratam da *sophia*, a virtude da atividade contemplativa. O objetivo deste capítulo está, portanto, em examinar as passagens determinantes sobre a *sophia*, reforçando, assim, a tese de que há uma conexão entre as conclusões em *EN*, X, 7 e, se não o restante da *EN*, pelo menos com teses apresentadas no livro VI.

Que a parte racional da alma humana contém duas frações é algo que já se estabeleceu: enquanto uma trata de assuntos que admitem variação (calculativa), a outra trata de coisas necessárias (científica). Também foi oferecida uma breve caracterização da parte calculativa: ela é o exercício da racionalidade sobre aquelas coisas que podem mudar ou ser de outro modo. Já no que concerne à parte científica, sabe-se que o homem também é capaz de apreender um tipo de objeto que é invariável. Desses objetos, é dito que o agente é capaz de *deliberar* sobre as coisas que admitem variação, e *conhecer* aquelas que são necessárias.

No início do livro VI, Aristóteles apresenta as cinco qualidades pelas quais o ser humano é capaz de alcançar a verdade, a saber, a técnica (*techne*), a prudência (*phronesis*), o conhecimento científico (*episteme*), a inteligência (*nous*) e a sabedoria teórica ou *sophia*. A *episteme* é apresentada como a capacidade de demonstrar as causas ou origens de algo. Ora, aquilo que o homem é capaz de *conhecer* é algo que não pode ser de outro modo. Assim, Aristóteles define que “o objeto da *episteme* é por necessidade; logo, é eterno, pois coisas que são por necessidade em sentido não qualificado são todas eternas; e coisas que são eternas são incapazes de geração e de corrupção” (*EN*, VI, 3, 1139b22-25). Os primeiros princípios dos quais partem as demonstrações não são obtidos através dela, mas diz Aristóteles, através da indução. A *episteme* é, então, a habilidade de demonstrar as causas ou origens daquelas coisas que são necessárias e inmutáveis.

Enquanto o objeto da *episteme* está entre as coisas que existem e são invariáveis; aquele próprio da *techne* diz respeito às que vêm a existir e podem ser de outro modo. Como afirma Aristóteles, “toda arte diz respeito ao que vem a ser, isto é, ao planejar e considerar como uma coisa pode vir a ser, a qual é capaz de ser ou não ser, e cuja origem está no produtor e não na coisa produzida” (*EN*, VI, 4, 1140a9-11). Ora, os objetos da *techne* não são por necessidade, pois, se assim fosse, eles sempre existiriam e não poderiam ser causados pelo homem. A mesa fabricada por um carpinteiro pode ser tanto redonda quanto quadrada ou retangular, ou mesmo pode vir a não ser produzida – tudo isso dependendo do desejo do agente de criá-la ou não de tal e tal modo. A *techne* é, então, um estado racional da capacidade de fabricar ou produzir (cf. *EN*, VI, 4, 1140a20-21).

Outra qualidade pela qual o homem é capaz de conhecer a verdade e que também tem como objetos aquelas coisas que podem ser de outro modo é apresentada em *EN*, VI, 5 através da prudência ou *phronesis* – uma das peças-chave para a compreensão da contemplação. Diferentemente da *techne*, que trata de objetos que podem ou não vir a ser *produzidos* pelo agente, a *phronesis* diz respeito àquilo que pode ou não vir a ser *feito*. Aristóteles distingue o *fabricar* do *agir* – diferenciação apresentada ainda em *EN*, VI, 4 que vem a ficar mais clara após a apresentação do estado de capacidade de agir que é a prudência. Ao caracterizar o homem prudente, é dito que “é pensado ser marca do *phronimos* ser capaz de deliberar bem sobre aquilo que é bom e conveniente para ele, não em um assunto específico, isto é, sobre que tipos de coisas conduzem à saúde ou à força, mas sobre aqueles que conduzem à boa vida em geral” (*EN*, VI, 5, 1140a25-29). É dito também que a *phronesis* é “o estado racional da capacidade de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (*EN*, VI, 5,

1140b5-6), reafirmando que aquele que é prudente delibera bem acerca dos assuntos próprios da vida prática.

Aristóteles cita Péricles como exemplo de homem prudente, dizendo que “nós pensamos que Péricles e homens como ele possuem *phronesis*, porque eles podem ver (*theorein*) o que é bom para eles mesmos e o que é bom para os homens no geral” (*EN*, VI, 5, 1140b7-9). O emprego do verbo *theorein* (o qual está relacionado ao substantivo *theoria*, como será explicitado no início do capítulo a seguir) é interessante: ao interpretar *theorein* como “ver” ou “observar” (tal como é sugerido por Ross), isso poderia revelar que, por sua capacidade de *estar atento* àquilo que é bom para a vida humana, seja através da sua própria experiência, seja através do julgo que ele faz das ações realizadas por outros homens, o agente então é capaz de reconhecer aquilo que é bom para ele e para os demais.²⁸

Como apontado aqui, no final do capítulo anterior, Aristóteles considera o modo de agir do *phronimos* um parâmetro para a realização de ações moralmente virtuosas (isto é, de acordo com a mediania). Pelas considerações acima, tem-se que o *phronimos* é capaz de deliberar bem acerca daqueles assuntos que dizem respeito ao bem humano, por mais diversos que esses sejam. O prudente sabe, então, deliberar para encontrar o melhor modo de agir numa ação que requer justiça, ou coragem, ou liberalidade, ou qualquer outra virtude moral. É por saber deliberar bem que ele é capaz de encontrar a mediania e consequentemente agir de maneira virtuosa.²⁹

Há, nesse sentido, um *círculo virtuoso* no que diz respeito à prudência e à virtude moral. Para se tornar corajoso, por exemplo, deve-se realizar ações corajosas. O mesmo é dito sobre todas as outras virtudes morais: é através da prática de ações conforme as *aretai* que o agente desenvolve a disposição de ser virtuoso. O interessante disso é que, ainda que se retroalimentem, a prudência é desenvolvida de modo diferente da virtude moral: enquanto a primeira é aprendida também pelo estudo (afinal, ela é uma virtude intelectual), a segunda se aperfeiçoa pelo hábito. É claro que, tratando-se de ações virtuosas, o estudo que desenvolve a *phronesis* não é do tipo teórico, como será visto na *sophia*, mas sim a

²⁸ A utilização de *theorein* ao apresentar tanto a *phronesis* quanto a atividade contemplativa e sua virtude parecem revelar um aspecto ativo do termo. Não parece se tratar de um “ver” ou “observar” simplesmente, mas antes indica que há reflexão ou julgamento sobre algo. Um estudo minucioso do uso do termo por Aristóteles se faria necessário, mas isso não será feito nesta investigação.

²⁹ É por isso que Aristóteles afirma que “com a presença de uma qualidade, a *phronesis*, será dada todas as virtudes” (*EN*, VI, 13, 1145a1-2) – inclusive a chance de realização da *sophia* e sua atividade, como será visto adiante.

capacidade do homem de observar (expresso pelo verbo *theorein* na passagem acima) e de ponderar acerca de assuntos que dizem respeito à *eudaimonia*.

Já o *nous* representa a habilidade de reconhecer aqueles princípios que são primeiros, isto é, que não podem ser apreendidos por demonstração (são aquelas coisas que não têm resposta – ou melhor, que são evidentes – quando se questiona acerca de sua origem). A dificuldade em encontrar tais *inícios* está justamente no fato de que são primeiros: não há como descobrir tais coisas ao derivá-los de algo, já que elas são o ponto de partida dos quais as derivações (demonstrações) se seguem. Além disso, é interessante recordar que, por serem primeiros princípios, essas coisas estão entre aquelas ditas necessárias. Se assim é, elas não podem ser objetos da técnica ou da prudência, visto que essas remetem a tudo aquilo que pode ser de outro modo.

O primeiro princípio do que é [cientificamente] conhecido não pode ser um objeto da *episteme*, da *techne* ou da *phronesis*; pois o que pode ser [cientificamente] conhecido é capaz de ser demonstrado, mas a *techne* e a *phronesis* tratam de coisas que podem ser de outro modo. Tampouco os primeiros princípios são objetos da *sophia*, pois é marca do *sophos* ter demonstração de algumas coisas. [...] A alternativa restante é que é a inteligência [*nous*] que apreende os primeiros princípios (*EN*, VI, 6, 1140b31-1141a8).

Ao descrever a *sophia* ou virtude teórica, Aristóteles observa que

atribuímos *sophia*, nas técnicas, aos seus maiores expoentes, por exemplo, Fídias, o escultor, ou Policleto, o produtor de estátuas, e aqui *sophia* nada mais quer dizer do que a virtude na técnica; mas pensamos que algumas pessoas são sábias em geral, não em algum departamento em particular ou em qualquer outro sentido limitado. [...] Logo, a *sophia* deve evidentemente ser o mais acabado dos tipos de conhecimento. Segue-se que o homem que é *sophos* [ou sábio teórico] deve não somente saber o que se segue dos primeiros princípios mas também possuir a verdade acerca dos mesmos. Portanto, a *sophia* deve ser uma combinação de *nous* e *episteme* – o conhecimento [científico] mais acabado dos objetos mais altos (*EN*, VI, 7, 1141a13-20).

Nota-se, primeiramente, que o Filósofo é claro acerca da existência de um tipo de sabedoria que é superior às demais, evidente por se tratar daquele conhecimento que é mais acabado porque é o mais universal (o sábio conhece as coisas “em geral”). Com efeito, descrever a *sophia* como a união de duas qualidades (*nous* e *episteme*) já exprime uma ideia de um conhecimento de tipo mais completo se comparado às outras qualidades pelas quais a alma pode possuir a verdade. A virtude teórica não se resume à capacidade de demonstrar o que deriva dos universais e primeiros princípios; ela também é capaz de apreender a verdade

acerca daquelas coisas que são desse modo. Assim, ao definir *sophia* como *episteme* adicionada ao *nous*, Aristóteles a apresenta como uma virtude complexa, que conta com duas qualidades da alma, a saber, aquela capaz de demonstrar e aquela apta a conhecer os primeiros princípios (os quais não podem ser apreendidos pela *episteme*). Isso parece fazer sentido quando se pensa na atividade que é atribuída ao filósofo, a saber, a de tentar responder perguntas sobre as causas e origens das coisas: o sábio teórico ou *sophos* especula não somente do modo que a *episteme* o faz, mas vai muito além disso, conhecendo também os primeiros princípios de tudo o que há no universo. Dessa forma, para realizar perfeitamente aquela parte da alma racional que se ocupa de questões eternas e imutáveis, o agente deve bem realizar uma atividade que conta com as habilidades de demonstração e apreensão das causas primeiras.³⁰ Ainda, é interessante notar que, tal como a sabedoria do *phronimos* é bastante geral, já que ele não sabe determinar por deliberação o que é melhor para o homem sob apenas um aspecto, mas aquilo que é o bom para o ser humano de um modo geral, assim também é a *sophia* e o conhecimento do filósofo, que conhece tudo aquilo que é primeiro princípio e os universais que derivam deles. Isso está de acordo com o fato de a contemplação incluir diversos aspectos na realização de sua atividade – incluindo tanto a observação e compreensão da natureza dos corpos celestes quanto a teorização do Primeiro Motor Imóvel, por exemplo, como será visto à frente.

Os capítulos que tratam da *sophia* contêm apontamentos para as conclusões posteriormente apresentadas no livro X da *EN*. A partir deles já é indicado, por exemplo, uma das razões por que a atividade da qual a *sophia* é virtude é a melhor para o homem. Ao apresentar seus objetos como opostos às coisas que admitem variação e são próprias da vida prática do ser humano, Aristóteles declara que a melhor das formas de conhecimento não trata do ser humano, “pois há outras coisas muito mais divinas em sua natureza que o homem – por exemplo, para mencionar as mais visíveis, aquelas das quais os céus são feitos” (*EN*, VI, 7, 1141a35-1141b1). Ora, se há algo como a melhor atividade, ela certamente se ocupará dos objetos mais altos – e por “altos” se compreende tanto o que é mais nobre quanto o que está localizado superiormente no universo.³¹

³⁰ Observa-se que, nesse estudo, não será analisado detalhadamente como se dá a apreensão dessas primeiras causas; apenas alguns indícios de como isso ocorre serão apresentados no capítulo seguinte.

³¹ Aquilo que há de superior no universo pode ser visto no ponto mais alto – isto é, no céu. Como nota Gauthier (1961) acerca dos objetos da contemplação, os corpos celestes “são os únicos que são visíveis, e que, por consequência, têm sua existência acessível a todos; os outros, e sobretudo o principal, o Primeiro Motor Imóvel, são invisíveis [porque são imateriais], e seu conhecimento se reserva ao *sophos*” (p. 494).

