

Eudaimonia e Neltiliztli: a concepção de boa vida em Aristóteles e na Filosofia Asteca ¹

Lynn Sebastian Purcell

Tradução: Flávio Rocha de Deus ²

Apresentação

É sempre um deleite para um autor encontrar sua escrita tão bem traduzida em outro idioma. Nos quase cinco anos que se passaram desde que escrevi este artigo, no início de 2016, a discussão filosófica no mundo anglófono se desenvolveu. Desde se os Nahuas tinham uma filosofia ética para algumas de suas para uma discussão em que o que está em jogo agora diz respeito às suas características. Estou feliz em ver esta mudança seguir na esteira do meu trabalho. A discussão também ultrapassou a falta de interesse na tradução filosófica de termos para análises mais sofisticadas. É reconfortante ver também este avanço. Além disso, não creio que um trabalho mais recente desafie nenhuma das reivindicações centrais feitas aqui neste trabalho.

Em resposta, eu modificaria apenas algumas traduções para evitar algumas disputas acadêmicas. A mais importante entre elas é a tradução de "*nelli*" como "enraizado". Embora eu continue a pensar que existem boas razões para ligar "*nelli*" (verdade) a "*nelhuatl*" (uma raiz), o argumento que desenvolvo aqui não precisa desta conexão para fazer suas considerações. Em resumo, enquanto León-Portilla segue Remi Siméon na ligação dos termos, R. Joe Campbell (em correspondência por e-mail) tem se perguntado sobre a força da conexão. Os problemas são duplos. Com relação à conexão morfológica, a raiz nominal de "*nelli*", *nel-*, talvez relacionada ao "*nel-huatl*", mas não está completamente claro como. Com relação à semântica em jogo, seria útil que *nelli* não só apontasse para *nelhuatl*, mas que *nelhuatl* fosse atestado em usos que se assemelhassem mais à verdade, ou seja, apontados para *nelli*. Estas reservas, sejam elas consideradas independentemente ou em conjunto, não provam ser uma refutação

¹ "Eudaimonia and Neltiliztli: Aristotle and the Aztecs on the Good Life" Artigo originalmente publicado na Revista da The American Philosophical Association: *Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, Vol. 16, no. 2, Spring 2017. Vencedor do Prêmio APA 2016 em Pensamento Latino-Americano. As versões deste ensaio foram apresentadas na conferência "Trans-American Experience" na University of Oregon em Eugene (2015) e na conferência "Latinx Philosophy" na Columbia University em Nova York (2016).

² Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia.

incontestável da conexão, e isto explica em parte porque não me sinto incomodado por elas.

Apesar disso, meu argumento simplesmente não precisa entrar nesta disputa filológica para defender sua causa. O assunto filosófico em jogo é se os Nahuas entendiam a boa vida como um fim superior e se as virtudes eram necessárias para alcançá-la. Fico feliz em render "*nelli*" como "verdade", e "*neltiliztli*" como "veracidade", uma vez que estas mudanças de tradução não suportam a tese filosófica em jogo. Pode-se dizer que os Nahuas procuraram levar uma vida verdadeira, em vez de uma vida enraizada, e nada de importante muda sobre suas reivindicações éticas.

Mesmo admitindo este ponto, porém, acho que posso manter a relação entre a boa vida e o enraizamento. A razão é que os Nahuas muitas vezes empregaram metáforas amplas para indicar o que eles tinham em mente por um conceito. Esta é, naturalmente, a ideia básica em ação no uso de *difrasismos*, mas este é apenas um truque literário que eles usaram para este fim. Na constelação mais ampla em ação sobre a boa vida, encontra-se amplo apoio para a contenção do enraizamento.

A primeira delas, claramente, é que o problema básico da existência no *tlalticpac*, a terra, é que escorregamos (FC 6.41, 228). O remédio para este problema seria encontrar uma maneira de não cair. O cultivo de raízes na terra é uma metáfora consistente neste contexto.

Em segundo lugar, encontra-se no *huehuetlatolli* gravado no *Codex Florentine* um esboço de um ser humano ideal. O discurso é um discurso que o rei recém-nomeado entrega a seus novos súditos, e os admoesta sobre como viver uma boa vida. Falando primeiro do homem ideal, que depois repete em sua discussão sobre a mulher ideal, ele diz "E ele é venerado tanto pelo céu quanto pelo chão, na verdade ele é um defensor e sustentador". Ele se torna o ceiba, o *ahuehuete*, ao lado e ao lado do qual as pessoas se refugiam" (FC 6.14, 73). Se examinarmos as árvores, mencionadas, o que é notável nelas não é apenas seu enorme tamanho, mas a enorme estrutura radicular que as sustenta. Elas podem então dar abrigo a outros, porque criaram raízes firmemente.

Finalmente, no *Huehuehtlahtolli*, que Andrés de Olmos registrou apenas alguns anos após os primeiros esforços de Sahagún, pode-se ler a admoestação de um pai a seu filho a respeito da boa vida. Lá ele lhe diz que se ele leva uma vida de excelência (*qualli, yectli*) então é "a partir daí que você vai beber, comer e vestir; por isso você vai ficar de pé (*yc tihcaz*)" (H 25, 300). Caso contrário, o pai continua, "é com dificuldade que se vive na terra (*tlalticpac*)" (H 26, 300). Em suma, é por excelência, por virtude, que se vive sobre a terra, que se pode ficar de pé. Sugere-se novamente um sentido de enraizamento.

Mesmo sem a conexão lingüística entre "*nelli*" e "*nelhuatl*", então, a constelação metafórica mais ampla que o Nahuas usava para discutir a boa vida sugere que esta vida não é apenas uma vida verdadeira, mas especialmente uma vida enraizada.

Além deste assunto, espero que os estudiosos de diversas áreas continuem a se juntar ao grupo crescente de nós que traçamos um caminho para recuperar a filosofia dos povos nativo-americanos. Precisamos saber como as visões pareciam em outros lugares da América, tanto para nossa maior compreensão, como para que possamos levar uma vida melhor. Ainda há muito trabalho a ser feito.

Estou imensamente grato ao colega Flávio Deus por sua tradução. Como passei a maior parte da minha vida entre idiomas, entendo muito bem o trabalho envolvido.

Prof. Lynn Sebastian Purcell, PhD.
Department of Philosophy, State University of New York at Cortland
New York, Agosto de 2020

1. Eudaimonia e Neltiliztli

Como devemos viver? Qual a melhor forma de viver? Esse viver implica em obrigações para com as outras pessoas? Se sim, quais? Esses são, brevemente, os questionamentos centrais da filosofia ética. Os dois primeiros, acerca do melhor tipo de vida, abordam o tema do bem. Estes últimos, relativos às nossas obrigações para com os outros, abordam o direito. Entre muitos dos filósofos da antiguidade grega clássica, incluindo Platão e Aristóteles, as questões relativas ao bem foram entendidas como conceitualmente anteriores às do direito. Eles sustentaram, em suma, que era preciso saber que tipo de vida se procura viver antes que de levantar questões sobre que tipos de obrigações deveriam seguir. Para eles a melhor vida era uma vida feliz e próspera - uma vida de *eudaimonia*³. Além disso, consideravam a condução hábil da vida como virtuosa, e por isso essa ética tem sido chamada de ética *eudaemonista* da virtude.

O que o presente ensaio argumenta é que os astecas pré-colombianos, ou mais especificamente os Nahuas, as pessoas que falaram Nahuatl na Mesoamérica pré-colombiana, tinham uma visão sobre a filosofia ética semelhante à de Aristóteles. Eles sustentaram uma concepção da boa vida, que eles chamaram de neltiliztli, e sustentaram que a compreensão de seu caráter era conceitualmente anterior a perguntas sobre a retidão. O que esta tese sugere é que eles também sustentavam uma forma de ética da virtude, embora diferente da eudaimonista que Aristóteles e Platão defendiam. Como neltiliztli significa enraizamento, podemos chamá-la de ética enraizada das virtudes.

Uma consequência dessa tese é que ela articula um entendimento alternativo da boa vida que, embora seja semelhante à *eudaimonia* de Aristóteles na maneira como guia nosso pensamento sobre a ação correta, levanta um novo problema para a filosofia ética: o quão intimamente ligado está o prazer (*hēdonē*) com a vida boa? Aqui há uma

³ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1934) identifica *eudaimonia*, "felicidade", como o maior dos objetivos.

semelhança com o problema ético fundamental da antiguidade clássica, que questionava se a virtude era suficiente para a felicidade (*eudaimonia*). No entanto, o foco do problema atual não se concentra na relação da virtude com a vida boa, mas apenas no que conta como vida boa em primeiro lugar. Pode-se realmente ter uma concepção da vida boa que não tenha nenhuma relação interna com estados emocionais elevados ou positivos (*hēdonē*)? Os Nahuas nos fazem acreditar que podemos e devemos, pelo menos para qualquer vida levada no que eles chamavam de nossa terra "escorregadia".⁴

Uma segunda consequência é que este ensaio avança no preenchimento de uma lacuna na filosofia comparada. Os Nahuas estão finalmente começando a receber atenção filosófica entre os estudiosos anglófonos, mas este trabalho até agora tendeu a se concentrar em suas visões metafísicas⁵. Isso ocorre até mesmo entre os estudiosos de língua espanhola, que foram melhores em abordar filosoficamente os Nahuas⁶. O presente ensaio, então, move-se de certa forma no desenvolvimento de nossa compreensão da filosofia de Nahua, articulando sua concepção da boa vida.⁷ Como o assunto em questão é bastante complicado, começo com as características de *eudaimonia* e *neltiliztli* como o fim mais elevado.

