

A ESTRUTURA DA *ETHICA EUDEMI*A I, 1-5¹

Inara Zanuzzi

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: Na *Ethica Eudemia* I, 1, 1214a9-15, Aristóteles traça uma distinção entre questões de investigações que contribuem somente para o conhecimento e questões que contribuem para a prática e a aquisição do objeto. A seguir, ele especifica as questões de segundo tipo que lhe interessam abordar como “o que é o bem viver?” e “como se pode adquiri-lo?” O artigo procura primeiramente esclarecer o fundamento daquela distinção e em segundo lugar utiliza esse resultado para compreender a estrutura dos capítulos 1-5, os quais fazem o exame das opiniões que respondem às questões de investigação especificadas.

Palavras-chave: Aristóteles, Ética Eudêmia.

Abstract: In the *Eudemian Ethics* I, 1, 1214a9-12, Aristotle draws a distinction between questions to be investigated that contribute just to knowledge of their object and questions that contribute to the practice and acquisition of their object. Next, he determines the questions of the second type which he intends to examine in the first place: “what is living well?” and “how can it be acquired?” The paper purports to make clear what is the ground of that distinction and use this result to understand the structure of the chapters 1-5, which examine the opinions that answer those specific questions.

Keywords: Aristotle, Eudemian Ethics.

Sabemos pela *Ethica Nicomachea* (*EN*) VI que Aristóteles faz uma distinção precisa entre uso prático e uso teórico da razão a partir de seus objetos: uma investiga aquilo que pode ser de outro modo enquanto a outra investiga o que não pode ser de outro modo (capítulos 3, 4 e 6). No entanto,

¹ Este trabalho é parte de uma pesquisa que se beneficiou do apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Tecnológico - CNPq - Brasil, através do Edital MCT/CNPq/MEC/CAPES nº 02/2010 - Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, processo 401286/2010-0.

a distinção que abre a *Ethica Eudemia* (*EE*) I não parece apoiar-se nas mesmas bases. Ali, distinguem-se as investigações que contribuem apenas para o conhecimento e aquelas que contribuem também para a prática e a aquisição do objeto de estudo. Nossa primeira questão de investigação será responder pelo fundamento da distinção na *EE* de modo a podermos avaliar se, numa assim como na outra, a distinção impõe que se um objeto é prático, então sobre ele não há investigação teórica e se um objeto é teórico, então não pode haver investigação prática².

A passagem a que estamos nos referindo na *EE* é uma passagem curta, logo nas suas primeiras linhas. Aristóteles diz o seguinte:

“Sendo muitas as investigações (*theoremata*) acerca de cada objeto e cada natureza que envolvem aporia e requerem exame, algumas delas contribuem somente ao conhecer, outras dizem respeito também à aquisição e à prática do objeto de estudo. Com relação ao que envolve filosofia apenas teórica deve-se dizer no momento oportuno o que precisamente é apropriado ao estudo (*methodos*). Primeiro, deve-se examinar em que consiste o bem viver e como se pode adquiri-lo (1214a9-15)³.”

“*Theoremata*” foi traduzido por “investigações”, mas deve ser compreendido como “pontos de investigação” ou “questões para investigação”. Assim, uma investigação tal como entendemos ser a Ética pode ser composta de diversos *theoremata*, de diversas questões de investigação. Por exemplo, as questões que Aristóteles propõe ao final da citação “o que é o bem viver?” e “como se pode adquiri-lo?” podem ser compreendidas como dois *theoremata* diversos. Uma vez que Aristóteles diz haver muitas questões de investigações sobre cada objeto e cada natureza, de tal modo que algumas visam meramente ao seu conhecimento, outras visam à sua aquisição e prática, do mesmo objeto podemos ter mais de um tipo de investigação

² É preciso observar que isso é já uma interpretação do que Aristóteles quer dizer com sua distinção na EN VI; não pretendo discuti-la, não porque seja indiscutível ou mesmo verdadeira, mas porque parece-me ser a interpretação padrão da passagem. Por essa interpretação, uma vez que a investigação teórica exige enunciados universais e necessários e que a natureza prática do objeto exige que ele possa ser de outro modo, haveria uma incompatibilidade entre essas exigências.

³ As traduções da *Ethica Eudemia* apresentadas neste artigo são da autora em co-autoria com Raphael Zillig. As traduções das demais obras são apenas da autora.

segundo a distinção em pauta⁴. Se isso é de fato assim, então a distinção não está sendo feito com base na natureza do objeto e, nesse caso, parece possível que as questões “o que é?” e “como obter?” tenham a sua contribuição para a aquisição e prática do objeto determinadas não por elas próprias ou por seus objetos, mas por algo externo, a saber, o interesse daquele que investiga⁵.

Há uma passagem dos *Tópicos* que tem um vocabulário muito similar a este da *EE*:

“Problema é um ponto de investigação (*theoremata*) dialético que contribui ou para a escolha e rejeição ou para a verdade e o conhecimento, ou ele próprio ou como auxiliar em relação a alguma outra coisa daqueles dois tipos (...). Com efeito alguns dos problemas são úteis saber em relação ao escolher ou rejeitar, p.e., se o prazer é digno de escolha ou não; alguns, somente em relação ao conhecer, p.e., se o universo é eterno ou não. Alguns por si mesmos <não são úteis> nem para o escolher nem para o conhecer, mas são auxiliares em relação a alguma outra coisa destes dois tipos. Com efeito, muitas coisas não queremos conhecer por elas próprias, mas em vista de outras, para que, através dessas, outra conheçamos (194b1-12).”

Nesta passagem, Aristóteles diz que alguns pontos de investigação contribuem para a escolha, outros para o conhecimento e outros para nenhuma dessas duas coisas em si mesmas, mas são auxiliares para a investigação de algo diverso que contribui ou para nossa escolha ou para o nosso conhecimento mesmo. A existência desta terceira classe de pontos de investigação mostra que a distinção não é simplesmente em termos de tipos de objetos. Uma distinção entre tipos de objeto seria feita mostrando que alguns são aptos somente para o conhecimento, outros, também para a ação e

⁴ Não é claro da passagem se podemos ter questões de investigação visando o mero conhecimento e também questões visando a prática dos mesmos objetos *em si mesmos ou apenas acidentalmente*, isto é, quando as questões sobre eles estão a serviço das questões de mesmo gênero mas sobre outros objetos. Essa distinção será introduzida na passagem dos *Tópicos* a ser analisada a seguir.

