

PDF para Assessoria

PDF para Assessoria

Estudos de Ética Antiga

PDF para Assessoria



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Reitor* Carlos Gilberto Carlotti Junior  
*Vice-reitora* Maria Arminda do Nascimento Arruda



EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Diretor-presidente* Sergio Miceli Pessoa de Barros

*Presidente* Rubens Ricupero

*Vice-presidente* Maria Angela Faggin Pereira Leite  
Clodoaldo Grotta Ragazzo  
Laura Janina Hosiasson  
Merari de Fátima Ramires Ferrari  
Miguel Soares Palmeira  
Rubens Luis Ribeiro Machado Júnior

*Suplentes* Marta Maria Geraldtes Teixeira  
Primavera Borelli Garcia  
Sandra Reimão

*Editora-assistente* Carla Fernanda Fontana

*Chefe Div. Editorial* Cristiane Silvestrin

# PDF para Assessoria

Marco Zingano

# Estudos de Ética Antiga



PDF para Assessoria

Copyright © 2007 by Marco Zingano

1ª edição 2007 (Discurso Editorial)

2ª edição 2009 (Discurso Editorial/Paulus Editora)

3ª edição 2023 (Edusp)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Zingano, Marco

Estudos de Ética Antiga / Marco Zingano. – 3. ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

Bibliografia.

ISBN 978-65-5785-115-9

1. Ética antiga. 2. Ética – História – Grécia. 1. Título.

23-145434

CDD-170.938

---

Índice para catálogo sistemático:

1. Ética antiga 170.938

Aline Grazielle Benitez – Bibliotecária – CRB-1/3129

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo

Rua da Praça do Relógio, 109-A, Cidade Universitária

05508-050 – São Paulo – SP – Brasil

Divisão Comercial: tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150

www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2023

Foi feito o depósito legal

# PDF para Assessoria

## Sumário

Prefácio à Terceira Edição .....	9
Introdução .....	13
1. Teatro e Ação Humana em Sófocles.....	19
2. Virtude e Saber em Sócrates.....	35
3. Sobre a Expulsão dos Poetas na <i>República</i> .....	55
4. <i>Eudaimonia</i> e Bem Supremo em Aristóteles.....	83
5. Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica .....	107
6. Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles .....	127
7. Deliberação e Vontade em Aristóteles .....	143
8. Notas sobre a Deliberação em Aristóteles.....	171
9. Deliberação e Indeterminação em Aristóteles.....	187
10. Deliberação e Inferência Prática em Aristóteles.....	209
11. Escolha dos Meios e τὸ αὐθαίρετον.....	225
12. Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica.....	241
13. Agir <i>Secundum Rationem</i> ou <i>Cum Ratione</i> ? .....	263
14. A Conexão das Virtudes em Aristóteles .....	281
15. Acrasia e o Método na <i>Ética</i> .....	301
16. Amizade, Unidade Focal e Semelhança .....	323
17. <i>Eudaimonia</i> e Contemplação na Ética Aristotélica .....	337
18. Dispersão Categorial e Metafísica em Aristóteles.....	359
19. Aspásio e o Problema da Homonímia em Aristóteles.....	377
20. <i>Eudaimonia</i> , Razão e Contemplação na Ética Aristotélica.....	407
21. Πάθος: Um Emaranhamento Conceitual?.....	439
À Guisa de Conclusão .....	471
Origem dos Textos .....	473
Referências Bibliográficas.....	477

PDF para Assessoria



## Prefácio à Terceira Edição

**E**ste livro teve boa acolhida pelos leitores. A primeira edição, publicada em 2007, esgotou-se rapidamente e, em 2009, foi publicada uma segunda edição. Agora, mais de dez anos depois, após um longo período em que não estava mais disponível nas livrarias, sai esta terceira edição, publicada pela Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), que acolheu a proposta de fazer uma edição aumentada com sua costumeira generosidade. Nos dezoito artigos originais, fiz correções de grafia, eliminei – enfim – certas gralhas recorrentes e procurei dar maior clareza às teses defendidas, mas os artigos são republicados aqui sem modificações substanciais. Refiz também algumas traduções, na ilusão sempre frustrada de encontrar a melhor versão. Sobretudo, para esta terceira edição, acrescentei três novos capítulos: o capítulo 3, que aborda a expulsão dos poetas na *República* de Platão; o capítulo 20, que revisita o disputado problema da contemplação e da felicidade em Aristóteles, e o capítulo 21, que examina a noção de emoção em Aristóteles. No primeiro, reviso um tema clássico da literatura platônica para tentar mostrar a radicalidade da proposta de Platão: retirar definitivamente o poeta da posição de quem legitimamente pode ensinar a Hélade. Nos dois últimos textos, reformulo em boa medida o que havia escrito, de um lado, nos capítulos 4 (“*Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles”) e 17 (“*Eudaimonia* e Contemplação na Ética Aristotélica”), e, de outro lado, no capítulo 6 (“Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles”). Pensei inicialmente em substituí-los simplesmente pelos novos, mas, de algum modo, são instrutivos, pois apresentam as dificuldades com que me debatia e permitem ver meu percurso argumentativo: deixo aos leitores, que deram tão boa acolhida a este livro, decidir sobre sua relação e valor.

Na primeira análise da noção de felicidade em Aristóteles, apresentada no capítulo 4, procurei defender uma versão inclusivista (o bem supremo

inclui vários fins) por meio de uma interpretação da *virtude perfeita* como a virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual da prudência, de modo que não se era instado a escolher uma virtude dentre tantas outras para determinar qual era a virtude mais perfeita, mas sim um modo de ser das virtudes, seu modo perfeito, em contraste com o modo natural de ocorrência das virtudes morais. Dificuldades persistiam, porém, a propósito da virtude intelectual a título de vida contemplativa, que não se deixava encaixar neste esquema. No capítulo 17, mantenho ainda a ótica inclusivista, mas, por meio de uma comparação com o argumento apresentado na *Ética Eudêmia*, passo a defender que o argumento em prol da contemplação deve ser feito em duas etapas. Na primeira etapa, obtém-se a localização da razão no interior da ação moral, o que é ainda neutro relativamente à disputa entre vida ativa e contemplativa, mas é decisivo e grandioso para toda filosofia moral. Na segunda etapa, é elaborado um argumento para hierarquizar os modos de vida em favor da contemplação. Ao longo dos anos, percebi que era a oposição entre uma versão inclusivista e uma versão monolítica da felicidade, hegemônica na interpretação atual, que não só era pouco esclarecedora, como também terminava por enredar toda leitura da ética aristotélica em conflitos insolúveis. No capítulo 20 desta coletânea, intitulado “*Eudaimonia*, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica”, abandono por completo essa oposição e busco compreender o problema da *eudaimonia* em novos termos, que me parecem agora muito mais satisfatórios, não somente para a compreensão da filosofia de Aristóteles, como também para uma teoria moral mais consequente. Aprofundando a ideia de um argumento em duas etapas, mostro que a defesa da racionalidade na ação moral, obtida na primeira etapa, é bem-sucedida, mas, na segunda etapa, o argumento em prol da contemplação fracassa; contudo, graças a esta divisão em duas etapas, seu fracasso não contamina a prova da racionalidade no domínio moral. Ao mesmo tempo, fica claro por que a chave de leitura em termos de uma oposição entre inclusivismo e perspectiva monolítica deve ser abandonada por não conseguir iluminar o texto: ao tentar fazer em uma só jogada a defesa da racionalidade e a promoção da contemplação, conjugando estes dois passos em um único e mesmo argumento, ela faz com que repercuta na defesa da razão o fracasso inevitável que ronda a tese da vida contemplativa como felicidade primeira.

Algo similar ocorre com os capítulos 6 e 21. No primeiro, examino a noção de *πάθος* (*pathos*) em uma chave tradicional, por assim dizer. No entanto, em consequência de uma série de estudos sobre a homonímia em Aristóteles, dei-me conta não somente de que havia certas noções cuja ambiguidade era reconhecida pelo Estagirita, mas que não recebiam uma solução satisfatória em sua filosofia (a principal das quais é a noção mesma de *movimento*, cen-

tral para a constituição da física como filosofia segunda em Aristóteles), mas também de que havia outras noções que carregavam um emaranhamento conceitual que passou despercebido mesmo a Aristóteles. A noção de *pathos*, parece-me, é exemplar quanto a esta segunda situação: seu dilaceramento entre *afecção* e *emoção* passa despercebido por Aristóteles, ou pelo menos não é examinado por ele, e é esta diversidade de sentidos que explica em muito as dificuldades que encontramos em suas obras a respeito deste ponto. Procuro, então, à luz destes estudos sobre os diferentes casos de homonímia, elucidar, no capítulo 21, as linhas gerais deste problema no tocante à doutrina das emoções, buscando uma certa conexão entre os diferentes sentidos de *πάθος*, ainda que perdure a suspeita de que, no fundo, *emoção* e *afecção* não logram gerar uma unidade conceitual legítima, ou apenas.

Esta terceira edição não teria existido sem o empenho de meu colega Milton Meira do Nascimento, sempre às voltas com sua República das Letras e sua imensa paixão pelos livros. Desde a concepção deste livro, no início do novo milênio, até a presente edição, convivi e aprendi tanto com tanta gente que seria impossível mencionar todos a quem tudo devo nesta contínua conversa culta, na qual buscamos alguma clareza sobre nós mesmos, sobre o que podemos saber e sobre quais expectativas podemos legitimamente alimentar neste curto período em que existimos. Não poderia, porém, deixar de mencionar quem, ao longo destes últimos vinte anos, me ensinou o mais importante: o que é amar incondicionalmente. Dedico este livro à minha filha Julie.

PDF para Assessoria

## Introdução

**O**s textos reunidos neste livro versam sobre a ética grega antiga. Eles foram escritos nos últimos vinte anos; alguns foram publicados, outros são inéditos. Sua unidade, espero, não é artificial ou resultado de edição; eles respondem a certos problemas a respeito do fenômeno moral que penso poder localizar no pensamento grego antigo e dizem respeito não somente à história das ideias, mas fazem parte da reflexão sobre a ética enquanto disciplina filosófica. As respostas que sugiro a estes problemas, como fica evidente já pelo Sumário, estão fortemente influenciadas pelo aristotelismo, e se pode mesmo considerar tais ensaios como mais uma tentativa de pôr a reflexão de Aristóteles no centro dos debates filosóficos contemporâneos sobre a ação e a moral.

O núcleo de minhas preocupações é o que penso ser um mistério sobre o mundo grego antigo. Todos sabemos que a Grécia, em especial a Atenas clássica, nos deixou um legado que marca hoje de modo decisivo a nossa atitude política: a experiência democrática. Obviamente, a democracia contemporânea recebeu influências de diferentes instâncias e é inconcebível sem as tribulações das cidades italianas no Renascimento, sem os avatares da Revolução Francesa, sem a reflexão dos pais fundadores da sociedade americana; contudo, ela tem um momento fundador, um princípio depois do qual se pode ser contrário a ela, mas não se pode mais ignorá-la como fazendo parte da aventura humana política. Este princípio, esta origem é a Grécia, mais precisamente: é Atenas clássica. As pedras hoje lisas do Areópago, a majestade da Acrópole, o pouco que resta da Ágora, o ar agreste da Pnyx testemunham a grandeza deste momento original no sentido mais forte do termo: lugar de origem, mas também lugar em que foi ensaiada uma forma ousada e inusitada de governo, o governo democrático.

No entanto, quando nos voltamos aos textos antigos, não deixa de surpreender a rara defesa teórica desta atitude. Poucos são os documentos, dentre os que nos restaram, em que há uma reflexão favorável a ela. Tucídides, ao relatar o discurso que Péricles fez ao final do primeiro ano da Guerra do Peloponeso, nos lega um momento privilegiado do elogio à democracia. A célebre frase de Péricles pode mesmo servir de divisa para esta nova atitude: “amamos o belo com comedimento e amamos o saber sem lassidão” (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας). Dificilmente, porém, o discurso de Péricles pode ser tomado como uma reflexão sobre a natureza deste tipo de regime; talvez esta frase esteja, aliás, demasiadamente presa às vicissitudes de quem ocupava então o poder. Mesmo assim, ele é particularmente feliz ao assinalar um convívio que não pode ser fortuito: democracia e filosofia parece terem uma conexão muito mais íntima do que a mera conjunção histórica destes dois eventos. Contudo, nada ainda é dito sobre a natureza desta relação.

Com o sofista Protágoras, encontramos, finalmente, uma defesa teórica da democracia, mas ainda insuficiente. Curiosamente, foi Platão – crítico irreconciliável dos procedimentos democráticos, defensor incansável da política como ciência – quem nos transmitiu um discurso atribuído a Protágoras, o famoso mito de Prometeu e Epimeteu, no qual é feito não somente um elogio, mas sobretudo um esboço de justificação teórica dos procedimentos democráticos de escolha política. O mito nos foi transmitido no diálogo homônimo *Protágoras*. Epimeteu ocupou-se em distribuir as qualidades para todas as criaturas que os deuses haviam criado. A uns, deu força; a outros, velocidade; a outros ainda, carapaça, e assim por diante. Sem muita precaução, contudo, Epimeteu as distribuiu todas e, quando chegou a vez do homem, nada mais havia sobrado: o homem ficou assim nu, de pés descobertos, sem armas. Prometeu então roubou a habilidade técnica (acompanhada do fogo) de Atenas e Hefesto e a distribuiu entre os homens. Tornaram-se uns forjadores; outros, artesãos; outros ainda, comerciantes. No entanto, Prometeu não tinha conseguido roubar a técnica política, pois esta estava junto a Zeus (παρὰ τῷ Δί, 321d6), e Prometeu não dispunha de mais tempo, bem como os guardiães nas portas inspiravam temor. Ora, sem a técnica política, pouco avanço ocorreu entre os homens; ao contrário, com os homens continuamente envolvidos em dissensões e guerras, a raça humana teria desaparecido, não tivesse Zeus enviado Hermes para levar aos homens o pudor e a justiça, a fim de que houvesse ordem nas cidades e elos de amizade entre as pessoas (Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν’ εἴεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, 322c2-3). Contrariamente às outras artes, porém, o pudor e a justiça foram distribuídos para todas as pessoas, de modo que cada homem tem sua parte neles. Por esta razão, todo homem é capaz de virtude política

(323a7-8), portanto todo homem está apto a decidir politicamente sobre os rumos da cidade.