2. A melhor finalidade

Existem duas características principais da boa vida que possui um paralelo razoável no pensamento asteca e aristotélico, a saber: que a boa vida é a que possui a ação do melhor fim e que esse melhor fim pode ser explicado por sua relação com a condição humana. Neste último ponto, no entanto, Aristóteles difere um pouco da abordagem asteca, pois relaciona a *eudaimonia* à função humana (*ergon*), enquanto os astecas traçam seu raciocínio a partir de uma caracterização mais ampla de como é a vida em nossa terra, no que eles chamavam de *tlalticpac*.

⁴ O padrão de citação e referência das notas de rodapé foram modificados para se adequar ao modelo mais utilizado no Brasil "Sobrenome do autor (Ano)" e as especificações completas da obra ao final nas referências no fim do trabalho. (N.T.)

⁵ Penso especialmente na Filosofia Asteca de Maffie (2014), o autor em seu verbete "Filosofia asteca" para a Enciclopédia na Internet, <iep.utm.edu/aztec/>, forneceu o que é provavelmente o panorama mais filosófico da ética Asteca. Seu objetivo lá, no entanto, era muito mais amplo.

⁶ A esse respeito, lembrei-me especialmente da obra de Miguel León-Portilla (2001). O presente ensaio é muito grato a algumas das observações que León-Portilla faz neste livro. Também lucrei muito com suas considerações no *Pensamento e Cultura Asteca: Um Estudo do Antigo Nahuatl*. (LÉON-PORTILLA, 1963).

⁷ É claro que antropólogos e historiadores da arte há muito tempo se interessam pela ética Nahuatl, mas sua preocupação é mais com o que poderia ser chamado de análise de costumes culturais. Duas peças em inglês que foram particularmente influentes para o presente ensaio foram as contribuições de Louise M. Burkhart (1989) e Pete Sigal (2011). No primeiro caso, aprende-se a ser cauteloso com as influências e interpolações castelhanas, mesmo na construção do Códice Florentino de Bernardino de Sahagún, no qual grande parte do presente ensaio se baseia. Neste último, reconhece-se a abordagem bastante tendenciosa, principalmente, da ética sexual que se encontra apresentada em quase todos os trabalhos registrados, incluindo o *Codex Florentino*. López (1984) também se mostrou útil para entender a visão geral do mundo de Nahua, embora as implicações de seu estudo sejam mais imediatas, penso eu, para a metafísica de Nahua.

Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco* defende o bem como a mais adequada finalidade de nossas ações, da seguinte maneira:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação [*praxis*] e toda escolha [*proairêsis*], tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto que o bem é aquilo que a todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem.^{8 9}

A qualidade do raciocínio em jogo nesta passagem tem sido a fonte de controvérsia acadêmica. Só porque toda investigação, ação e decisão visa a algum bem, não se segue que o bem seja aquilo para o qual todas as coisas visam. Seria um pouco como argumentar que todas as estradas levam a algum lugar, então todas as estradas levam ao mesmo lugar. O que Aristóteles pretendia, então, ocupa estudiosos há algum tempo.

No que diz respeito à controvérsia, com brevidade, parece que dois pontos podem nos esclarecer o que Aristóteles tinha em mente. Primeiro, lembre-se de que o método de Aristóteles para a ética é encontrar “uma visão [que] seja a mais harmônica entre os fenômenos”¹⁰. Para fazer isso, ele parte de um pedaço de sabedoria respeitável, um *endoxa*¹¹, e depois procede à provocação. Através de possíveis implicações para chegar a uma afirmação melhor¹². Nesse caso, o *endoxa* é a afirmação: “portanto, os homens se expressaram bem em declarar que o bem é aquele para o qual todas as coisas visam”. O que o resto da passagem deve fazer, mesmo que não esteja totalmente completo, é preencher a lacuna entre a primeira observação, como premissa, e o *endoxa*, como conclusão. Em resumo, o argumento que ele desenvolve é executado assim:

- [1] Se os bens de cada um (inquérito, ação etc.) são ordenados hierarquicamente (e são),
- [2] E se os bens não chegarem ao infinito (o que seria absurdo),
- [3] Depois, há um bem maior.

A conclusão, [3], é o bem maior para o qual “todas” as coisas apontam na linha de abertura.¹³

Como Aristóteles, um pouco mais tarde, identifica o bem maior com a *eudaimonia*, o que o argumento inicial sugere é que a boa vida é esse sentimento de felicidade que surge quando se considera a vida como um todo, quando se considera a

⁸ *Ética a Nicômaco*, 1094a.

⁹ Todos as citações referentes a *Ética a Nicômaco* que aparecem nesta tradução foram retiradas da versão brasileira traduzida por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, retirado da seleção de textos de Aristóteles de José Américo Pessanha publicados pela Editora Abril em 1984. (N.T.)

¹⁰ *Ética a Nicômaco*, 1235b.

¹¹ *Ética a Nicômaco*, 1145b.

¹² Kraut (2006) tem uma excelente revisão e avaliação do método de ética de Aristóteles.

¹³ Tecnicamente, não pode ser o objetivo de todas as coisas, pois as coisas inanimadas não visam nada. O sentido parece estar restrito aos agentes humanos. Esta parte do argumento é retirada (e desenvolvida) do meu ensaio “*Bens naturais e o desafio da normatividade: felicidade entre culturas*” (PURCELL, 2013).

relação ordenada entre seus objetivos e hierarquiza-os.¹⁴ Embora vários comentadores tenham notado que Aristóteles não completa esse argumento nas passagens iniciais da *Ética a Nicômaco*, eles tendem a concordar que esse é o tipo de argumento que ele pretende fazer¹⁵. Se for assim, a dificuldade real não é a qualidade da inferência das premissas até a conclusão, mas a solidez de [1]. Não está claro que todos os nossos produtos sejam ordenados hierarquicamente. Aristóteles argumenta por analogia com as ciências e, embora seja verdade que elas podem ser hierarquizadas, os objetivos humanos individuais geralmente não são. Aristóteles até reconhece isso ao explicar os diferentes tipos de prazeres que são procurados.¹⁶ Acontece, então, que algum tipo de habilidade será necessária para gerenciar essa relação - e esse é, em resumo, o objetivo das virtudes: essas excelentes qualidades de caráter que permitem que uma pessoa viva bem sua vida.

Ainda assim, há discordância sobre qual deveria ser esse objetivo mais elevado e, no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles propõe resolver o assunto apelando para a atividade ou função apropriada (*ergon*) dos seres humanos. Ele escreve:

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que "um tal-e-tal" e "um bom tal-e-tal" tem uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações [...] o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.¹⁷

Dado o modo como Aristóteles carrega premissas para seu argumento, principalmente marcado por elipses, não é de surpreender que os motivos de sua afirmação também tenham sido objeto de estudos filosóficos bastante intensos. O núcleo de seu raciocínio, sem abordar grande parte do pano de fundo metafísico por trás dele, parece ativar a tese de que **ser é ser bom**. Expressado de maneira diferente, ele sustenta que, digamos, para ser um tocador de lira, ou ser uma bicicleta, ou ser qualquer outra coisa, deve-se ser um bom tocador de lira, uma boa bicicleta, ou um bom qualquer outra coisa.¹⁸ Por exemplo, se minha bicicleta fosse danificada, de modo que sua roda fosse levemente empenada, ela rodaria mal. Como resultado, seria uma bicicleta pior. Se a bicicleta perdesse a corrente, ela se pareceria com algo mais próximo de uma scooter. Se perdesse completamente as rodas, deixaria de ser uma bicicleta e seria apenas um quadro de bicicleta. O que vale para bicicletas, outros

¹⁴ *Ética a Nicômaco*, 1095a.

¹⁵ Reeve (2012), por exemplo, especificamente no capítulo sete de sua obra, tem uma análise linha por linha das passagens de abertura da *Ética a Nicômaco*. e chega a essa conclusão. Russell (2012) chega a uma conclusão semelhante.

¹⁶ *Ética a Nicômaco*, 1099a.

¹⁷ *Ética a Nicômaco*, 1098a.

¹⁸ Eu explorei esse cenário metafísico em detalhes em meu "Bem Natural e o Desafio da Normatividade: Felicidade entre Culturas". (PURCELL, 2013)

objetos e práticas também vale para os seres humanos. A função humana é fazer uso da razão, entendida em um sentido amplo (isto é, como *logos*). As atividades, na medida em que são adequadamente humanas, fazem uso do *logos*. Ser um bom humano, pelo mesmo raciocínio, é assim quem leva uma vida por meio de *logos*, ou pelo menos não sem ele. Na medida em que alguém falha em usar o *logos*, leva uma vida humana ruim ou cruel.

Em suma, a boa vida humana é aquela que exhibe excelências ou virtudes humanas. O ruim é o que exhibe vícios humanos. Uma vez que esse entendimento articula (parcialmente) o que significa levar uma vida humana, ele estabelece um conjunto básico de condições para nosso objetivo humano mais elevado, a eudaimonia. Somos obrigados a persegui-la, se devermos procurar levar uma vida humana. Esse argumento resolve a disputa referente à felicidade, estabelecendo condições objetivas para todas as atividades humanas. Finalmente, e para conectar esses pontos a um dos argumentos de Aristóteles no livro X da *Ética a Nicômaco*: é apenas buscando esse tipo de vida que podemos desfrutar dos prazeres humanos.