⁵ Com efeito, há quem pense que ambas as questões não contribuem para a prática e a aquisição do objeto, mas, em si mesmas, somente para seu conhecimento (como KENNY, 1978, p.192, e BUDDENSIEK, 1999, p.59-60), e há aqueles que pensam que ambas as questões contribuem para a prática, como ROWE, 1971, p.15 e p.70, enquanto uma questão meramente teórica seria formulada - se eu compreendo bem - em termos de *“dia ti”*, ou seja, “por que isso é assim?”. Para esse último a contribuição das questões diz respeito ao modo como são formuladas (e, portanto, às respostas que almejam) e não à natureza dos seus objetos.

escolha sobre eles. Assim, no exemplo de Aristóteles, a eternidade do universo não é algo sobre o qual podemos agir, mas o prazer é algo passível de ser escolhido ou rejeitado. No entanto, essa não pode ser a distinção feita na passagem dos *Tópicos* porque ela é exclusiva: ou bem os objetos estão de algum modo na nossa alçada e caem na classe daqueles cujo conhecimento contribui para a escolha e rejeição ou bem eles são objetos não factíveis e caem na classe daqueles cujo conhecimento contribui somente para o conhecimento ele mesmo. A existência de uma terceira classe, a dos auxiliares, mostra que a distinção dos *Tópicos* não depende simplesmente da natureza dos objetos, ela deve depender de algum modo da finalidade do que estuda.

Observe-se parenteticamente que as investigações auxiliares têm objetos distintos daquelas investigações a que estão subordinadas, seja visando ao mero conhecimento, seja visando à sua prática. Por isso, podemos ter um objeto cuja natureza é cognoscível que, não sendo estudado por si, é estudado em vista da aquisição de outro objeto, p.e., quando calculamos ângulos matemáticos para construir o telhado de uma casa. Nessa noção de investigação auxiliar, parece fazer menos sentido dizer que estudamos um certo objeto como auxiliar para o conhecimento ou a aquisição desse mesmo objeto⁶.

Voltando ao ponto do parágrafo anterior e visto que a distinção não está baseada na natureza dos objetos (pois havendo a classe das investigações auxiliares não cabe distinções exclusivas como é aquela em termos da natureza dos objetos), parecendo estar, então, baseada no interesse ou finalidade do que estuda, podemos perguntar a respeito do interesse do que estuda se este pode variar arbitrariamente.

Ao final da passagem, Aristóteles diz o seguinte: muitas coisas não queremos conhecer por si mesmas, mas porque contribuem ou para o conhecimento ou para a escolha e rejeição *de outras*. O uso da primeira pessoa do plural aqui, isto é, o uso dessa generalização sobre nosso comportamento de pesquisa, digamos assim, pode ser entendido de dois modos. Em um deles, registra-se que formalmente ocorre muitas vezes em nossas investigações de haver subordinações entre elas. Nesse caso, nem mesmo o pertencimento à classe daqueles que investigamos por si e daqueles que investigamos porque contribuem ao conhecimento ou à prática de outro precisa ser uma classe estanque. Parece depender do tipo de investigação que

⁶ Talvez possamos dizer que há questões auxiliares sobre o mesmo objeto dos quais formulamos questões centrais que pretendemos responder ou pelo conhecimento ele mesmo ou em vista de agirmos.

faz o investigador. Se ele faz uma investigação de agronomia, os pontos de investigação de matemática são auxiliares; se ele faz uma investigação matemática, então a resposta aos pontos de investigação matemática contribuem para seu próprio conhecimento⁷. Visto que Aristóteles diz que alguns pontos são auxiliares para a escolha e rejeição e não para o conhecimento, podemos muito bem encontrar que pontos de investigação da matemática sejam auxiliares para o conhecimento de um ponto de investigação que contribui para a escolha ou rejeição.

Porém, essa também poderia ser, ao contrário disso, uma observação sobre nossos interesses mais ou menos generalizados por certas pesquisas ao invés de outras: p.e., ninguém investigaria o que Aristóteles quer dizer com uma investigação somente teórica a menos que isso possa contribuir para alguma investigação filosófica mais relevante. Assim, Aristóteles pode estar dizendo que nossos interesses por certas investigações e por suas subordinações em termos de finalidade são mais ou menos comuns e generalizados: há coisas que nos interessam mais investigar como fins e a coisas que nos interessam mais estudar como auxiliares⁸. Há, entretanto, algum fundamento para esses interesses mais ou menos generalizados?

Prossigamos agora para uma outra passagem da *EE I*, capítulo 5, em que Aristóteles critica Sócrates por ter identificado virtude e conhecimento.

⁷ Quando um agrônomo ou um carpinteiro precisam fazer um cálculo matemático para solucionar um problema da sua investigação, podemos compreender que eles têm um questão de matemática diante de si, mas que é apenas auxiliar. Eles fazem uma investigação de matemática, mas somente até o ponto em que importa à sua investigação principal. Do mesmo modo, se algum investigador de filosofia prática tem que dizer como ele entende que seja a alma humana, sua investigação é de psicologia (ou de filosofia da mente, como diríamos hoje em dia) e é auxiliar à investigação da filosofia prática. O agrônomo ou o carpinteiro supõem que seus cálculos sejam verdadeiros, já que eles não os deduzem dos primeiros princípios da matemática, ou seja, eles supõem que está tudo bem com seus cálculos e simplesmente os aplicam. Do ponto de vista da subordinação das ciências de acordo com seus objetos, a ciência da agronomia é subordinada à ciência da matemática (já que ela supõe os princípios da matemática para provar suas conclusões). No entanto, do ponto de vista da finalidade do investigador, as questões de matemática estão subordinadas à sua busca pelas respostas às questões de agronomia. Se não fosse assim, o agrônomo terminaria fazendo matemática. Agradeço a Rodrigo Guerizoli pela objeção a uma versão preliminar desse artigo.