Protágoras brinda-nos com um mito, mas, como ele próprio observa, poderia ter apresentado o mesmo ponto sob a forma de argumento (320c3-4). Instado a tanto, provavelmente teria distinguido entre conhecimento técnico, como o que o padeiro, mas não os outros homens, tem a respeito de como fabricar pães, e conhecimento moral, que todos temos. Embora não seja o único, o conhecimento moral é o elemento crucial para a boa decisão política, pois a ele diretamente se conecta a arte política: o que é decisivo, por exemplo, não é saber manejar uma arma, mas saber se você *deve* combater, e este *deve* introduz pesadamente considerações de ordem moral. Os procedimentos atenienses de decisão em assembleias ganham assim razoabilidade, pois não fazem senão dar expressão política à tese sobre o principal conhecimento envolvido na ação, ao qual todos temos acesso, pois a todos foram dados o pudor e a justiça. Platão, como se sabe, recusa os procedimentos democráticos justamente porque não vê como instaurar uma distinção relevante entre um e outro conhecimentos: ora, como todo conhecimento produz uma competência e se exprime por meio daqueles que de fato dominam suas regras e acribia, esperar de uma assembleia a boa decisão política é semelhante a perguntar a um grupo de padeiros, carpinteiros, ceramistas e pintores qual o melhor remédio que devo tomar para curar minha doença. Assim como na medicina o razoável consiste em recorrer a quem sabe, o médico, assim também na política o razoável consiste em recorrer a quem sabe, o homem dotado de ciência (política), aquele que sabe o que é bom para os cidadãos. O saber instaura uma competência que é logicamente inimiga do ato de contar as opiniões favoráveis ou desfavoráveis, por mais que isto seja simpático às vontades das pessoas em questão.

A esta objeção, Protágoras não parece mais poder dar uma resposta. Seu relativismo, expresso na famosa frase “o homem é a medida de todas as coisas; das que são, que são; das que não são, que não são”, ou bem esfacela todo saber em parcelas individuais, se a entendermos em um sentido forte individualista, ou bem, se entendida em um sentido moderado – o gênero humano, por exemplo –, vale igualmente para todo saber, sem poder dar conta da especificidade da ação face à técnica, que termina por a engolir com suas figuras de competência e destreza. O mito de Prometeu parece ter sido uma simpática tentativa, mas malograda, de dar base racional ao procedimento democrático. Não foi a única. Isócrates, por exemplo, buscou rebaixar a pretensão de *todo* conhecimento unicamente ao domínio das opiniões. Deste modo, nenhuma competência poderia instalar-se contra o debate das opiniões – e provavelmente isto garantiria um certo lugar à deliberação como procedimento de tomada de decisão, ao custo, contudo, de abandonar toda

pretensão ao *saber*, seja ele prático ou teórico. Nenhuma destas tentativas parece, contudo, ter conseguido preencher este estranho vazio conceitual, pelo menos não a um preço aceitável. Atenas legou-nos assim uma experiência política decisiva, mas parece ter malogrado quanto à reflexão sobre a natureza deste experiência.

*A menos que* – e é esta a tese que quero defender ao longo dos ensaios que compõem este livro – a tentativa aristotélica de pensar as condições de descoberta da verdade no campo prático como irredutivelmente distintas das relativas ao conhecimento teórico possa ser vista como apta a preencher este lugar vazio e, desta vez, penso, de modo bem-sucedido. Para Aristóteles, com efeito, a verdade prática está necessariamente ligada à deliberação, ao ato de pesar razões rivais, o que a torna um procedimento racional irredutível à demonstração – por conseguinte, faz do homem prudente alguém dotado de um saber cuja expressão não é mais a competência ou a demonstração, mas a capacidade de bem deliberar. Ao pôr no centro de sua reflexão sobre a ação moral a deliberação como procedimento racional de descoberta da verdade, Aristóteles, a meu ver, sugere a resposta mais interessante que a Antiguidade tem a fornecer para justificar a experiência de tanto apelo da Atenas democrática. De um lado, Aristóteles reconhece as exigências fortes do realismo quanto ao conhecimento do mundo, e não pretende rebaixar o conhecimento do ser unicamente à expressão de opiniões; de outro lado, ele tenta justamente mostrar que, no tocante ao domínio da ação, as condições da descoberta da verdade não são as mesmas do que as do conhecimento teórico. Aqui, no campo da ação, a deliberação não é somente o sucedâneo de um saber ausente, ela não é somente algo que ocorre de fato, cuja natureza seria, porém, evanescente frente a uma competência ainda não inteiramente instalada, mas que um dia há de se instalar confortavelmente; ao contrário, a deliberação é o procedimento *de direito* para a descoberta de uma verdade, a verdade prática. Deste modo, a deliberação toma o lugar central na ética aristotélica, que dá, por sua vez, a base para o exame da política. Sem a assimilar às opiniões, mas também sem fazer da ética um conhecimento que procede *more geometrico*, Aristóteles termina por fornecer uma, ou talvez: a justificação da razoabilidade de tomar decisões políticas com base em assembleias, na medida em que funda sua ética no ato de pesar razões rivais, na deliberação, que está na base, assim, de todo o domínio da ação, moral ou política.

Os artigos que seguem procuram dar pistas para encontrar a resposta à seguinte questão: em que sentido a verdade prática, descoberta pela razão em seu uso prático, de natureza deliberativa, se furta às exigências de demonstração e instaura um domínio próprio, racional, mas distinto do conhecimento teórico? Ao elaborar sua ética, pensada como base do conhecimento que está em questão na política, Aristóteles coloca no centro de suas preocupações o



estatuto racional do ato deliberativo e procura ver nele o coração da verdade prática. O prudente, repito, a figura por excelência do homem moral para Aristóteles, é o homem que sabe algo: ele sabe *bem deliberar*. Compreender as reivindicações da consciência moral depende crucialmente, para Aristóteles, de compreender a lógica da deliberação, de examinar minuciosamente os pressupostos do ato de dar preferência a isto em detrimento daquilo fundado em razões. A tarefa não é pequena e Aristóteles não deixou de se enredar em dificuldades. Sinal disto é o destino que conheceram os termos que cunhou para exprimir aspectos decisivos de sua tese sobre a natureza da razão prática: ao contrário de sua metafísica, que tão fortemente moldou o discurso do ser e legou um largo vocabulário ainda hoje moeda corrente, termos como *προαίρεσις*, ou a natureza *στοχαστική* do homem moral descansam sonolentos no museu das ideias abandonadas. No entanto, eles deviam guiar o leitor nos meandros da reflexão de Aristóteles sobre a natureza da ação e do ato moral, pois são os termos com os quais Aristóteles queria apreender o cerne da razão prática. Fazem certamente parte da história da filosofia, mas talvez não somente isto, pois parece plausível sustentar – pelo menos é o que quero mostrar – que são os termos mesmos com os quais se obtém uma perspectiva vigorosa da ética enquanto disciplina filosófica.

Os temas, por vezes, se recobrem, de modo que certas teses são retomadas aqui e ali, porém sempre em abordagens diferentes – e agora, nesta terceira edição, revisito, ao final da obra, as análises sobre *eudaimonia* e emoção para refazer de modo importante minhas reflexões iniciais. Não modifiquei a redação para além de pequenas correções e ligeiras adaptações ao conjunto de artigos. Após uma incursão pelo teatro grego, por Sócrates e por Platão, volto minha atenção a Aristóteles. Os textos seguem, então, uma ordem que reflete de certo modo o tratamento dos temas na *Ética Nicomaqueia*: primeiro a noção de felicidade, depois a definição de virtude moral, então o exame da noção de escolha deliberada, prudência, acrasia, amizade e, por fim, a relação entre ação e contemplação no interior da felicidade humana. Não há nenhuma pretensão de ser exaustivo; temas importantes, como a natureza do prazer, não foram abordados. O núcleo da argumentação, visível também pelo fato de ter vários artigos a ele dedicado, é o exame da escolha deliberada na constituição de um domínio próprio da razão, a razão prática, distinto simultaneamente da opinião e do conhecimento demonstrativo. Por fim, acrescentei dois temas que me são caros. No capítulo 18, investigo as conexões entre ética e metafísica em torno do surgimento da noção de unidade focal de significação; no capítulo seguinte, persigo a presença da obra aristotélica em seus comentadores, no caso em Aspásio, que viveu uma geração antes de Alexandre de Afrodísia. Com o capítulo 18, pretendo pôr à mostra

as contínuas e inevitáveis relações entre ética e metafísica no pensamento de Aristóteles, por vezes em lugares inusitados e com resultados surpreendentes. Com o capítulo 21 sobre Aspásio, quero pôr em realce o trabalho que um texto faz ao difundir-se entre seus leitores, que dele se apropriam, mas que o adaptam inevitavelmente aos problemas e à linguagem de seu tempo.

O presente livro foi originalmente apresentado como tese para o curso de livre-docência no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), no final de 2004. Pude então contar com as observações valiosas dos professores Ricardo Terra, Oswaldo Porchat, Raul Landim, Guido de Almeida e Marcos Lutz Müller, pelos quais nutro a maior admiração. Não penso poder ainda hoje responder a todas as objeções, nem penso que deva. Parte da grandeza de nossa atividade consiste em saber lidar com questões sem ansiar demasiadamente por respostas. Sentir-me-ei satisfeito se não tiver eu próprio por demais castigado a arte de questionar, que eles todos dominam tão magistralmente.

## Teatro e Ação Humana em Sófocles

O título que propus cria uma expectativa que, temo, não conseguirei satisfazer. Na verdade, não pretendo examinar neste capítulo os diversos aspectos do teatro em sua relação com a ação humana nas peças de Sófocles. Meu interesse é bem menor: gostaria tão somente de comparar alguns destes aspectos com a reflexão filosófica ateniense clássica. Parece-me que, ao se proceder assim, pode-se observar os traços de um humanismo nascente, de uma tentativa de pensar o homem como causa própria de certos movimentos, a saber, suas ações, no duplo contraste com, de um lado, os deuses, e, de outro lado, os animais.

É bem sabido que, no teatro grego, a cena humana, se posso me exprimir assim, ensaia uma certa autonomia, mas não é seguro que seja bem-sucedida. Afinal, o sentimento que temos é que esta autonomia é muito curta, estando como que espremida entre um início e um fim determinados soberanamente pela divindade. Os deuses estão lá, antes de a cena começar; apenas terminada, ou ainda a se concluir, e voltam já eles à carga, como se a autonomia humana mal conseguisse se sustentar ao longo de uma curta ausência dos deuses. Gostaria de mostrar que a cena teatral humana tem bem mais consistência. Ao fazer isto, penso também poder mostrar que o discurso filosófico sobre o ato humano está, da mesma forma, continuamente sob a ameaça de desaparecer nas mãos do divino, como se compartilhasse com o teatro o sentimento de um destino trágico da humanidade. Mesmo assim, um e outro, por menores que sejam, por mais curta que seja sua autonomia, têm um traço em comum que quero ressaltar: a ousadia. O ato humano, em especial no teatro grego, tem um *éclat* que os deuses em vão tentam apagar e que vamos reencontrar no gesto filosófico de Atenas clássica.

Começo mencionando uma cena aparentemente anódina de *Antígona*, na qual, contudo, podemos já entrever toda a ousadia de Sófocles. Estamos

no início da peça: Creonte acaba de relatar ao coro sua decisão de deixar insepulto o corpo de Polinice, quando um guarda vem anunciar-lhe que, apesar de intensa vigilância, o corpo foi recoberto de uma fina camada de pó, como se alguém quisesse cumprir os rituais de enterro. Diante da irritação de Creonte, o corifeu exclama:

Rei, faz um momento, me pergunto se este ocorrido não teria sido uma obra dos deuses?<sup>1</sup>

ἄναξ, ἐμοί τοι μή τι καὶ θεήλατον  
τοῦργον τόδ' ἢ ξύννοια βουλεύει πάλαι (278-9).

θεήλατον: inspirado, provocado, produzido pelos deuses, como se, no meio dos atos humanos, a marca divina se fizesse presente para dar direção aos eventos. A resposta de Creonte não se faz esperar:

Para de falar, antes que eu me encha de raiva, e não te mostres igualmente velhaco e sem tino.

παῦσαι, πρὶν ὀργῆς καί με μεστῶσαι λέγων,  
μὴ 'φευρεθῆς ἄνους τε καὶ γέρων ἅμα (280-1).

Velhaco talvez, mas por que sem tino, ἄνους? Porque para Creonte não há lugar para a dúvida: tudo é obra humana. É menos Creonte quem fala, é mais Sófocles quem se exprime: na cena teatral, não há deuses (como diz o próprio Creonte, v. 289: “não há”, οὐκ ἔστιν), por mais que eles marquem sua presença antes e depois da peça. O coro reforça a mensagem, pois, após a saída do guarda, ele inicia, animado, uma das mais famosas passagens do teatro grego:

Muitas são as maravilhas, mas nada é mais maravilhoso do que o homem.

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἄν-  
θρώπου δεινότερον πέλει (332-3).

Como sabemos, *maravilhoso* traduz de modo insuficiente δεινόν, pois este termo indica ao mesmo tempo o que é terrível. O homem é o mais maravilhoso, mas também o mais terrível. Esta ambiguidade tem sua raiz no fato de o homem tanto poder agir para o bem como para o mal, como o coro explicitamente o reconhece, ao assinalar que “ora se dirige ao mal, ora ao bem” (τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει, 367). E o homem pode se dirigir a um dos contrários porque age em função das razões que reconhece como boas

1. Salvo indicação em contrário, todas as traduções do livro são nossas.

ou más para a ação, isto é, ele age em função do que os gregos chamavam de δεινότης, a habilidade que, como Aristóteles dirá mais tarde, é φρόνησις (prudência) quando o fim é moralmente bom, e πανουργία (ardil) quando é reprovável (EN VI 13). É assim muito significativo que Antígona declare à sua irmã, no diálogo que abre a peça, que descansará ao lado de Polinice “tendo tudo maquinado sob o aspecto de piedade” (ὅσια πανουργήσασα, 74).