Para os Nahuas, assim como para Aristóteles, é a condição humana que limita e permite que se busque o melhor tipo de vida. Porém, ao contrário de Aristóteles, para os Nahuas, é o caráter de nossas circunstâncias como seres humanos na Terra que determina principalmente essa condição, não uma propriedade do que somos como seres animais, como *logos*. Para os Nahuas, nossas vidas são levadas na Terra, em *Tlalticpac*. Este lugar tem três características pertinentes que definem as condições para o tipo de vida que podemos esperar levar. É, antes de tudo, um lugar escorregadio. Este ponto é amplamente registrado nos textos Nahuá existentes. Por exemplo, o sexto volume do *Códice Florentino* tem um catálogo de ditados comuns. Leia a seguir:

Escorregadia, lisa é a terra.
É o mencionado.
Talvez uma vez alguém tenha tido uma vida boa;
depois caiu em algo errado,
como se tivesse escorregado na lama.¹⁹

O "mencionado" é o ditado listado logo acima no código, que diz:

Por que isso? Olha bem para ti mesmo, ó peixe de ouro.
Dizem que nesta época: a algum
tempo atrás vivia uma vida boa [e] depois
caíra [em outra] - talvez tomasse
um amante, ou derrubou alguém
que adoeceu ou até morreu;
e por isso ele foi preso:
então, naquele momento, é dito: "por que isso?
Olha bem para ti mesmo, peixe de ouro."²⁰

¹⁹ *Códice Florentino*, vol. 6, p. 288, tradução modificada pelo autor.

²⁰ *Códice Florentino*, vol. 6, p. 228.

Algumas observações estão em ordem. A primeira é que o leque de coisas que são escorregadias (*tlaalahui*) inclui os tipos de ações que normalmente podemos incluir na ética, porque elas estão sob nossa vontade ou não, pois temos pouco ou nenhum controle sobre elas. Diríamos que tomar um amante é uma escolha, enquanto derrubar alguém, tropeçando, por exemplo, é um resultado ruim, mas perdoável por estar fora de nosso controle. No entanto, essas são descrições de nossa condição na Terra, e seu argumento parece ser que, independentemente da escolha individual, este é exatamente o tipo de lugar onde podemos esperar esses lapsos. Como resultado, podemos ter que ir para a cadeia, de modo que o apelo à condição de *tlalticpac* não seja uma desculpa, mas uma descrição do caráter geral de nossas vidas na terra. Um segundo ponto é que a condição escorregadia de *tlalticpac*, portanto, não é algo que se possa evitar raciocinando bem. Não se escapa de uma *hamartia* aristotélica, um erro no silogismo prático do raciocínio de alguém.²¹ Em vez disso, esse é apenas o ocorrido de um lugar em que é propenso a escorregar, onde ocorrerão lapsos de julgamento. O ideal para a vida de alguém, como resultado (e terceiro), não pode ser aquele que não inclui erros nem lapsos de julgamento. A pureza neste lugar não pode ser a meta pela qual lutamos em via recta. Em vez disso, deve ser o tipo de ideal que reconhece que esses deslizamentos ocorrem e, no entanto, os gerencia da melhor maneira possível.

Uma segunda característica de nossa condição humana, a vida em *tlalticpac*, é que ela é efêmera e transitória. Novamente, esse ponto de vista é bem atestado nos textos existentes, mas ninguém é um porta-voz melhor nesse ponto do que Nezahualcoyotl. Em uma obra de filosofia poética intitulada “Ma zan moquetzacan, nicnihuan! / Meus amigos, levantem-se!” ele escreve o seguinte (esta é a peça na sua totalidade).

Meus amigos. Levantem-se!
Os príncipes ficaram indigentes.
Eu sou Nezahualcoyotl.
Eu sou um cantor,
cabeça de arara.
Peguem suas flores e seus leques.
Com eles saiam para dançar!
Você é meu filho,
você é Yoyontzin.
Pegue o seu chocolate,
flor do cacauero,
você pode beber tudo!
Faça dança,
faça música!
Aqui não é a nossa casa,
não moramos aqui,
você também terá que ir embora.²²

²¹ Para um desenvolvimento mais completo do silogismo prático de Aristóteles, consulte O silogismo prático de Gottleib (2006)

²² Pode-se encontrar a transcrição de Nahuatl nas *Baladas dos Senhores da Nova Espanha* em Bierhorst (2009), Entretanto, a tradução citada é de León-Portilla (1992) em *Quinze poetas do mundo Asteca*. O

O caráter desta peça não pode deixar de impressionar alguém, como em 1 Coríntios 15:32: “Vamos comer e beber, pois amanhã morreremos”. Ainda assim, o contexto é muito mais amplo no pensamento de Nahua. Para Nezahualcoyotl, de fato, esse é o problema básico de nossa existência (e não apenas o escorregadio de nossas vidas). Pois não apenas é verdade que nossas vidas são efêmeras, mas também é verdade que mesmo a estrutura do cosmos é de caráter efêmero. A quinta era, aquela com sol de movimento, é aquela que, como as quatro anteriores, passará algum dia.

Essas considerações levam a um terceiro aspecto da vida em *tlalticpac*, fato de que ela está longe de ser um lugar plenamente feliz. Como parte de um poema extenso, Nezahualcoyotl escreve:

É verdade que somos felizes,
que vivemos na terra?
Não é certo que vivemos
e viemos à Terra para sermos felizes.
Estamos todos com muita falta.
Existe alguém que não sofre
aqui, próximo as pessoas? ²³

Para o próprio trabalho de Nezahualcoyotl, essas considerações o levaram a buscar o único tipo de estabilidade e eternidade que se pode esperar, a saber, o que se encontra na reflexão filosófica-poética, na composição de "flor e música". Para a perspectiva ética mais ampla de Nahua (mais abaixo), essas reflexões fornecem a razão pela qual a busca pela felicidade não é algo que eles pensavam ser um objetivo adequado para o plano de vida de alguém. O caráter transitório e escorregadio da vida em *tlalticpac* tornaria elevados os estados emocionais, ou seja, a "felicidade" é um objetivo imprudente.

O objetivo geral da ética Nahua, então, não é a felicidade, mas alcançar o enraizamento (*neltiliztli*) no *tlalticpac*. Para apoiar a ideia textualmente, será útil ter em mente um ponto linguístico. Se alguém quiser formar uma nova palavra em Nahuatl, o idioma está bem equipado com a capacidade de composição, da mesma forma que o grego antigo era. No entanto, pode-se também usar o que Angel Maria Garibay chamou de “*difrasismo*”, que é a expressão de uma ideia em duas palavras.²⁴ Exemplos em inglês podem ser “*with blood and fire*” (com sangue e fogo) ou “*against wind and tide.*” (contra o vento e a maré). Esse tipo de expressão era extremamente comum em Nahuatl, e é preciso ter cuidado para captar o significado metafórico no

texto de León-Portilla também inclui o Nahuatl para acompanhar cada tradução. A interpretação de Bierhorst da cultura asteca é bastante contestada, e suas traduções tendenciosamente apoiam sua posição, de modo que evitei inteiramente usar suas traduções e, quando necessário, traduzi os textos pessoalmente. Para uma revisão das dificuldades da hipótese das "canções fantasmas" de Bierhorst, consulte a resposta de León-Portilla na "Introdução" de sua obra *Quinze poetas do mundo Asteca* (LEÓN, PORTILLA, 1992), especialmente as páginas 41-44.

²³ Para a transcrição de Nahuatl, veja *Ballads of the Lords of New Spain*, p. 21 r. - 22 v. A tradução é dos *Fifteen Poets of the Aztec World*, p. 91.

²⁴ Garibay (1981, p. 112).

trabalho. Pois, se tomado literalmente, o significado de um *difrasismo* está quase totalmente perdido. Uma das mais comuns em um contexto filosófico é a frase *in xochi in cuicatl*, que, traduzida literalmente, significa "com flor e música", mas, metaforicamente, significa algo como "poesia".

Voltando à discussão sobre o enraizamento, gostaria de examinar o pequeno texto "Flower and Song / Xochi Cuicatl", encontrado nos Cantares Mexicanos, que foi composto e recitado antes de uma reunião de sábios e poetas na casa de Tecayehautzin. A questão em jogo na história é como obter algum tipo de permanência. Dizem que Lorde Ayocuan conhece o Doador da Vida, um dos nomes do único ser da existência, Teotl. Invocando e lembrando o senhor, a sugestão da peça é que é criando "flor e música" que se encontra essa permanência. Lemos a percepção do autor de que essa criação poética deve ser a resposta para a transitoriedade da vida em *tlalticpac* nas seguintes linhas:

Então é assim que esse senhor, o glorioso,
vem criando-os. Sim, com plumas
como contas de pulseira, ele agrada ao único ser.
É isso que agrada ao Doador da Vida?
Essa é a única verdade [nelli] na terra [tlalticpac]?²⁵

Assim, o autor chega à conclusão de que, ao escrever um canto das flores (poesia), especialmente o tipo que aborda os maiores problemas de nossa existência humana, nos torna mais capazes de encontrar a "verdade" na terra escorregadia.²⁶

O que importa para fins éticos é obscurecido na tradução. A frase "*ào tle nelli in tlalticpac*" é melhor traduzida como "*Essa é a única verdade na terra?*" Mas a palavra *nelli* está relacionada a *nelhuáyotl*, que é uma raiz ou base.²⁷ A ideia metafórica por trás do entendimento dos Nahuas de "verdade", então, é que é uma questão de estar enraizada como uma árvore, em vez de deslizar sobre ela: nossa terra escorregadia. O objetivo, a solução para nossos problemas humanos, então, é encontrar raízes, que como um substantivo abstrato seriam expressas em Nahuatl como *neltiliztli*.