⁸ Se isso é assim e auxiliares são aquelas que são investigadas somente até o ponto em que interessam, então alguns objetos não serão estudadas por si. Ora, não há ciência propriamente dita daquilo que é estudado somente como auxiliar, pois, nesse caso, não se constitui nenhuma disciplina que as tome por objeto e derive as propriedades que algo tem por ter essa natureza. Poderia acontecer, p.e., que numa certa sociedade a matemática jamais fosse estudada por si, mas somente na medida em que é auxiliar para outras investigações, do mesmo modo como podemos encontrar nas pesquisas em andamento uma série de questões subordinadas que nunca são estudadas por si. Talvez algumas delas possam ser mais fundamentais e, portanto, do ponto de vista da natureza do objeto superiores àquilo em vista de que são estudadas.

“Sócrates, o velho, acreditava ser fim o conhecer a virtude e procurava o que é a justiça e o que é a coragem e cada uma das partes da virtude. Ele o fazia coerentemente, pois considerava serem ciências todas as virtudes, de modo que conjuntamente ocorre conhecer a justiça e ser justo. Com efeito, tendo aprendido a geometria e a arte da construção, somos nesse mesmo momento construtores e geômetras. Por isso, ele investigava o que é a virtude, mas não como vem a ser e a partir de que coisas. Isso ocorre no caso das ciências teóricas (pois não há nada mais que seja próprio da astronomia ou da ciência da natureza ou da geometria, além do conhecer e estudar a natureza dos objetos subjacentes das ciências, todavia, nada impede que, por acidente, elas nos sejam úteis para muitas das necessidades), das ciências produtivas, porém, o fim é diferente do conhecimento e do saber, como, por exemplo, a saúde é diferente da medicina, a boa ordem (ou algo dessa natureza) é diferente da política. Ora, também conhecer cada uma das coisas belas é belo; todavia, acerca da virtude, o mais valioso não é conhecer o que é e sim conhecer a partir de que coisas vem a ser. Com efeito, não queremos conhecer o que é a coragem, mas ser corajosos; tampouco queremos saber o que é a justiça, mas ser justos, assim como antes queremos estar saudáveis do que saber o que é o estar saudável e antes queremos ter a boa disposição do que saber o que é o ter a boa disposição (1216b3-25).”

A distinção fundamental dessa passagem é que a atividade de investigação meramente teórica é idêntica ao seu objetivo, isto é, é ela que é a finalidade do investigador. A atividade de investigação prática é diferente de seu objetivo, pois não é a própria atividade de investigação que é fim para o investigador. O fato que a atividade de investigação ela mesma seja o objetivo do investigador faz com o que este seja atingido na própria atividade de investigar. No caso das investigações práticas, o fim da atividade não é atingido pelo mero investigar, é preciso ainda *realizar* aquilo que se investigou.

Ora, segundo Sócrates a virtude era um conhecimento. Pela distinção acima o fim, a virtude, seria alcançado pela investigação ela mesma. Nesse caso, não deveria haver diferença entre tomar como fim ser virtuoso e tomar como fim conhecer a virtude, do mesmo modo como não há diferença entre

pôr-se o fim de ser geômetra e o de conhecer a geometria. No entanto, há diferença entre buscar ser saudável e buscar conhecer o que é ser saudável, ou entre a boa ordem política e conhecer a boa ordem política. Aristóteles baseia-se aqui na admissão, que espera ser generalizada, de que a virtude é parecida com a saúde e não com a geometria. E ele diz: “Com efeito, não queremos conhecer o que é a coragem, mas ser corajosos; tampouco queremos saber o que é a justiça, mas ser justos, assim como antes queremos estar saudáveis do que saber o que é o estar saudável e antes queremos ter a boa disposição do que saber o que é ter a boa disposição”. Toda esta passagem lembra o final da passagem do *Tópicos*: aqui também há uma generalização na primeira pessoa do plural a respeito do que almejamos, de nossos interesses ou fins. Esta é uma concessão sobre a qual Aristóteles aparentemente não admite disputas: o que é esperado que em geral se responda, quando se é perguntado se o melhor é ter a virtude ou conhecê-la, é que o melhor é ter virtude.

Assim, do interesse mais ou menos geral em ser virtuoso, por oposição ao mero interesse em conhecer a virtude, Aristóteles conclui que a virtude não é um conhecimento e que uma investigação sobre a virtude é um meio e não um fim em si mesmo. Há aqui uma inferência do que em geral pensamos e almejamos para a natureza do objeto. Devemos observar que de dois modos seria possível que alguém se enganasse a esse respeito, contrariando a opinião comum das pessoas. Alguém poderia dizer que a virtude é de tal natureza a não ser uma mera investigação, precisando também ser realizada como um resultado distinto dela (isto é, ela é factível, não meramente cognoscível), e ainda sustentar que não tem nenhum interesse em gerá-la, somente em conhecê-la. Este erro seria um erro prático, já que somos da opinião geral que se deveria ter interesse em realizar a virtude, não apenas em conhecê-la. Essa pessoa seria uma daquelas exceções à regra que baseava a concessão, mas a sua existência não é suficiente para abrimos mão da regra, pois uma tal pessoa *deveria* ter interesse em gerar a virtude, mais do que conhecê-la. Outro erro possível é o de Sócrates, que toma por finalidade ser virtuoso, mas pensa que para isso basta conhecê-la. No primeiro caso, a pessoa acerta sobre a natureza do objeto, mas erra no seu interesse pelo objeto. No segundo, a pessoa acerta no interesse, mas erra na natureza do objeto. Assim, nosso interesse mais ou menos generalizado em produzir a virtude é usado na prova contra Sócrates, mas seria inútil que alguém tentasse argumentar contra nosso interesse em produzir a virtude, dizendo, como o

primeiro investigador, que compreende a natureza do objeto, mas nega o interesse em produzi-lo, pois redarguiríamos que ele está errado naquilo que está tomando como fim.

O que vemos, então, é que a distinção de algum modo está relacionada à natureza do objeto, embora não se baseie diretamente nela. Devido ao interesse em produzir a virtude, tem-se que admitir que ela não seja meramente cognoscível, mas seja também factível. Era preciso que a virtude fosse um objeto meramente cognoscível para que nossa investigação sobre ela bastasse para sermos virtuosos. Ora, distinguimos o ser virtuoso e o conhecer e queremos ser antes que conhecer, logo a virtude não é um objeto meramente cognoscível⁹.