Deixemos de lado o aspecto da piedade, sobre o qual se pode discutir se é puro engodo ou real motivação, para fixar nossa atenção no verbo usado, *panourgeô*, πανουργέω, ligado obviamente à *panourgia*, πανουργία, a habilidade enraizada no mal. Quando o coro vê Antígona chegar presa pelos guardas, ao tentar pela segunda vez cobrir o corpo de seu irmão com uma camada de pó, ele se pergunta se é bem ela que os guardas “a pegaram em estado de *aphrosunê*” (ἐν ἀφροσύνῃ καθελόντες, 383). *Aphrosunê*, ἀφροσύνη designa frequentemente a intemperança ou a falta de moderação quanto aos prazeres, o que parece obviamente não ser o caso aqui. Ἀφροσύνη designa também o oposto do conhecimento. Ora, pode-se pensar que o contrário do saber seja a loucura, como o faz Paul Mazon em sua tradução da peça para a Coleção Guillaume Budé. No entanto, talvez esta não seja a boa solução. Com efeito, a peça se conclui com um elogio do pensar bem (τὸ φρονεῖν), significando claramente o pensar com vistas ao bem, o ser hábil em relação aos meios tendo um fim moralmente bom, o que parece fortemente sugerir que a ἀφροσύνη que aflige Antígona não é a simples loucura, mas a reflexão – astuciosa ou não – dirigida ao que é moralmente reprovável, eventualmente envolta em alguma intemperança. Mas isto é a opinião do coro, que não reflete nem a posição do, digamos assim, senso comum moral, tampouco a do autor da peça; como se admite atualmente, já em Sófocles o coro perdeu a posição privilegiada de dar as lições da peça para se transformar em mais um ator, igualmente imerso e perdido nos meandros obscuros das ações humanas.

Se os deuses não estão mais presentes, quem ocupa agora a frente da cena? Na peça de Sófocles, nenhum herói, nenhum semideus ou personagem imbatível, mas antes uma frágil menina, Antígona, que desafia o poder ao dar sepultura ao corpo de seu irmão Polinice, contando no máximo com o apoio de sua ainda mais frágil irmã Ismena. O que a move a se rebelar contra o decreto de Creonte que ordenava deixar insepulto o corpo de Polinice? Resposta difícil de dar. Tudo se passa como se Sófocles quisesse deliberadamente instilar uma dúvida tenaz. Logo no início da peça, Antígona como que baralha as ideias do espectador:

κεῖνον δ' ἐγὼ  
θάψω. καλόν μοι τοῦτο ποιούσῃ θανεῖν.  
φίλῃ μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα,  
ὅσια πανουργήσας· ἐπεὶ πλείων χρόνος

ὄν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε.  
ἐκεῖ γὰρ αἰεὶ κείσομαι (71-76)

Versos terríveis para qualquer tradutor. “Eu vou enterrá-lo”, a saber, Polinice: o pronome pessoal enfatiza a individualidade do ato. Talvez o futuro seja antes a expressão do desejo, como ocorre por vezes no grego antigo: eu “quero” enterrá-lo. “Ao fazer isto, morrer será para mim belo”: novamente o indivíduo que age está em realce, ainda que declinado. Para que tanto realce? Encontramos agora nosso já conhecido ὅσια πανουργήσασα, que não faz aqui senão multiplicar a ambiguidade, pois o antecede de imediato uma frase particularmente escorregadia. “Repousarei [ou ‘quero repousar’] com ele, querida, com o querido”. Subitamente o destino dos Labdácidas invade a cena: não estaria aqui mais uma vez a figura do incesto, agora entre irmão e irmã, eles próprios nascidos do incesto de Édipo e Jocasta? É bem verdade que φίλος designa também o membro do mesmo clã, mas não seria este o aspecto de piedade a recobrir os atos deliberados de Antígona? Ela então nos fornece a razão de seus atos: “visto que maior é o tempo que devo agradar os lá de baixo que os daqui, já que para sempre lá repousarei”. É bem uma razão, mas é ela uma boa razão? Sua adoção equivaleria a pôr em primeiro plano os interesses dos mortos, quaisquer que sejam os motivos dos vivos. Em outra passagem, Antígona justifica sua preferência ao irmão em detrimento de um marido ou de filhos, se os tivesse, porque, seus pais estando mortos, ela não pode mais ter outro irmão, ao passo que pode ter outro esposo ou filhos (909-912). É agora uma boa razão? Estranha preferência, e Aristóteles não deixou de observar que é bem necessário apresentar aqui alguma razão, pois tudo parece inacreditável (*Rhet.* III 16 1417a20).

Seria tolice querer agora descobrir o mistério de Antígona; Sófocles o cifrou em termos ambíguos, um tipo de *Trugrede* da qual ele já mostrou, em *Ajax*, ser um notável mestre. A lição a reter é outra: neste espaço isento de deuses, a ação humana se desenvolve em uma zona de pouca claridade, a do desejo, por vezes obscura para o próprio agente, e mais ainda para as outras pessoas envolvidas. Antígona exemplifica por excelência este domínio inquietante do desejo humano: ela própria é vítima de um desejo pelo irmão que não consegue exprimir ou realizar plenamente, ainda que o sinta omnipresente. O que não é pouca coisa. Sófocles viveu no mesmo século que Sócrates, mas, para este filósofo, uma ação deve ser compreendida unicamente em função das crenças que o sujeito possui. O agente pode ter uma opinião errada, e assim buscar um fim que, no fundo, é para ele um grande mal, mas, para explicar seu erro moral, basta apelar ao tipo de crença que possuía, sem precisar lançar mão de qualquer conflito entre o que pensa e emoções ou paixões que sente. A ação pode ser acompanhada de emoções e paixões,

mas elas em nenhum momento a guiam, pois seu elemento determinante é a crença que o agente tem no momento em que age. Se o agente tiver um saber do fim, visto que o saber é sempre verdadeiro, não há como deixar de buscar seu verdadeiro bem. Daqui se segue a tese socrática exposta no *Protágoras* e retomada em *EN VII* segundo a qual ninguém que conhece age contra a razão. Sócrates se recusava, com efeito, a admitir o caso da fraqueza da vontade ou acrasia. Para Aristóteles, Sócrates sustentava uma tese que “claramente se opõe às evidências” (VII 3 1145b28). Na *Magna Moralia*, que talvez não seja de Aristóteles, mas que certamente sustenta teses aristotélicas, é dito que Sócrates errou ao suprimir inteiramente o elemento emocional da ação, ao insistir unicamente no papel da razão ou da crença para a determinação da ação. Neste sentido, Sófocles, discípulo de Anaxágoras, estava à sua frente, posto que se exprimisse em linguagem teatral: a ação humana tem de ser compreendida no cruzamento de duas faculdades de natureza distinta, a razão, por um lado, e a emoção, de outro lado, e eliminar uma em proveito da outra tem graves consequências na compreensão do fenômeno humano. A cena de *Antígona* é uma trágica demonstração disto.

É assim com razão, quer-me parecer, que Hans Diller escrevia, há mais de sessenta anos<sup>2</sup>, que, nas personagens de Sófocles, a reflexão sobre a ação humana é marcante desde o início. O teatro de Sófocles tem por ambição, entre outras coisas, apresentar um panorama do agir humano, e, para tanto, ele faz a anatomia do desejo humano no curto espaço da cena trágica, aberta e fechada pelos deuses, mas puramente humana enquanto dura a peça. Em suas peças, há sempre o conflito entre razões e paixões, ora em agentes diferentes, ora no mesmo agente, e tudo isto é encenado em um ambiente condicionado pela obscuridade própria dos desejos humanos. O coro não escapa a este mundo de espesso nevoeiro: como qualquer outra personagem, ele também está perdido nos meandros da paixão humana.

No entanto, alguém poderia objetar ao esquema que estou propondo, baseando-se no próprio Sófocles, em especial em *Édipo Rei*, uma de suas mais famosas peças: com efeito, nesta peça, a personagem central, Édipo, tem seu destino traçado alhures, no domínio divino, e, durante toda a ação, nada mais se realiza do que o trágico destino que já lhe havia sido traçado: o que quer que ele faça para evitá-lo é inútil para alterar seu destino. Estaríamos assim de volta ao mundo homérico, no qual o destino dos heróis estava previamente traçado, pois, como bem lembra um verso inicial da *Iliada*, por meio das disputas pessoais “se realizava a decisão de Zeus” (Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή, I 5). Ou talvez nunca teríamos saído do mundo homérico: o teatro trágico não teria conseguido suspender, nem por curto tempo, o império dos deuses; ao

2. H. Diller, “Über das Selbstbewußtsein der Sophokleischen Personen”, 1956.

contrário, o teatro terminaria por encenar a inteira submissão dos homens aos desígnios divinos.

É possível que *Édipo Rei* evidencie uma inconsistência no procedimento teatral de Sófocles, pelo menos tal como o apresentei, ou mesmo invalide meu esquema, mas não estou convencido disso. Na verdade, penso que, em *Édipo Rei*, Sófocles fracassa não em seu projeto, mas na qualidade de sua análise. Para ser mais claro, preciso ir primeiramente ao terceiro livro da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles. Neste livro, Aristóteles estabelece as condições do ato voluntário. Para ele, o ato voluntário é aquele cujo princípio está no agente e o agente conhece as circunstâncias nas quais se produz a ação. Muito se discutiu notadamente a respeito da primeira condição, pois atos reflexos também têm o princípio em nós, sem que esteja ao nosso alcance fazê-los ou deixar de fazê-los; ora, Aristóteles escreve que “aquilo cujo princípio está no agente está ao seu alcance fazer ou não” (ὅν δ’ ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ’ αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ, III I 1110a17-18). Gauthier pensou poder ver nessa frase a prova de um caráter ainda bastante provisório, simples balbucios de uma reflexão sobre a vontade em Aristóteles, a ponto de negar-se a falar de *voluntário* ou *involuntário*, preferindo em seu lugar escrever *de bom grado* e *de mau grado*<sup>3</sup>. Felizmente, não preciso entrar aqui nos detalhes desta discussão. Basta-me salientar que Aristóteles fornece como condição do voluntário a conjunção de duas condições: 1) o princípio está no agente *e* 2) o agente conhece as circunstâncias nas quais a ação se produz. Ora, a negação de (A e B) é ( $\sim A$  ou  $\sim B$ ); por conseguinte, Aristóteles estabelece como condição do involuntário a *disjunção* 1) o princípio não está no agente *ou* 2) o agente não conhece as circunstâncias nas quais se produz a ação.

Tudo isto parece trivial para nós, pois estamos muito acostumados a lidar com casos deste tipo, mas nem sempre foi assim. Um bom exemplo é Aspásio, de quem temos o mais antigo comentário das obras de Aristóteles. Aspásio é um peripatético que comentou a *Ética*; ele viveu uma geração antes de Alexandre de Afrodísia, que o cita com aprovação. Uma das obsessões de Aspásio é a ambiguidade dos termos, e nisto ele manifesta uma clara filiação aristotélica. Quando se depara com a noção de involuntário, Aspásio a considera ambígua, pois é involuntário o ato cujo princípio está fora do agente *ou* do qual o agente ignora alguma das circunstâncias. Para ele, há aqui dois critérios distintos para o involuntário, de modo similar ao que ocorre, por

3. Ver René-Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 1970 (reed. 2002), em especial o comentário ao terceiro livro; René-Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote*, 1973. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet difundiram na França esta tese (principalmente em *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1972. Edição em português: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, 1999). Ver também André Rivier, “Remarques sur le ‘nécessaire’ et la ‘nécessité’ chez Eschyle”, 1968).



exemplo, com *pena*, que é 1) o sentimento que temos ou 2) o que recobre as galinhas. *Pena* é um termo ambíguo, mais precisamente: na nomenclatura de Aristóteles, é um caso de homonímia por acidente, *apo tuchês*, ἀπὸ τύχης. No entanto, se *involuntário* for homônimo, então, segundo a regra exposta em *Tópicos I*, seu contrário também o será. Portanto, *voluntário*, que é o contrário de *involuntário*, tem também de ser ambíguo. Mas, aqui, Aspásio não vê nenhuma ambiguidade, pois, sempre segundo ele, na definição de *voluntário* há um único critério a ser seguido. Aspásio cita em apoio EN III 3 1111a23-24, segundo o qual é voluntário o ato οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθ' ἑκάστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, que ele entende como introduzindo um só critério: o-ato-cujo-princípio-está-no-agente-que-conhece-as-circunstâncias-nas-quais-se-produz-a-ação. Aspásio tem razão quanto à superfície gramatical da frase, mas, do ponto de vista da gramática filosófica, obviamente temos aqui a *conjunção* de duas condições, 1) o princípio está no agente e 2) o agente conhece as circunstâncias nas quais ocorre a ação.

Voltemos agora para Sófocles. Édipo encarna por excelência o caso do homem que cometeu atos injustos – matou o pai, casou-se com a mãe, mas não é por isto um homem injusto. Para tanto, ele deve ter cometido estes atos involuntariamente, pois, se os tivesse feito voluntariamente, seria um homem por excelência injusto. Ora, aparentemente, para mostrar que Édipo cometeu atos injustos sem ser ele próprio injusto, Sófocles põe em cena uma personagem cujos atos são tais que 1) o princípio não está no agente e 2) o agente desconhece as circunstâncias nas quais ocorre a ação. Em outros termos, para pôr em evidência o caráter involuntário dos atos de Édipo, Sófocles adota como gramática teatral (~A e ~B), como se a conjunção das duas negações fosse necessária para o involuntário. Talvez ele tenha procedido assim por conta da estratégia artística bem conhecida que consiste em salientar até o grotesco os traços de uma personagem a fim de os pôr em evidência. Isto é possível, mas me parece pouco provável. A razão é que, nas sete peças que temos dele, a sutileza e a leveza imperam, o que nos faz pensar que dificilmente adotaria a estratégia de carregar em certos traços para transmitir o que queria. Por outro lado, talvez o que tenha levado Sófocles a adotar tal leitura tenha sido simplesmente uma má interpretação da gramática filosófica do voluntário e do involuntário. Ele percebe que está em jogo aqui a satisfação simultânea de duas condições, A e B, para que o ato seja voluntário, e parece adotar como tese que, de modo similar, é preciso satisfazer simultaneamente ~A ou ~B para o involuntário. Não basta que Édipo desconheça algumas das circunstâncias nas quais ocorre a ação, é preciso ainda que o princípio não esteja no agente. Se for isto, *Édipo Rei* não representaria em sua carreira nenhum retrocesso ou negação da tentativa de criar uma cena isenta de deuses, puramente humana em seus desdobramentos. Ao contrário, também em

*Édipo Rei* Sófocles estaria a perseguir um teatro do ato humano; somente, desta vez, ele tem uma interpretação filosófica excessiva das condições que devem ser satisfeitas para que um ato seja considerado involuntário. Se, no tocante ao fenômeno do conflito moral e da acrasia, ele tem certa vantagem em relação a Sócrates, ele está agora, no que concerne ao voluntário e ao involuntário, aquém da reflexão filosófica de seu tempo. A filosofia tem muito a aprender com a literatura, mas, por vezes, convém à literatura consultar um manual de filosofia.