Um ponto importante aqui é que o contexto do poema deixa claro que é preciso encontrar raízes no único ser da existência, em *teotl*. Assim como no argumento da função de Aristóteles, há igualmente um pano de fundo metafísico no relato de Nahua sobre a boa vida. Os Nahuas eram de certa forma panteístas e consideravam nosso mundo uma expressão do único ser fundamental da existência. Uma vida enraizada, então, não é apenas nosso objetivo mais elevado, mas carrega uma força normativa

²⁵ Pode-se encontrar o Nahuatl original em *Cantares Mexicanos: Canções dos Astecas* (BIERHORST, 1985). A tradução, pelo motivo acima mencionado, é substancialmente modificada.

²⁶ Uma implicação importante desse ponto, mas que não posso desenvolver aqui em detalhes, é que o senso de verdade da verdade nahuatl é bastante diferente de uma teoria da verdade por correspondência - algo que eu sempre pensei ser a posição de Aristóteles sobre a verdade. Para os Nahuas, a pessoa não apenas conhece a verdade, mas fundamentalmente passa a viver a verdade.

²⁷ Diccionario de lengua Nahuatl o Mexicana diz "reads: "nelhuayo adj. Provisto de raíces, que tiene raíces. R. nelhuayotl." (SIMÉON, 1981).

semelhante. Deve-se buscar o enraizamento não apenas por motivos prudenciais, mas porque o enraizamento é a maneira pela qual alguém realmente recebe nossas circunstâncias.

O poema filosófico "Flower and Song" fornece uma fonte de evidência para a semelhança normativa entre Aristóteles e o entendimento Nahua acerca da boa vida. Para evidências textuais adicionais, pode-se recorrer ao décimo volume do *Códice Florentino*, que aborda "o povo" da cultura Nahua. Ali se encontram descrições de pessoas trabalhando em funções socialmente reconhecidas. O autor do códice Bernadino de Sahagún é responsável por perguntar quais são as boas e más formas de cada uma, por exemplo, perguntar: O que é um bom trabalhador de penas? O que é ruim? Portanto, não se pode dizer que os Nahuas teriam formulado explicitamente os assuntos em termos de bons e maus. O que se pode notar é que, em suas respostas, encontra-se um entendimento geral de como a aprovação e a desaprovação foram atribuídas em cada caso e como eles raciocinaram sobre o que deveria ser. Ao descrever um nobre adulto, lemos o seguinte:

O bom homem de meia idade é aquele que faz, um trabalhador [ágil, ativo, solícito].

O mau homem de meia-idade [*tlaueliloc*] é preguiçoso, negligente, preguiçoso, indolente, preguiçoso, ocioso, lânguido, um pedaço de carne [*quitlatzcopic*], um pedaço de carne com dois olhos [*cuitlatzcocopictli*], um ladrão.²⁸

Declarações semelhantes são encontradas em todo o *Códice* para que possamos ter certeza de que esse tipo de linguagem não é isolada. A sugestão é dupla. Primeiramente, bons homens adultos são aqueles que desempenham bem seus deveres e papéis, enquanto os maus são indolentes. Segundo, homens adultos maus dificilmente se parecem com homens. Eles se tornam, antes, meros pedaços de carne. Dito de outra forma: existem condições para levar uma vida em uma comunidade humana e, se não as observarmos, tenderemos a não levar uma vida humana.

Para reunir todos esses pontos, pode-se escrever que Aristóteles e os astecas sustentavam uma concepção da vida boa como aquela que é o objetivo mais alto que alguém poderia ter ou, mais apropriadamente, viver. Eles diferiam nos motivos que apresentavam para seus pontos de vista. O argumento de Aristóteles gira em torno de uma tese sobre a função (*ergon*) do ser humano, enquanto os Nahuas sustentavam que alguém deveria buscar o enraizamento como (i) uma resposta razoável às nossas circunstâncias na terra e (ii) uma condição básica para liderar uma vida na comunidade humana como parte do *Teotl*. O que precisa ser esclarecido agora é como exatamente esse entendimento da boa vida pode guiar nossas ações.

3. A Virtude e a orientação de nossas ações

Para explicar como suas considerações nos orientam a ação, é preciso abordar duas perguntas. Primeiro, a *eudaimonia* de Aristóteles está claramente ligada à sua

²⁸ *Códice Florentino*, vol. 10, p. 11. Tradução modificada pelo autor.

discussão de excelência, mas esse vínculo estreito entre *neltiliztli* e excelência não foi demonstrado pelos Nahuas. Embora o exposto acima mostre que eles tinham uma compreensão do bem humano que sustenta essa linha de raciocínio, podemos nos perguntar se existe uma palavra ou frase nahuatl que desempenha aproximadamente o mesmo papel que *arētē*, e que esteja conectada a um relato de enraizamento? Segundo, embora o acima exposto mostre que os Nahuas tinham uma concepção da vida boa, não mostra que o *neltiliztli* funcionava da maneira exigida. Immanuel Kant e John Stuart Mill ambos tinham concepções da vida boa, mas também não era um eticista da virtude. Como podemos saber se o *neltiliztli* funciona como a *eudaimonia* de Aristóteles e não como o *summum bonum* para Kant e Mill?

Começo com a questão da "virtude". De certa forma, o tópico é difícil devido à abundância de termos possíveis disponíveis. Deve-se lembrar de que *arētē* em grego é derivado do deus Ares, e nos tempos homéricos a palavra significava principalmente nobreza e força no campo de batalha. Ao longo das centenas de anos seguintes de textos gregos registrados, encontramos o termo mudando lentamente de uma qualidade de caráter focada principalmente em atividades competitivas para uma focada em atividades cooperativas - que promovem a vida na cidade-estado (polis). Platão e Aristóteles, além disso, desempenharam um papel significativo nessa mudança, adaptando intencionalmente termos comuns a seus propósitos.²⁹ "Virtude" ou "excelência humana", em suma, não surgiu da blindada cabeça de Zeus, mas foi um conceito desenvolvido ao longo de vários séculos entre os gregos. Deve-se ter cuidado, então, em encontrar um equivalente exato em outras culturas. Além disso, não se deve esperar que os nahuas tenham apenas um desses termos apenas porque os filósofos helenísticos acabaram por se estabelecer em um. Na tradição confucionista, por exemplo, encontramos duas palavras usadas para "virtude", a saber, *de* e *ren*.³⁰ Pode acontecer que os nahuas tenham mais de uma. A proposta que me atrevo aqui é a de que existe uma frase ampla para a excelência, e que pode haver outros termos mais específicos para a excelência, porém, disponíveis de outras maneiras, assim como *de* é o termo amplo para a virtude na tradição confucionista e *ren* termo mais específico focado nas relações humanas.³¹

²⁹ Este tópico tem sido objeto de estudo entre os classicistas. Embora Werner Jaeger desenvolva essa tese até certo ponto, tenho em mente o argumento paciente de Adkins (1972). A obra referenciada é dedicada a apoiar os pontos que acabamos de expor.

³⁰ Para detalhes sobre a tradição confucionista sobre virtudes como *de* e *ren*, consulte o primeiro capítulo de *A ética de Confúcio e Aristóteles* de Jiyuan Yu (YU, 2007).

³¹ Seguindo Austin (1988, p. 189) outro possível entendimento seria seja o "homem reto", *tlacamelahuac*. Esse termo deriva de *tlacatl*, que significa humano, e *melauacayotl*, que significa retidão ou correção de algo. O termo, no entanto, provavelmente tinha um sentido mais específico. Costumo considerá-lo um candidato mais próximo aos *phronimos* de Aristóteles. Outro possível candidato é *tlacoyotl*, que às vezes é traduzido como "excelência". No entanto, esse termo deriva de *tlacotli*, que significa valioso ou caro, e, portanto, é mais provável que seja um termo para valor inerente ou (melhor) valor mais alto.

Para começar, em Nahuatl, como no grego, há várias palavras para o bem, o nobre e o belo. Geralmente, o termo mais amplamente usado para “bom” é “*qualli*”, e eu o indiquei entre colchetes nos textos citados acima.³² A raiz da palavra deriva do verbo *qua*, que significa comer. A ideia geral indicada, então, é que algo é bom porque assimilável, comestível de uma maneira que ajudará no florescimento de alguém. Outra palavra comum é *yectli*, que é algo bom porque é reto, sem desvios. Provavelmente, a melhor tradução para *yectli* é retidão. Os Nahuas também fizeram uso de um *difrasismo* com essas duas palavras como componentes: *in qualli in yectli*, significando, literalmente, “com bondade e retidão”. Minha sugestão é que essa é a maneira nahua de expressar “excelência”. No décimo volume do *Códice Florentino*, por exemplo, encontra-se uma descrição da filha “boa” que diz: *ichpuchtli in iectli in qualli, em qualli ichpuchtli*, que pode ser traduzida como “a excelente filha, a boa filha”.³³

Nesta passagem, também se encontra uma conexão explícita entre a excelência, assim entendida, e a boa vida como raiz. Como o assunto é crítico, forneço uma tradução por palavra e comentário na tabela abaixo.

yn tecuheuh yn ichpuchtli	A filha [quem é]	Esta é uma frase que indica toda a ideia de uma filha em sua relação com um falante masculino e feminino.
quiztica, macitica, vel	intocada, perfeita, boa	Todos esses termos são difíceis de traduzir, porque o cristianismo já havia influenciado o significado das palavras. No entanto, nenhum deles em Nahuatl tem uma conexão fundamental com a compreensão cristã da virgindade.
Nelli	Enraizado	Dibble e Anderson (SAHAGÚ, 1969) omitem esta palavra na tradução, pois ela se encaixa mal na interpretação cristianizada da descrição de Nahuatl. ³⁴ É a raiz do neltiliztli.
ichpuchtli in iectli in qualli,	[quem é] a excelente filha,	Não há quebra de sentença no Nahuatl, então a idéia continua: a filha enraizada é a excelente...
in qualli ichpuchtli... ³⁵	a boa filha ...	o bom, etc.