Ora, Aristóteles continua, era em razão do fato que Sócrates acreditava - erroneamente - que a virtude fosse conhecimento que ele perguntava apenas 'o que é a virtude', não também como obtê-la. Lembremos que os *theoremata* que Aristóteles se dispôs a começar a investigar na *Ética* são "o que é o bem viver?" e "como adquiri-lo?". Da primeira questão, podemos dizer que ninguém quer saber simplesmente o que é o bem viver, o que queremos é bem viver. A segunda questão, entretanto, é aquela que Aristóteles critica Sócrates por não ter feito em relação à virtude. Se nossa investigação deve contribuir para a prática e a aquisição do objeto de estudo, no caso socrático, da virtude, então de nada adianta somente sabermos o que é a virtude, precisamos saber também como adquiri-la. Se nosso interesse é a prática e a aquisição do objeto a resposta à primeira questão é insuficiente para que nos coloquemos em marcha e façamos o que tem quer ser feito para obtê-la. Assim, numa investigação cujo objetivo é diverso da própria investigação, a questão fundamental de investigação é "como fazer para obter os resultados?". É verdade que esta questão é dependente da questão sobre a natureza dos resultados. Eu não posso saber como obter algo antes de saber o que ele é, mas não é correto deixar de lado a questão "como obter o resultado?", já que a questão 'o que é?' só é suficiente numa investigação teórica, ou seja, numa em que o resultado é a própria investigação.

Alguns intérpretes sustentaram que a questão propriamente prática não deveria ter a outra forma 'como obter?', mas outra, a saber, "devo escolher isso ou não?". Na sua opinião, a questão "como obter?" é ainda

⁹ Não há implicações sobre ela não ser de modo algum cognoscível, apenas quanto a ser *meramente cognoscível*.

uma questão teórica¹⁰. Eu suponho que eles pensem isso porque a resposta a essa questão não precisa ser formulada em termos de um imperativo ou de um comando à ação, como, em geral, uma resposta à primeira será formulada. No entanto, pela crítica a Sócrates observa-se que o que diferencia uma investigação prática e uma teórica fundamentalmente, ao menos neste contexto de discussão, é o fato de ser a primeira dirigida para a realização de algo distinto dela mesma. É porque ela é assim dirigida que é necessária a pergunta ‘como obter?’. De modo que a resposta a esta questão deve ser suficiente para nos colocar em marcha, se assim o desejarmos¹¹.

Ora, se a investigação que visa obter o objeto é tal que somente se for investigado como obtê-lo é que ela pode fazer jus à natureza do seu objeto, isto é, o fato que ele é realizável para além da investigação, então há algo na própria investigação que a diferencia de uma investigação meramente teórica. Deve haver algo nas próprias investigações que diferenciam as que são práticas e as que são teóricas. Lembremos da diferença entre o investigador desinteressado da virtude e o interessado. Era possível imaginar um investigador que não tendo interesse em produzir a virtude, fizesse investigações de natureza prática sobre ela, isto é, respondesse à questão “como obter?” e nada fizesse. Este investigador, apesar de ter colocado as perguntas adequadas, não colocou o fim adequado. No entanto, as perguntas adequadas implicavam que a investigação se dirigia à realização de algo diverso da própria investigação. Agora, suponhamos que não houvesse tal coisa como as perguntas adequadas à natureza da investigação prática, isto é, que as mesmas perguntas pudessem ser feita fosse a investigação prática ou teórica, isto é, visasse ela a produzir algo além da investigação ou não. Nesse caso, não haveria como diferenciar as investigações e tudo dependeria da

¹⁰ Cf. nota de rodapé n.5.

¹¹ É claro, a investigação não se realizará, na prática, se o investigador fizer a questão prática ‘como obter?’, mas não quiser obter o objeto, como é o caso daquela pessoa que compreende a natureza prática da virtude, mas não tem nenhum interesse em ser virtuoso. No entanto, que o investigador queira ou não obter a virtude não implica um erro sobre a natureza da investigação ou do seu objeto. O que implica um erro sobre a natureza da investigação é que ele, como Sócrates, pense que tudo de que precisa é investigar a virtude para obtê-la. Se, no entanto, o investigador não quiser obtê-la e, por isso, não colocar a questão ‘como obter’, então há um erro na investigação. É verdade que, se esse fosse o tipo de investigador que Aristóteles tem em mente na *EE I, 5*, o argumento contra ele não funcionaria, já que ele não aceitaria o ponto de partida “que todos queremos ser virtuosos e não apenas saber o que é a virtude”. O fato que não seja esse o investigador com quem interessa a Aristóteles debater é relevante. Como quer que seja, quando a questão de investigação é a vida boa e não a virtude, a aceitação a tese “todos queremos viver bem e não apenas saber o que é a vida boa” parece ser ainda mais generalizada.

decisão do investigador de colocar em prática ou não o que foi investigado. Se isso fosse assim, a crítica a Sócrates teria sido injusta, pois ele queria ser virtuoso, portanto se não houvesse diferença na natureza da investigação, Sócrates poderia ter realizado seu intuito de ser virtuoso através das questões que se colocou (pois a natureza das questões seria indiferente). Ora, parece-me que dizer que as questões colocadas têm que ser diferentes implica dizer que elas têm que ser respondidas de modos distintos; havendo, portanto, uma distinção necessária entre questões e investigações de natureza prática e investigações de natureza teórica.

Talvez seja útil mencionar sobre este ponto a interpretação de Rowe¹². Segundo este autor, haveria uma questão *meramente teórica* cujo objeto seria o próprio bem viver, a saber, “por que o bem viver é isto?”. Este tipo de pergunta seria mencionada por Aristóteles na primeira passagem citada como dizendo respeito a questões que “envolvem filosofia somente teórica”. Tal tipo de questão seria tomada em *EE* I, 6 e sobretudo discutida a partir de *EE* I, 7. Como Aristóteles em I, 7 chama tudo o que precedeu de preâmbulo, a discussão propriamente aristotélica seria, na verdade, uma discussão de cunho teórico, sobre o *día tí* (por quê?) do bem viver. Essa questão seria *meramente teórica* não porque seu objeto é *meramente cognoscível*, mas porque - como a questão *tí esti* (o que é?) - não é possível a partir dela realizar o objeto. Além disso, como vimos, a questão *tí esti* é importante de um modo imediato para a determinação da questão ‘como obter?’ de um modo que a questão *día tí* não parece ser e isso autorizaria colocar a questão ‘o que é’ entre as questões que visam a prática do objeto, mas não a questão ‘por que é’. Se isso é assim, o raciocínio de Aristóteles na passagem recém discutida o qual parte da tese aceita sobre nossos interesses para inferir algo sobre a natureza do objeto somente valeria para o caso da investigação prática. Com efeito, observamos que se um investigador¹³ não tem interesse em realizar a virtude isso pode levá-lo a uma má investigação, se em razão de seu desinteresse, ele não for capaz de inferir a natureza prática do objeto.