Vejam agora *Filoctetes*, representada em 409, quando Sófocles tinha cerca de 85 anos. Provavelmente, Platão assistiu a esta peça, e muito provavelmente o tom natural dos diálogos, deliberadamente distante das figuras retóricas da sofística, o que o deve ter impressionado. Filoctetes, durante o trajeto dos gregos para Troia, é abandonado na ilha de Lemnos por causa de uma ferida de alta purulência. Ulisses o conduz até a ilha, sob o pretexto de curá-lo, e o abandona lá assim que ele adormece. Mas, após a morte de Aquiles, os gregos descobrem, por meio do adivinho troiano Heleno, que eles somente vencerão definitivamente os troianos se tiverem o auxílio simultâneo de Neoptólemo, filho de Aquiles, e de Filoctetes, que possui um arco cujas flechas são sagradas. Ulisses e Neoptólemo vão buscá-lo na ilha de Lemnos; Ulisses disfarçado de negociante, Neoptólemo apresentando-se como amigo. Por meio de uma intriga, sugerida por Ulisses, Neoptólemo apossa-se do arco. Filoctetes por fim reconhece Ulisses e quer matá-lo, pois o odeia intensamente. Neoptólemo hesita, mas termina por colocar-se do lado de Filoctetes, devolvendo-lhe o arco. A peça está no fim, em um inteiro impasse: Filoctetes recusa-se a ir a Troia ajudar os gregos, pois detesta ainda mais Ulisses e está profundamente decepcionado com Neoptólemo. Porém, nos últimos versos, Hércules subitamente aparece no *theologeion*, θεολογεῖον, uma máquina de teatro que permitia introduzir divindades, mantendo-as suspensas no palco, e ordena a Neoptólemo e Filoctetes irem conquistar Troia. Os jovens respondem sem hesitar:

*Fil.* Não desobedecerei às tuas palavras.

*Neop.* E eu também adoto o conselho.

Φι. οὐκ ἀπιθήσω τοῖς σοῖς μύθοις.

Νε. καὶ γὰρ γνώμην ταύτῃ τίθεμαι (1447-8).

Que rápida conversão em uma situação que parecia imobilizar-se para sempre em um impasse! Em suas últimas palavras, Filoctetes refere-se a Zeus como “Zeus que doma tudo, que leva tudo a termo” (πανδαμάτων δαίμων, ὃς ταῦτ’ ἐπέκρανεν: 1467-8). Não estaríamos aqui novamente diante da submis-

são da cena humana aos desígnios divinos, que no fundo tudo determinam, fazendo dos homens meras marionetes, não somente no teatro, mas também na vida real?

O fato de a intervenção inesperada de Hércules ocorrer somente nos últimos versos talvez indique um tipo de concessão que Sófocles faz à religiosidade popular: durante a peça, não há deuses, e mesmo eles nunca existiram; mas, antes e depois, lá estão eles, bem instalados na cidade, e por vezes penetram nos últimos versos, em máquinas especiais, mas exatamente isto realça sua ausência ao longo da peça. Pode ser que seja isso, mas não estou convencido. Ao contrário, penso que o apelo que Sófocles faz a Hércules nada tem de concessão à religiosidade ambiente, mas responde a um problema filosófico bem mais profundo. O ponto a que me refiro é a noção de altruísmo entre os gregos. É notável o fato de que, na moralidade popular grega, a noção de bem (*ἀγαθόν*) se confunda com a de proveitoso (*ὠφέλιμον*), o que é visível em particular em *chrêston* (*χρηστόν*), termo amplamente empregado na época clássica como sinônimo de *ἀγαθόν*: *χρηστόν*, cujo parentesco com útil (*χρήσιμον*) é mais do que evidente. Assim, não surpreende ver que uma definição corrente de *justiça* era *ser útil aos amigos e prejudicar os inimigos*. De certo modo, isto é natural, pois *bem* e *utilidade* têm seguramente uma relação no domínio moral, mas o discurso filosófico grego parece ter tentado dar uma base por demais sólida a esta proximidade, a ponto de assimilar um ao outro, o que não deixa de espantar. Platão faz Sócrates reagir contra aquela definição corrente de justiça, mas o próprio Sócrates, no *Mênon*, no momento em que pretende mostrar que a virtude é essencialmente sabedoria (*φρόνησις*), pois a coragem, por exemplo, sem conhecimento é mera audácia, podendo causar mais danos que bens, recorre à tese superior segundo a qual toda virtude é útil e o que unicamente lhe garante utilidade é a sabedoria:

Portanto, se a virtude pertence à alma e se é necessariamente útil, ela deve ser sabedoria, visto que tudo o que é conforme à alma não é em si mesmo nem útil nem danoso, a virtude torna-se útil quando a ela se une a sabedoria, danosa quando se une à ignorância; de acordo com este argumento, já que é útil, a virtude deve ser um tipo de sabedoria.

ΣΩ. Εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστὶν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδὴ περ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὐτε ὠφέλιμα οὐτε βλαβερά ἐστὶν, προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερά τε καὶ ὠφέλιμα γίνονται. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφελιμὸν γε οὔσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι (88c-d).

Na passagem que mencionei da *Retórica* III 16 a propósito das razões de Antígona para preferir o irmão a um marido ou filho, Aristóteles nos diz

que, se você não puder dar nenhuma razão, pelo menos declare que reconhece que o ato é inacreditável, “pois não se crê que se possa fazer outra coisa voluntariamente senão o que for conveniente” (ἀπιστοῦσι γὰρ ἄλλο τι πράττειν ἐκόντα πλὴν τὸ συμφέρον, 1417a34-35). O mesmo ocorre na *Ética Nicomaqueia*. Aristóteles cita com aprovação o fato de ser opinião comum que o prudente é aquele capaz de bem deliberar sobre o que é bom e conveniente para si (τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, EN VI 5 1140a25-26). O bem não só é apresentado intimamente conectado ao que é conveniente ou útil, como também o prudente é visto como aquele que sabe bem deliberar a respeito de seus próprios interesses. Talvez se possa citar VI 7 1141a24, quando Aristóteles nos diz que ser prudente é saber ver bem cada coisa em seu próprio interesse, *pro domo sua* (τὰ γὰρ περὶ αὐτὸν ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν), mas se deve lembrar que περὶ αὐτὸν é uma correção de Coraes, pois os códices dão unanimemente como texto, “ver bem cada coisa a seu propósito” (τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν), o que permite uma leitura menos restrita ao indivíduo, eventualmente abrindo-se à espécie inteira – em todo caso, não se limitando a seus interesses próprios. Resta que Péricles é o exemplo por excelência do prudente porque é capaz de “bem deliberar sobre seus próprios bens e sobre o dos homens” (VI 4 1140b9), como se primeiramente visse o bem próprio, o que lhe é conveniente, e só depois o que convém aos outros homens. Assim, não surpreende constatar que, para certos comentaristas contemporâneos, há algo que drasticamente falta na ética antiga. Nas palavras de Sarah Broadie, por exemplo, o ideal aristotélico de felicidade, que inclui a vida contemplativa e a atividade política,

[...] deixa fora um concorrente importante de um tipo inteiramente diferente, que é claramente reconhecido por nós. É o ideal de beneficência ao pobre, doente, oprimido, em algum sentido necessitado, que fica fora do que se diria comumente ser a esfera própria de responsabilidade<sup>4</sup>.

É o que se poderia chamar de ideal da comisseração ou compaixão. Em nota, Broadie nos fala da “virtude de compaixão universal, uma qualidade inimaginável por Aristóteles”<sup>5</sup>.

Muito provavelmente, o impasse final do *Filoctetes* reflete não simplesmente uma concessão à religiosidade popular, mas, mais profundamente, o reconhecimento da ausência deste ideal de compaixão, cuja falta, em certas circunstâncias, leva a um impasse que só pode ser resolvido por um *deus ex machina*. Filoctetes não sente compaixão alguma pelo destino dos aqueus, e tem boas razões para permanecer insensível aos apelos de Ulisses e de Neop-

4. Sarah Broadie e Christopher Rowe, *Aristotle Nicomachean Ethics*, 2002, p. 80.

5. *Idem*, p. 91, nota 419.

tólemo. Aparentemente, além das intrigas de Ulisses, não há nenhuma noção à qual aqueus possam apelar para demover Filoctetes. O que estaria faltando crucialmente à ética grega – e que se reflete também no teatro grego – é algo a que estamos acostumados graças à tradição judaico-cristã: uma consideração moral favorável expandida ao gênero humano, um respeito fundamental pela pessoa humana como tal.

Há uma verdade em tudo isso, mas, mesmo assim, deve-se ser cuidadoso neste ponto. Há um momento que exprime por excelência este ideal ausente no mundo grego: a parábola do bom samaritano, no Novo Testamento. Nesta parábola bíblica, um homem desce de Jerusalém a Jericó. Ao cair nas mãos de salteadores, que o despojam e o espancam, é abandonado à beira da estrada. Desce pelo mesmo caminho um sacerdote, que, ao vê-lo, não o ajuda; de mesmo modo reage um levita, mas um samaritano, vendo-o, “movido de íntima compaixão” (ἐσπλαγχίσθη), ata-lhe as feridas; leva-o a uma estalagem e cuida dele. Ao partir, no dia seguinte, dá duas moedas ao hospedeiro e lhe diz: “cuida dele; e tudo quanto gastares a mais, eu to pagarei quando voltar” (Lucas 10, 30-35).

Há uma série de detalhes que deixarei de lado. Não é acidental, por exemplo, que tenha sido um samaritano quem ajudou a pessoa, ou que um levita nada tenha feito. Além disto, há um silêncio que reina durante o tempo todo, quebrado unicamente pela frase, curta, com que termina a parábola. Nada é dito a respeito do homem a ser auxiliado, nada é questionado durante o auxílio. Há um mundo de silêncio em torno do que ocorre. Neste sentido, tal passagem guarda forte semelhança com outra do Velho Testamento, igualmente célebre. Quando Abraão é instado por Deus a levar seu único filho Isaac para imolá-lo, durante toda a caminhada, que dura vários dias, nenhum discurso é feito, nenhuma palavra é dada, a não ser uma curta resposta a Isaac, que, ao não ver nenhum animal sendo levado, quer saber o que será sacrificado: Deus proverá no momento adequado, responde Abraão. E o silêncio volta imperar durante todo o longo trajeto<sup>6</sup>.

Religiões frequentemente contêm preceitos morais e se difundem em boa parte mediante atitudes morais que incitam à adesão, mas, objetivamente falando, religião e moral são mundos à parte: o primeiro está fundado em crenças ligadas, em última instância, ao nosso perpétuo sentimento de melancolia frente à morte; o segundo, nas razões que damos para agir em determinadas circunstâncias. O primeiro convive bem com o silêncio, e por vezes depende crucialmente da ausência de razões; o segundo instala-se definitivamente no mundo humano das razões e objeções, do louvor e da censura, do direito à livre expressão e à contínua busca de justificação para o bem viver. Parece

6. Ver, sobre este ponto, o primeiro capítulo do livro de Erich Auerbach, *Mimesis*, 1946.

moralmente reprovável passar ao largo de uma pessoa que sofreu violência, e inquietar-se por ela parece ser a marca do altruísmo. Na parábola do bom samaritano, o silêncio não deixa de ter como efeito o borrar os limites entre o que podemos chamar de altruísmo próprio e compaixão incondicional. Nada nos obriga a nos ocupar de alguém quaisquer que sejam as circunstâncias, ou de qualquer modo; por vezes, isto pode também ser moralmente errado. Se houver uma garantia – divina – da compatibilidade de todos para com todos, se houver uma prova (prática ou teórica) do reino supremo dos fins, então não há por que recusar a compaixão incondicional. Mas é o mundo humano assim? É de fato a natureza humana destinada a tão radioso término, ou estaria ela antes, nas palavras sem concessão de Platão, cunhada em moeda de pouco valor (φαίνεται μοι εἰς μικρότερα κατακεκερματίσθαι ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, *República* III 395b)?

Não é claro o que quer a parábola: o altruísmo genuíno ou a compaixão incondicional? Se for a compaixão incondicional, não há nada que corresponda a ela no mundo grego. Se for, porém, o altruísmo próprio, não se pode dizer que ele esteja ausente do mundo grego, pelo menos não inteiramente. Permitam-me dar dois exemplos. O primeiro vem da *Ética Nicomaqueia*, mas de certo modo traduz um sentimento latente na moralidade popular grega. Todos sabemos que o termo grego por excelência para designar o homem moral é *kalokagathos*, καλοκάγαθός. Observei anteriormente que a noção de ἀγαθόν está ainda muito colada às de útil e conveniente, em um sentido estreito, de modo a aparentemente impedir o reconhecimento do altruísmo como elemento genuíno de toda moral. No entanto, Aristóteles vai como que o extrair a partir do καλός em καλοκάγαθός. Na *Ética Eudêmia* VIII 3, ele já havia feito um gesto nesta direção, mas, neste texto, a noção de καλόν terminou acoplada à de divindade. A despeito disto, é notável o esforço de Aristóteles em compreender ambos os componentes da καλοκάγαθία: enquanto o último realça o interesse e a conveniência própria, o primeiro deve introduzir algo distinto na consideração moral. Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles propõe uma nova leitura: você pode agir buscando o que lhe é favorável ou conveniente e, nesta medida, agir com vistas ao bem, mas, quando sua ação ultrapassa o domínio de suas vantagens pessoais, e mesmo vai contra seus interesses imediatos, o ato é dito então ter sido praticado “com vistas ao belo” (τοῦ καλοῦ ἕνεκα). *Belo* aqui obviamente nada tem a ver com beleza estética, mas indica o que é moralmente belo, e isto parece designar um grau de moralidade no qual os interesses pessoais são suspensos em prol de quem mais estiver envolvido na ação. É, quer-me parecer, a expressão aristotélica para o altruísmo próprio, expressão moral genuína de um cuidado pelo outro que se faz dentro dos marcos gerais de uma busca da própria felicidade. O agir com vistas ao belo não está isento do erro – Antígona considerava que *belo* era morrer ao fazer

o que fazia, mas introduz uma dimensão no ato moral que vai para além dos estreitos limites do útil e do conveniente à própria pessoa.