A *sophia*, portanto, não se ocupará de qualquer assunto humano nem das coisas que conduzem à *eudaimonia*. Entretanto, mesmo que questões práticas não constituam o objeto da melhor ocupação, ainda assim há algo de “mais alto” no ser humano – algo em comum com os “objetos mais altos” –, afinal é por dispor de uma capacidade que exerce certo parentesco ou similaridade com tais objetos que ele é capaz de conhecê-los.³² Assim como as *endoxa* já indicavam que a *eudaimonia* é considerada algo de natureza divina ou superior,³³ os objetos com os quais a *sophia* lida são um indicativo de que, por conseguir apreendê-los, o homem possui algo divino. Isso se mostra fundamental para compreender uma das passagens em *EN*, X, 7, em que Aristóteles responde por que o homem deveria se ocupar da atividade contemplativa (e assim desenvolver sua virtude teórica): se há algo que é considerado a coisa superior ou mais divina no ser humano, o agente deve esforçar-se para realizá-la, a fim de desfrutar de uma realização da sua humanidade do melhor modo possível. A passagem em *EN*, X, 7 afirma o seguinte:

Mas tal vida [teórica, contemplativa] seria inatingível para o homem; pois não é enquanto ele é homem que ele a viverá, mas enquanto algo de divino está presente nele; e, na medida em que isso é superior à nossa natureza composta, na mesma medida a sua atividade é superior àquela que corresponde ao exercício do outro tipo de virtude. Se o intelecto é divino, então, em comparação ao homem, a vida de acordo com ele é divina em comparação à vida humana. Mas não devemos seguir aqueles que nos aconselham a, sendo homens, pensar em coisas humanas, e, sendo mortais, em coisas mortais, mas devemos, tanto quanto pudermos, fazer-nos imortais, e “esticar cada nervo” para viver de acordo com a melhor parte em nós; pois mesmo que ela seja pequena em volume, ela ultrapassa tudo o mais em poder e valor. E isso pareceria, também, ser cada homem ele mesmo, já que é sua melhor e mais dominante parte. Pareceria estranho, então, se ele escolhesse não a sua própria vida mas a de alguma outra coisa. E aquilo que dissemos antes se aplicará agora; que aquilo que é próprio de cada coisa é por natureza melhor e mais prazeroso para cada coisa; para o homem, então, a vida de acordo com o intelecto é melhor e mais prazerosa, já que o intelecto, mais do que qualquer outra coisa, é o homem.³⁴ Essa vida, portanto, também é a mais feliz (*EN*, X, 7, 1178a8-1178b6).

³² Recordando a passagem em *EN*, VI, 1: “pois onde os objetos diferem em tipo a parte da alma que responde a cada um deles [também] é diferente em tipo, já que é por causa de certa semelhança e parentesco com seus objetos que elas possuem conhecimento que elas têm” (*EN*, VI, 1, 1139a8-10).

³³ O que é atestado, por exemplo, pela seguinte passagem: “a felicidade parece, no entanto, mesmo que ela não seja enviada dos céus mas resulte da virtude e de algum processo de aprendizado e treino, estar entre as coisas mais divinas (*theion*)” (*EN*, I, 9, 1099b13-15). O trecho em *EN*, I, 12, 1102a1-4, apresentado no capítulo anterior, também serve para exemplificar a consideração da *eudaimonia* como divina.

³⁴ A consideração da vida contemplativa como a mais prazerosa é algo que será esclarecido no capítulo a seguir.

O objetor ao qual Aristóteles pretende responder nessa passagem pensa que alguém deve se ocupar somente daquilo que é próprio do homem, deixando de lado atividades que tratam de coisas melhores ou superiores à sua natureza. Isso parece uma preocupação plausível, dado que o homem precisa se engajar nas mais diversas atividades práticas, desde garantir a satisfação de carências básicas para a sua sobrevivência até o exercício de ações morais. Restaria, então, tempo para se dedicar à atividade que trata dos objetos mais altos? Mais do que isso: por que o agente sequer cogitaria estudar coisas que parecem tão distantes de sua natureza? Ora, o exercício da atividade da *sophia* é identificado como a realização da melhor parte do homem – a saber, a alma racional. Com efeito, a realização também da parte científica – e não só da calculativa – é capaz de tornar o homem *mais completo* em sua natureza, e, assim, alguém que desfruta de uma *eudaimonia* que é dita divina justamente por conter em si traços daquilo que é desse modo. A boa vida pode ter sido considerada divina pelas *endoxa* apresentadas desde o primeiro livro da *EN* por uma referência a essa parte que trata de coisas que são superiores – objetos esses que, diferentemente do homem, são aquilo que há de mais alto no universo.

Geralmente conhecidos por sua capacidade de contemplar, os filósofos não são, na mesma medida, recordados como agentes que se preocupam com questões propriamente humanas ou com aquilo que lhe é vantajoso, como é afirmado nesta passagem em *EN*, VI, 7:

É por isso que dizemos que homens como Anaxágoras, Tales e outros como eles possuem *sophia*, mas não *phronesis*, quando nós os vemos ignorantes do que lhes é vantajoso; e [também] porque dizemos que eles conhecem coisas que são notáveis, admiráveis, árduas e divinas, mas inúteis, pois não são bens humanos que eles buscam (*EN*, VI, 7, 1141b3-7).

À primeira vista, esse trecho não é nada simpático aos filósofos. O leitor é induzido a pensar que o filósofo não pode ser prudente de modo algum, e que são *sempre* ignorantes do que é bom para eles. Conclusões como essa, no entanto, parecem muito fortes, e até mesmo estranhas quando recordado que a vida que conta com o exercício da contemplação é considerada a melhor para o ser humano.³⁵ Sendo assim, sugere-se uma interpretação mais fraca da passagem: ao afirmar que a prudência não é uma virtude atribuída aos filósofos, isso poderia ser lido como “a *phronesis* não é recordada no filósofo *na mesma medida* em que a *sophia* e seus dotes teóricos o são”. Dessa forma, o trecho não excluiria a possibilidade daquele

³⁵ O dilema do filósofo imoral é tratado em maior detalhe adiante, no capítulo das conclusões.

que é filósofo *também* ser *phronimos*.³⁶ O que é dito, afinal, é que filósofos estão mais ocupados em buscar o conhecimento de coisas altas e divinas, que são inúteis para as questões humanas, e que são ignorantes daquilo que é vantajoso para eles. Mas isso não significa que eles sejam *sempre* ignorantes, em todas as questões da vida prática. Ao contemplar, o *sophos* de fato não se preocupa em conhecer aquilo que é bom para o homem; isso ele faz no momento da deliberação. Ademais, não parece estranho que homens que tanto contribuíram e se dedicaram ao exercício da atividade contemplativa não venham a ser descritos ou conhecidos como corajosos ou justos, por exemplo; antes, sua fama remete àquela atividade que eles realizaram com mais paixão e afinco, e que, por isso, veio a definir sua personalidade.³⁷ Nada impede que, no entanto, em uma situação específica de guerra, por exemplo, Anaxágoras se mostrasse corajoso, ou Tales, numa ocasião cotidiana de compra e venda, revelasse-se um homem de caráter justo.³⁸ Ou seja: que os filósofos sejam *considerados* como ignorantes completos em questões práticas não significa que eles sejam assim *de fato*.

Agora, que a *eudaimonia* também inclua o conhecimento daquelas coisas que são altas e divinas não significa que essa deixará de ser a boa vida *para o homem*. O modo com que a contemplação se relaciona com a *eudaimonia* não é a partir da deliberação – que permite que o agente escolha e finalmente execute uma ação com vistas à boa vida –, mas, antes, há um outro tipo de elo entre elas, forte o suficiente para Aristóteles declarar que o exercício da fração científica da alma racional se identifica com a *eudaimonia*. Ele afirma em *EN*, VI, 12, no contexto da discussão das *utilidades* das virtudes intelectuais na vida humana, que

primeiro, devemos assertar que esses estados [*sophia* e *phronesis*] devem ser dignos de escolha porque eles são virtudes das duas partes da alma

³⁶ Como dito, o esforço para ler a passagem de maneira menos rígida se dá por uma preocupação em manter a passagem coerente com as conclusões no final de *EN*, X que declaram o exercício da atividade contemplativa como a mais perfeita *eudaimonia*. Interpretar a passagem em *EN*, VI, 7 como uma prova de que os filósofos não podem de modo algum ser *phronimos* tampouco parece correta tendo em mente que a *phronesis* é uma condição para a realização da *sophia*, como será visto à frente.

³⁷ Interpretar a contemplação como uma espécie de “definidora da personalidade” é uma leitura que será melhor esclarecida no capítulo seguinte.

³⁸ Com efeito, mesmo em outros momentos do *corpus* aristotélico se encontram passagens que afirmam que Tales de Mileto tinha certo talento para questões da vida prática – como a famosa anedota da plantação de oliveiras em *Política*, I, 11, 1259a6-18. Nela, Aristóteles mostra que Tales foi bem sucedido ao investir em uma plantação de oliveiras, algo que teve a ideia de fazer por prever, dado seus conhecimentos de astronomia, que seria uma boa época para a compra. É curioso notar que o Filósofo não só destaca o lado prático de Tales, como também chega a afirmar que filósofos poderiam ser ricos se quisessem. A dúvida que resta ao leitor é se, então, o conhecimento obtido pela contemplação teria de fato uma utilidade. Mas, dadas as considerações feitas até aqui, pode-se concluir: a contemplação é realizada com vistas somente a si mesma, sem produzir nenhum outro fim diferente do próprio conhecimento; porém, o agente pode *decidir* utilizar ou aplicar as conclusões que encontrou ao contemplar a um problema prático. Nesse caso, trata-se da *phronesis* ou sabedoria prática que, então, utiliza o conhecimento obtido em vista de um fim.

respectivamente, mesmo que nenhum deles produza alguma coisa. Segundo, eles de fato produzem algo, não como a medicina produz saúde, mas como a saúde produz saúde; é assim que a *sophia* produz *eudaimonia*, pois, sendo uma parte da virtude inteira, ao ser possuída e atualizada ela torna o homem *eudaimon*. Além disso, o *ergon* humano é realizado [por completo] somente de acordo com a *phronesis* e a virtude moral; pois a virtude torna o alvo correto, e a *phronesis* [torna corretas] as coisas que levam a ele (*EN*, VI, 12, 1144a1-11).³⁹

Por serem as virtudes que aperfeiçoam as duas frações da parte racional da alma, *phronesis* e *sophia* são sempre desejáveis, visto que é pelo seu exercício que o homem completa ou bem realiza seu *ergon*. Ademais, elas são buscadas porque, sendo a boa realização da função própria do homem, se identificam com a *eudaimonia*. Enquanto a *phronesis* proporciona a boa vida através da prática de ações de acordo com a virtude moral, que visa um meio-termo entre as ações e as paixões, a *sophia* o faz pela atividade contemplativa. Logo, ambas requerem o exercício ativo e habitual de determinados tipos de atividades.

A analogia da saúde e da medicina permite compreender (ou ao menos ter uma breve ideia) como Aristóteles percebia as duas virtudes e suas respectivas atividades. No que concerne à *phronesis*, sua qualidade de deliberar sobre os meios de alcançar um fim permite que se realizem boas ações, e que o homem alcance suas metas em tudo aquilo que diz respeito às coisas que levam ao bem humano. A capacidade de organizar *como* uma atividade será realizada, em que situação e por quanto tempo etc., é algo próprio da *phronesis*. Logo, ela leva o homem à boa vida como causa eficiente. Já no que diz respeito à *sophia*, ao comparar seu modo de proporcionar a *eudaimonia* como “a saúde que produz saúde”, Aristóteles não a trata como a *phronesis* – que é encarada como algo que não é a saúde, mas que é capaz de vir a reestabelecê-la –; antes, a *sophia* seria como o próprio estado natural da saúde.⁴⁰ Enquanto a *phronesis* é a *causa eficiente* da *eudaimonia*, a *sophia* é a própria finalidade (ou a *causa final*), visto que, enquanto a medicina é capaz de levar à saúde, a saúde em si mesma já é o próprio fim desejado. Em outras palavras: o exercício da contemplação

³⁹ Engberg-Pedersen (1983) nota que “Ross traduziu ‘mas como a saúde produz saúde’, mas adicionou uma nota: ‘isto é, como a saúde, com um estado interno, produz as atividades as quais nós sabemos que constituem a saúde’. Isso é refletido por H. G. Apostle, que traduz ‘mas como a saúde (como um hábito produz a atividade saudável)’. E A. J. P. Kenny, que cita Ross com aprovação, toma a ideia como sendo que a saúde produz, causalmente (como ele diz), as atividades de um corpo saudável (*The Aristotelian Ethics*, p. 210). No entanto, há uma diferença clara entre dizer que a saúde produz o estado saudável e dizer que ela produz, mesmo causalmente, as atividades que partem de tal estado” (p. 99).