Se, por um lado, parece não haver problema em compatibilizar a interpretação de Rowe com a passagem da crítica a Sócrates, por outro lado, ela parece impor uma incompatibilidade com a distinção da *EN*. Com efeito, se essa interpretação for correta, isto é, se questões teóricas podem ser feitas e

¹² Aludida na nota de rodapé n.5

¹³ Cf. nota de rodapé n.11.

respondidas sobre o bem viver, segue-se que sobre ele é possível um discurso universal e necessário. Ora, isso pareceria contrariar o que Aristóteles diz na *EN VI* sobre a natureza do objeto de investigação prática por oposição ao objeto de investigação teórica. Segundo Rowe, esse resultado não comprometeria Aristóteles na *EN* com a a incognoscibilidade de objetos práticos (do seu *dia ti* apropriado), porque na *EN* é introduzida a noção de graus de precisão, isto é, a ética seria uma disciplina com menos precisão do que a ciência, já que seu objeto não se presta a explicações universais e necessárias.

Para resumir a posição de Rowe: na *EE*, das nossas finalidades investigativas práticas podemos derivar a natureza prática do objeto, mas de nossas finalidades investigativas teóricas não podemos derivar a natureza meramente cognoscível do objeto; na *EN*, ambas as inferências seriam possíveis, o que de fato implicaria que, para cada tipo de investigação, há um tipo de objeto distinto. Um ponto importante, entretanto, da primeira derivação¹⁴ é que a investigação teórica do objeto não seria adequada a menos que levasse em consideração sua natureza prática.

Apesar de restarem pontos de obscuridade, espero ter dado algum esclarecimento do sentido da distinção na *EE I*, 1 e também espero ter mostrado que a introdução da distinção serve ao propósito bem definido de justificar que tenhamos *dois theoremata* necessários no que se refere à investigação que visa à prática e aquisição do bem viver: o que ele é e como se pode adquiri-lo. Aristóteles vai, no começo da argumentação, apresentar separadamente candidatos para responder a estas questões. No entanto, em um momento crucial ele vai usar a finalidade prática da investigação para fazer o cruzamento das duas respostas.

II.

Meu objetivo a partir deste ponto é procurar apresentar a unidade da discussão dos capítulos 1-5, isto é, aqueles em que Aristóteles propõe-se a discutir os candidatos para responder às duas questões que contribuem para a

¹⁴ Também com o propósito de mostrar a estrutura da *EE I*, a interpretação de Rowe foi explorada por ZILLIG, R., "A introdução à investigação da *Eudaimonia* na *EE*", comunicação apresentada no Colóquio UFPR/UFRRGS: Temas de Filosofia na Antiguidade, Curitiba, março de 2012. Esse ponto, em especial, foi observado pelo autor e permite dar uma interpretação plausível das observações acerca de causas adequadas feitas em I, 6 e no procedimento de determinação do melhor para o homem em I, 7 e 8.

prática e a aquisição do bem viver. A partir de I, 7, com efeito, começa o argumento do próprio Aristóteles sobre estes assuntos, sendo o capítulo 6 uma discussão da forma que esse argumento deve ter. Vemos, então, que o conjunto de 1-5 é uma introdução à investigação aristotélica na medida em que faz uma seleção das respostas às questões centrais numa investigação prática.

Assim, após fazer a distinção entre questões que contribuem ao conhecimento e questões que contribuem para a prática do objeto, ele especifica estas últimas como ‘o que é o bem viver e como se pode adquiri-lo’. Os candidatos para responder à primeira questão são retirados das opiniões sobre o que é mais digno de escolha, a saber, a *phronesis*, entendida como atividade de investigação *teórica*¹⁵, a virtude moral e o prazer. Os candidatos para responder à segunda questão são as possibilidades causais para algo vir a ser, a saber, aprendizado (neste caso o bem viver seria um tipo de ciência), exercício e conseqüente hábito, natureza, sorte, inspiração divina¹⁶.

Sobre o primeiro grupo de candidatos, deve-se dizer que essas avaliações sobre o que é digno de escolha não são as únicas. Aristóteles está ciente que as pessoas têm muitas outras opiniões a este respeito. As que são aqui mencionadas são aquelas a serem sobretudo consideradas. Com efeito, o vocabulário da passagem usa um verbo cognato de *amphisb t sis* (o que, de resto, é muito comum no conjunto dos capítulos 1-5), substantivo utilizado para referir às disputas nos debates dialéticos. Assim, podemos supor que as opiniões que sobretudo recebem destaque são as mais comuns nos debates.

¹⁵ Provavelmente é isso o que *phronesis* significa ao longo dos capítulos 1-5. Este significado é claro do uso em I, 4, onde esta finalidade é descrita como “contemplação da verdade” e como a atividade do filósofo. A *phronesis* é na *EN* uma sabedoria do domínio prático, distinta da *sophia*, a sabedoria do domínio teórico. Essa distinção é feita claramente no livro VI da *EN*, mas a referência à *sophia* neste sentido e ao *phronimos* num sentido claramente prático aparece em outros livros. Ora, o livro VI da *EN* foi transmitido pelos manuscritos da *EE* como o seu livro V, mas, excetuando o que seria o seu livro V, a *EE* não faz menção à *sophia*. Rowe, *op.cit.*, levando em consideração a sua interpretação antes mencionada, defende que, justamente por não ter ainda feito uma distinção exclusiva em termos de investigação e objeto, Aristóteles possa pensar a *phronesis* como uma atividade teórica que, quando exercida sobre um objeto do domínio prático como o bem viver, também adquire características de uma investigação prática (ao menos isso parece implicado pela sua leitura de *EE* I, 5, 1216a39-b1; cf. ROWE, 1971-2, p.80-1). A *phronesis* por essa interpretação é um conceito tão amplo que Rowe a traduz livremente por “pensamento” (1971, p.15). Para efeitos da interpretação aqui proposta, não é preciso que nos pronunciemos sobre isso. Basta entendermos que a *phronesis* é, nas palavras do próprio Aristóteles, a atividade que é fim para um filósofo, o que parece poder ser entendido como “conhecimento”. Assim, temos três bens sobretudo julgados como os mais importantes: o conhecimento, a virtude, o prazer. Cabe dizer que, dado o contexto inicial de investigação e o fato que as opiniões estão sendo avaliadas, é bastante plausível que Aristóteles esteja tomando um termo comum e vago para cumprir uma tarefa na investigação.