Um segundo exemplo vem também de Aristóteles, ou pelo menos da escola aristotélica. Ele está ligado ao famoso preceito grego “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σαυτόν), que foi erigido em máxima filosófica por Sócrates. Em uma passagem da *Magna Moralia*, lê-se o seguinte:

Ora, conhecer a si é muito difícil, como alguns sábios declararam, e um grande prazer (pois conhecer a si mesmo é muito prazeroso); mas não podemos nos contemplar a nós mesmos por nós mesmos (que não podemos, fica evidente pelos reproches que dirigimos aos outros, esquecendo que nós mesmos fazemos as mesmas coisas; isto é causado pela indulgência ou paixão, que a muitos de nós obscurecem o juízo correto). Assim, do mesmo modo como olhamos em um espelho quando queremos ver nosso rosto, quando queremos conhecer a nós mesmos, olhando o amigo poderemos conhecer a nós mesmos, pois um amigo é, como dissemos, um outro eu. Se, portanto, o conhecimento de si é um prazer que não é possível sem um outro, o amigo, o homem autossuficiente terá necessidade da amizade para conhecer a si mesmo (MM II 15 1213a14-26).

O tema do conhecimento de si é mais largo e, em certa parte, independente do problema do altruísmo e do reconhecimento moral do outro, mas, nesta passagem, fica claro que Aristóteles liga o conhecimento de si ao reconhecimento de um outro, assim como só podemos nos ver em algo outro, o espelho. Este reconhecimento ainda não é o altruísmo, mas seguramente é uma parte importante do altruísmo. Resta que este outro não é qualquer outro, mas o amigo, e como o amigo é o *alter ego*, voltamos, por assim dizer, a uma ética fechada ao próprio indivíduo. Há um outro, mas é um outro eu. Se há reconhecimento do outro aqui, só pode ser sob a forma moderada de um altruísmo que contrasta claramente com uma compaixão incondicional pelo outro. Não pretendo discutir se e o quanto este altruísmo moderado é mais propriamente humano do que uma compaixão alargada. Quero somente insistir sobre a figura moral do cuidado pelo outro em Aristóteles, ainda que sob forma muito moderada, comparando esta passagem com um texto formador do neoplatonismo, cuja influência na Antiguidade só é igualada pela ignorância em que caiu atualmente.

O preceito delfico é objeto de exame acurado em *Alcíbiades Maior*. Não vou entrar em detalhes a respeito da autenticidade ou não deste texto. Parece-me propriamente neoplatônico, mas, para o que quero neste texto, tal debate é irrelevante. Neste diálogo atribuído a Platão, três classes são distinguidas: o si mesmo, as coisas que pertencem ao si e o que pertence àquilo que pertence ao si mesmo. Para ser mais claro: o si mesmo, o corpo e os bens ligados a ele, que pertencem ao si mesmo, e todos os bens exteriores, que pertencem

ao corpo, que por sua vez pertence ao si mesmo. É mostrado então que o conhecimento destas três classes pertence a uma mesma arte, a do conhecimento de si: quem conhece a si conhece o que pertence ao si e o que pertence ao que pertence ao si, mas não se pode dizer que conhece o que pertence ao que pertence ao si ou o que pertence ao si quem desconhece a si mesmo. O ponto do diálogo consiste em determinar, afinal, o que é o si mesmo. Como conhecê-lo? Comparece aqui também, em 132d-133b, o paradigma ótico. Como ver a mim mesmo? Vendo-me no outro. O tema foi frequentemente glosado como o reconhecimento do outro: para conhecer a mim tenho de me ver no outro. Mais ainda, contrariamente às limitações da *MM*, este outro é qualquer outro, e não somente o amigo. Estaríamos por assim dizer às portas do humanismo: é pelo outro – qualquer outro – que nos conhecemos a nós mesmos, e todo conhecimento depende do conhecimento de si.

Alguns detalhes, porém, lançam certas dúvidas sobre este suposto humanismo platônico ou neoplatônico. Primeiro, porque é dito que vejo a mim e conheço a mim mesmo vendo-me no outro, isto é, na pupila do outro, que me reflete. Não se trata assim do outro, mas de *parte* do outro. Pode-se dar uma interpretação favorável: obviamente, só me vejo se olhar a pupila do outro, não sua mão, por exemplo, pois então só vejo parte do outro. Além disto, é preservada a reciprocidade: eu me vejo vendo o outro, e o outro se vê me vendo. Mas, em segundo lugar, o texto nos diz que “o olho não verá a si próprio se olhar outra parte do que a pupila ou qualquer outro objeto, *a menos que seja um objeto ao qual este seja semelhante*” (133a8-10). Em grego, na última parte: πλὴν εἰς ἐκεῖνο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον. Ora, Sócrates não fala de um objeto que se assemelharia à pupila, mas *de algo ao qual se assemelha a pupila*. O objeto que obviamente vêm à mente é o espelho. Na passagem disputada 133c8-9 (pois é citada somente por Eusébio, não aparecendo em nenhum dos manuscritos), o olho é dito refletir-se mal na pupila de outro, mas suficientemente em qualquer espelho antigo. O espelho assim é preferido à pupila. Ora, o espelho não é mais simétrico: eu me vejo no espelho, mas ele não me vê. Em 133b7-10, há uma passagem deliberadamente calcada no paradigma ótico, agora na figura do espelho: “Se uma alma quer conhecer a si mesma, ela deve olhar uma alma, e sobretudo aquela parte da alma na qual reside a virtude da alma *e outra coisa à qual esta parte da alma é similar*” (καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὅν)<sup>7</sup>.

7. Pode-se tomar o καί como aditivo ou explicativo. No primeiro caso, há dois itens: a parte da alma na qual reside sua virtude *e* uma outra coisa à qual esta parte da alma é similar; no segundo sentido, esta outra coisa à qual a parte da alma é similar explica qual é esta parte da alma na qual reside sua virtude. Penso que a boa leitura é a segunda: trata-se do intelecto, parte da alma, que é a virtude da alma, a saber, a parte divina que está em nós.



Qual é esta parte na qual reside a virtude da alma? Sem nenhuma hesitação, o diálogo a identifica à parte da alma que conhece e pensa. Em suma: o intelecto. Mas a que o intelecto é similar? É esta a pergunta decisiva para determinar o conhecimento de si. Ora, a parte mais divina da alma, o intelecto, assemelha-se a deus, e aquele que o olha contempla assim *o divino em sua totalidade* (πᾶν τὸ θεῖον, 133c5). O conhecimento de si é reconduzido deste modo ao conhecimento de deus mediante o conhecimento da parte da alma que é mais divina em nós, o intelecto. Enquanto, no início, ao olhar a pupila do outro, estávamos no ambiente do reconhecimento recíproco, terminamos agora, ao atingirmos a *verdade* do conhecimento de si, em uma zona assimétrica, assim como no espelho: eu me conheço conhecendo o deus em mim, mas não há nenhum sentido, nenhuma esperança em querer que deus se conheça conhecendo a alma em mim. O suposto campo do humanismo revelou-se para além do mundo humano.

Gostaria de concluir com somente mais duas observações. Primeiro: no que penso ser um humanismo do reconhecimento, segundo a *MM*, o conhecimento de si é um conhecimento individual e moral. A intervenção do outro eu, o amigo, permite-me esclarecer, tanto quanto possível, a obscuridade para mim mesmo de meus caracteres morais. *Na Antiguidade, eu só posso ver o que há em mim através dos outros; na Modernidade, são os outros que não podem ver o que eu vejo em mim.* Eu tenho, na Modernidade, um acesso privilegiado a mim mesmo, ao qual os outros não têm acesso direto; na Antiguidade, eu devo antes desconfiar de mim mesmo e voltar-me aos outros para ver-me aí refletido – não qualquer outro, mas o amigo, aquele outro eu.

Em segundo e último lugar, no *Alcibíades*, a introspecção me leva, mediante o olhar virado àquilo que é a parte divina em minha alma, à faculdade de conhecer. Mas isto me faz sair de mim mesmo, pois só há conhecimento de si aí porque esta parte é similar a algo outro, o deus que está fora de mim, cujo conhecimento em nada depende de mim ou de meu conhecimento. Porém, e se a alma, voltando-se não à parte que conhece, dirigir-se àquilo de que seus conteúdos são signos, isto é, aos objetos mesmos, que estão lá fora? A alma não conheceria a si mesma conhecendo o modo como conhece os objetos, examinando como manipula as coisas, investigando o que faz no mundo, analisando como interage com as outras pessoas? O que aconteceria se a alma quisesse abraçar o mundo que a circunda, o mundo empírico? Plotino tem uma resposta surpreendente para isto:

Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκείνον; Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἐτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. (*Enead.* v 1, 1, 1-5)

Traduzir Plotino é sempre uma arte perigosa:

O que é, portanto, aquilo que fez com que as almas esqueçam seu pai, deus, e, embora sejam partes que provêm lá de cima e pertençam inteiramente a ele [o pai], ignorem a si mesmas e a ele? O princípio do mau, para elas, foi a audácia, a geração, a primeira alteridade e ter desejado pertencer a si próprias.

A alma, na perspectiva plotiniana, deve voltar-se para sua verdade, o intelecto, que, por sua vez, se volta à sua verdade, o Um – da terceira à primeira hipóstase, o mundo aqui embaixo fica cada vez mais longínquo, este mundo aqui eivado de matéria e não ser. Mas é justamente o comprazimento com este mundo, com seu movimento, com suas tribulações que é a escolha de Antígona – e, se for preciso, para ainda mais embaixo, lá no mundo infernal, onde jaz para sempre Polinice. O coro, desta vez, nos dá uma pista preciosa: fica sem cidade aquele que é habitado pelo que não é belo *por causa da audácia* (τόλμας χάριν, 371). A audácia de Antígona, esta frágil menina que enfrenta o poder de Creonte e as leis da cidade, Antígona que

ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ  
θνητῶν Αἰδὼν καταβήσῃ. (821-2)

Sófocles está em seu esplendor: “mas, única viva entre os mortais, por decisão própria desce ao Hades”; ou “mas, única entre os mortais a viver por decisão própria, desce sozinha entre os mortais ao Hades”; ou ainda: “mas, por decisão própria, é a única entre os mortais a descer viva ao Hades”. O teatro tem pouca complacência com o espectador. Qualquer que seja a boa leitura, o seguro é que Antígona é αὐτόνομος, ela toma por si mesma as decisões. Nem mesmo para ela é claro por que tanta aflição por Polinice e tão pouca por Eteócles, seu outro irmão, ou por Hêmon, seu prometido, mas Antígona abandona Tebas por *sua própria* decisão. É nisto que reside sua audácia: ter desejado pertencer a si mesma (τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῆς εἶναι). Sófocles poderia ter posto em cena um herói de estirpe divina, um Hércules ou um Aquiles de escudo espesso e músculos invejáveis; preferiu encenar seu drama com uma menina de tez pálida, de tenra idade, sem nenhuma arma ou instrumento, mas com algo que ela não sabe direito o que é – e que a reflexão filosófica, alguns séculos depois, na pena de Plotino, se recusou a contemplar. É provavelmente isto que explica por que sua história nos toca tanto, ainda hoje.

## 2

# Virtude e Saber em Sócrates

Gostaria de revisitar o problema da unidade das virtudes nos diálogos socráticos de Platão. Pretendo sustentar que a unidade das virtudes em Sócrates está fundada em uma tese forte, a da identidade das virtudes. Na minha opinião, a simples inseparabilidade ou bicondicionalidade das virtudes não apreende um traço fundamental da doutrina socrática das virtudes, a saber: o papel que a sabedoria, ciência ou saber têm no conjunto das virtudes. Ao examinar este papel, parece-me que se pode atribuir um sentido aceitável à identidade das virtudes na medida em que elas são todas uma única e mesma ciência, sem que por isto as diferenças entre temperança, justiça e coragem desapareçam. De fato – pelo menos é o que quero mostrar –, a identidade forte baseada no saber é compatível com certas distinções relevantes do ponto de vista moral em função dos domínios aos quais a ciência se aplica<sup>1</sup>.

1. Uma defesa já clássica da identidade das virtudes encontra-se em Terry Penner, “The Unity of Virtue”, 1973. Para Penner, a tese da identidade “requer uma abordagem completamente nova das questões ‘o que é X’ dos primeiros diálogos” (p. 39), na medida em que a questão ‘o que é X’ “não é um pedido pelo sentido de uma palavra, por uma essência ou um universal, mas antes um pedido por uma explicação psicológica” (p. 56), o que Penner chama de “força-motivadora ou visão do estado da alma”. Contrariamente a isto, gostaria de sustentar a tese da identidade preservando o sentido socrático da questão “o que é X” como tipicamente uma questão pela essência de X. É porque a essência de X é o saber que se define a virtude como uma ciência, e é porque sua essência é a ciência que o saber funciona como uma força ou motivação da alma para agir virtuosamente. Sócrates engaja-se em uma “análise conceitual” porque crê que, se descobrir a essência da virtude, saberá ao mesmo tempo o que é preciso possuir para agir virtuosamente. Um general do exército quer saber como motivar seus soldados, sem se interessar pela definição de coragem; Sócrates, porém, quer conhecer a essência da coragem, pois pensa

Em um artigo bem conhecido, Gregory Vlastos propôs interpretar a tese socrática da unidade das virtudes não como *identidade*, mas como a *bicondicionalidade* das virtudes<sup>2</sup>. Dito de outro modo, a tese afirmaria a *inseparabilidade* das virtudes, sendo elas, contudo, *distintas* umas das outras: quem tem uma tem todas; se lhe falta uma, faltam-lhe todas. Há uma *pluralidade* de virtudes, que vêm todas juntas, mas que não se confundem em uma e mesma virtude. A identidade das virtudes implica sua inseparabilidade, mas a inseparabilidade não implica sua identidade, pois é compatível com a afirmação de que as virtudes são distintas entre si. O problema consiste, então, em saber se a unidade socrática das virtudes é moderada, limitando-se a afirmar sua inseparabilidade, ou se, ao contrário, é uma unidade forte, já que decorreria de uma tese mais radical, a da identidade das virtudes.