⁴⁰ Engstrom e Whiting (1996) sugerem que *sophia* gera *eudaimonia* tal como saúde produz saúde em dois sentidos: o primeiro consiste no exercício da contemplação que se identifica com a *eudaimonia*; o segundo, na medida em que a *sophia* “também trabalha indiretamente através do exercício da *phronesis* para ir além e ajudar a sustentar a mesma realização” (p. 136).

já é o estado de *eudaimonia* – isto é, o objetivo final que se busca. Engberg-Pedersen (1983) comenta o trecho do seguinte modo: “nós dissemos que a *sophia* produz *eudaimonia* do modo em que a saúde, o princípio formal de um estado saudável, produz esse estado: a saúde é o que faz o estado saudável o que ele é, e do mesmo modo que a *sophia* é o que faz o estado de *eudaimonia* o que ele é” (p. 99). Gauthier (1961), por sua vez, complementa a identificação da *sophia* com a *eudaimonia*:

Na verdade, a medicina produz a saúde *sem fazer parte* da saúde, enquanto que a filosofia produz a *eudaimonia fazendo parte dela e da virtude*. [...] O termo “parte” nesse contexto não implica que a filosofia é um elemento da boa vida entre outros, mas sim que ela é *interior* à *eudaimonia*, enquanto que a arquitetura é *exterior* à casa e a medicina à saúde (p. 546).

Tal como a técnica da arquitetura é exterior à casa, a arte da medicina não faz parte da saúde, ainda que seja capaz de produzi-la. Ao tomar a *sophia* como interior ou intrínseca à ideia de *eudaimonia*, Aristóteles não está fazendo outra coisa que identificando ambas formalmente. A *sophia* e sua atividade não são uma *condição* para a boa vida – pois pareceria estranho dizer que a saúde é uma condição para a saúde. Tal como a saúde produz saúde por ser ela mesma, a contemplação gera a própria contemplação – isto é, seu produto é um conhecimento que não é diferente do exercício de contemplar. E, se assim é, o exercício de contemplar deve se identificar com a *eudaimonia*. Aqui, Aristóteles poderia estar iniciando algo que continuará em *EN*, X, 7 ao apresentar as características da contemplação: se *sophia* produz *eudaimonia* tal como saúde produz saúde, a *theoretike energeia* e a *eudaimonia* devem possuir as mesmas características formais, de modo que nenhuma outra atividade se identificaria de tal forma com a boa vida.⁴¹ Isso tudo se encaixaria, novamente, com os requisitos considerados no argumento do *ergon*: ao definir a boa vida, é dito que ela não é senão o exercício de atividades conforme a razão, e que, se houver mais de uma *arete*, de acordo com aquela que é melhor e mais *teleiotaten*. Se a *sophia* lida com os objetos mais altos e divinos no universo, e seu conhecimento é aquele considerado mais completo, é plausível supor que as referências à boa vida como algo divino e perfeito pudessem estar associadas à *sophia* e sua atividade.

Aristóteles insiste que “pareceria estranho se a *phronesis*, sendo inferior à *sophia*, fosse posta em autoridade sobre ela”, o que parece se seguir do fato de que “a técnica que produz

⁴¹ As características da contemplação que fazem com que Aristóteles a identifique com a boa vida serão apresentadas no capítulo a seguir.

alguma coisa governa e dá ordens sobre ela” (EN, VI, 12, 1143b32-35). É o caso da arquitetura : essa *techne* ordena o que deve ser feito na construção a fim de se obter a casa como produto final, sendo, então, a técnica que governa e que dita o modo com que algo será realizado. Mas, como dito anteriormente, a arquitetura é exterior à casa, tal como a medicina é exterior à saúde. Como poderia, então, a prudência ordenar algo à *sophia* sendo inferior a ela? Ora, assim como a arquitetura e a medicina são capazes de oferecer meios de se construir uma casa e de reestabelecer a saúde, respectivamente, a *phronesis* gera as condições para que se dê o exercício da *sophia*. Tendo em mente que a prudência trata de coisas que dizem respeito ao bem humano, o *phronimos* saberá o que ele deve fazer, em que momento, de que modo, em qual intensidade etc. Se assim é, é plausível supor que o homem prudente organiza bem a sua vida, engajando-se na realização de atividades que são boas para ele, e realizando-as do melhor modo possível. E se, dentre as atividades as quais ele busca exercer está a contemplação, parece que essa capacidade de bem organizar a sua vida, algo que é proporcionado pela *phronesis*, não parece estranho que a prudência exerça, então, uma certa autoridade sobre a *sophia*. E por “autoridade” compreende-se não algo no sentido de ditar regras ao que a contemplação deve ou não fazer dentro de sua atividade – pois isso não faria sentido, já que ambas as virtudes têm objetos e atividades diferentes –; antes, a *phronesis* permite a boa ordenação da vida do agente, que possibilitará a realização apropriada da *sophia*. A *phronesis* é capaz, então, de gerar as condições para que o homem contemple, o que será feito se assim for de seu desejo. Isso está de acordo com uma das considerações finais do livro VI:

Novamente, ela [a *phronesis*] não é suprema à *sophia*, isto é, sobre a parte mais alta em nós, não mais [suprema ou exercendo autoridade] do que a medicina é sobre a saúde; pois ela não a usa, mas promove o seu vir a ser; ela dita ordens, portanto, com vistas a ela, mas não a ela. (EN, VI, 13, 1145a7- 10)

Nota-se que, novamente, há uma distinção entre fins e meios sendo explicitada. Assim como a medicina é um meio para a saúde, a *phronesis* é, de certa forma, um meio para realizar a contemplação. Para se engajar na contemplação, o agente precisa *escolher* realizá-la. No entanto, não se pode dizer que a prudência ordena algo sobre a *sophia* ou a *theoretike energeia*, tal como não é correto afirmar que ela exerce autoridade sobre a virtude moral. Antes, ela é capaz de *propiciar* a condição para que a contemplação se realize – a qual, como se verá a frente, expressa-se na ideia de tempo livre ou *scholē*. Se há algo que a *phronesis* faz, isso consiste em deliberar e efetuar escolhas de modo que o tempo do indivíduo estará bem organizado a ponto de ele poder desenvolver tanto aquilo que são questões relacionadas

ao exercício da virtude moral quanto à contemplação. Como bem nota Brochard (1901), “não há, na moral grega, um ‘imperativo’, mas somente um ‘optativo’; tal moral se apresenta sempre como uma ‘parenética’: ela dá conselhos, não ordens”.⁴² Cabe ao agente decidir os fins que ele deseja e como busca alcançá-los.

Que a *phronesis* proporciona as condições para que a contemplação seja realizada não quer dizer, no entanto, que a primeira seja um fim instrumental com vistas à segunda. Por tratar daquilo que diz respeito ao bem humano, parece evidente que a prudência é desejada por ela mesma. Mas, assim como no exemplo de Ackrill (visto aqui, no capítulo anterior), em que o jogo de golfe é buscado por si mesmo e também pela diversão, sem que uma coisa anule a outra, o mesmo acontece no que diz respeito à *phronesis* e a *sophia*: o homem prudente buscará, de qualquer modo, aquilo que é bom para ele, e organizará sua vida tendo em vista o bem humano como fim. Se ele tem o desejo de realizar a contemplação e é capaz de organizar sua vida de modo a gerar condições para que tal atividade possa ser exercitada, ele não está deixando a *phronesis* de lado para realizar a *sophia*; antes, ambas estão se realizando juntas – ainda que não no mesmo momento e não da mesma forma, visto que possuem atividades e objetos diferentes. Ademais, ainda que Aristóteles exponha a contemplação como a melhor ocupação para o homem, ele reconhece que é possível dispor de uma boa vida (ainda que em menor grau) sem sua prática⁴³ – reafirmando, assim, o valor da prudência, dado que ela é indispensável para a realização de qualquer um dos graus de *eudaimonia*.

A *phronesis*, portanto, não exclui a contemplação, e tampouco esta última tem sua importância suprimida no que concerne à *eudaimonia*. Como nota Zingano (2014), “a contemplação não exclui as outras virtudes; pelo contrário, elas são implicadas por ela” (p. 17). Se a atividade da *sophia* é possibilitada pela *phronesis*, que é capaz de organizar a vida do agente, parece que a vida do *sophos* contará não somente com o exercício da contemplação, mas também com a realização de ações práticas virtuosas – pois é a boa realização de suas atividades que permitirá que ele organize *bem* o seu tempo a fim de poder contemplar. Compreender *phronesis* e *sophia* de modo a não torná-las excludentes poderia servir de hipótese, inclusive, para justificar porque Aristóteles não faz referências explícitas a um conflito de interesses entre aquele que quer se tornar um filósofo e ao mesmo tempo ser

⁴² Apud GAUTHIER, p. 565.

⁴³ “Mas, num grau secundário, a vida de acordo com o outro tipo de virtude [a moral] é feliz” (*EN*, X, 8, 1178b7-8).

moralmente bom. Não há, em nenhuma passagem da *EN*, qualquer indício de que ser *sophos* e ao mesmo tempo *phronimos* seja inviável.⁴⁴ Zingano nota que “o elogio de Aristóteles à contemplação é construído sem menção a possíveis desvios ou incongruências e, conseqüentemente, sem a preocupação em estabelecer regras que visam controlar qualquer conflito” (p. 3). Além disso, seria estranho se a *EN* contasse com uma lista de atividades a serem realizadas em tais e tais momentos, dado que o Filósofo destaca que o agente pode escolher o modo com que ele deseja viver. Ainda, as considerações acerca da superioridade da *sophia* e sua atividade sequer parecem contar com um ar crítico em relação à vida daquele que decide se dedicar somente ao desenvolvimento da parte calculativa da alma racional. A *bios* da *sophia* e a *bios* da *phronesis* são vidas com focos diferentes, cabendo ao agente decidir se ele deseja se dedicar mais a uma ou à outra, ou se quer realizar as duas, ou mesmo se busca não desenvolver qualquer uma delas. Resta, neste ponto, conhecer as razões oferecidas por Aristóteles para declarar a contemplação como a melhor atividade para o homem.

⁴⁴ Há, com efeito, uma consideração em *EN*, X, 7 que afirma que o legislador e o militar não dispõem de tempo livre, uma das condições para a realização da atividade contemplativa. Assim, se há uma situação em que se mostre inviável ser *phronimos* e também *sophos*, essa consiste na impossibilidade de ter as condições necessárias para o exercício da contemplação.

IV. Theoretike energeia

Que a boa vida é o fim último de todas as buscas humanas é algo que já se estabeleceu. A realização de atividades de acordo com as virtudes morais, que visam certo equilíbrio entre as emoções e as ações do homem, é, por sua vez, um dos componentes da *eudaimonia*. A apresentação da prudência no capítulo anterior pretendeu ter tornada clara sua relevância no que diz respeito à organização da vida do agente: por buscar aquilo que é o bem humano, o *phronimos* encontra meios de realizar todas aquelas atividades que ele considera como constituintes da *eudaimonia*. Dentre as atividades das quais a *phronesis* é capaz de ordenar a realização, encontra-se a contemplação, atividade própria da virtude teórica, a *sophia*. Contudo, nota-se que a prudência não *dita ordens* acerca dos modos de realização dessa atividade nem acerca de quais objetos se ocupar. Essas determinações cabem à própria *sophia*. Antes, a *ordenação* advinda da prudência remete à sua capacidade de *organizar* a vida do agente para que ele disponha do momento e das condições necessárias para realizar a contemplação. Ao introduzir a *sophia* em *EN*, VI, 7, Aristóteles apresenta-a como o tipo mais completo dos conhecimentos, além de, em *EN*, VI, 12, explicitamente considerá-la superior à *phronesis*.⁴⁵ A prudência, portanto, não exerce autoridade sobre a *sophia*.

Ainda que a analogia com a medicina e a saúde sirva de auxílio à compreensão de por que a *sophia* é melhor que a *phronesis*, não são apresentadas justificativas para considerar que as atividades da virtude teórica sejam superiores às da prudência. Com efeito, isso vem a ser afirmado somente em *EN*, X, 7. O propósito deste capítulo é analisar mais aprofundadamente as razões apresentadas por Aristóteles para a identificação da atividade teórica com a *eudaimonia*, visando compreender por que ela é afirmada a melhor das ocupações para o homem.

Em oposição ao emprego contemporâneo da palavra “contemplação”, usualmente atrelada a uma ideia de total inatividade, Aristóteles a compreendia como uma atividade. A expressão em grego que a designa na *EN* – *theoretike energeia* – pode, com efeito, ser literalmente traduzida por “atividade teórica”. De acordo com Gauthier (1961), *theoretike*, derivada do substantivo *theoria*, é um termo relativamente conhecido dos contemporâneos de Aristóteles, tendo aparecido pela primeira vez no século IX a.C. em um texto de Ésquilo. O verbo *theorein* e o substantivo *theoros* se tornaram evidentes pelo mesmo texto (p. 848).

⁴⁵ Cf. *EN*, VI, 7, 1141a13-20; *EN*, VI, 12, 1143b32-35.