¹⁶ cf. VON FRAGSTEIN, 1974, p.14-16.

O procedimento de Aristóteles nos capítulos 2-5 que são, como ele mesmo diz, preambulares para sua investigação, é testar as opiniões disputadas sobre o primeiro ponto de investigação: o que é o bem viver. Nos capítulo 2 e 3, Aristóteles estabelece algumas bases para lidar com essas disputas.

No capítulo 2, ele primeiramente observa que acerca desses assuntos - provavelmente, a saber, sobre o bem viver - notamos que todo o que pode escolher um alvo com relação ao qual escolhe suas ações. Aristóteles parece estar apontando um modo, ainda não analisado, pois trata-se aqui de um prêmio, de entender as concepções introduzidas pouco antes sobre o que é o bem viver, a saber, como alvos, em relação ao qual determinarem-se as ações. Assim sendo, as opiniões sobre o que é a felicidade observadas antes podem ser investigadas como alvos do bem viver. As pessoas normalmente se colocam alvos, mesmo que arbitrários, como a riqueza e a educação, mas aquelas opiniões mencionadas antes, que são mais refletidas (já que são retiradas de disputas e debates), estão também propondo alvos com suas respostas sobre o que é a felicidade¹⁷. Isso significa que Aristóteles repropõe a questão acerca da natureza do bem viver em termos de um alvo em relação ao qual determinar as ações. Em certo sentido, esse novo modo de pôr a questão (isto é, 'qual o alvo do bem viver?' ao invés de 'o que é o bem viver?') faz jus ao caráter prático da investigação, pois, como observa Aristóteles, um alvo é aquilo em relação ao qual todas as nossas ações são determinadas¹⁸.

A seguir, ele sustenta que as disputas sobre este alvo surgem porque não se distingue o que é constituinte do bem viver daquilo que é sua condição necessária, e isso em dois sentidos, pois há condições necessárias gerais e condições necessárias próprias, p.e., respirar é uma condição necessária geral para ser saudável, pois é uma condição necessária para viver em geral, mas caminhar é uma condição necessária própria de ser saudável.

No capítulo 3, ele observa que as disputas podem ser solucionadas por refutação, pois se um dos disputantes refutar o outro, essa é uma prova da posição do que refutou. É interessante, entretanto, que, apesar de mencionar que a refutação do oponente é uma prova da opinião do refutador, Aristóteles não parece proceder a nenhuma refutação neste conjunto de

¹⁷ Ver BUDDENSIEK, 1999, p. 50-4.

¹⁸ Podemos, nesse caso, entender que Aristóteles esteja corrigindo o modo de propor a questão nos debates dialéticos de forma a capturar o modo mais comum como as pessoas normalmente expressam suas concepções sobre a felicidade, isto é, como um alvo.

capítulos. É possível que o objetivo de falar em refutação aqui não seja dizer que devemos fazê-las, mas observar que as opiniões a serem consideradas são as daqueles disputantes que concedem, devido a uma refutação, a tese do seu oponente. Ora, isso só pode funcionar para as posições que são aptas a serem disputadas, ou seja, a serem debatidas por argumento. Isso elimina da disputa as opiniões de crianças, doentes, loucos e das multidões, os primeiros porque os argumentos não podem mudar sua opinião, somente respectivamente a idade, o remédio e a correção o farão, os últimos por não serem capazes de ouvir argumentos, somente emoções.

A seguir, no final do capítulo 3, ele introduz um novo elemento necessário para lidar com as opiniões acerca do bem viver, a saber, que seja possível que elas contribuam para a obtenção do bem viver conforme a expectativa acerca deste tema das pessoas bem educadas (*epiekoí*), pois esse é o objetivo desta investigação¹⁹. Como observamos, a questão ‘como obter’ é dependente da questão ‘o que é’. Ora, Aristóteles inverte esta ordem ao dizer que a resposta à questão ‘o que é’ não pode trair a expectativa das pessoas bem educadas de alcançar a boa vida. Assim, uma vez que a investigação sobre o ‘o que é?’ visa contribuir para a realização da boa vida e uma vez que isso depende da resposta que damos à questão ‘como obter?’, temos restrições ao que consideraremos ser opiniões aceitáveis sobre a natureza da boa vida se elas requerem que a boa vida não seja algo alcançável pelos próprios esforços humanos, o que tornaria inútil essa investigação ela mesma.

Dado, portanto, que nossa investigação tem um compromisso em dizer o que é a boa vida porque tem um interesse em realizá-la, continua Aristóteles, a resposta sobre a natureza da felicidade terá que ser ou uma qualidade do agente ou alguma ação decorrente desta qualidade, pois são estas as condições que dependem dele mesmo e, por isso, são alcançáveis por ele.

A partir de I, 4, Aristóteles vai fazer a análise das opiniões levando em consideração estas restrições impostas nos capítulos 2 e 3, a saber, i) que sejam alvos do bem viver, ii) que distingam as condições necessárias das constitutivas da boa vida, iii) que apresentem razões de modo que a sua refutação represente uma mudança de opinião, iv) que sejam aptas a serem adquiridas.

De acordo com isso, Aristóteles faz duas coisas em I, 4. Primeiro, ele observa que muitas das disputas serão solucionadas se for decidido se é

¹⁹ BUDDENSIEK, 1999, p.55.

suficiente que o agente seja de certa qualidade ou se suas ações também devem sê-lo. Podemos observar que isso retoma, por um lado, a restrição (iv), isto é, que o bem viver seja alcançável pela ação, pois as qualidades do agente e as suas ações são as únicas coisas dessa natureza aceitável para esta investigação. Retoma, por outro lado, também a restrição (ii), que exigia a distinção entre condições necessárias e constitutivas, pois podemos disputar se são as qualidades do agente que são suficientes para sua boa vida ou se elas são somente necessárias, como um dos elementos a partir dos quais provém as ações, que seriam, de fato, os elementos constituintes da boa vida.