³² A seguir, pode ser útil ter em mente que Nahuatl não possui uma ortografia padrão, embora os estudos atuais tendam a usar uma lexicografia franciscana modificada. O *Códice Florentino* em particular, tende a fazer uso fora do padrão, mesmo de uma linha para a outra. Deve-se ter em mente, então, que “i” e “y” são frequentemente substitutos, e “j” e “i” também são. No *Códice*, a existência de paradas glotais e pausas de respiração é comumente indicada com um “h”.

³³ *Códice Florentino*, vol. 10, p. 2.

³⁴ Para ser justo com Dibble e Anderson, um dos objetivos da tradução deles era manter contato com as ideias que informavam o espanhol que Sahagún traduziu em sua transcrição original, mas sem traduzir do espanhol para o inglês. Se Sahagún interpretou o Nahuatl de uma maneira específica, então a tarefa deles era tornar isso conhecido em inglês. Meus objetivos neste trabalho são diferentes.

³⁵ *Códice Florentino*, vol. 10, p. 2.

Alguém aqui encontra uma descrição da filha “boa” como alguém que está enraizado, que está levando a melhor vida possível e que é excelente ao fazê-lo. A passagem é difícil de analisar e traduzir, porque alguma influência cristã estava presente no momento em que foi registrada, mas indica que os Nahuas pensavam em conectar virtude (*in yectli in qualli*) e enraizamento (*neltiliztli*). A melhor vida disponível na Terra, em suma, é aquela que é realizada de maneira excelente.

Passo agora à questão de saber se os Nahuas entendiam a boa vida como uma condição necessária para uma ética da virtude. Pode-se começar lembrando o que é distinto na *eudaimonia*, uma vez que ela funciona para propósitos de orientação à ação. Para os eudaimonistas em geral, a orientação para a ação segue da prioridade do bem para a correto. Isso quer dizer que, na ordem da justificação, apela-se primeiro a uma concepção do bem e depois se conclui o julgamento da ação correta. Um eudaemonista, então, pode argumentar que não se deve enganar ou trapacear o outro, ou que enganar o outro é moralmente errado porque isso o prejudica inibindo sua prosperidade. Para um filósofo moderno que mantém a prioridade do direito ao bem, como fazem os deontologistas kantianos, o erro moral funciona como premissa da conclusão de alguém. Não se deve enganar outrem porque é moralmente errado, e pode-se discernir esse erro moral recorrendo a um teste independente, como o procedimento imperativo categórico.³⁶

Se essa diferença na ordem da justificação é o que distingue Aristóteles de Kant no bem, então o que distingue Aristóteles de Mill no bem? Os consequencialistas utilitaristas também apelam para uma concepção do bem, um máximo de utilidade média, a fim de determinar se uma ação é correta. Qual a diferença entre Aristóteles ou o eudaemonista?

Para responder a essa pergunta, retornamos a um ponto intraduzível na segunda linha da *Ética a Nicômaco*, uma vez que é aí que Aristóteles introduz uma qualificação importante sobre o caráter do bem mais elevado como um fim. Ele escreve: “Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem.”³⁷ Ao escrever isso, Aristóteles distingue dois tipos de atividades: *ta erga* (produções) e *hai energeiai* (performances/atividades).³⁸ As ações produtivas são as que produzem um produto separado da ação, como o vaso de um oleiro. Ações de desempenho são aquelas que são ações (*erga*) em (*en*) elas mesmas; o fazer constitui o que são. Eles são como uma dança ou um solo de jazz. Importante para Aristóteles, a extremidade mais alta, a *eudaimonia*, é uma performance/atividade. Isso significa que ele está pensando nisso de uma maneira fundamentalmente diferente do que um utilitarista faria. Para

³⁶ De todos os autores que fazem esse contraste, John Rawls (1999, 2000) é provavelmente o mais claro. Para seu relato do procedimento imperativo categórico e sua diferença do próprio imperativo categórico, confira sua obra *História da Filosofia Moral*, especialmente o capítulo dez, que dá atenção ao imperativo categórico. Ele faz o contraste entre ordens de justificação em *Uma teoria da justiça*.

³⁷ *Ética a Nicômaco*, 1094a.

³⁸ “*ta men gar eisin energeiai, ta de par’ autas erga tina*” (1094a 2-3).

esclarecer, nas linhas de abertura do Utilitarismo, Mill escreve: “Toda ação visa a algum fim, e as regras de ação, como parece natural supor devem tomar todo o seu caráter e aspecto do fim a que são subservientes”³⁹.⁴⁰ A felicidade, como Mill a entende, é o produto de agir de maneira a promover a felicidade do maior número. Para Aristóteles, por outro lado, a *eudaimonia* não é concebida como um produto, o resultado final da ação, mas como o desempenho de viver bem a própria vida. Sua vida teve um bom desempenho, não um conjunto de estados mentais. Como resultado, seria incoerente falar em maximizar esse tipo de felicidade, além de viver melhor - com mais virtude.

Os nahuas pensavam o *neltiliztli* como Aristóteles pensava a *eudaimonia*? Pode-se responder afirmativamente por duas razões. Primeiro, em nenhuma das literaturas existe uma discussão sobre um teste independente para avaliar a ação correta, portanto eles não pensaram nisso da maneira que Kant pensa. Segundo, se olharmos para a análise do desempenho bom e ruim dos papéis sociais, veremos que eles justificam a avaliação apelando para um dano ou ajuda prestada. Por exemplo, aqui está como o filósofo, ou *tlamatini*, é descrito no volume dez do *Códice*:

O bom [*qualli*] *tlamatini* é um médico, uma pessoa de confiança, um conselheiro; um instrutor digno de confiança, merecedor de credibilidade, merecedor de fé; um professor. Ele é um conselheiro, um bom exemplo; um professor de prudência, discrição; uma luz, um guia que traça o caminho de alguém, que acompanha um... O mau [*amo qualli*] *tlamatini* é um médico estúpido, bobo, decrépito, aquele que finge ser uma pessoa de confiança, que finge ser um conselheiro... [Ele é] um adivinho, o que ilude, que engana, confunde, causa males, leva ao mal.⁴¹

O que se observa nesta descrição é a maneira pela qual uma pessoa desempenha seu papel social, a qualidade de sua contribuição para a comunidade, é a fonte de louvor ou culpa. O mau [*amo qualli*] filósofo causa problemas especificamente, tanto para a pessoa aconselhada quanto para a comunidade em geral. O bom [*qualli*] filósofo é aquele que é uma luz e um exemplo tanto para seus pacientes como para a comunidade. As avaliações da ação correta, portanto, seguem a partir do entendimento do que significa levar uma boa vida humana e comunitária. Penso eu, então, que os nahuas raciocinavam o bem e o correto da mesma maneira que os eudaemonistas.

4. Formas de vida

Nesse ponto, pode-se ter mais algumas perguntas pertinentes. O entendimento de Aristóteles da *eudaimonia* está conectado a um modo de vida, ao contemplativo e a um programa para a vida em geral. Até que ponto algo assim está presente no entendimento nahuatl de *neltiliztli*? A resposta, penso eu, distancia os Nahuas de

³⁹ John Stuart Mill em o *Utilitarismo*.

⁴⁰ A tradução usada para citação em português foi retirada de MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade / Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 178. (N.T.)

⁴¹ *Códice Florentino*, vol. 10, p. 29-30. Tradução modificada pelo autor.

Aristóteles, uma vez que os Nahuas defendem duas (ou mais) abordagens de enraizamento, mas eles não têm noção de que é como a forma grega de viver.

A partir de Aristóteles, grande parte da imagem para sua compreensão da *eudaimonia* emerge do exposto. Cada um de nós conduz sua vida organizando e deliberando sobre seus fins. Isso não é algo que acontece com facilidade e, portanto, requer habilidade, virtude (*arētē*), para desempenhar bem essa organização. Além disso, Aristóteles nos diz que o modo como levamos nossas vidas, o modo como desfrutamos da *eudaimonia* humana, é empregar o *logos*, empregar razões amplamente compreendidas.⁴² A virtude especial do *logos* para a ética é, obviamente, a prudência, *phronēsis*. E é a *phronēsis* que age de acordo com as outras virtudes, para permitir que cada um de nós viva bem, para levar uma vida eudaimonica. Nada disso, no entanto, nos diz o que está no topo da hierarquia. É apenas algo que poderíamos escolher?