Há passagens que favorecem ambas as interpretações. Em *Prot.* 329e, Sócrates quer saber se “alguns homens participam de tal parte da virtude, outros participam de tal outra parte, ou se é necessário que se tenha todas assim que se tenha uma”. Protágoras adota a primeira possibilidade, pois para ele muitos homens são corajosos sem serem justos, ou justos sem serem sábios. A segunda possibilidade apresenta presumivelmente a posição que Sócrates teria adotado se tivesse diretamente respondido à questão; pelo menos é esta a posição que procura sustentar ao longo de seu diálogo com Protágoras. A expressão “é necessário que se tenha todas assim que se tenha uma” (ἀνάγκη, ἐάνπερ τις ἔν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν) é naturalmente tomada como uma formulação favorável à bicondicionalidade das virtudes. Todavia, a tese da identidade também está presente neste diálogo, e em momentos decisivos. Em seu final, quando é feito um resumo das posições em debate, é dito que, para Sócrates, “tudo é ciência” (361b), o que é interpretado, de maneira igualmente natural, como prestando apoio à tese da identidade das virtudes. A expressão em grego é πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, o que nos leva a pensar que, com esta frase, Platão pretendia dar uma réplica à célebre afirmação de Protágoras, segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος ἐστίν). A fórmula de Sócrates, porém, não conheceu a mesma fortuna; resta que ela apresenta a posição socrática no registro da identidade e não no da inseparabilidade.

Dois argumentos parecem, porém, favorecer a tese da inseparabilidade contra a da identidade. Segundo o primeiro, pode-se dizer com verdade que

que disporá então daquilo cuja presença torna um homem corajoso. A respeito da análise conceitual, ver também Terry Penner, “Socrates on Virtue and Motivation (Exegesis and Argument)”, 1973; contra, ver Michael Ferejohn, “The Unity of Virtue and the Objects of Socratic Inquiry”, 1982.

2. Gregory Vlastos, “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”, cuja primeira versão foi publicada em *The Review of Metaphysics*, 1972, e a versão revista em *Platonic Studies*, 1973.

1) a justiça é aquilo graças ao qual todas as ações justas são justas, ou que 2) a piedade é aquilo graças ao qual todas as ações pias são pias. Ora, se todas as virtudes são idênticas, é razoável supor que se possa substituir umas pelas outras sem alterar o valor de verdade das proposições. Seguir-se-ia, então, que 3) a justiça é aquilo graças ao qual todas as ações pias são pias, ou que 4) a piedade é aquilo graças ao qual todas as ações justas são justas. No entanto, 3) e 4) são claramente falsas. Dito de outro modo, se as virtudes fossem idênticas entre si, isto significaria que se poderia substituir umas pelas outras em suas definições, obtendo sempre o mesmo resultado, o que não é verdade. Porém, este argumento não é tão forte como se pensou que fosse, porque, como já foi observado<sup>3</sup>, a substituição *salva veritate* demonstra somente que os termos têm o mesmo *referente*, não que eles têm o mesmo *sentido*. Para que 3) ou 4) sejam implicados por 1) e 2), é preciso previamente assegurar não somente que tenham o mesmo referente, mas também o mesmo sentido, o que não é o caso.

Este primeiro argumento não é, portanto, decisivo. Na mesma esteira, o fato de Sócrates procurar definir a coragem, na parte final do *Protágoras*, como a ciência do que se deve temer ou não temer, o que é suposto valer como uma definição da coragem, distinguindo-a assim das outras virtudes, como a justiça e a piedade, por si mesmo não vai de encontro à tese da identidade das virtudes, a menos que se tenha previamente demonstrado que a tese da identidade implica que há uma e somente uma definição para tudo o que é tomado por idêntico, qualquer que seja a relação considerada. Ora, isto é falso, pois, para empregar um exemplo de inspiração aristotélica, o zaino e o tordilho têm a mesma e única definição, sendo idênticos nesta perspectiva (pois, na natureza, há uma e mesma quiddidade em ambos os casos), embora, em um segundo sentido, suas definições difiram evidentemente, pois um zaino não é um cavalo de pelo escuro sarapintado de branco nem o tordilho tem o pelo castanho-escuro. Toda tese de identidade implica uma e mesma definição do que é idêntico (*qua* idêntico), sem por isso terem os itens em questão sempre a mesma definição sob outras considerações.

Um segundo argumento parece mais promissor, mas temo que tampouco seja convincente. É bem estabelecido que Sócrates fala ou aceita que se fale de *partes* da virtude. Há o que ele chama de virtude inteira (ἡ σύμπασα ἀρετή), mas há também as partes da virtude inteira: a temperança, a justiça, a piedade etc. Estas partes da virtude são frequentemente mencionadas por Sócrates<sup>4</sup>, e se pode tomá-las como bem instaladas no interior do discurso socrático. Se a unidade das virtudes for interpretada a título de inseparabilidade, não há

3. C. C. W. Taylor, *Plato: Protagoras*, 1991.

4. A este respeito, ver, em especial, Gregory Vlastos, "Socrates on 'The Parts of Virtue'", 1973.

nenhuma dificuldade com a linguagem das partes da virtude; ao contrário, é-se mesmo incentivado a tanto, pois a unidade significa exatamente sua interdependência, cada uma podendo – e mesmo devendo – ser vista como uma parte da virtude inteira. Pode-se, porém, falar em partes da virtude segundo a tese da identidade das virtudes? À primeira vista, se são idênticas entre si, não se poderia falar de partes, já que há uma mesma e única virtude. Contudo, tudo depende novamente do que se entende por *idêntico*. Não é sensato em falar de uma *identidade parcial*: nada pode ser parcialmente idêntico a uma outra coisa. Todavia, toda identidade é uma identidade *sob um certo ângulo*. Zainos e tordilhos são idênticos enquanto cavalos, mas podem ser distintos se a definição levar em conta certos elementos materiais, como a cor da pelagem. As virtudes podem ser idênticas entre si sob um certo aspecto – na verdade, o aspecto essencial, a saber, para empregar uma expressão deliberadamente vaga, ou mesmo enigmática empregada no *Laques*: sob a relação daquilo cuja presença em algo torna melhor a coisa em que está presente (παραγενόμενόν τῷ βέλτιον ποιεῖ ἐκεῖνο ὃ παρεγένετο, 189e4), ainda que sejam distintas sob outras perspectivas, como segundo os domínios aos quais se aplica aquilo cuja presença em algo torna melhor a coisa em que está presente – se, como veremos, for uma ciência ou saber, por exemplo.

Em *Protágoras*, Sócrates parece adotar a tese da identidade sem muita hesitação. Que a justiça seja temperança, que a coragem seja justiça, que a temperança seja coragem, tudo isto pode ser reescrito em: a justiça *é idêntica* à temperança, a coragem *é idêntica* à justiça, a temperança *é idêntica* à coragem. Protágoras reage observando que, em um sentido, tudo é, de uma maneira ou outra, idêntico ou como uma outra coisa (ὅτιοῦν ὅτῳοῦν ἀμῆ γέ πη προσέοικεν, 331d3), pois sempre há um ponto de aproximação e similaridade entre duas coisas. Ele tem razão; mas toda esta passagem nos ajuda a ver que Sócrates não sustenta uma identidade selvagem ou vaga, mas uma tese precisa e bem controlada da identidade das virtudes. A separabilidade das virtudes para Protágoras decorre de uma tese mais fundamental, a de sua distinção segundo a natureza: as virtudes diferem entre si porque cada virtude tem sua natureza própria, cada virtude tem uma potência ou capacidade que pertence somente a ela (δύναμιν αὐτῶν ἕκαστον ἰδίαν ἔχει, 330a4; τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, 349b4-5; ἕκαστον ἰδίῳ πράγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπικεῖσθαι, 349c1; ἰδίαν ἕκαστα δύναμιν ἔχοντα, 349c5; ἰδίαν δὲ αὐτοῦ ἕκαστον ἔχειν δύναμιν, 359a6-7). Ora, para Sócrates, a inseparabilidade das virtudes decorre ela também de uma tese mais fundamental, na contramão da de Protágoras: a tese segundo a qual existe uma e mesma natureza cuja posse torna virtuoso o homem segundo todas as virtudes. Daqui não se segue, porém, que as virtudes não possam se distinguir entre si, não mais que do fato de que há uma só e mesma essência de cavalo não segue que não se

possa mais, em um outro registro, definir diferentemente o zaino e o tordilho. Simplesmente, é preciso encontrar sempre um mesmo núcleo básico, que se revelará como sendo aquela mesma e única coisa cuja presença em algo torna melhor isto em que está presente. Sócrates chega mesmo a apresentar sua posição de modo muito forte, como se “os que acabo de mencionar [*scl.* os nomes das virtudes] são todos nomes de uma mesma realidade única” (329c6-d1), ou, quando retoma a discussão, após mais um longo discurso de Protágoras, ao dizer que “sabedoria, temperança, coragem, justiça e piedade, sendo cinco nomes, se aplicam a uma coisa única” (349b2-3). É como se tivéssemos cinco termos *sinônimos*, cuja definição tem de ser sempre a mesma, assim como ἱμάτιον e λώπιον não somente designam o mesmo objeto (um manto), como também possuem a mesma definição. Porém, isso é um modo excessivamente forte de pôr em realce o fato de que, contrariamente ao que sustenta Protágoras, existe, por trás das diferentes definições das virtudes, uma única e mesma natureza graças à qual cada uma é uma virtude. Se Sócrates tivesse sido instado a explicar-se, teria provavelmente dito que não queria dizer que os nomes das virtudes são meros sinônimos, mas que todas as virtudes fazem referência a uma mesma e única natureza, cuja importância é capital para que haja virtudes, sem por isto apagar toda diferença relevante entre as virtudes.

Este núcleo comum parece tão importante aos olhos de Sócrates que, mesmo adotando a posição de Protágoras, que supõe uma diferença de natureza entre as virtudes, é-se levado a dizer que as virtudes são “muito similares” entre si (ὁμοιότατον, 331b5). Sócrates não sustenta uma tese da similaridade, pois, ao longo do diálogo, afirma que as virtudes são (em um sentido ainda a precisar) idênticas entre si; o que ele observa é que este elemento comum a todas as virtudes é tão importante e evidente que mesmo quem sustenta a separabilidade com base em uma natureza distinta não pode deixar de reconhecer que elas são todas *quase a mesma coisa* (σχεδὸν τι τὰὐτὸν ὄν, 333b6)<sup>5</sup>.

5. Gregory Vlastos atribui uma tese da similaridade das virtudes a Sócrates, observando, porém, que o único sentido que Sócrates pode dar a tal similaridade estaria fundado em uma analogia com as partes de uma quantidade de ouro, o que não é aceitável, pois as pepitas de ouro diferem somente pelo tamanho, o que não tem sentido para as virtudes, pois quem age com base nas virtudes evidencia ter disposições morais que diferem, se diferirem, por outra coisa que o tamanho (Gregory Vlastos, *op. cit.*, 1973, pp. 230-231). Porém, no *Protágoras*, a similaridade das virtudes não é tese que alguém sustenta; ao contrário, ela é mencionada como uma evidência contra a tese segundo a qual as virtudes diferem em função de suas naturezas, servindo assim de sinal de que há algo de comum a todas elas. O exemplo das pepitas de ouro não visa a tornar aceitável, mediante uma analogia, a tese da similaridade das virtudes; o exemplo quer precisar por contraste em que sentido Protágoras afirma que as virtudes são partes (a saber, no sentido das partes do rosto, isto é, com uma diferença de natureza, como o nariz difere da orelha, e não no

Em que sentido, porém, se pode sustentar que há uma única realidade, uma só virtude, à qual se aplicam, porém, cinco nomes diferentes? Uma explicação nos é oferecida pelo *Eutífron*, mas, penso, ela tem vida curta. Neste diálogo, a piedade é vista como uma parte da justiça; alguém poderia esperar que a mesma solução se aplique às outras virtudes em relação à virtude inteira. Com efeito, após o fracasso das duas definições de piedade sugeridas por Eutífron, Sócrates propõe-se a encontrar a boa definição em sua relação com a justiça: lá onde há piedade, há também justiça, sem que haja sempre piedade onde há justiça, pois, diz Sócrates, “o piedoso é uma parte do justo” (μόριον γὰρ τοῦ δίκαιου τὸ ὅσιον, 12d2-3). A justiça é mais extensa do que a piedade, o que é bem expresso por um dos sentidos da relação todo-parte. Trata-se do mesmo sentido que empregamos quando dizemos que o par é uma parte do número, porque lá onde há par há número, mas lá onde há número não há necessariamente par. Porém, não é difícil ver que esta solução não pode funcionar para as outras virtudes. Com efeito, segundo o *Eutífron*, pode-se ter a justiça sem a piedade, pois, segundo a relação todo-parte que o diálogo adota, todo ato de piedade é um ato de justiça, mas pode haver atos de justiça que não são atos de piedade. Ora, segundo a tese socrática, não posso ter uma virtude sem ter todas as outras, o que impede de aplicar essa solução ao problema das partes da virtude inteira.

De fato, se o *Eutífron* causa dificuldades, ele as causa tanto para a tese da identidade quanto para a da inseparabilidade, porque, segundo esse diálogo, pode-se ter uma virtude, a justiça, sem ter uma outra, a piedade, o que vai de encontro também à tese da bicondicionalidade, e não somente à da identidade. Contudo, tal dificuldade me parece limitada. As virtudes em questão são a sabedoria, a temperança, a coragem, a justiça e a piedade. Percebe-se aqui facilmente as quatro virtudes cardinais, que tão fortemente marcaram a interpretação desde a Antiguidade, com a condição justamente de acomodar a piedade no interior de uma delas. Esta tarefa é empreendida precisamente por este diálogo. A resposta que ele fornece é bem circunscrita e não é concebida para ser aplicada alhures. Ao fazer da piedade uma parte da justiça, tal diálogo propõe uma solução para a relação especial que entretêm piedade e justiça, de modo que a justiça pode ocorrer sem que ocorra a piedade, mas não o contrário. No tocante às outras virtudes, ainda vale que nenhuma pode vir separadamente. Ao fazer da piedade uma parte da justiça, o diálogo não esgota nem quer esgotar os sentidos de parte para a virtude; a justiça, a temperança e a coragem são também ditas partes da virtude, e isto manifestamente em um sentido outro do que aquele segundo o qual a piedade é uma

sentido em que pedaços de ouro se distinguem entre si, segundo unicamente o tamanho; o exemplo ocorre em *Prot.* 329d).



parte da justiça, pois temperança, justiça e coragem existem simultaneamente à virtude inteira, embora sejam suas partes.