A observação seguinte em I, 4 irá distinguir aqueles modos de vida que se dedicam a satisfação das necessidades da vida daqueles que se dedicam à busca da boa vida. Aqui vemos a restrição (i) operando, já que as opiniões consideradas são aquelas que são alvos do bem viver, mas também novamente a restrição (ii), pois são deixados de lado os disputantes que sustentam vidas que satisfazem apenas necessidades, já que essas, podemos supor, são apenas condições necessárias e quiçá nem sequer condições necessárias próprias da vida boa, mas condições necessárias gerais, isto é, do viver e não do bem viver.

Isso permite a Aristóteles concluir que as três opiniões que sustentam os três bens inicialmente propostos como os melhores (a *phronesis*, a virtude, o prazer) são as que satisfazem pelo menos três das condições impostas: propõem alvos do bem viver (i) que são constitutivos da boa vida e não apenas necessários para ela (ii) e, além disso, que são alcançáveis por aqueles, ao menos, que tiverem suficientes recursos (iv).

O que dizer da terceira das restrições às opiniões sobre o bem viver, a saber, que fossem sustentadas por razões? Na discussão sobre essa restrição, as opiniões são eliminadas pelo tipo de pessoa que a sustenta (crianças, doentes, loucos, o vulgo); essas pessoas, por sua vez, são eliminadas pelo fato de não apresentarem razões para suas posições. Que elas não apresentem razões é evidenciado pelo fato que elas não mudarão de opinião por refutação, por argumentação, mas umas mudarão por que sua idade mudará, outras porque um remédio as curará, as últimas porque atenderão às suas emoções. É possível que, tendo feito todo este raciocínio, Aristóteles contente-se em procurar as opiniões entre aquelas pessoas mais representativas e influentes: os filósofos, os políticos e os poderosos, na suposição que estes são pessoas tais que satisfazem os requisitos de apresentarem razões para os alvos que impõem em suas vidas. E, de fato, ele fará expressamente referência a estes tipos em I, 5. No entanto, se isso é assim, para que serve a argumentação que

ocupa quase inteiramente o capítulo 5, a discussão a saber, que procura responder qual é o objeto mais digno de escolha tal que o tê-lo tornaria a pessoa que o deseja plenamente satisfeita?

É interessante observar que Aristóteles parece a seguir recolocar esta questão em termos de razões: que razões alguém poderia apresentar para preferir viver antes do que não viver. Vê-se que a questão “qual objeto é o mais digno de escolha tal que tornaria o desejo de alguém plenamente satisfeito” é uma pergunta por razões, pois a desiderabilidade de algo é o que confere razões para ir buscá-lo. Trata-se aqui da desiderabilidade da própria vida. Aristóteles mapeia esta questão primeiramente através de uma investigação negativa: o que seria tal que faria alguém preferir não viver a viver?; a seguir, ele propõe a questão positiva: o que seria tal que faria alguém preferir viver a não viver?

Ora, a resposta à primeira questão não diz aquilo que é constituinte do bem viver, mas aquilo sem o qual não se vive bem, pois é aquilo cujo ausência configuraria uma razão para se preferir não viver a viver. Talvez, na ausência de algum desses elementos, ainda fosse possível escolher viver, mas o fato é que ninguém em sã consciência preferiria levar uma vida dessas, ou seja, é uma vida tal que não apenas ela mesma não apresenta razões para persegui-la, mas ela apresenta razões para não persegui-la.

Aristóteles fornece seis condições que fariam com que alguém preferisse não viver a viver, ou seja, seis razões para preferir não viver:

A) Uma vida tem que ser mais do que uma sucessão de dores e catástrofes. Por contrapositiva, podemos dizer que somos motivados pela busca de conforto e bem estar. Não se segue que tudo o que buscamos na vida seja o conforto e o bem estar, mas que não podemos imaginar uma vida vivida apenas em apuros. Talvez isso não seja tudo o que buscamos na vida, mas uma vida que seja apenas desconforto não pode ser satisfatória.

B) Uma vida tem que ser mais do que uma fase de imaturidade intelectual, emocional e corporal. Isso significa que somos motivados por atingir alguma plenitude, um controle sobre nosso intelecto, emoções e corpo que apenas a experiência e a maturidade nos dá.

C) Uma vida tem que ser mais do que uma sucessão indiferente de prazeres e dores, ou de prazeres sem nenhum interesse intelectual. Somos motivados quando há algum diferencial de prazer ou dor; também somos motivados quando há uma apreensão intelectual do objeto que nos dá prazer.

D) Em uma generalização da anterior, Aristóteles diz que uma vida minimamente satisfatória tem que ser mais do que uma vida em que não possamos atribuir valor último ao que fazemos, uma em que tudo o que fazemos é instrumental e nada do que fazemos em última análise é em razão de algo que nós mesmos achamos que é valioso por si mesmo. A ideia é que nossa vida é constituída primordialmente por aquelas motivações nas quais colocamos um valor final. E isso é controlar em alguma medida nossa vida. Não ter isso é não ter motivação última proveniente de si mesmo, mas somente de fora, como se fôssemos um instrumento de alguma coisa fora de nós.

E) Esse último tipo de motivação é humana e mesmo quando é uma motivação pelo prazer ela é distinta da motivação pelo prazer tal como aparece nos outros animais. Nós temos uma apreensão conceitual ou intelectual daquilo que nos causa prazer e isso é constitutivo mesmo dos tipos mais básicos de prazeres corporais. Somos capazes de diferenciá-los e isso faz com que nossa vida, mesmo quando dedicada inteiramente aos prazeres, seja significativamente diferente da vida de um boi, como Ápis, que era tão bem tratado a ponto de ter todos os prazeres almejavéis.

F) Um vida minimamente satisfatória tem que ser mais do que mera possibilidade, mas nunca atividade. Somos motivados por atividades e não apenas por passividades.