A resposta de Aristóteles é um tanto elíptica, mas parece que ele sugere que o que está no topo da hierarquia é um modo de vida, *bios*. Ele escreve:

Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar [isto é, do prazer], a vida política e contemplativa [*theōrētikos*]. A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo [*proairoumenoi*] uma vida [*bion*] bestial, mas encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem os gostos de Sardanapalo. A consideração dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam a felicidade com honra; pois a honra é, em suma, a finalidade [*telos*] da vida [*biou*] política.⁴³

Nesta passagem, Aristóteles realiza breves críticas à vida do prazer, e isso visa à honra, embora ele espere até o livro X para fornecer uma defesa completa da vida da contemplação. O que importa, neste momento, é que os comentários de Aristóteles sugerem para a estrutura da *eudaimonia*, a saber, que uma vida é decidida como um *telos*. Entretanto, isso não é o mesmo que escolher um resultado específico ou conjunto de resultados. Pois um modo de vida é uma maneira característica de escolher e ordenar os fins, para que o desempenho deles seja típico. No topo de nossa hierarquia, então, não está um objetivo final, mas um modo de vida.⁴⁴ E Aristóteles mais tarde

⁴² *Ética a Nicômaco*, 1098a.

⁴³ *Ética a Nicômaco*, 1095b.

⁴⁴ Essa abordagem para a organização de nossas preferências, de modo que (1) a *eudaimonia* é o gerenciamento hábil (isto é, excelente) de nossa hierarquia de vidas, e (2) um modo de vida é o que está no topo da hierarquia, para permitir que Aristóteles evite os tipos de preocupação Larry Temkin suscita em *Repensando o bem: ideais morais e a natureza da razão prática*. (TEMKIN, 2012). Uma objeção chave que Temkin levanta é que nossas preferências não podem ser demonstradas estritamente como transitivas, de modo que ordens de preferência (e, portanto, relações de equivalência) não podem ser obtidas para nossas preferências. Isso acaba sendo um problema para consequencialistas de preferências informadas e para quem concorda amplamente com o relato descritivo de John Rawls do bem na parte três de *A Theory of Justice*. A concepção de Aristóteles do bem, se o exposto acima estiver correto, pareceria permitir que ele evitasse esse tipo de preocupação, uma vez que uma *bios* requer apenas uma maneira característica de colocar objetivos em relação um ao outro, e nada como uma

argumenta no livro X da *Ética a Nicômaco*, que apenas um desses modos de vida, tipificado pela contemplação teórica, é adequado aos seres humanos como um objetivo completo.⁴⁵

Há um ponto adicional que se mostra útil para uma comparação com a concepção de vida boa de Nahuatl. Uma das razões pelas quais Aristóteles descarta tão rapidamente a vida do prazer é que ele a identifica como uma vida que é adequada para animais, *boskēmatōn* - literalmente animais em engorda. O que está implícito na linguagem de Aristóteles é uma distinção entre um modo de vida, *bios* e a simples vida, *zoē*. Nas passagens iniciais de sua *Política*,⁴⁶ Aristóteles distingue entre uma tendência natural, como procriação, que ele acha que não é resultado de uma decisão (*proairēsis*), uma união natural, como uma família, que é uma associação para atender às necessidades, da vida cotidiana e de um estado que "existe para viver bem".⁴⁷ Enquanto os humanos também levam uma vida *zoē*, uma para satisfazer essas necessidades, como comer, também decidimos sobre certos objetivos para viver bem. Quando nos envolvemos em atividades ou práticas (como música e dança) para esses fins, estamos levando um modo de vida *bios*. É por isso que é um erro de categoria, para Aristóteles, decidir sobre um modo de vida que seria focado às atividades necessárias para a mera sobrevivência. Isso também significa que a *eudaimonia*, em última análise, diz respeito ao desempenho da vida de alguém, organizando fins escolhidos acima e além das necessidades da *bios*.

A especificação de qual modo de vida é melhor para Aristóteles tem sido fonte de controvérsia, não porque não esteja clara, mas porque os estudiosos ficaram intrigados ao tentar explicar a compatibilidade da boa vida essencialmente intelectualista da *eudaimonia*, no livro 10, com a mais abrangente que está articulada no restante da *Ética a Nicômaco*⁴⁸. Não tentarei fornecer meu próprio senso da compatibilidade dessas duas considerações em Aristóteles. Em vez disso, gostaria de observar que os Nahuatl também parecem conceber que a boa vida, de certa forma, está dividida entre uma abordagem mais abrangente e integralista e uma essencialmente intelectual. No entanto, como eles não fazem uso de *bios* como conceito, eles não possuem uma concepção semelhante.

O enraizamento no corpo de alguém se torna possível ao participar de várias práticas. Os Nahuatl sustentavam que o corpo serve como local temporário para três forças que nos animam: *tonalli*, que reside na cabeça e fornece a energia necessária

ordem de preferência parcial. O assunto, claramente, é mais complexo do que pode ser tratado aqui, mas achei interessante notar que a abordagem de Aristóteles pode evitar uma série de dores de cabeça modernas em relação ao bem.

⁴⁵ Esse é o argumento de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, em 1177a até 10178a.

⁴⁶ Aristóteles (1957)

⁴⁷ Aristóteles, *A política*, 1252b.

⁴⁸ Para uma amostra da controvérsia, veja as críticas de Thomas Nagel em "Aristóteles sobre Eudaimonia", em no volume *Ensaio sobre ética de Aristóteles* (RORTY, 1980) e a resposta provisória de J. L. Ackrill em "Aristóteles sobre Eudaimonia" no mesmo volume.

para o crescimento; *teyolia*, que reside no coração e fornece memória, emoção e conhecimento; e *ihiyotl*, que reside no fígado e fornece paixão, bravura, ódio e amor, entre outros.⁴⁹ Os antropólogos recuperaram muitas estatuetas que aparentam estar em poses de ioga; eles incluem, por exemplo, uma posição quase exatamente semelhante à posição de lótus. A partir da descrição do corpo e de seus movimentos, conclui-se que uma prática regular de movimentos semelhantes ao yoga foi pensada para ajudar a equilibrar ou enraizar algumas de nossas energias corporais.

Uma maneira adicional pela qual se buscava uma vida enraizada estava na *psique* – levando-se em consideração que para os nahuas a diferença entre *psique* e *corpo* não eram tão delimitada como para nós. O ponto nesse sentido é que, se alguém aprende a assumir uma identidade, um certo tipo de personalidade, ganha raízes. Por exemplo, no *Hueheutlatolli (Discursos dos Anciãos)*, encontramos um discurso de congratulações no qual os mais velhos discursam com os novos noivos, novos donos de um rosto e coração. O noivo, por exemplo, responde aos idosos, afirmando,

Vós me mostrastes graça, estais inclinados a vosso coração [*amoiollotzin*]; em meu nome, vós sofrestes aflição. Eu infligirei doença a você, em seu rosto [*temuxtli*].⁵⁰

Nesse caso, o rosto (*ixtli*) e o coração (*yollotl*) juntos indicam a pessoa como um todo. As respostas do noivo abordam as duas facetas da personalidade do ancião. Do mesmo modo, no casamento, os mais velhos unem o casal como uma nova identidade, amarrando a capa do homem à saia da mulher e falando tanto no rosto quanto no coração. A sugestão é que, dessa maneira, eles adquiram personalidade, uma maneira pela qual permanecerão aqui na terra escorregadia. As virtudes do caráter, então, encontram seu lugar principalmente nesse nível, facilitando a aquisição e a manutenção do "rosto e coração" de uma pessoa.

Esses pontos já deslizam para o enraizamento na comunidade, o terceiro nível de enraizamento. Pois os noivos não estão apenas unidos, mas também dentro da comunidade. A participação de alguém na comunidade era realizada em festivais e ritos sociais de vários tipos. Na cerimônia de casamento descrita, por exemplo, pais, mães, avós e familiares relacionados têm papéis específicos a desempenhar. Além disso, era o papel do *tlatatinimê*, os filósofos, promover a aquisição de um rosto por meio de aconselhamento e o objetivo da educação de ensinar às crianças nahua as disposições que sustentariam um julgamento saudável. O caráter de alguém, então, permitiu que ele executasse bem os cargos sociais, estes não apenas tinham demandas mais

⁴⁹ Esses pontos foram detalhados no trabalho de Austin (1988) e no trabalho de Carrasco (1990).

⁵⁰ *Códice Florentino*, vol. 6, p. 127. Tradução do autor. Essa frase, que parece ser um insulto, é um elogio na cultura Naha. Um tipo de "equilíbrio" dos desejos de boa sorte com má sorte para desejar outro bem. A seção termina, por exemplo, dando as boas-vindas ao novo casal na sociedade, dizendo que eles estão abandonados. As declarações diziam: "pois é a nossa maneira de fazer as coisas na terra (em *tlatlācpac*); pois ninguém se preocupa com ninguém; pois já te abandonamos. Preste atenção nisso", 132-33. Tradução do autor.

específicas, mas também serviram ao propósito de treinar ou habituar alguém a essa atuação.

Uma maneira final de alcançar o enraizamento era diretamente no *teotl*. As três dimensões de enraizamento que acabamos de discutir são, obviamente, maneiras indiretas de se enraizar em *teotl*. Os Nahuas pareciam também ter sustentado que havia outras maneiras mais diretas de se enraizar. Na passagem citada acima de "Flower and Song", a resposta específica dada para alcançar o enraizamento é compor poesia filosófica. Isso não está muito distante da insistência de Aristóteles na vida da mente. Em algumas das passagens mais místicas, parece que alguns pensavam que o uso de substâncias alucinógenas também fosse uma maneira. Contudo, pensava-se que qualquer uma dessas formas de fazer era algo de belo no nosso curto período de tempo em *tlalticpac*.