Porém, visto que o *Protágoras* sustenta que a justiça é piedade, e isto parece querer dizer: a justiça é *idêntica* à piedade, *Eutífron* não seria então incompatível com o *Protágoras*? Penso que não. Sócrates observa, no *Protágoras*, que, na perspectiva de quem sustenta que cada virtude tem sua própria natureza, as virtudes, todavia, se assemelham entre si “e, mais do que todas, a justiça é como a piedade, e a piedade é como a justiça” (μάλιστα πάντων ἢ τε δικαιοσύνη οἷον ὁσιότης καὶ ἡ ὁσιότης οἷον δικαιοσύνη, 331b5-6). Essa observação não é gratuita; ela visa provavelmente a fazer a ponte entre esses dois diálogos, mostrando que, nas duas perspectivas, justiça e piedade merecem um tratamento à parte: ou bem, na perspectiva de Protágoras, elas são o caso mais evidente de que não se pode separar as virtudes totalmente, ou bem, na perspectiva de Sócrates, justiça e piedade devem ser tratadas à parte porque uma, a justiça, pode existir sem a outra, a piedade, embora, para as virtudes em geral, elas não podem existir separadamente. Em uma ou outra destas duas perspectivas, justiça e piedade são um caso especial, a posição que lhes é atribuída sendo simetricamente oposta nas duas teses: para uma, a tese da separabilidade, elas funcionam como sinal da inseparabilidade; para a outra, a tese da inseparabilidade, elas testemunham a possibilidade da existência separada das virtudes<sup>6</sup>.

No tocante às quatro virtudes cardinais, o *Cármides*, penso, fornece uma pista mais promissora. Neste diálogo sobre a temperança, é evocado *en passant* o ideal clássico da medicina. Em 156b-c, é observado que, para curar os olhos, o médico deve tratar toda a cabeça; para curar a cabeça, deve tratar todo o corpo. Isto supõe que, para curar os olhos, o médico deve *conhecer* tudo o que concerne ao corpo; porém, curar os olhos é um ato distinto de curar os pés, mesmo se quem pode um pode o outro e somente pode um se

6. Levando isto em conta, tomo a resposta do *Eutífron* como uma solução satisfatória para a dificuldade que colocam justiça e piedade do ponto de vista socrático e examinarei doravante somente as quatro virtudes cardinais: a sabedoria, a temperança, a coragem e a justiça, a piedade sendo um caso de justiça. No final do *Protágoras*, a piedade não é mais mencionada, a lista ficando agora restrita somente às outras quatro virtudes: “tudo é ciência, tanto a justiça como a temperança e a coragem”, πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία (361b1-2; ἐπιστήμη está no lugar de σοφία). Para a doutrina da *unidade* das virtudes, por sua vez, a coragem funcionará como o caso difícil: Protágoras, após ter concedido a Sócrates que a temperança, a justiça, a sabedoria e a piedade são muito similares, sustenta, contudo, que a coragem se distingue claramente de todas elas: “digo-te, Sócrates, que todas são partes da virtude, que quatro delas são muito próximas umas das outras, e que a coragem, contudo, é em muito distinta de todas as outras” (349d2-5). Não é um acaso que um diálogo, o *Laques*, seja dedicado ao exame da coragem, pois toca no calcanhar de Aquiles da unidade das virtudes.

puder o outro. A oftalmologia não é podologia, embora uma e outra façam parte da mesma ciência, a medicina, aplicada a domínios distintos. Não é o que ocorre em todas as ciências. As diferentes matemáticas, por exemplo, são espécies de um gênero comum cuja relação reproduz a que vige para os objetos matemáticos, a saber, uma certa ordem: primeiramente a aritmética, depois a geometria, em seguida a astronomia e assim por diante, uma relação na qual o membro posterior supõe o anterior, mas o anterior pode existir sem o anterior. Para a medicina antiga, contudo, quem pode praticar uma de suas partes pode praticar todas as outras, porque cada parte é a aplicação de uma mesma e única ciência a um domínio preciso, como os olhos ou os pés. Isto nos permite uma melhor compreensão deste fato até agora obscuro de uma mesma e única virtude que se manifesta diferentemente quando diz respeito aos atos de bravura, ou aos de comércio e trocas entre os homens, ou aos que dizem respeito aos prazeres, em especial aos do gosto e do tato.

Essa analogia pode ser perseguida igualmente no tocante ao ato virtuoso. Sócrates sustenta a tese da inseparabilidade, mas não parece sustentar a tese da correalização das virtudes. Entendo por isto a tese segundo a qual, por exemplo, quem pratica um ato de coragem pratica ao mesmo tempo um ato de justiça e um ato de temperança<sup>7</sup>. Sócrates diz, com efeito, que necessariamente quem tem uma virtude tem todas (ἀνάγκη, εἴανπερ τις ἐν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν) mas não que necessariamente quem põe uma virtude em prática, as coloca todas (ἀνάγκη, εἴανπερ τις ἐν πράττει, ἅπαντα πράττειν). Além da semântica, também a modalidade é importante aqui. Pode ocorrer que, em certas circunstâncias, praticar um ato corajoso seja praticar simultaneamente um ato justo e temperante. Nada obriga, porém, que agir corajosamente implique *necessariamente* praticar simultaneamente um ato justo e temperante. A tese da identidade pode parecer nos forçar a isto, pois, se a justiça é temperança, se a temperança é coragem e se a coragem é justiça, praticar um ato corajoso parece implicar praticar necessariamente um ato justo e temperante. A analogia com a medicina, porém, pode ajudar-nos a ver melhor o que está em questão nesta identidade. O oftalmologista não pratica um ato de podologia, ou não necessariamente; ele pode praticar tal ato, porque o que lhe permite praticar um ato de oftalmologia é exatamente aquilo que lhe permite praticar um ato de podologia. Pode mesmo ocorrer que um ato de oftalmologia seja simultaneamente um ato de podologia<sup>8</sup>, mas nada obriga a que seja sempre

7. Por razões que vou mostrar na sequência, quem pratica um ato de bravura, de temperança ou de justiça pratica ao mesmo tempo um ato de sabedoria, mas quem pratica um ato de temperança não pratica necessariamente um ato de bravura ou de justiça.

8. No *Problema* IV 1-5 são estudados efeitos da visão e certas afecções nos pés ligados aos atos sexuais, o que permite imaginar que certos atos de oftalmologia possam ser simultaneamente atos de podologia.

assim. Seguindo a analogia, um ato de bravura não é necessariamente um ato justo e temperante, ainda que, em certas circunstâncias, o possa ser. A identidade em questão, a que caracteriza as virtudes, não tem por efeito tornar idênticos os atos; ao contrário, ela supõe ser o mesmo sujeito que pratica os atos, sem por isto tornar necessariamente idênticos os atos que pratica. O homem que é corajoso é exatamente aquele que é temperante e justo, mas o ato justo não é necessariamente corajoso ou temperante, assim como o homem que é oftalmologista é exatamente – no ideal clássico de medicina – aquele que é podólogo; porém, um ato de oftalmologia não é necessariamente um de podologia.

Na parte final do *Protágoras*, Sócrates oferece uma definição de coragem: o conhecimento do que é e do que não é objeto de temor (ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, 360d4-5). Encontramos uma definição similar na *República*: a coragem é uma capacidade “que preserva por tudo a opinião reta e legítima do que é e do que não é objeto de temor” (τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μή, IV 430b2-4). Esta definição está em diapásão com a analogia da medicina: a coragem é a virtude única ou inteira aplicada a um domínio específico, o dos objetos de temor, assim como a podologia é uma mesma e única ciência aplicada aos pés. Uma definição igualmente similar encontra-se no *Laques*: a coragem é a ciência do que é objeto de temor e do que inspira confiança, seja na guerra, seja em todas as outras circunstâncias (τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, 194e11-95a1). Esta definição é apresentada em 194c-d como fundada no que Sócrates muitas vezes declarou: Nícias relata que ele frequentemente ouviu Sócrates dizer que cada um é bom relativamente às coisas em que é sábio, ao que Sócrates responde com aprovação. A expressão de Nícias: ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἅπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός (194d1-2) encontra um eco no *Primeiro Alcibiades* 125a4 οὐκοῦν ὁ ἕκαστος φρόνιμος, τοῦτ’ ἀγαθός, assim como na *República* I 349e6 οὐκοῦν ἅπερ φρόνιμον, ἀγαθόν, ἃ δὲ ἄφρονα, κακόν. Igualmente, a definição do objeto de medo, dada em *Laques* 198b9, a saber, δέος é a antecipação de um mal futuro, προσδοκία μέλλοντος κακοῦ, encontra-se nos mesmos termos em *Protágoras* 358d. Estas referências cruzadas servem para certificar a linhagem socrática da definição proposta.

No entanto, esta mesma definição da coragem é criticada por Sócrates no *Laques*, sob a alegação de que, se a coragem for assim definida, ela se confundirá com a virtude inteira (ἡ σύμπασα ἀρετή). A razão disto é que os objetos de temor são aqueles que tememos no futuro, mas, se a coragem é uma ciência, ela não pode se limitar aos objetos futuros em detrimento dos passados e presentes, pois toda ciência é do passado, do presente e do futuro igualmente. Além disto, já que o objeto de temor é a antecipação de um mal,

mais precisamente de um mal futuro, pode-se dizer que a coragem é a ciência dos males passados, presentes e futuros, visto que é ciência de um mal, o futuro, e toda ciência é indistintamente do passado, presente e futuro<sup>9</sup>. Ora, uma tal definição confunde-se inevitavelmente com a da virtude inteira, pois quem possuísse uma tal ciência não seria somente corajoso, mas teria de fato todas as virtudes, de sorte que se está definindo antes a virtude inteira que a coragem. A conclusão do *Laques* é, portanto, que se deve rever a definição da coragem como ciência do mau futuro. A recusa de Sócrates de uma definição que, em outros lugares, ele próprio adota não pode passar despercebida e exige uma explicação filosófica.

Uma solução muito engenhosa para esta dificuldade foi proposta por Daniel Devereux, e gostaria de a mencionar aqui para mostrar em que sentido, mesmo assim, ela não me parece convincente<sup>10</sup>. O diálogo *Laques* constrói-se em torno de dois impasses: o primeiro diz respeito às definições propostas por Laques; o segundo, aos problemas enfrentados por Nícias, apesar da inspiração socrática que o guiava no início. Laques é um homem de ação que não se sente confortável no meio de argumentos; porém, aparentemente, é o primeiro impasse que aportará os elementos que nos permitiriam sair da aporia. Na segunda tentativa de Laques, a coragem é definida como uma perseverança da alma apoiada na reflexão (ἡ μὲν μετὰ φρονήσεως καρτερία, 192c8)<sup>11</sup>. Isto leva, porém, diretamente ao paradoxo, pois, quando Laques é

9. É provavelmente nesta passagem que se decide o argumento final de *Laques*. Já no início do diálogo, Sócrates propôs um alargamento do campo semântico da coragem, que passou a incluir não somente os perigos na guerra, mas também os do mar, os relativos a doenças e, por fim, os ligados aos prazeres. Este alargamento está longe de ser sem consequências, e talvez seja uma das principais estratégias socráticas para reduzir a coragem ao conhecimento; embora seja muito discutível, ele próprio não é objeto de investigação, pois o diálogo socrático opera *a partir* deste alargamento. Na passagem final, a coragem é inicialmente referida aos objetos de temor passados e presentes, além dos futuros, dado que é uma ciência e toda ciência vale igualmente para o passado, o presente e o futuro. Este alargamento não prejudica a definição de coragem; ao contrário, ele é sua consequência. Quando, porém, é dito que a coragem é a ciência de *todos* os bens e males, sob o pretexto de ser o saber de *um* bem ou mal, este novo alargamento tem por consequência confundir a coragem com a virtude inteira. Porém, há boas razões para se opor a este último alargamento. Males futuros, como a perda da carteira ou a quebra de uma unha, não dizem respeito à coragem. A coragem como ciência de um mal (ou bem) quer dizer: ciência de *um tipo* de mal (ou bem), o que é inteiramente distinto de a declarar ciência de *todos* os males (e bens). Este ponto foi bem analisado por Gerasimos Santas, “Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato’s *Laches*”, 1969.

10. Daniel Devereux, “Courage and Wisdom in Plato’s *Laches*”, 1977; Daniel Devereux, “The Unity of the Virtues in Plato’s *Protagoras* and *Laches*”, 1992.

11. Em ἡ μὲν μετὰ φρονήσεως καρτερία, a expressão μετὰ φρονήσεως pode significar que a coragem é uma perseverança *secundada* ou *acompanhada* de saber, como se o saber fosse um elemento que se acrescentaria (ou não) posteriormente. O diálogo mostrará, porém,

confrontado com exemplos, ele considera sempre como verdadeiramente corajoso quem age sem experiência ou conhecimento, tomando o conhecimento no sentido limitado de um saber técnico sobre como fazer certas coisas. Deste modo, o soldado sem este tipo de conhecimento parece ser mais corajoso do que aquele que tem tal tipo de conhecimento, embora a definição indicasse o contrário; visto que há um claro desacordo entre os casos reconhecidos de coragem e o discurso sobre sua natureza e definição, Sócrates vê-se obrigado a constatar o malogro da discussão.

Todavia, Sócrates imediatamente assinala que é preciso, por assim dizer, preservar um ponto no tocante a esta discussão, a saber: “aquele que nos exorta a sermos firmes”. Tal frase é ambígua, pois se pode compreender simplesmente que devemos perseverar na investigação, a despeito do malogro que ocorreu, ou que o malogro não foi total, porque a noção de perseverança deve ser ela própria preservada, ainda que não se tenha obtido uma definição da coragem<sup>12</sup>. Ao seguir esta última pista e considerar o papel de Laques em uma perspectiva francamente favorável, Devereux propôs encontrar aqui o elemento crucial do diálogo. A perseverança seria justamente o elemento extracognitivo que ainda faltará à definição proposta por Nícias na esteira do socratismo. A coragem implica saber, mas não pode ser reduzida a um saber: trata-se de um elemento extracognitivo secundado de saber. Uma definição adequada da coragem deve, portanto, abandonar o estrito campo do saber, mas isto só será obtido se for abandonado o ambiente socrático, o que é sinalizado pelo diálogo pelo fato de que a definição de Nícias, de típica inspiração socrática, revelar-se paradoxal e ser finalmente abandonada – *pelo próprio Sócrates!* Segundo Devereux, *Laques* corrige *Protágoras* mediante

que, se a coragem é uma perseverança, ela o é *graças, apoiada ou tendo por base* o saber, o que quer mostrar, me parece, algo mais forte: não é somente uma perseverança que se faz acompanhar de saber, mas uma perseverança da alma que se engendra pelo saber. Este resultado, contudo, somente será exposto com clareza no diálogo com Nícias; pelo momento, a coragem é vista como uma perseverança refletida (ver 192d10: ἡ φρόνιμος ἄρα καρτερία κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀνδρεία ἂν εἴη), sem que se possa decidir com clareza qual é o exato papel da reflexão.