É possível que a seleção destas razões seja fruto da seleção anterior a respeito das pessoas cujas opiniões seriam consultadas. Aqui, por exemplo, vemos que o prazer não é desconsiderado como um objeto de busca, mas certos tipos de busca do prazer são considerados não melhores do que a vida de bois. Ora, alguns bois (como Ápis, no Egito) levam uma vida melhor que a de reis, mas, mesmo assim, ninguém que tenha bom senso preferiria a vida de um boi (mesmo com todos os prazeres que ele pudesse ter) a uma vida humana sem tantos prazeres. No entanto, é possível que perguntadas as multidões respondessem que creem que a vida de Ápis é a melhor das vidas. É preciso de reflexão para concordar que a vida de Ápis não é um vida que apresente razões para busca.

Aristóteles passa da questão negativa ('por que você preferiria não ter vindo a ser?') para a questão positiva ('o que faria você preferir vir a ser?'). A resposta à primeira questão nos apresenta razões para escolher não existir, já a segunda nos apresenta razões para escolher existir. Não há uma equivalência entre essas respostas, pois não é o caso que não estando dadas as

condições que fariam com que preferíssemos não vir a ser estariam dadas *eo ipso* as condições que fariam com que preferíssemos vir a ser²⁰. As razões que fazem alguém preferir vir a ser acrescentam algo àquela situação em que as razões para preferir não vir a ser não estão satisfeitas. O que é exatamente isso que elas apresentam? É possível que seja algo que implica que as, digamos assim, condições negativas ou mínimas da existência estejam satisfeitas; mas é, ainda assim, algo ulterior. Podemos entender o que é isso, observando que a satisfação das condições mínimas não garante nenhuma única razão para que uma vida seja digna de ser vivida. Temos, pois, ali um conjunto de condições a serem satisfeitas. Ora, quando aceitamos em I, 2 que é uma tolice não ter um alvo do bem viver, supusemos que deve haver algo que unifica a nossa vida, de modo tal que todas as nossas ações são feitas em vista deste alvo. Vemos, pois, que havia já uma unificação dos nossos desejos e buscas na noção de um alvo. O que é introduzido aqui é que este alvo deve funcionar como uma razão da desiderabilidade da própria vida, pois é em razão dele que se há de preferir o vir a ser ao invés de não vir a ser. Esse alvo, vemos, introduz desiderabilidade na vida de forma tal que “o tê-lo tornaria a pessoa que o deseja plenamente satisfeita”. Isto agora parece significar que tal alvo é capaz de unificar nossos desejos, de modo a termos uma vida satisfatória e completa.

Ora, Anaxágoras pensava que uma tal razão fosse a contemplação do universo, Sardanapalo e Sminduride pensaram que a razão que tornaria a vida desejável seria o deleite do corpo, e os políticos (os verdadeiros, não os que buscam apenas fama e riquezas) pensaram que a razão última seria a realização de belas ações.

Essas são as respostas que todos dão. O que se entende é que esses três tipos representativos não tomaram estes alvos arbitrariamente, mas os tomaram considerando que eles apresentavam razões para preferir viver antes do que não viver, ou seja, razões que tornavam uma vida como um todo desejável. Assim sendo, estes três tipos representativos de alguma forma cobrem as razões que *podem* ser dadas para escolher viver antes do que não viver.

²⁰ Do mesmo modo, se não estão satisfeitas as razões por que preferiríamos vir a ser, nem por isso mesmo estão satisfeitas as razões que fariam com que alguém preferisse não vir a ser. Parece, portanto, haver um espaço intermediário em que não há razões nem para abandonar a existência nem para preferir a existência. No entanto, por realista que seja a existência deste espaço intermediário, não é ele que interessa investigar.

Aristóteles não diz aqui de que modo se entende que cada uma dessas razões possa funcionar para tornar a vida como um todo desejável. Talvez, com efeito, nem todas essas candidaturas possam ao fim e ao cabo fazê-lo, como parece ser o caso para a vida de deleite. No entanto, há algo nelas que as recomenda como aquelas que, em alguma medida, acertam no alvo correto ao fornecerem razões para uma vida ser desejável. De fato, se, por um lado, Aristóteles não vai aceitar a vida de deleite como tal entre aquelas que são desejáveis, ele tem como tarefa mostrar como o prazer contribui para a vida mais desejável. Assim, o prazer parece deve ser capaz de justificar a desiderabilidade de uma vida completa (se não sozinho, ao menos como um dos elementos necessários para dar essa desiderabilidade). Do mesmo modo, os outros dois candidatos. Para todos esses candidatos, com efeito, a questão que ainda tem que ser mais investigada não é *se* são capazes de dar desiderabilidade a uma vida, mas *como*, ou seja, qual sua contribuição e, no caso da virtude e do conhecimento, se é como atividade ou como mera capacidade.

A última observação que Aristóteles faz sobre esses assuntos, antes de passar à sua argumentação propriamente dita, é a discussão sobre a identificação de Sócrates entre virtude e conhecimento. A diferenciação entre virtude moral e conhecimento tem no contexto como corolário a distinção dos dois tipos de bens mencionados, a sabedoria e a virtude moral. Se a opinião de Sócrates fosse verdadeira, então talvez sabedoria e virtude moral pudessem ser uma só finalidade, mas uma vez que a virtude não é da mesma natureza do conhecimento, estes dois bens são de fato dois fins diferentes, que exigem atividades de buscas diferentes.

Referências Bibliográficas

- BUDDENSIEK, F. *Die Theorie Des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- JAEGER, W. *Aristoteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- KENNY, A. *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- ROSS, W. D. *Aristotelis topica et sophisticus elenchi* (Ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press, 1958, Repr. 1970 (1st edn. corr.).
- ROWE, C. J. "The Eudemean and Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought". *Proceeding of the Cambridge Philological Association*, Supplement 3, 1971, p. 9-123.

ROWE, C.J. "The meaning of phronesis in the Eudemian Ethics". In: MORAUX, P. e HARLFINGER, D. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin: De Gruyter, 1971-2.

SUSEMIHL, F. *Aristotelis Ethica Eudemia, Eudemi Rhodii Ethica*. Leipzig: Teubner, 1884 (Kessinger Legacy Reprints).

VON FRAGSTEIN, A. *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam: B. R. Grüner Verlag, 1974.

WALZER, R. R & MINGAY, J. M. *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

WOODS, M. *Aristotle - Eudemian Ethics, Books I, II and VIII*. 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

E-MAIL: inarazanuzzi@gmail.com

RECEBIDO: Novembro/2012
APROVADO: Dezembro de 2012