Primitivamente, “*theorein* não significava nada além de ‘ser espectador’” ou “a ação de ser espectador” (p. 849), em referência àqueles que assistiam os jogos olímpicos ou festas religiosas, ou mesmo àqueles que viajavam para observar novos lugares (como Sólon).⁴⁶ Nos primórdios do aparecimento dessa noção, portanto, havia uma certa inatividade associada à *theorein*, como se verifica contemporaneamente. Já a apresentação de *theoria* como modo de vida pode ser vista, ainda que não propriamente teorizada, em Anaxágoras, e de maneira mais desenvolvida em Platão (p. 848). A vida com foco na realização da contemplação, própria do filósofo, designada pela noção de *bios theoretikos*, surge pela primeira vez na literatura somente a partir dos textos de Aristóteles – iniciando, mais especificamente, no *Protrepticus*, diálogo do Filósofo em sua juventude enquanto aluno da Academia. Anteriormente a Platão, não se encontra um entendimento de contemplação como modo de vida refletido e teorizado explicitamente. Por mais que, mesmo em Anáxagoras, uma vida dedicada às atividades teóricas já fosse peça integrante do cenário grego, há um evidente desenvolvimento de como compreender e realizar a filosofia a partir de Sócrates, evidenciando-se teoricamente em Platão e se mostrando mais detalhada nos textos aristotélicos.

Ao designar a contemplação como aquela atividade que se identifica com a *eudaimonia* ou a melhor vida para o homem em *EN*, X, 7, Aristóteles oferece seis principais razões para justificar tal superioridade, além de evidenciar a importância da *theoretike energeia* para a autorrealização humana.⁴⁷ (i) ela é a melhor atividade; (ii) ela é a mais contínua das atividades; (iii) ela é a mais prazerosa dentre as atividades conformes à virtude; (iv) ela é a mais autossuficiente das atividades humanas; (v) ela é a única atividade que, *em todos os casos*, é sempre buscada e amada por ela mesma, sem jamais visar um produto diferente do seu próprio exercício; e (vi) e ela depende do e melhor preenche o tempo livre (*scholē*), do qual é pensado também depender a *eudaimonia*.

Como nota Zingano (2014), esclarecer as razões pelas quais a contemplação é a melhor atividade para o homem é algo necessário dada a expressão da relevância da *phronesis* e das virtudes morais nos livros anteriores. Ele observa que

o fato de que a prudência possui uma posição central na *eudaimonia* não mais garante que a contemplação também encontre um lugar ali. É agora

⁴⁶ O caráter ativo de *theoria* foi explicitado no capítulo anterior, quando da análise da passagem que remete a Péricles, em *EN*, VI, 5.

⁴⁷ Tais razões são apresentadas em *EN*, X, 7, 1177a20-1177b26. Neste estudo, elas são expostas primeiramente de maneira breve e concisa, para só então, no seguimento do capítulo, serem analisadas detalhadamente.

necessário mostrar que ela o faz através das características definidoras de sua atividade, o que supõe que, ainda que partilhem do mesmo poder inferencial, outros atributos as diferenciam em adição à nobreza de seus respectivos objetos, e em tal modo uma ruptura é produzida entre as duas atividades (p. 18).

Mesmo que, como visto anteriormente, não seja necessário afirmar que Aristóteles concebeu as atividades da *phronesis* e da *sophia* como excludentes, a relevância da prudência na vida humana é evidente até *EN*, X, 7, inclusive no que diz respeito ao oferecimento das condições necessárias para o exercício da contemplação. O Filósofo estaria buscando, então, a partir de *EN*, X, 7, conhecer as razões por que essa última é a melhor das atividades humanas, o que é feito através da apresentação das características que a definem. Mais do que isso, ele estaria, para Zingano, reafirmando as teses apresentadas em *EN*, VI referentes à superioridade da *sophia*, ao defender que a sua atividade, em oposição às atividades práticas próprias da *phronesis*, melhor se identifica com a *eudaimonia*.

Até então, mostrou-se que o intelecto é aquilo que há de peculiar no homem, dado que é o que o distingue dos demais seres e a perpassa todas as suas atividades. No entanto, não se mostrou a razão de Aristóteles para declarar que a parte da racionalidade que é passível de compreender aqueles objetos que são os melhores e mais cognoscíveis – a parte teórica da razão – é a melhor. No livro VI é oferecida uma breve ideia daquilo que o Filósofo entende como as “coisas mais altas por natureza”, dado que, como exemplo de tais objetos superiores, ele se refere “aos corpos dos quais os céus são feitos” (*EN*, VI, 7, 1141b1). Partindo da ideia que os objetos da *sophia* são primeiros princípios e coisas eternas e imutáveis – pois ela é uma junção de inteligência (*nous*) e conhecimento científico (*episteme*) –, e que entre esses estão incluídos os corpos celestes (como sol, lua e planetas), é plausível que algo como a observação dos astros faça parte da contemplação – dada a compreensão de *theoria* pelos gregos, que remete à “atividade de observar”. Mas, dentre as coisas mais altas por natureza, encontra-se uma em especial que é digna de atenção, a saber, o Primeiro Motor Imóvel, referido na *EN* como deus (*theos*).⁴⁸ Seguindo a orientação metodológica de não adentrar além da precisão necessária em um assunto, Aristóteles não dirá muito sobre deus na *EN*. Contudo, dois esclarecimentos são feitos e parecem, para os propósitos da *EN*, suficientes: um que remete à natureza do ser divino (que espécie de vida ele tem), e outro que evidencia a sua similaridade

⁴⁸ A vida própria de deus ou dos deuses, bem como sua relação com os homens, é algo mencionado em diversos momentos distintos da *EN*, por exemplo, em *EN*, I, 9, 1099b11-17; *EN*, I, 12, 1101b17-20; *EN*, I, 12, 1101b27-30; *EN*, VII, 14, 1154b26-28.

com o homem. Essas duas considerações pretendem deixar mais claro porque a parte teórica da razão é eleita a melhor.

Ao estabelecer que a racionalidade é o *ergon* do homem, Aristóteles destacou, em *EN*, I, 7, que aquilo que o ser humano possui de distintivo em relação aos outros seres vivos naturais é o que caracteriza seu modo de ser. Mas a comparação com plantas e outros animais parece se revelar insuficiente para caracterizar e identificar o ser humano em oposição a *todos* os seres, sobretudo se tem-se em mente algumas considerações presentes em *EN*, VI e as expostas no final do livro X. Em *EN*, VI, 7, o Filósofo atenta que “o homem não é a melhor coisa no universo” (*EN*, VI, 7, 1141a21), levando o leitor a pensar não somente nos corpos celestes como também na possibilidade de existência de outros intelectos ou formas. Já em *EN*, X, 8, Aristóteles se pergunta qual pode ser a atividade realizada por deus ou pelos deuses,⁴⁹ concluindo que só poderia ser a contemplação. Diz Aristóteles:

Mas que a *teleia eudaimonia* é a atividade contemplativa se tornará evidente também através da consideração a seguir. Nós assumimos os deuses são, mais do que todos os outros seres, bem-aventurados e felizes; mas que tipo de ações devemos atribuir a eles? Atos de justiça? Os deuses não pareceriam absurdos se fizessem contratos, depósitos ou coisas do gênero? Atos de um homem corajoso, talvez, enfrentando perigos e correndo riscos porque é nobre fazê-lo? Ou atos liberais? Para quem eles dariam [dinheiro]? Seria estranho se eles de fato possuíssem dinheiro ou qualquer coisa desse tipo. E quais seriam seus atos temperantes? Não seria tal elogio insípido, já que eles não têm apetites? Se analisássemos todas elas, as circunstâncias em que as ações ocorrem seriam consideradas triviais e indignas dos deuses. Mesmo assim, todas as pessoas supõem que eles vivem e, portanto, que são ativos; nós não podemos supor que eles dormem como Endimião. Agora, se tirarmos a ação de um ser vivo, e também a produção, o que resta além da contemplação? Logo, a atividade de deus, a qual ultrapassa todas as outras em bem-aventurança (*makarioteti*), deve ser contemplativa; e das atividades humanas, portanto, aquela que está mais próxima a essa deve ser mais da natureza da *eudaimonia* (*EN*, X, 8, 1178b6-23).

Dotados da mais bem-aventurada e feliz das vidas, o Filósofo considera quais seriam as atividades dos deuses, a fim de compreender o que caracteriza, afinal, a mais perfeita *eudaimonia* – ainda que para os deuses e não para os homens. Ao atribuir as ações próprias do ser humano aos deuses, Aristóteles nota que pensá-los como realizando atividades conforme a virtude moral pareceria absurdo, visto que tais seres (i) não possuem maus apetites e, portanto, não necessitam de algo como as virtudes morais para encontrar um ponto

⁴⁹ Aristóteles passa da consideração da atividade *dos deuses* (*EN*, X, 8, 1178b9) à consideração da atividade *do deus* (*EN*, X, 8, 1178b22). No contexto da *EN*, não fica claro se há um só deus ou mais de um.

médio entre suas paixões e ações; e (ii) essas ações parecem ser muito triviais e mundanas para ser atribuídas a eles – soa realmente absurdo pensar que eles se ocupam de contratos, dinheiro etc. A parte mais importante do argumento, no entanto, encontra-se na sua conclusão: a atividade humana que mais se parecer com a contemplação realizada por deus – pois, se eles são vivos e ativos, essa é a única atividade que lhes cabe – será a mais feliz. Há, portanto, aqui, outra razão para afirmar que a atividade contemplativa é a *teleia eudaimonia*.

A semelhança entre homem e deus refere-se, no entanto, somente a uma parcela do ser humano – a saber, aquela que possibilita o exercício da atividade teórica. Dado que o homem dispõe de uma natureza composta (cf. *EN*, X, 7, 1177b29; *EN*, X, 7, 1178a21-22), sendo seu intelecto capaz de exercer funções práticas (relacionadas às emoções e à ação) e teóricas (relacionadas ao conhecer), ele difere de deus – ao qual não podem ser atribuídas funções práticas, de acordo com o argumento apresentado acima. Além disso, ele não possui capacidades ou potências, mas simplesmente é, pura e completamente. Ora, o ser humano é dotado de uma série de potencialidades; ele pode vir a gerar produtos e outros seres iguais a ele, por exemplo, ou aperfeiçoar algumas de suas características. Como Aristóteles nota em *EN*, II, o homem é, por natureza, capaz de desenvolver tanto a virtude quanto o vício, ainda que apenas uma dessas opções (a virtude) seja a que melhor corresponde ao tipo de ser que ele é e a que efetivamente aperfeiçoa sua humanidade. Deus, no entanto, é imutável e incorruptível, existindo sem cessar e absolutamente. Portanto, ele não é em potência em nenhum momento, nem possui potências, mas é sempre e puro ato.⁵⁰ E a atividade que deus exerce constantemente, por sua vez, é justamente a contemplação, pois ele nada mais é do que puro intelecto.

Ainda que deus contemple, o modo como a atividade se dá para ele é diferente de como será realizada pelo ser humano, assim como a percepção animal é distinta, comparada com a do homem. Por mais que a contemplação seja a atividade realizada por deus constantemente, o mesmo não poderá ser esperado do homem, dado que, por possuírem naturezas diferentes, eles têm modos de vida também distintos. Ademais, enquanto o *ergon*

⁵⁰ Essas características podem ser derivadas da apresentação que Aristóteles faz de deus em diversas passagens da *EN*, como a passagem em *EN*, X, 8 citada anteriormente. Deus realiza a contemplação integralmente, sendo essa a única atividade que ele executa. Se ele não se envolve em ações e tampouco na fabricação de qualquer coisa, pode-se supor que é porque ele não tem potencialidades, mas existe apenas de um modo – a saber, como atividade, contemplando.

humano é definido como a atividade do elemento que possui um princípio racional, isso não pode ser verdadeiro também para deus – isto é, a função própria de tal ser divino não se identifica com a que é atribuída ao ser humano. Deus não contém um elemento racional que permite que ele realize atividades como a contemplação, mas, antes, é puro intelecto. Em outras palavras: enquanto o *ergon* humano faz referência a funções teóricas e práticas da razão, o divino é puro pensamento.

Ora, ao apresentar a primeira justificativa a favor da contemplação como a melhor atividade para o ser humano, Aristóteles declara que ela se ocupa “dos melhores dos objetos cognoscíveis” (*EN*, X, 7, 1177a20-21) – o que já havia sido adiantado em *EN*, VI, quando o Filósofo afirmou acerca da *sophia* que ela tratava das coisas mais altas no universo. Aquilo que é invariável e se mostra necessário (ainda mais em casos de primeiros princípios, dos quais tudo o mais depende) constitui um objeto de conhecimento de melhor tipo do que as coisas que admitem mudança, dada a sua estabilidade, permanência e, portanto, a possibilidade de conhecê-lo cientificamente. Assim, por sua natureza pura – em comparação com aquela própria dos seres humanos (ou em relação a tudo que é corruptível) –, tais objetos são foco de investigação da melhor das atividades intelectuais, dita suprema pela nobreza daquilo que estuda.