Nesse ponto, pode-se perguntar como os Nahuas não são confrontados com o mesmo tipo de dificuldade que Aristóteles enfrenta. O *enraizamento* parece ter um significado estritamente intelectual, reservado para aqueles que podem compor *flores e canções*, e outro enraizamento que ocorre de forma mais abrangente. Em resposta, acho que o problema não é tão importante entre os nahuas. Uma vida (*bios*), para lembrar, tem duas características importantes. Primeiro, é uma maneira característica de escolher entre nossos objetivos e ordená-los na hierarquia do plano de nossa vida. Este é o sentido que se situa no topo dessa hierarquia. Segundo, é uma forma de vida escolhida acima e além das necessidades da vida *zoē*. Embora os Nahuas tivessem vários papéis sociais, que, no caso de um filósofo ou médico, poderiam ser contados como uma maneira característica de escolher entre fins, eles não distinguiram modos como algo distinto das necessidades da mera vida. Todas as pessoas, então, buscavam o enraizamento nos níveis da mente, psique e comunidade. Acontece que, para algumas pessoas, a participação na comunidade também ofereceu a possibilidade de um enraizamento mais direto. Os filósofos, por exemplo, descobriram o enraizamento em suas comunidades, em parte, compondo "*flor e música*", que por acaso era uma maneira direta de encontrar enraizamento no *tlalticpac*. Os caminhos são complementares entre os nahuas, e não excludentes, como parecem estar em Aristóteles.

5. Motivação moral

Enquanto a discussão sobre os modos de vida (*bios*) destaca uma diferença entre Aristóteles e os Nahuas na vida boa que pode contar em favor da visão dos Nahuas, outro tópico relacionado pode ser um desafio para ela. Esse tópico diz respeito ao papel do prazer, *hēdonē* ou estados emocionais elevados para a boa vida. A dificuldade específica é que, mantendo uma conexão entre o prazer e a boa vida, Aristóteles também resolve um problema importante da motivação moral. Para a pergunta, por que devemos ser bons? Aristóteles pode responder: porque é mais agradável do que não ser bom. Se os Nahuas não mantiverem essa conexão, parece que eles perdem essa vantagem.

Em resposta, pode-se começar lembrando os fundamentos do argumento de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* ⁵¹. Para Aristóteles, o prazer aperfeiçoa, no sentido de completo, o desempenho da *eudaimonia* como um “fim que sobrevém como o viço da juventude para os que se encontram na flor da idade.” ⁵² Se não é um componente constitutivo ou essencial da *eudaimonia*, então está relacionado internamente como sua forma preenchida. A razão para isso é que a *eudaimonia* explica o que significa levar uma vida como ser humano, em oposição à vida de um simples animal. Essa vida deve fazer uso do *logos* de alguma forma e, em última análise, é levada na companhia de outras pessoas (como os argumentos da *Política* de Aristóteles deixam claro). O prazer que se segue a esta vida, como resultado, é um prazer propriamente humano, e esta é a única maneira de alcançá-lo. Embora o infortúnio possa intervir, como sugere a discussão de Aristóteles sobre Príamo, mesmo naqueles casos trágicos “o belo brilha”.⁵³ Somente vivendo bem, Príamo poderia ter tido a felicidade humana de qualquer maneira. Além disso, se a sorte nos favorecer, nossas vidas desfrutem não apenas de felicidade, *eudaimonia*, mas também de bênção, *makaria*⁵⁴.

Para os Nahuas, a vida em *tlalticpac* não tem perfeição semelhante. A boa vida, entendida como *neltilitztl*, tem apenas uma relação acidental com estados emocionais elevados. Compor uma *canção de flores*, ou unir o rosto e o coração, cria uma existência melhor e mais bonita, ainda que transitória. É o melhor e mais bonito. Pois, em última análise, está enraizado no *teotl*, na maneira como as coisas passam por suas mudanças.

Embora os Nahuas não tenham pensado que o prazer é mais do que uma característica incidental do desempenho de nossa vida, ainda assim há motivos para agir de maneira alinhada ao prazer. É por isso que a vida enraizada deve ser considerada uma concepção da “vida boa” e por que os nahuas não enfrentam um problema relacionado à motivação moral. Até agora, o argumento revisou alguns dos muitos papéis e ritos em ação na cultura Nahua. O que se vê nessas descrições é que o trabalhador das penas age com paixão pelo seu ofício. O filósofo age por amor à sabedoria. E mães e pais agem por amor aos filhos. Essas razões - a saber, paixões, prazeres e amores, e ainda assim nos fornecem razões para agir. Além disso, são algumas das motivações mais comuns que temos para empreender uma ação. Procurar levar uma vida enraizada, então, significa, em última análise, buscar levar uma vida que vale a pena. Mesmo que o prazer seja incidental a esse modo de vida, ainda temos a maior quantidade de razões para buscá-lo.

⁵¹ A presente discussão utiliza pontos que Aristóteles desenvolve nos livros I e X da *Ética a Nicômaco*, mas, por uma questão de clareza, omiti a discussão distinta de Aristóteles sobre o prazer no livro VII. Não creio que o presente argumento abarque a diferença entre o prazer entendido como uma atividade ininterrupta, como se encontra em grande parte no livro VII, e o prazer como uma espécie de perfeição de nossas outras atividades. Sugiro o ensaio de Julia Annas (1980), para uma explicação que reconcilia as várias declarações de Aristóteles sobre esse assunto.

⁵² *Ética a Nicômaco*, 1174b.

⁵³ *Ética a Nicômaco*, 1100b.

⁵⁴ *Ética a Nicômaco*, 1099b.

6. Esclarecimentos

O presente argumento até agora estabeleceu uma série de pontos de concordância e observou algumas diferenças entre a concepção de Aristóteles da vida boa e a dos Nahuas. No entanto, devo agora fazer uma pausa para esclarecer dois pontos sobre a análise do entendimento Nahua sobre *neltiliztli* especificamente. Faço esses pontos como objeções e forneço respostas para esclarecer a natureza das alegações feitas até agora.

Uma primeira preocupação pode ser a seguinte. A presente análise de *neltiliztli* é coerente com as concepções mais amplas dos Nahuas? Por exemplo, nas crenças religiosas populares dos Nahuas, as mães que morreram no parto foram para o céu da vida após a morte. Seu entendimento de recompensas e punições, então, parece ser bastante fatalista. Como esse entendimento religioso é compatível com o relato até agora delineado, no qual a deliberação sobre fins, ou pelo menos fins mais elevados, parece desempenhar um papel tão central?

Duas distinções podem nos ajudar a responder a essa pergunta. Uma diz respeito à diferença entre *neltiliztli*, que é uma concepção da vida boa aqui no *tlalticpac*, e quaisquer recompensas que se pensasse seguir na vida após a morte. É verdade que, em crenças religiosas comuns, pensava-se que os guerreiros que caíram em batalha (de maneiras específicas) e as mulheres que morreram no parto foram para *Tamoanchan*. Mas eles não levariam vidas no *tlalticpac*. Não há nada incompatível entre a ideia de levar uma vida enraizada no *tlalticpac* e a de receber recompensas na vida após a morte por causa de uma ocorrência muito específica. O que parece estar em jogo na questão é um senso mais amplo de justiça que seria obtido entre as ações realizadas nesta vida e as recompensas na vida após a morte. No entanto, não está claro para mim que os nahuas sustentavam tal visão (cristã). Ao abordar as crenças religiosas, contudo, somos levados a uma segunda distinção pertinente.

A segunda distinção diz respeito ao caráter do presente estudo. Meu objetivo, diferentemente do dos antropólogos, não tem sido reconstruir o entendimento geral da boa vida entre os Nahuas. Os filósofos da antiguidade clássica procuram entender reivindicações filosóficas específicas entre gregos e romanos e, portanto, não tentam tornar seus argumentos consistentes com noções culturais mais amplas, como a contaminação miasmática. Faço o mesmo aqui, e assim prescindí de uma consideração do entendimento mais amplo dos Nahuas sobre *tlazolli*, que é notavelmente semelhante ao *miasma* grego em certos aspectos.

Temos evidências de que os mais velhos e os *tlamatinimê* (plural de *tlamatini*, isto é, "filósofo") frequentemente romperam com entendimentos comuns. Nezahualcoyotl, por exemplo, se pergunta abertamente se existe uma vida após a morte, ou se é apenas uma fábula reconfortante. Em um poema filosófico intitulado "Estou triste", ele escreve:

Estou triste, eu sofro
Eu, senhor Nezahualcoyotl.
Com flores e canções,
Me lembro dos príncipes,
Aqueles que já partiram,
Tezozomocztin, e aquele Cuacuhtzin.
Onde eles realmente vivem,
há um caminho?⁵⁵

Nezahualcoyotl está nessas linhas expressando claramente dúvidas sobre a vida em um local após a morte. Deve ser um lugar onde existe alguém de alguma maneira não carnal? Essa dúvida na vida após a morte, além disso, explica a preocupação constante de Nezahualcoyotl com a morte, uma vez que ele é pouco confortado pelas histórias comuns. Em resumo, os filósofos e os anciões⁵⁶ romperam com as crenças religiosas estabelecidas em seus escritos registrados, e, portanto, seria irracional criticar o presente estudo filosófico por não estar em conformidade com as crenças religiosas de outros segmentos da população.

Uma preocupação adicional é que, ao apresentar o *neltiliztli* em relação a *eudaimonia* de Aristóteles, moldei as reivindicações de Nahua de uma maneira que é demasiadamente "individualista", principalmente quando focamos na orientação à ação e na busca pela boa vida. Então, podemos nos perguntar: como isso se enquadra no entendimento mais amplo, mais sociocêntrico, da cultura Nahua que os antropólogos descreveram?