Que o homem não pode contemplar ininterruptamente é algo que se evidencia por sua natureza; não apenas em relação à *theoretike energeia*, mas toda e qualquer atividade na qual um ser humano se engaja tem início e fim. A razão para isso remete ao fato que os homens não são puro intelecto, mas seres vivos que possuem, portanto, um corpo. Como afirma Aristóteles, “nosso corpo precisa estar saudável, deve se alimentar e receber outros cuidados” (*EN*, X, 8, 1178b35), não podendo, assim, contemplar de maneira ininterrupta. Trata-se, assim, da necessidade de satisfazer carências fundamentais, como se alimentar, dormir ou quaisquer outras funções indispensáveis para a manutenção da vida humana, sem as quais, obviamente, a contemplação não pode se dar. Além disso, a vida em sociedade exige que o homem se engaje em atividades morais com outros indivíduos, o que reafirma que ele não é capaz de contemplar como deus o faz.⁵¹

⁵¹ Que o homem tenha que se engajar em atividades morais e políticas não é algo exigido pela sua sobrevivência, mas sim por sua natureza política. Isso significa que é uma necessidade de outro tipo, a saber, normativa, dada a compreensão que Aristóteles tem do ser humano. O homem simplesmente parece não desenvolver ou aperfeiçoar uma parte daquilo que ele é se não houver engajamento em atividades virtuosas morais. O Filósofo aponta que, “na medida em que ele é um homem e vive junto de outras pessoas, ele escolhe realizar os atos virtuosos; ele precisará, então, de tais instrumentos para viver uma vida humana” (*EN*, X, 7, 1178b5-7).

Apesar disso, a contemplação é apresentada por Aristóteles em (ii) como aquela atividade mais contínua, isto é, que o agente pode realizar por mais tempo. Ora, a fundamentação dessa afirmação pode se dar pela comparação da *theoretike energeia* com qualquer outra atividade realizada pelo ser humano: enquanto atividades práticas parecem exigir maior esforço físico, levando ao desgaste do corpo e à perda de concentração, por exemplo, a contemplação, compreendida como uma investigação teórica – que pode variar da observação de corpos celestes à compreensão das causas primeiras –, não desgasta fisicamente o agente tanto quanto as atividades práticas.

A justificativa (ii) para a contemplação ser a atividade que admite o exercício mais contínuo (em contraste com as demais atividades) se relaciona diretamente à razão (iii), a saber, aquela que a indica como a mais prazerosa das atividades humanas. O tratamento do prazer é feito em diversos momentos na *EN*: a relevância da educação em relação aos prazeres e dores na formação do caráter do indivíduo, em *EN*, II; as notas acerca do comportamento do *akrates* (o sujeito que não resiste a perseguir suas inclinações, mesmo em situações em que sua busca caracterize uma má ação) e do vicioso tendo em vista o prazer em *EN*, VII; e, precedendo as conclusões da *eudaimonia* se identificando com a contemplação, em *EN*, X, 1-6. Como Aristóteles apresenta no sétimo livro,

das coisas que produzem prazer, algumas são necessárias, enquanto outras são dignas de escolha por elas mesmas mas admitem excesso, sendo as funções do corpo necessárias [...], enquanto as outras não são necessárias mas dignas de escolha nelas mesmas (como vitória, honra, riqueza, e coisas boas e prazerosas desse tipo) (*EN*, VII, 4, 1147b24-31).

Os prazeres necessários são aqueles relacionados ao corpo e suas funções básicas, como nutrição, segurança, sexo e quaisquer outros que contam com a satisfação de um apetite. Já aquilo que é desejado por si mesmo também oferece um prazer distinto, ainda que não necessário como os primeiros. Independente de quais sejam, nota-se que a postura de Aristóteles com relação ao prazer é de que esse não é nem bom nem mau em si mesmo, mas, por acompanhar as atividades, é dito nobre ou vil em virtude da natureza da atividade que ele acompanha. O prazer, com efeito, não só acompanha mas também completa e intensifica a atividade com a qual ele se conecta. Como afirma Aristóteles, “cada um dos prazeres está ligado à atividade que ele completa; pois uma atividade é intensificada pelo seu prazer próprio, já que cada classe de coisas é melhor avaliada e realizada com precisão por aqueles que nela se engajam com prazer” (*EN*, X, 5, 1175a29-1175b4).

Em *EN*, X, 4, Aristóteles explica como o prazer completa as atividades:

Já que cada sentido é ativo em relação ao seu objeto, e um sentido que está em boas condições age completamente (*teleios*) em relação ao mais belo dos objetos (pois a atividade completa parece ser especialmente dessa natureza [...]), segue-se que no caso de cada sentido a melhor atividade é aquela do órgão em melhores condições quanto ao mais belo dos seus objetos. E essa atividade será a mais completa e prazerosa. Pois, na medida em que há prazer em relação a qualquer um dos sentidos, e não menos em relação ao pensamento e à contemplação, o mais completo (*teleiotate*) é o mais prazeroso, e aquele de um órgão bem condicionado em relação ao melhor dos seus objetos é o mais completo; e o prazer completa a atividade. Mas o prazer não completa a atividade do mesmo modo que o objeto percebido e a faculdade da percepção o fazem, se eles são bons – tal como a saúde e o médico não são do mesmo modo a causa da saúde do homem. [...] O prazer completa a atividade não como o estado inerente o faz, mas como um fim que sobrevém tal como o florescimento da juventude faz com aqueles que estão na flor da idade. Na medida, então, em que o objeto inteligível ou o sensível e a faculdade discriminativa ou contemplativa são como elas devem ser, o prazer estará envolvido na atividade (*EN*, X, 4, 1174b14-1175a1).

Aquele que bem executa uma atividade contará com o prazer durante sua realização ou ao atingir seu objetivo, assim como o órgão em bom funcionamento gerará uma atividade mais prazerosa do que o defeituoso. O órgão em más condições de funcionamento falha em captar o ser daquilo que é percebido, sendo, assim, uma percepção incompleta. A partir da passagem de *EN*, X, 4 citada acima, pode-se afirmar que o médico é capaz de *aperfeiçoar* a saúde de um paciente enfermo de um modo diferente do que a saúde *gera* saúde num homem saudável: enquanto a última o completa de maneira intrínseca, isto é, como a própria finalidade, a primeira é dita causa eficiente.

Aristóteles também atribui grande importância ao objeto: quanto mais nobre esse for, maior será o prazer da atividade que com ele se relaciona. Também, por essa razão, os prazeres buscados nas atividades visadas por elas mesmas se mostram superiores àqueles que se resumem a satisfação de algum desejo: eles não visam simplesmente completar algo que está faltando, mas antes são como um bônus, impulsionando o agente na direção daquilo que ele precisa para aperfeiçoar suas capacidades e, assim, realizar-se como ser humano. Além disso, como o Filósofo declara, “a visão é superior ao tato em pureza, e a audição e o olfato são superiores ao paladar; seus prazeres, portanto, são da mesma forma superiores, e os do pensamento são ainda superiores a esses [dos sentidos]” (*EN*, X, 5, 1176a1-3). Portanto, os prazeres relacionados às atividades do intelecto serão superiores e mais nobres do que aqueles relacionados às atividades sensoriais.

É imprescindível notar que o prazer é peça-chave em uma atividade por possuir a capacidade de fomentá-la. Ao engajar-se numa atividade que visa a um fim, sendo ele a própria ação ou um produto diferente dela, o agente experiencia o prazer como parte integrante de sua realização. Mais do que isso, “todo animal tem um prazer próprio, assim como tem uma função própria; isto é, aquele que corresponde à sua atividade” (EN, X, 5, 1176a4-5). Assim, na medida em que o intelecto é aquilo que o homem é (cf. EN, X, 7, 1178a1-2), sua atividade própria será a mais prazerosa. O ser humano está, então, via atividade contemplativa realizada pelo intelecto, aperfeiçoando a sua natureza. Que a atividade do intelecto teórico se mostre a melhor dentre todas aquelas exequíveis pelo homem é algo que se justifica pelas razões até então apresentadas.

O prazer da *theoretike energeia* não envolve desejo nem dor,⁵² remetendo à ideia de que, por ser uma atividade com vistas a ela mesma, sua realização não gera um prazer similar à completude de uma necessidade, mas, antes, proporciona o aperfeiçoamento do *ergon* humano. Essa afirmação serve também como resposta àqueles que consideram que todos os prazeres são maus porque podem corromper o caráter, pois alguns deles sequer criam uma expectativa capaz de desequilibrar as emoções do agente. O prazer próprio da contemplação fará, inclusive, “que se possa contemplar e aprender ainda mais” (EN, VII, 12, 1153a22-23), dado que, primeiro, o prazer incentiva a realização da atividade, e, segundo, “é esperado que aqueles que conhecem passarão seu tempo de maneira mais prazerosa do que aqueles que somente investigam” (EN, X, 7, 1177a26). O *sophos*, que já conhece os primeiros princípios e o que depende deles, passará seu tempo de modo mais prazeroso do que um recém iniciado nos assuntos da contemplação. Assim, pode-se dizer que o prazer na atividade aumenta conforme se avança no aperfeiçoamento do seu exercício. O mesmo é verdadeiro ao se estabelecer um paralelo entre o *phronimos* e aquele que começa a desenvolver hábitos virtuosos: o último desfrutará de um prazer menor do que o primeiro, já que, por não ter ainda a disposição virtuosa formada, pode vir a, muitas vezes, sofrer grandemente ao não poder perseguir certos prazeres. O sábio prático, bem educado em relação aos prazeres e dores, e tendo sua convicção de permanecer agindo conforme a virtude reforçada pelo hábito, não parece travar dolorosas lutas entre o que concebe e os seus desejos. Quanto mais as ações conforme as *aretai* forem realizadas, maior será a experiência e estabilidade do agente em atividades de tal tipo, o que fortalecerá sua disposição para as mesmas.

⁵² “Pois há, na verdade, prazeres que não envolvem dor ou apetite – por exemplo, o prazer da contemplação –, a natureza em tal caso não sendo de maneira alguma imperfeita” (EN, VII, 12, 1152b36- 1153a1).

Assim como a natureza composta do homem o impede de estar em constante atividade (qualquer que seja o seu tipo), também se mostra impossível desfrutar de um estado de prazer o tempo todo. Como afirma Aristóteles,

não há nada que [nos] seja sempre prazeroso, porque a nossa natureza não é simples [...]; pois se a natureza de algo fosse simples, a mesma ação seria sempre a mais prazerosa para ela. É por isso que deus desfruta de um único e simples prazer; pois não há uma atividade de movimento mas uma atividade de imobilidade, e o prazer é encontrado mais no repouso do que no movimento (*EN*, VII, 14, 1154b21-29).

Segundo essa passagem, à primeira vista, a natureza humana se opõe àquela do tipo divina ou simplesmente imortal. O ser humano é mutável e corruptível, e, em razão disso, sua alma, suas atividades e, genericamente, seu tipo de vida será diferente daquele atribuído a deus. Por realizar apenas uma atividade, o prazer atribuído a deus também será somente de um tipo – aquele que é próprio da contemplação. Ademais, por estar em constante atividade, também desfrutará de um estado de prazer o tempo todo. Mas, na verdade, deus é capaz de estar em atividade o tempo todo por estar em perpétua imobilidade: contemplar não lhe exige esforços, pois ele não possui matéria e potencialidades, sendo seu “objeto de estudo” nada além de si mesmo, visto que não há coisa mais suprema que a primeira de todas as causas. Deus é, portanto, o mais autossuficiente dos seres.

A consideração da autossuficiência como característica da *eudaimonia* gera dificuldades desde a sua apresentação em *EN*, I, 7. A autossuficiência é entendida por Aristóteles não como a vida escolhida por Anaxágoras, de completo isolamento para a realização da melhor das atividades, mas, antes, como uma existência que contém de maneira satisfatória tudo aquilo que é necessário para o bem humano – o que inclui não somente o exercício da contemplação, mas também a prática de ações virtuosas, bens externos (como dinheiro e amigos) e do corpo (como saúde). No livro X da *EN* é dito que

é certamente estranho fazer do homem bem-aventurado (*makarion*) um solitário; pois ninguém escolheria possuir todas as coisas boas possíveis sob a condição de ser ou estar sozinho, já que o homem é um animal político, cuja natureza é viver com outros. Portanto, mesmo o homem feliz (*eudaimoni*) vive com outro; pois ele tem as coisas que são por natureza boas (*EN*, IX, 9, 1169b17-19).

A autossuficiência se revela, então, inclusiva ao invés de excludente. Como visto anteriormente, ser autossuficiente significa “algo que, isolado, torna a vida desejável e carente de nada, e tal coisa é pensada ser a *eudaimonia*” (*EN*, I, 7, 1097b14-15). Assim como

a divisão da alma racional, que indica que, se o homem deseja se realizar por completo, deve aperfeiçoar tanto a parte calculativa quanto a científica, há também aqui um argumento a favor da vida que envolve amigos, visto que esses são o melhor dos bens externos e, portanto, seria certamente estranho privá-lo da amizade.

A autossuficiência reaparece em *EN*, X como a quarta razão para identificar a atividade contemplativa com a *eudaimonia*: a *theoretike energeia* é considerada a mais autossuficiente de todas as ocupações. Contudo, o argumento para justificar essa afirmação pouco se assemelha àquele utilizado em *EN*, I, 7 para atribuir autossuficiência à *eudaimonia*, que, como visto, pode ser compreendida como inclusiva ou abrangente. Com efeito, a contemplação é pensada ser mais autossuficiente do que as demais atividades por necessitar de menos instrumentos e prescindir de outros indivíduos para ser realizada. O homem justo precisa, necessariamente, de outras pessoas para exercer sua virtude, o que ocorre com as demais *aretai* morais, as quais se efetivam em sociedade. Aquele que é justo também dependerá de instrumentos para pôr em prática sua *arete*, tal como dinheiro e outros bens. Já aquele que contempla necessita de menos instrumentos para exercer sua atividade, além de poder realizá-la sem o auxílio de outras pessoas. Ainda que Aristóteles note que o filósofo pode realizar melhor a sua atividade se tiver colegas (cf. *EN*, X, 7, 1177a35), a *theoretike energeia* se mostra a mais autossuficiente das atividades por não ter que, obrigatoriamente, contar com a presença de outras pessoas.

A quinta razão apresentada por Aristóteles em *EN*, X, 7 em defesa da identificação da contemplação com a *eudaimonia* é que ela é uma atividade amada por ela mesma. Mais do que isso, é afirmado que ela é a *única* atividade que é desejada com vistas a nada além de sua própria realização (cf. *EN*, X, 7, 1177b1-4), sem nunca gerar qualquer produto que não seja a própria atividade de contemplar. Ora, essa afirmação parece exagerada dado o extenso tratamento das virtudes morais ao longo da *EN* em que fora apontado, por diversas vezes, que o exercício das *aretai* é algo desejado por si mesmo, visto que permite a boa realização das atividades práticas e o aperfeiçoamento do caráter do agente. Uma ação virtuosa só é dita desse modo se, dentre aquelas condições necessárias para que seja assim,⁵³ sua realização é escolhida por ela mesma. Dadas tais considerações, o que Aristóteles pretendeu, afinal, ao afirmar que a contemplação é a única atividade realizada com vistas a si própria?

⁵³ As quais são apresentadas em *EN*, II, 4 e aqui mencionadas na nota de rodapé 8, p. 10.

Uma hipótese de interpretação pode ser pensada ao considerar o agente virtuoso em tempos de guerra.⁵⁴ O homem corajoso não vai à guerra tendo em vista reafirmar sua disposição de caráter e sua reputação, mesmo que isso seja um resultado das suas ações corajosas e a sua virtude venha a ser exercitada durante as batalhas, em que a coragem se mostra necessária no confronto com o inimigo. A meta principal do homem corajoso em uma batalha é garantir a paz para a *polis* e seus habitantes. Se um homem se colocasse numa situação de guerra somente para reafirmar sua virtude, pareceria até mesmo que a coragem perderia parte de seu valor – pois, se tal agente ainda fosse o responsável por iniciar uma batalha apenas para demonstrar sua *arete*, ele seria considerado um sanguinário (cf. *EN*, X, 7, 1177b9-12). No entanto, aquele que é corajoso busca a paz e usa sua virtude como um *meio* para alcançá-la – ainda que valorize a coragem por ela mesma (isto é, sempre a tome como um fim) e aja dessa forma dada a sua disposição virtuosa. Assim, um modo de compreender a passagem estaria em dizer que a contemplação é a *única* atividade que é *sempre* buscada por ela mesma, tendo em vista que as virtudes morais, ainda que também desejadas por sua realização, por vezes também admitem um outro bem além da própria ação – isto é, elas são sempre valiosas por elas mesmas, mas por vezes também são úteis em vista de um objetivo nobre como a paz.

Há, ainda, uma última razão para considerar a contemplação como a atividade que melhor se identifica com a *eudaimonia*. Pensando que essa seja capaz de oferecer um modo de compreender o momento de realização da *theoretike energeia* na vida humana, tratar-se-á dessa razão separadamente, na seção a seguir.

IV.1. *Bios theoretikos*

A sexta razão para justificar a superioridade da *theoretike energeia* em relação às demais atividades, apresentada em *EN*, X, 7, é o fato que a *eudaimonia* é pensada como algo que envolve o lazer ou tempo livre, a *scholē* (cf. *EN*, X, 7, 1177b4). A *scholē* se mostra uma peça-chave para o entendimento da *bios theoretikos* (a vida própria do homem que opta por se dedicar à atividade contemplativa). Além disso, ao compreender a condição de que a

⁵⁴ Ao apresentar a condição para a realização da atividade contemplativa – a saber, o tempo livre ou lazer (*scholē*) –, Aristóteles introduz o exemplo do político ou do militar que realiza atividades que não parecem contar com o lazer. Do militar ou sujeito que costuma se envolver com questões de guerra, ele destaca que “ninguém escolhe estar em guerra ou provoca a guerra, com vistas a estar em guerra; pois alguém pareceria um total sanguinário se fizesse inimigos de seus amigos a fim de provocar batalhas e massacres” (*EN*, X, 7, 1177b9-12).

theoretike energeia deve se realizar nos momentos de lazer ou tempo livre, será possível indicar uma direção de resposta ao problema segundo o qual o desenvolvimento conjunto das partes racionais prática e teórica da alma não é possível porque suas atividades são conflitantes. É importante destacar que, ao contrário dos capítulos anteriores, esta seção contará com algumas considerações externas à *EN*. Ainda que se mantenha a proposta de não buscar informações sobre a contemplação em outras partes dos *corpus* aristotélico, algumas considerações históricas serão aqui apresentadas a fim de tornar plausível a compreensão de *bios theoretikos* que é aqui oferecida.

Como afirma Aristóteles, “a *eudaimonia* é pensada como dependendo de tempo livre; pois nos ocupamos a fim de ter tempo livre e fazemos guerra a fim de obter a paz” (*EN*, X, 7, 1177b3-4). O Filósofo nota que as atividades práticas sempre envolvem um tempo *ocupado* do agente (cf. *EN*, X, 7, 1177b7), em que alguma necessidade ou urgência se faz, requerendo dele uma decisão prática. Os atos de acordo com a virtude moral sempre se dão para regular ou reequilibrar alguma situação em que certa proporção ou medida ainda não foi alcançada ou parece ter sido perdida. É por isso que se faz guerra – na qual o homem de coragem exerce a sua virtude –, a saber, para recuperar a paz que ainda não se tem ou se perdeu. Os atos justos se dão a fim de estabelecer a equidade entre bens; os temperantes, o equilíbrio dos desejos do corpo. Os atos e os estados de alma em que os agentes se encontram devido a esses atos são desejáveis por eles mesmos – eles são estados de equilíbrio, o meio-termo ou mediania em que consiste a virtude moral –, mas também são desejáveis na medida em que permite uma estabilidade das emoções e do ambiente em que se encontra o agente. É apenas nessa situação de estabilidade, em que supostamente nenhuma medida resta a ser estabelecida ou completada, que surge o tempo livre, a *schole*.

Se a *eudaimonia* depende tempo livre é por que ele é uma *condição necessária* para a boa vida. Como nota Natali (1991),

schole não é um mero componente da vida boa, mas uma de suas condições necessárias. [...] As condições necessárias dispõem da mesma relação com as partes da *eudaimonia* que as ferramentas do construtor para com a casa acabada: elas não são partes da casa, mas são indispensáveis em sua criação. E *schole* é uma condição que se torna mais indispensável quanto mais perto estiver do pico da *eudaimonia* – a *bios theoretikos*” (pp. 74-75).

Deve-se notar, contudo, que o tempo livre ao qual Aristóteles se refere não parece ser meramente um momento de descanso entre a realização de outras ocupações ou demais

atividades práticas do agente.⁵⁵ A noção de tempo livre oferecida pelo Filósofo parece mais complexa, em relação à qual propor-se-á, aqui, a título bastante tentativo, uma comparação contemporânea: o que o homem faz durante o momento da *scholé* seria como o que se entende por um *hobby*. As atividades dignas de serem realizadas no momento de *scholé* não são atividades cotidianas (como ir ao supermercado quando se tem quinze minutos livres), tampouco passatempos levianos e fúteis, como aqueles mencionados em *EN*, X, 6.⁵⁶ De acordo com Natali, essas atividades devem tratar de algo que

expressa nosso próprio caráter individual e articula o significado que desejamos dar às nossas vidas; não se trata [simplesmente] do momento que resta após realizar coisas realmente importantes, mas a parte mais importante das nossas vidas, aquela em que pousamos a questão de que tipo de pessoa somos (p. 66).

Aquilo que o homem *escolhe* praticar durante a *scholé* determinará a característica pela qual ele será reconhecido ou lembrado para além daquela tarefa comum ou corriqueira à qual ele se dedica por mais tempo. Um sapateiro pode ser lembrado por seus dotes de tocar harpa, por exemplo, ainda que seu talento musical não seja aquilo que lhe sustenta ou ocupa a maior parte do seu tempo. E é exatamente isso o que se espera: as atividades desenvolvidas no tempo livre devem ser *parte da vida de alguém*, sendo então as principais responsáveis pela sua *eudaimonia*. Afirmar, como faz Natali, que quanto mais próximo da realização de uma boa vida se estiver maior será a importância da *scholé* (pp. 74-75), por sua vez, é algo que também pode ser compreendido a partir do momento dedicado a um *hobby*. Uma vida em que o agente não conta com o exercício daquilo em que ele se realiza e se sente realizado tende a ser caracterizada como mecânica ou desengajada: aquele que dedica todo o seu tempo a uma atividade com a qual ele não se identifica nem sente prazer é pensado não estar vivendo propriamente, pois uma *bios* feliz deve centrar-se precisamente naquelas atividades que não são feitas apenas por obrigação. Aquele que é considerado *eudaimon* desenvolve algo que se torna próprio de sua identidade, que lhe interessa e é fonte de prazer através de seu exercício.

⁵⁵ Esse momento de descanso parece ser o que Aristóteles chama de “relaxamento” em *EN*, X, 6, 1176b35-1177a1. Ele diz: “pois o divertimento é uma forma de relaxamento, e nós precisamos de relaxamento porque não podemos trabalhar continuamente. Relaxamento, então, não é um fim; pois ele se faz em vista da atividade”.

⁵⁶ Aristóteles critica certos passatempos (os quais ele trata por “divertimentos prazerosos”), como aqueles dos reis e cidadãos que se cercam da nobreza. Ele encerra a questão de que a *eudaimonia* consistiria em passatempos divertidos afirmando que “a *eudaimonia*, portanto, não consiste em divertimentos; pareceria estranho, de fato, se o fim fosse o divertimento, e alguém passasse por dificuldades e desafios durante toda sua vida a fim de se divertir. [...] Ora, exortar a si mesmo e trabalhar com vistas ao divertimento parece bobo e extremamente infantil” (*EN*, X, 6, 1176b28-33).

A ideia de *hobby* representa mais que um mero passatempo ou divertimento, pois parece ser algo mais constante e cuja realização não se dá esporádica ou acidentalmente. Assim como o *phronimos* está habituado a escolher a prática de ações de acordo com a virtude moral e tende a repetir as ações que realiza (não esta ou aquela ação, mas ações de um certo tipo, a saber, o virtuoso), o *sophos* também possui uma tendência de repetir ou voltar a realizar a sua atividade. Enquanto os passatempos podem variar conforme as circunstâncias do agente, *hobbies* parecem estar diretamente associados a disposições: algo se torna um *hobby* em virtude da realização repetida de uma atividade, a qual ele realiza com certa desenvoltura e que lhe dá, por isso, prazer. Ora, é preciso *dedicar-se* a atividades consideradas *hobbies*, sem o quê o aperfeiçoamento em realizá-las não será possível, nem, portanto, haverá prazer em realizá-las adequadamente. A dedicação e a repetição só são possíveis, por sua vez, se o agente organizar adequadamente o seu tempo e as demais atividades que realiza, encontrando assim o tempo livre favorável para a prática do seu *hobby*. Desse modo, ao compreender o momento da realização da *theoretike energeia* como semelhante àquele que se dedica a um *hobby*, é possível dizer que a contemplação depende da *prohairesis*, pois é tarefa do agente organizar o seu tempo de modo a obter *schole* e assim determinar o que será adotado como *hobby*.