Em resposta, observa-se que "individualismo" e "sociocentrismo" são termos escorregadios. O que espero ter mostrado é que os Nahuas eram, de duas maneiras específicas, mais "sociocêntricos" que Aristóteles. Este é o caso, primeiro, da maneira multinível em que se alcança o enraizamento. Embora eu acredite que Aristóteles muitas vezes seja mal interpretado nos estudos contemporâneos como focado exclusivamente na busca individual da felicidade, a ênfase de Nahua em encontrar raízes através do papel social específico de alguém na comunidade adiciona uma dimensão social que não está presente no relato de Aristóteles. De fato, uma grande parte da orientação da ação para os Nahuas gira em torno de quão bem alguém desempenha seu papel em suas funções sociais, e isso é notavelmente diferente do foco de Aristóteles nas excelências que qualquer ser humano deve desenvolver. Segundo, o modo como os ritos e práticas sociais era considerado como parte essencial da formação do caráter não encontra paralelo em Aristóteles. Em nenhum lugar ele discute a formação de caráter por meio da participação em ritos sociais, mas os Nahuas costumam elaborar de maneira bastante elaborada. Os trechos acima foram extraídos de exortações de anciãos para jovens envolvidos apenas nesses rituais. Dessa maneira,

⁵⁵ Cantares Mexicanos, rapazes. 25r e v. A tradução é ligeiramente modificada para facilitar a leitura de Miguel León-Portilla em *Fifteen Poets of the Aztec World*, 93.

⁵⁶ Escrevo "filósofos e anciãos" para indicar a possibilidade de serem grupos distintos, embora provavelmente não fossem.

acredito que os nahuas eram mais orientados para a comunidade, ou "sociocêntricos", do que Aristóteles.

Há outro sentido, no entanto, no qual se poderia pensar que os nahuas eram mais "sociocêntricos" que Aristóteles. Pode-se pensar que eles mantiveram um senso de vida ética que é sócio-holístico. Nesse entendimento, os Nahuas teriam sustentado que a unidade fundamental de preocupação moral era a comunidade e não o indivíduo. Se isso estiver correto, o desenvolvimento aqui sobre *neltiliztli*, especialmente nas partes relacionadas à orientação para ações, seria verdadeiro, porém enganoso.

Em resposta, não acho correto afirmar que os Nahuas sustentavam que a teoria moral central era exclusivamente voltada a comunidade, sem ter também avaliações corretas para com os indivíduos isolados. Nos textos revisados acima, vários agentes são criticados por prejudicar outras pessoas diretamente, sem necessariamente ter prejudicado a comunidade ao prejudicar o indivíduo. Os próprios textos, então, entram em conflito com essa interpretação. Além disso, o sócio-holismo é problemático do ponto de vista filosófico,⁵⁷ e, portanto, acho que conta para a maior força de suas posições que os *tlamatinimê* não estavam inclinados a apoiá-lo.

7. Últimas considerações

O presente ensaio espera ter dado um primeiro passo em direção a uma séria reflexão filosófica sobre o entendimento ético da boa vida, *neltiliztli*, entre os Nahuas. Sua concepção é, de várias maneiras, como a compreensão de Aristóteles da *eudaimonia*. O que se busca na vida, eles sustentavam, é uma resposta às condições básicas da vida aqui em *tlalticpac*. O que se busca ao escolher fins que estão acima das meras necessidades, sustentou Aristóteles, é a *eudaimonia*. Para os nahuas, a poesia filosófica fornece o melhor tipo de resposta, o melhor enraizamento, em resposta ao escorregadio *tlalticpac*, já que a flor e a música (poesia filosófica) duram mais que as outras criações transitórias. Para Aristóteles, a vida da contemplação teórica é a que melhor se adapta a um animal que leva sua vida por intermédio do *logos*. Para ambos, no entanto, esse melhor modo de vida está relacionado ao objetivo mais amplo de viver bem em outras atividades, que exigem excelentes qualidades de caráter (isto é, virtudes) para serem alcançadas. Finalmente, em ambos os casos, a ação correta é avaliada apelando para uma concepção do que é bom, como alguém *floresce*, o que é justificadamente anterior à concepção do direito.

Ao final dessas reflexões, apresenta-se duas articulações diferentes da boa vida. A maioria de nós, eu diria, gostaria de acreditar que o prazer está, de alguma forma,

⁵⁷ Acho que os problemas são bem conhecidos. No entanto, para ser um pouco mais específico, um problema principal enfrentado por qualquer explicação moralmente "holística" da orientação à ação é que as formas de fascismo passam a ser prontamente suportáveis. Se a comunidade é a unidade última de preocupação moral, o sacrifício de um indivíduo não tem mais consequências do que o sacrifício de um dedo gangrenoso para salvar a vida do indivíduo (talvez até menos).

conectado internamente ao melhor desempenho do ato de nossa vida no cenário mundial. No entanto, também reconhecemos que talvez esse seja um pensamento muito esperançoso. Além disso, não está claro, que esse tipo de diferença possa ser resolvido simplesmente por uma análise de conceitos. Aristóteles e os astecas têm, cada um, um sentido preferido diferente de “prazer” e diferentes entendimentos de sua relação com a boa vida. Qual sentido é melhor para propósitos éticos não é uma questão que possa ser resolvida apenas olhando para os significados dos termos em consideração. Em vez disso, deve tomar sua medida a partir da coerência mais ampla das teorias éticas como um todo e de suas respectivas habilidades para iluminar nossas vidas morais. A presente reflexão sobre os astecas, como resultado, destaca menos um problema de resolução do que um problema da condição humana. Além disso, desafia-nos a questionar a sabedoria (ocidental) recebida sobre a boa vida. E deveríamos ser melhores, se, como afirma Aristóteles, porque nos trará prazer em aperfeiçoar nossas atividades como seres possuidores do *logos*, ou se, como sustentavam os Nahuas, isso cria um padrão mais bonito de nossas atividades na escorregadia terra que vivemos.

Referências

ADKINS, Arthur William Hope. **Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century**. New York: W. W. Norton and Co., 1972.

ANNAS, Julia. Aristotle on Pleasure and Goodness. In: RORTY, Amélie Oksenberg. (Ed.) **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 285–99.

ARISTÓTELES. **The Nicomachean Ethics**, Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

AUSTIN, Lopez. **The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas**. Trans. B. Ortiz de Montellano and T. Ortiz de Montellano. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

BIERHORST, John. (Ed.) **Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs**. transcription and translation by John Bierhorst. Stanford: Stanford University Press, 1985.

BIERHORST, John. (Ed.) **Ballads of the Lords of New Spain: The Codex Romances de los señores de Nueva España**, transcription and translation by John Bierhorst. Austin: University of Texas Press, 2009.

BURKHART, Louise. **The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico**. Tuscon: University of Arizona Press, 1989.

CARRASCO, David. **Religions of Mesoamerica: Cosmivision and Ceremonial Centers**. San Francisco: Harper and Row Publishers, 1990.

- GARIBAY, Angel María. **Llave del Náhuatl, Colección de Torzos Clásicos con Gramática y Vocabulario, para utilidad de los Principiantes.** Mexico City: Siglo Veintiuno Press, 1981.
- GOTTLEIB, Paula. The Practical Syllogism. In: KRAUT, Richard. **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**, p. 218– 233. New York: Blackwell Publishers, 2006.
- KRAUT, Richard. How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method. KRAUT, Richard (Ed.) **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.** New York: Blackwell Publishing, 2006.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind**, Trad. Jack Emory Davis. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Fifteen Poets of the Aztec World.** Norman: University of Oklahoma Press, 1992.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. **La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes con un nuevo apéndice.** Prologue by Angel María Garibay. Mexico City: UNAM, 2001.
- LÓPEZ, Alfredo. **Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos Nahuas.** 2 ed. 2 vols. Mexico City: UNAM, 1984.
- MAFFIE, James. **Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion.** Boulder: Colorado University Press, 2014.
- PURCELL, Lyann. Natural Goodness and the Normativity Challenge: Happiness Across Cultures. In: **American Catholic Philosophical Association**, n. 87, p. 183–94, 2013.
- RAWLS, John. **Lectures on the History of Moral Philosophy.** Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- REEVE, C.D.C. **Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle.** New York: Oxford University Press, 2012.
- RORTY, Amélie Oksenberg. (Ed.) **Essays on Aristotle's Ethics.** Berkely: University of California Press, 1980.
- ROSS, William David (Ed.) **Aristotelis Politica.** Nova York: Oxford University Press, 1957.
- RUSSELL, Daniel. **Happiness for Humans.** New York: Oxford University Press, 2012.
- SAHAGÚN, Bernadino. **The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain.** Ed. and Trans. Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 12 vols. New Mexico: University of Santa Fe, 1969.
- SIGAL, Pete. **The Flower and the Scorpion: Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture.** Durham and London: Duke University Press, 2011.

SIMEON, Remi. **Diccionario de lengua Nahuatl o Mexicana**. 2^a ed. Trans. Josefina Oliva De Coll. Mexico City: Siglo Veintiuno, 1981.

TEMKIN, Larry. **Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reason**. New York: Oxford University Press, 2012.

YU, Jiyuan. **The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue**. New York: Routledge Press, 2007.

Recebido em: 10 de ago. 2020

Aceito em: 14 de ago. 2020