Interpretar a *schole* como um momento em que são realizados *hobbies* pode também apontar para uma hipótese de solução à problemática de como organizar e compatibilizar uma vida prática e teórica, como afirmado no início dessa seção. A vida do agente que contempla não exclui a possibilidade (ou mesmo a necessidade) de se envolver em atividades de outro tipo, e tampouco perde em importância por ser executada “apenas” no tempo livre. Admitir que a *theoretike energeia* é realizada como um *hobby*, na verdade, amplifica seu alcance: ela não se mostra, assim, como a atividade executada por alguém que não se ocupa com nada além da filosofia, mas de um indivíduo que, mesmo estando envolvido com atividades que garantam seu sustento ou ligadas ao seu aperfeiçoamento moral, visa também desenvolver suas capacidades puramente teóricas.

Ainda que a *theoretike energeia* possa ser realizada por qualquer agente no momento de sua *schole*, há certos homens que, dispondo de um tempo livre maior por não precisarem se ocupar nas formas de obter seu sustento, podem se dedicar como que integralmente a investigações teóricas. É claro que, por estar em sociedade e ter uma natureza composta, ele não passará todo seu tempo contemplando; mas parece que, além daquelas questões com as quais é necessário que ele se envolva por ser um homem, a maior parte do seu tempo será

dedicado à filosofia. Conforme as informações contidas na *EN*, o filósofo conhecerá os primeiros princípios e também estará apto a demonstrar as coisas que derivam deles. Tal exercício envolverá, portanto, a observação e compreensão do movimento de corpos celestes, a apreensão de princípios como deus, a busca pelas causas daquilo que há no universo, e demais atividades teóricas que podem se fazer características da contemplação ou assuntos próprios da filosofia – as quais não são, no entanto, descritas no tratado ético.

No que concerne ao modo como a *theoretike energeia* é realizada por aqueles que vivem a *bios theoretikos*, há duas possibilidades: é possível contemplar sozinho, visto que, como expresso anteriormente, a contemplação é a atividade que menos necessita de instrumentos e outras pessoas para ser realizada; ou em conjunto, com a companhia de outros filósofos ou indivíduos que têm igualmente a investigação teórica como *hobby*. É interessante notar a afirmação de Aristóteles, em *EN*, X, 7, 1177a35, segundo a qual pode-se contemplar melhor junto de outras pessoas, pois isso parece explicar o estabelecimento de escolas como a Academia e o Liceu. As razões para isso são diversas: o desejo de compartilhar os conhecimentos alcançados; de aprender com um mestre ou alguém que já esteja em um nível mais avançado da investigação; ter um espaço garantido ao qual todos que quisessem se dedicar à filosofia durante sua *scholē* pudessem acessar; e, não menos importante, o propósito de expandir a “implementação do ideal de uma vida teórica” (NATALI, p. 86).

A despeito do destaque da autossuficiência da contemplação, a possibilidade de realizá-la entre amigos permite vê-la sob outro aspecto, talvez ainda mais positivo que o anterior. Como afirma Aristóteles, “a amizade é uma virtude, ou envolve virtude, e também é uma das coisas mais necessárias tendo em vista o viver” (*EN*, VIII, 1, 1155a4-5). Ora, “sendo sozinho não é fácil estar continuamente ativo; mas com outros e em vista de outros isso se torna mais fácil. Com outros, portanto, sua atividade será mais contínua, sendo nela mesma prazerosa, como deve ser para o homem que é feliz” (*EN*, IX, 9, 1170a5-9). Há, assim, um modo de tornar a atividade da *sophia* ainda mais contínua do que ela já é: através de sua realização em grupos ou entre aqueles indivíduos que partilham do objetivo de investigar as coisas que são primeiras. Assim, aqueles que adotam a *bios theoretikos*, realizando a filosofia como que integralmente e em companhia de outros que partilham do mesmo interesse, viverão uma *eudaimonia* mais contínua, mais prazerosa e mais autossuficiente em comparação com os outros modos de vida humanos.

V. Conclusão

Essa investigação teve como objetivo examinar as informações sobre a contemplação presentes na *EN*, a fim de julgar, finalmente, se essas são suficientes para uma compreensão minimamente satisfatória do que Aristóteles apresenta como a atividade que se identifica com a *eudaimonia*. Para realizar essa tarefa, foram apresentadas no primeiro capítulo as principais características de uma boa vida. Pelo argumento do bem supremo, inicialmente, sabe-se que a *eudaimonia* consiste no fim último de todas as buscas humanas. Pelos critérios da completude e da autossuficiência, tem-se que a *eudaimonia* é o único bem que é sempre desejado por ele mesmo e nunca com vistas a outra coisa, além do esclarecimento de que tal boa vida é plenamente realizada e carente de nada. Através do argumento da função própria, destacou-se aquela característica que é peculiar ao ser humano, a saber, a racionalidade, o que permitiu concluir que a boa vida para o homem consistiria na boa realização desse atributo – isto é, no exercício de atividades racionais de acordo com a virtude.

Sabe-se também que a parte racional do homem permite que ele se dedique tanto a atividades práticas quanto teóricas, sendo as primeiras aquelas relacionadas às virtudes morais. Por sua natureza política, o ser humano organiza-se em grupos e se engaja nas mais diversas atividades tendo em vista o bem comum; essas, quando bem realizadas, expressam virtudes como justiça, coragem, liberalidade, entre outras. As atividades virtuosas morais consistem, genericamente, no ponto intermediário em relação às emoções e às ações.

As virtudes morais são apenas um dos tipos das *aretai* consideradas por Aristóteles na *EN*. Nesta, ele também apresenta as virtudes intelectuais, consistindo na prudência ou *phronesis* como *arete* intelectual prática, e a *sophia* como *arete* intelectual teórica. Enquanto as virtudes morais são aperfeiçoadas pelo hábito, as intelectuais se desenvolvem sobretudo por reflexão e estudo. É evidente que, pensando na virtude intelectual prática, que lida com assuntos que dizem respeito ao bem humano (em oposição à *sophia*, que trata de coisas eternas e divinas), parece estranho conceber algo como um estudo para seu desenvolvimento, principalmente ao levar em consideração o *círculo virtuoso* entre virtude moral e prudência. Entretanto, esse estudo característico do aperfeiçoamento das virtudes intelectuais admite um caráter mais prático, incluindo as reflexões sobre a boa vida que culminam nas boas deliberações e subsequentes escolhas deliberadas que o prudente é capaz de realizar.

Ao considerar a relação *phronesis* e *sophia*, exposta no sexto livro da *EN*, concluiu-se que a prudência de fato exerce certa autoridade sobre a virtude teórica. Isso não é contraditório

com a afirmação de que a *sophia* é superior à *phronesis*, pois a autoridade exercida pela prudência não se faz na medida em que ela dita ordens sobre o seu modo de realização, mas, antes, remete à capacidade da virtude intelectual prática de organizar a vida do agente, a fim de que ele disponha das condições necessárias para exercitar a contemplação. Em conjunto com uma interpretação mais fraca da passagem em *EN*, VI, 7, 1141b3-7, o sexto livro trouxe como principal conclusão a ideia de que o desenvolvimento das virtudes intelectuais não são excludentes, ainda que tenham objetos e atividades distintas. Mais do que isso, elas parecem se dar conjuntamente: é por dispor de uma vida *bem* organizada – o que é possível somente pela *phronesis* – que o homem é capaz de contemplar *no momento correto, no local apropriado, com as pessoas certas, durante o tempo adequado etc.* É por considerar o exercício da *theoretike energeia* entre seus fins desejados que o agente buscará ordenar suas tarefas visando poder realizá-la da melhor forma possível.

Compreender *phronesis* e *sophia* de modo não excludente significa admitir a possibilidade daquele que é filósofo ser também moralmente virtuoso. Pela passagem em *EN*, VI, 7, 1141b3-7 e demais considerações no tratado acerca do agente dispor ou não de tempo para se envolver em investigações teóricas (como aquela em *EN*, X, 7, 1177b6-9), um questionamento surge: estando ocupado com aqueles objetos que são os mais altos, o filósofo viria a buscar também o desenvolvimento de suas virtudes morais? Ou, colocando a questão de modo inverso, poder-se-ia admitir que o *sophos*, conhecedor de coisas superiores e divinas, é capaz de ser injusto, covarde, mesquinho ou quaisquer outros vícios?

Ora, o *phronimos* sabe, por sua capacidade de bem deliberar, o melhor momento para contemplar ou se engajar em qualquer outra atividade. Com efeito, o prudente reconhece aquilo que é o melhor a ser feito, e o realiza da maneira mais adequada e no momento mais propício. No entanto, comportamento muito similar pode ser visto no agente dotado da faculdade que Aristóteles denominou *sagacidade*. Em *EN*, VI, é dito que

há uma faculdade chamada *sagacidade*, que consiste em ser capaz de fazer coisas que tendem ao objetivo que estabelecemos para nós mesmos e a atingi-lo. Se o objetivo for nobre, a sagacidade é louvável, mas se o objetivo for mau, ela é mera astúcia; logo, chamamos de sagazes tanto o prudente quanto o astuto. A *phronesis* não é essa faculdade, mas não existe sem ela (*EN*, VI, 12, 1144a24-29).

A sagacidade permite ao agente realizar o que quer que seja que leve ao fim desejado. Enquanto o prudente ou virtuoso moral reflete acerca dos melhores meios para alcançar um fim que também é bom, o sagaz é capaz de “deliberar *bem*” – isto é, eficientemente – acerca

dos modos de agir – que podem ou não ser bons – em vista de um *telos* – que também pode ou não ser bom. Todo prudente é sagaz, mas nem todo sagaz é prudente, pois o prudente é *sagaz com virtude*.

Se assim é, poder-se-ia admitir que o sagaz também é capaz de organizar seu tempo em vista das atividades que ele busca realizar – sejam elas boas ou más. Ao comparar sagacidade e prudência em outro momento da *EN*, Aristóteles afirma que “sagacidade e prudência diferem do modo como descrevemos nas nossas primeiras discussões, assemelhando-se com respeito ao seu raciocínio, mas diferindo no que diz respeito à escolha deliberada” (*EN*, VII, 10, 1152a12-14). Ainda em *EN*, VI, ele declara: “é evidente também que a escolha deliberada não será correta sem prudência, não mais do que sem virtude moral; pois uma determina o fim e a outra nos faz realizar as coisas que levam ao fim” (*EN*, VI, 13, 1145a4-6). Ora, se *phronesis* e sagacidade diferem no que se refere à escolha deliberada, dado que a primeira envolve necessariamente bons meios com vistas a *bons fins*, enquanto que a segunda pode visar também o vício, parece que a vida *bem* organizada propriamente dita é possível somente através da prudência. Com efeito, ter uma vida boa e organizada, em que seja possível realizar todas aquelas atividades que o agente deseja, é um *fim* para o prudente, incluindo, dentre essas ocupações, a contemplação. O astuto sem virtude, no entanto, parece encarar a ordenação da vida como um mero instrumento para alcançar aquilo que ele verdadeiramente deseja. Ora, o fim que é bom é evidente apenas para o prudente ou virtuoso moral (cf. *EN*, VI, 12, 1144a30-37), “pois o vício nos perverte e faz com que nos enganemos acerca dos pontos de partida da ação” (*EN*, VI, 12, 1144a35-36). Portanto, aquele que é capaz de realizar a contemplação parece ser, para Aristóteles, também prudente, já que a *theoretike energeia* é aquilo que se identifica com o melhor dos fins – o que só é percebido, como tal, pelo *phronimos*.

Aristóteles não considera a possibilidade do filósofo ser um completo vicioso porque, como nota Zingano (2014), “a conjunção de ciência e imoralidade não é posta como um problema, pois isso já fora descartado; o homem habilidoso [astuto] pode desenvolver conhecimento teórico a serviço de sua imoralidade, mas essa não é uma imagem de felicidade de modo algum” (p. 17). Dado que o *sophos* realiza aquela atividade que *se identifica* com a *eudaimonia*, seria estranho, como sugere Zingano, se Aristóteles ainda levasse em conta a possibilidade desse homem ser um vicioso. A impossibilidade se daria por duas razões: primeiro, porque o exercício da filosofia depende, necessariamente, da *boa* organização da vida; segundo, porque não faria sentido atribuir um caráter vicioso ao homem que vive a mais perfeita *eudaimonia*.

Considere-se o caso de Anaxágoras e daqueles que se dedicaram estritamente à filosofia, vindo mesmo a se isolar da sociedade para realizar suas investigações teóricas. Para Aristóteles, esse tipo de conduta seria oposto à *eudaimonia* por diversas razões: além de negar a natureza política do ser humano, vindo a se isolar da vida em sociedade, tais homens revelam certo desequilíbrio em relação às suas paixões, o que não é característico de uma *bios* virtuosa e feliz. Tal como qualquer outra atividade, a *theoretike energeia* pode ser amada e realizada em excesso, de modo a prejudicar o desenvolvimento de outros aspectos da vida do homem que também devem necessariamente ser aperfeiçoados a fim de se viver uma boa vida.

Novamente, o ponto intermediário entre as emoções e as ações se mostra uma peça-chave na formação do caráter e na vida do agente. A estabilidade é uma das características do *eudaimon* no que concerne (i) ao equilíbrio de suas paixões, a fim de não levá-lo a desenvolver uma disposição viciosa; (ii) à harmonia de suas atividades, de maneira a executá-las proporcionalmente e do modo como devem ser praticadas; e (iii) ao fato de, como sugere a própria compreensão de *eudaimonia*, não se tratar apenas de um momento feliz, mas de *uma vida* que é dita boa considerando o seu todo, mesmo que haja períodos de adversidades. Segundo Aristóteles, “o atributo em questão [a durabilidade], então, pertencerá ao *eudaimon*, e ele será feliz ao longo de toda sua vida; pois sempre, ou de preferência a todas as outras coisas, ele fará (*praxeî*) e contemplará (*theoresei*) o que é virtuoso” (*EN*, I, 10, 1100b18-20). Por essa razão, também, o filósofo deve contar com a *phronesis* para ser *eudaimon*. Como explica Natali, “para a *theoria*, que é a forma mais alta das atividades humanas, é necessário um estado de calma e moderação num sentido psicológico, um equilíbrio estável das funções e desejos do corpo e, acima de tudo, a regulação correta das emoções fundamentais de prazer e dor” (p.73) – o que não pode ser obtido senão através da prudência.

No que diz respeito à atividade mais perfeita para o homem, apresentou-se aqui as razões expostas pelo Filósofo em *EN*, X, 7 para justificar sua superioridade sobre as demais ocupações humanas. Trata-se de seis razões, que podem ser resumidas do seguinte modo: (i) ela é a melhor atividade, por ser aquela da melhor coisa no homem; (ii) é aquela capaz de ser realizada por mais tempo; (iii) ela é a mais prazerosa das atividades; (iv) é a ocupação mais autossuficiente; (v) é a única atividade amada e desejada somente com vistas a ela mesma; e (vi) é a que melhor preenche o tempo livre ou *scholè*, que é uma das principais condições da vida feliz. A partir dessas considerações torna-se possível identificar a *theoretike energeia* com a *eudaimonia*, compreendendo também por que ela é superior às outras atividades humanas. Além disso, a sexta razão é também capaz de oferecer uma pista para a compreensão da

organização da vida tendo em vista aquele momento que Aristóteles interpretava como o adequado para a realização da contemplação – a saber, o tempo livre ou *scholē*.

Seguindo a interpretação proposta por Natali, ofereceu-se como hipótese de leitura da *scholē* aquilo que é contemporaneamente entendido como o momento de realização dos *hobbies*. Essa compreensão afastaria a apreensão de *scholē* como um momento de relaxamento, entendimento que Aristóteles parece buscar evitar pelas considerações em *EN*, X, 6, 1176b35-1177a1. Mais importante, tal leitura permitiria uma amplificação do alcance da contemplação, de modo que ela poderia ser realizada por qualquer agente que dispusesse de tempo livre e estivesse disposto a exercitá-la.

No que concerne à *bios theoretikos*, conclui-se que alguns homens, aptos a desfrutarem de uma *scholē* maior, poderiam se dedicar à investigação teórica por mais tempo, caracterizando, assim, a vida própria do filósofo. Em adição às considerações sobre a estabilidade e a possibilidade de realizar a contemplação em conjunto, em ambientes como a Academia ou o Liceu, salienta-se que o surgimento de tais estabelecimentos se deu a fim de “assegurar que filósofos dispunham de uma prosperidade moderada e da liberdade de necessitar daquilo que vimos como constituindo uma das condições necessárias para que alguém se dedique à filosofia tranquilamente” (NATALI, p. 87). Ademais,

a fundação de uma escola, a reunião de um grupo de estudantes e colaboradores, e a dedicação da própria vida e de toda energia intelectual com vistas ao desenvolvimento teórico – tudo isso deve ser visto, no caso de Platão e Aristóteles, como um modo de dar significado às suas próprias vidas aristocraticamente influentes, e não como a escolha de um papel social como aquela expressa por uma vocação profissional (p. 70).

A compreensão grega da atividade teórica é, assim, diferente do modo como a filosofia é realizada nos dias de hoje, ou mesmo outrora pelos sofistas. As distinções não se limitam à compreensão atual da atividade filosófica como meio de sustento, mas, de um modo diferente, também àquela de filósofos muito próximos de Platão e Aristóteles, como Sócrates, que desejava se dedicar à *theoretikē energeia* integralmente, mesmo sem ter condições para fazê-lo. Enquanto que, para ele, isso condizia com a nobreza dessa atividade, a ponto de fazê-lo não se preocupar com aquilo que é necessário para uma boa vida, para Aristóteles isso talvez marcasse um desequilíbrio das paixões (como parece ser o caso de Anaxágoras), e, quiçá, uma má administração do tempo, já que o momento da *scholē* fora estendido a ponto de prejudicar a aquisição de bens externos que também são integrantes da *eudaimonia*.

É claro que todas essas considerações acerca da *scholē* ser compreendida como o momento de realização dos *hobbies* são apenas hipóteses de interpretação que buscam responder questionamentos que surgem ao longo da leitura da *EN*. Sendo um filósofo sistemático, como Aristóteles poderia não ter se interessado em propôr detalhadamente a organização de um modo de vida? Ora, talvez uma das razões para isso seja o papel de destaque da agência humana – expresso desde a deliberação até a conclusão da ação, ao alcançar o fim desejado, que é também determinado pelo agente. Supõe-se que objetivo de Aristóteles não se resume a fazer com que aqueles que tenham contato com seus textos sigam suas palavras cegamente, mas sim reflitam sobre elas, adaptando-as às particularidades da vida de cada um. Ademais, seria contraditório pensar que, tratando-se de questões humanas, as quais admitem variações por conta das circunstâncias, Aristóteles seria capaz de deixar um plano determinado do que deve ser feito pelo agente. Na verdade, seus tratados são uma análise profunda do homem e de seu lugar no universo, e suas contribuições, ainda que por vezes possam parecer gerais, são de grande auxílio no direcionamento de como o indivíduo deve agir para desfrutar de uma boa vida.

Dentre essas contribuições que deixam, de certa forma, algo em aberto, pensa-se estar as informações acerca da contemplação na *EN*. Ao fim desta investigação, é inegável concluir que, como se sabia desde o início da exegese, o conteúdo que trata explicitamente da contemplação no tratado ético é bastante limitado. O leitor sabe muito pouco acerca do objeto da atividade contemplativa pelas informações contidas somente nela, e, dentre essas, algumas admitem um aspecto tão geral que é difícil saber do que realmente se trata (como a explicação em *EN*, VI, 7 de que os objetos da *sophia* são “as coisas mais altas”). Isso não quer dizer, contudo, que não haja, ali, um tratamento *em alguma medida* aprofundado da natureza da contemplação. As razões que justificam a identificação da *theoretike energeia* com a *eudaimonia* em *EN*, X, 7 se revelam, quando esgotadas, bastante densas e com diversas referências importantes à compreensão de deus, do prazer etc. A bibliografia secundária falha, assim, ao considerar inúteis ou de pouco valor os esclarecimentos sobre a contemplação oferecidos na *EN*. O paralelo entre a *sophia* e a *phronesis*, por exemplo, é rico em considerações que tratam da contemplação em relação às atividades práticas morais, gerando implicações sobre como compreendê-las na organização da vida humana. Ainda que se conceda que outros tratados possam melhor esclarecer quais são os objetos da contemplação ou os modos de realizá-la, o tratamento da relação *sophia* e *phronesis* parece algo próprio da

disciplina ética, de modo que as explicações feitas na *EN* não só são informativas mas também caracterizam o único lugar do *corpus* para o desenvolvimento desse tópico.

Essa investigação buscou, assim, fazer jus aos esforços do Filósofo de apresentar as informações julgadas suficientes para os propósitos da obra. Desejou-se mostrar que, ainda que permaneça no leitor uma curiosidade para saber mais sobre a atividade contemplativa, há, na *EN*, passagens bastante informativas e relevantes para a compreensão da melhor ocupação para o homem. O tratado ético oferece, assim, um *esboço* da contemplação e das condições para que ela venha a ser, o qual pode ser completado posteriormente conforme os interesses de cada investigação – pelo *Da Alma*, caso seja desejado um tratamento psicológico; pela *Política*, se o foco estiver em compreendê-la no contexto da *polis* etc.

Ademais, veio a ser expresso, ainda que indiretamente, diversos esclarecimentos sobre a agência humana, desde o momento da deliberação e da escolha até a conclusão de uma ação virtuosa que alcançou satisfatoriamente seu fim. Mesmo que o homem não seja uma espécie de deus ou qualquer objeto divino, o agente ainda é capaz de conhecer, construir e, especialmente, afirmar seu lugar no universo, de maneira *racional* e *corporal* e como nenhum outro ser natural o faz – isto é, de modo *humano*.

VI. Bibliografia

ACHTENBERG, Deborah, "The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Ancient Philosophy* 9, Mathesis Publications, 1992, pp. 37-47;

ACKRILL, J. L., "Aristotle on *Eudaimonia*", *Proceedings of the British Academy* 60, Oxford University Press, Oxford, 1974, pp. 339-359;

BARNES, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton, 1984;

BARNEY, Rachel, "Aristotle's Argument for a Human Function", *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume XXXIV, Summer 2008*, Oxford University Press, New York, 2008, pp. 293-322;

BRISSON, Luc, *Platon: Oeuvres Complètes*, Éditions Flammarion, Paris, 2008;

BROADIE, Sarah & ROWE, Christopher, *Nicomachean Ethics: Translation, Introduction and Commentary*, Oxford University Press, New York, 2002;

BYWATER, J., *Aristotle's Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford, 1894;

CAFARO, Philip, *Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*, University of Georgia Press, Athens & London, 2000;

CHARLES, David & SCOTT, Dominic, "Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 73*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 205-242;

COOPER, John M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1986;

DESTRÉE, P. & ZINGANO, M., *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Editions Peeters, Paris, 2014;

GAUTHIER, René A. & JOLIF, Jean Yves, *Ethique à Nicomaque*, Editions Peeters/Nauwelaerts, Paris, 2002;

ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford University Press, New York, 1983;

GEACH, Peter T., *Logic Matters*, University of California Press, Oakland, 1972;

GERSON, Lloyd P., "Platonism in Aristotle's Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXVII: Winter 2004*, Oxford University Press, New York, 2004, pp. 217-248;

HARDIE, W. F. R., "The Final Good on Aristotle's Ethics", *Philosophy Vol. 40*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, pp. 277-295;

_____, "Aristotle on the Best Life for a Man", *Philosophy Vol. 54*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 35-50;

HEINAMAN, Robert, "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis Vol. 33*, Brill Publishers, Leiden & Boston, 1988, pp. 31-53;

HUGHES, Gerard J., *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, TJ International Ltd., Padstow, 2001;

HUTCHINSON, D. S. & JOHNSON, Monte R., "Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 383-409;

IRWIN, Terence, *Nicomachean Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1999;

JOHNSON, Monte Ransome, *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, New York, 2005;

KENNY, Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford University Press, New York, 1992;

_____, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1978;

KEYT, David, "Intellectualism in Aristotle", *Paideia, Second Special Issue: Aristotle*, State University College, Buffalo, 1978, pp.138-157;

KRAUT, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, 1991;

JAEGER, W., *Aristotelis: Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford, 1957;

MARA, Gerald M., "The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science", *Polity*, Vol. 19, N° 3, Palgrave Macmillan Journals, 1987, pp. 375-401;

NAGEL, Thomas, "Aristotle on *Eudaimonia*", *Phronesis Vol. 17*, Brill Publishers, Leiden & Boston, 1972, pp. 252-259;

NATALI, Carlo, *Aristotle: His Life and School*, Princeton University Press, Princeton, 2013;

NIGHTINGALE, A. W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004;

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

RACKHAM, H., *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, 1934;

ROOCHNIK, David, “What is *theoria*? *Nicomachean Ethics*, Book 10.7-8”, *Classical Philology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, pp. 69-81;

RORTY, Amélie O., *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1980;

ROSS, Alberto, “De la Biología a la Cosmología”, *Thémata Vol. 43*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010, pp. 373-384;

VOEGELIN, Eric, *Order and History Volume III: Plato and Aristotle*, University of Missouri Press, Columbia, 2000;

VRANAS, Peter, “Aristotle on the Best Good: Is *Nicomachean Ethics* 1094a18-22 Fallacious?”, *Phronesis Vol. 50*, Brill Publishers, Leiden & Boston, 2005, pp. 116-128;

WEDIN, Michael V., “Aristotle on the Good For a Man”, *Mind Vol. 90*, Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 243-262;

WITT, Charlotte, *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, New York, 2003;

WIANS, William R., *Aristotle's Philosophical Development*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1996;

ZINGANO, M., “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”, *Analytica Vol. 1*, Rio de Janeiro, 1994, pp. 11-40.