12. A frase é: τῷ λόγῳ ὃς καρτερεῖν κελεύει (194a1). Ela é frequentemente tomada como uma indicação de que é preciso conservar a perseverança na definição da coragem (por exemplo, Daniel Devereux, *op. cit.*, 1977, p. 132, n. 8: “a afirmação de Sócrates em 193e8-194a5 de que eles devem aceitar aquela parte da definição que recomenda καρτερία é clara indicação de que ele aprova a inclusão de καρτερία na definição de coragem”). Porém, a passagem pode ser lida em um tom fortemente irônico: seria um passo errado abandonar toda investigação porque a coragem não se revelou uma perseverança, ainda que seguidamente a perseverança seja identificada à coragem (εἰ ἄρα πολλὰκίς αὐτῇ ἡ καρτέρησις ἐστὶν ἀνδρεία, 194a4-5); ao contrário, é preciso conservar isto da discussão: a perseverança em buscar a definição, a despeito dos fracassos – mas nada diz que a noção de perseverança figurará na boa definição da coragem ao final da investigação.

uma crítica platônica da tese socrática da virtude-saber na medida em que mostra a necessidade de introduzir na definição da coragem um elemento extracognitivo<sup>13</sup>.

A tese de Devereux obriga, portanto, a tomar um elemento extracognitivo como pertencendo à definição da coragem. Decorre disto que o saber não pode mais ser condição necessária e *suficiente* da virtude; porém, no argumento final do *Laques*, em 199d-e, após a constatação do duplo fracasso na definição da coragem, tanto de Laques como de Nícias, Sócrates declara mais uma vez que o conhecimento não é somente uma condição necessária,

13. O que se liga a uma tese de datação: o diálogo *Laques* seria posterior a *Protágoras* porque conteria uma crítica platônica da virtude-saber socrática. Para retomar os termos de Louis-André Dorion, que segue de perto a tese de Daniel Devereux: “o *Laques* desdobra, a respeito das relações entre a virtude e o conhecimento, uma posição análoga à do *Mênon*, em que Platão critica a tese socrática da virtude-ciência. Esta crítica provém da constatação de que não é mais possível aderir ao ponto de vista do *Protágoras*, isto é, definir a coragem exclusivamente em termos de saber e conhecimento. Uma definição adequada da coragem deve, com efeito, levar em consideração certos elementos extracognitivos, como a firmeza e a perseverança. O *Laques* não é, para falar propriamente, um tipo de autocrítica à qual se lança Sócrates, mas sim uma crítica de Sócrates (encarnado por Nícias) por Platão (representado por Sócrates)” (Louis-André Dorion, *Platon: Lachès – Euthyphron*, 1997, p. 61). Frequentemente apresentado como um sinal de que a redação do *Laques* é posterior à do *Protágoras* é o fato de que um mesmo exemplo, o da descida a um poço, leva, no *Laques*, a uma conclusão oposta àquela tirada no *Protágoras*: neste último diálogo, o homem corajoso é aquele que desce *com conhecimento*, enquanto, no *Laques*, o corajoso é aquele que desce *sem conhecimento*. Contudo, o exemplo não é tão simples a manipular de um diálogo a outro. No *Laques*, o saber em questão é unicamente um saber *técnico*, o que faz com que Laques tome por caso de coragem a descida sem conhecimento (técnico) contra a que é feita com conhecimento (técnico); no *Protágoras*, ao contrário, quem desce *com conhecimento* não é o homem corajoso, mas o audacioso. Mesmo que tenha íntima conexão, a audácia é distinta da coragem, pois ela “nasce nos homens pela arte [ἀπὸ τέχνης], mas também por impulso [ἀπὸ θυμοῦ] e loucura, assim como a capacidade, enquanto a coragem provém da natureza e de uma boa alimentação do corpo” (351a7-b2). Na verdade, o exemplo do poço não permite decidir a respeito da coragem nem no *Laques* nem no *Protágoras*. No *Laques*, o saber em questão é unicamente o saber técnico, enquanto o conhecimento que caracteriza o corajoso é primeiramente um conhecimento *moral*, o que faz com que somente quem desce em um poço apoiado neste *último* tipo de conhecimento seja verdadeiramente corajoso, ao que, porém, Laques não faz alusão. No *Protágoras*, também é questão de conhecimento técnico, que caracteriza o homem *audacioso*; há uma relação entre coragem e audácia, mas a coragem não é audácia, pois há homens audaciosos que não são corajosos. Contudo, Protágoras está pronto a conceder que o conhecimento, se houver conhecimento, é primeiramente conhecimento moral e somente secundariamente conhecimento técnico, o que o leva a aceitar que é corajoso quem desce em um poço *com conhecimento* (moral). Deste modo, a utilização do mesmo exemplo nos dois diálogos cumpre funções distintas, mas os resultados são compatíveis, pois indicam ambos uma falta no que concerne à caracterização precisa do saber que é a coragem.

mas também uma condição *suficiente* da virtude<sup>14</sup>. Para sair desta dificuldade, Devereux toma a perseverança como acompanhando necessariamente o saber. Se a perseverança é um concomitante necessário do saber, não haverá mais conflito entre o fato de que o saber é uma condição suficiente e a reivindicação que a perseverança é uma característica essencial da coragem<sup>15</sup>. Isto é verdade, mas, na minha opinião, o problema é antes deslocado do que resolvido. Suponhamos, com efeito, que a perseverança seja um concomitante necessário do saber. Se isto é verdade para a coragem, será verdade também para as outras virtudes. Deve-se, então, encontrar os elementos extracognitivos que caracterizam a justiça e a temperança; ora, quaisquer que estes sejam, resta que serão também concomitantes necessários do saber. Quando pratico um ato corajoso, este ato é assim caracterizado em função de um aspecto que decorre necessariamente do saber. Este saber, por sua vez, é necessariamente acompanhado por outros concomitantes, os que caracterizam os atos como justos e temperantes. Segue-se daqui que um ato corajoso é ao mesmo tempo justo e temperante. Porém, a doutrina socrática da unidade das virtudes

14. Em *Laques* 199d4-e1, Sócrates pergunta a Nícias, a propósito do homem que possui a ciência de todos os bens e males: “você tem a impressão, divino Nícias, que um semelhante homem negligenciaria algo da virtude, se verdadeiramente conhecesse todos os bens e todos os modos como se produzem, se produzirão e se produziram, e similarmente para os males? E você crê que lhe faltaria temperança, justiça e piedade, ele que seria o único em medida de se premunir, tanto em relação aos deuses quanto aos homens, do que é objeto de temor e do que não o é, e de buscar os bens graças ao conhecimento do bom modo de ter comércio com eles?”. Em outros termos: o saber é condição necessária e *suficiente* da virtude. A resposta de Nícias não demora: “você está correto, Sócrates” (199e2). Daniel Devereux reconhece que “a ideia de que um fator não cognitivo como a perseverança é necessário vai de encontro à tese intelectualista forte de que o conhecimento do bem e do mal é suficiente por si próprio para as virtudes” (Daniel Devereux, *op. cit.*, 1992, p. 778). Este ponto foi assinalado por Carol Gould: “se supomos que a definição de Laques elimina a suficiência do conhecimento, então surge uma inconsistência fatal dentro do diálogo” (Carol Gould, “Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato’s *Laches*”, 1987, p. 277). Para Gould, “a inconsistência é, contudo, meramente aparente” (*idem*, p. 277), pois, se o ato de coragem é em si mesmo o ato de perseverar (καρτερία), isto não significa que o conhecimento é doravante insuficiente, mas somente faz recuar ainda mais o problema, porque é preciso então se perguntar se quem *sabe* que perseverar é correto pode não perseverar (a resposta de Sócrates sendo obviamente negativa). Porém, há um problema aqui: pode-se *crer* que a coragem, embora contenha um elemento extracognitivo, seja produzida pelo conhecimento, mas não se o pode demonstrar, pois a essência da coragem é então outra do que a razão, e não se pode senão fazer o voto que a razão engendre o que não é de ordem racional. Não é um recuo, é um salto mortal.
15. Daniel Devereux, *op. cit.*, 1992, p. 779, tradução nossa: “se a perseverança for um concomitante necessário do conhecimento do bem e do mal, então não haveria necessariamente um conflito entre a tese da suficiência do conhecimento e o pleito de que a perseverança é uma característica essencial e distintiva da coragem”.

não faz um ato corajoso necessariamente ser justo e temperante; quem os pratica é necessariamente corajoso, justo e temperante, mas o que faz pode ser ou justo, ou corajoso, ou temperante separadamente. Portanto, ou a perseverança anula a tese do saber como condição suficiente da virtude, e o diálogo é, então, inconsistente, ou a perseverança é um concomitante necessário do saber, mas, neste caso, todo ato corajoso é necessariamente, ao mesmo tempo, um ato justo, o que vai além da tese socrática da unidade das virtudes<sup>16</sup>.

*Laques*, como vimos, articula-se em torno de dois impasses; se o impasse de *Laques* não nos permite avançar, talvez aquele em que cai Nícias forneça a chave para sair deles. Parece-me, com efeito, que a segunda parte, aquela conduzida por Nícias, fornece os elementos para resolver nosso problema. Nícias pensa poder corrigir sua definição em companhia do filósofo Damon (ὕστερον ἐπανορθώσεσθαι καὶ μετὰ Δάμωνος, 200b4-5), mas isto é pouco provável; o que, porém, o texto parece indicar é que há um meio para sair das dificuldades, se se buscar boa companhia – e *perseverar na investigação*... Com efeito, parece-me que a primeira lição de toda esta segunda e última parte do diálogo consiste em mostrar que uma definição adequada da coragem requer

16. Pode-se acrescentar a objeção seguinte. Segundo Daniel Devereux, *Laques* representa um momento propriamente platônico, visto que a doutrina estritamente intelectualista de Sócrates é criticada mediante a introdução de um elemento extracognitivo na *definição* da coragem. Porém, em um diálogo tipicamente platônico, o *Fédon*, Sócrates declara, a respeito das virtudes, que há “uma só moeda que vale e em função da qual tudo deve ser trocado, a sabedoria [φρόνησις], e se é a este preço e com apoio nisto que se compra e se vende, todas as coisas são realmente coragem, temperança, justiça, em uma palavra a verdadeira virtude com apoio na sabedoria [μετὰ φρονήσεως]” (69a9-b3). No entanto, quando a virtude está separada da sabedoria – sempre segundo *Fédon* –, ela é uma virtude enganadora, de fato virtude servil que não contém nada de são ou de verdadeiro (σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὕγιες οὐδ’ ἀληθὲς ἔχει/ 69b6-7). Encontramos aqui o vocabulário largamente pejorativo de Platão: pintura de sombras, ilusão, engano. Ora, observa Sócrates a respeito das virtudes fundadas na sabedoria, pouco importa se prazeres, penas e afecções de mesmo gênero se anexem ou não (καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων, 69b4-5). A perseverança faz parte destas afecções; Sócrates não nega que ela siga ou acompanhe os atos de coragem, pois seu ponto é que, enquanto concomitante (necessário ou não), ela não pertence à essência da coragem, por conseguinte não figura na *definição* de coragem. Pode ocorrer, como o diálogo *Laques* constata, que os homens tomem a perseverança por sinônimo de coragem, mas isto pode ser explicado pelo fato de acompanhar sempre a coragem, o que não basta, porém, para introduzi-la na definição da coragem. Se o *Laques* quer, porém, fazê-la figurar na definição da coragem, e isto como uma correção que Platão faria ao intelectualismo radical de Sócrates, é preciso então explicar por que um diálogo propriamente platônico parece novamente excluir da essência da verdadeira virtude as afecções, entre as quais se encontra a perseverança.



previamente uma definição adequada da virtude inteira<sup>17</sup>. Sem isto, Nícias terminou por confundir uma com a outra. A segunda lição é que, por causa, ou antes, graças a esta confusão, se consegue finalmente o que se considera como um requisito preliminar à definição das partes da virtude. Com efeito, tem-se agora a definição da virtude inteira: é a ciência de todos os bens e males (ἡ ἐπιστήμη περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν, 199b6-7). Ao homem que possui este saber não faltará “temperança ou justiça ou piedade, ele que unicamente estará em medida de se premunir, tanto em relação aos deuses quanto aos homens, do que é objeto de temor e do que não o é, e de buscar os bens graças a seu conhecimento do bom modo de ter comércio com eles” (199d7-e1)<sup>18</sup>. Isto é precisamente o que procurávamos desde o início do diálogo: a ciência de todos os bens e males é precisamente aquilo cuja presença em uma coisa torna melhor aquilo em que está presente, segundo a expressão vaga e enigmática que Sócrates havia dado ao objeto principal de investigação (παραγενόμενόν τῳ βέλτιον ποιεῖ ἐκεῖνο ὃ παρεγένετο, 189e4).

Enfim, uma terceira lição também pode ser obtida: a ciência de todos os bens e males ocupa uma posição privilegiada quanto às virtudes. É graças a este conhecimento que o homem é temperante, justo e corajoso; é com apoio neste saber que se produzem os atos virtuosos. Os termos pelos quais é designado isto que permite ao homem ser virtuoso são: *ciência* (ἐπιστήμη), *saber* (φρόνησις), *sabedoria* (σοφία). Já por este último termo vê-se claramente que há uma assimetria entre as virtudes cardinais, pois a sabedoria se destaca da justiça, da coragem e da temperança na medida em que é o princípio ou a causa do ser virtuoso. Quando, no *Protágoras*, Sócrates se pergunta se são cinco nomes de uma mesma realidade, ou se cada uma tem sua própria natureza (σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, 349b1-2), duas tarefas devem ser cumpridas no estabelecimento da tese de sua unidade. De um lado, será preciso circunscrever a relação particular que entretêm justiça e piedade, o que é feito no *Eutífron*; de outro lado, o que é mais importante, será preciso mostrar que a sabedoria tem um papel preponderante, pois ela é a causa da presença das outras virtudes. *Laques* realiza esta segunda tarefa quando mostra que a ciência de todos os bens e males não é outra do que a sabedoria, o que faz dela não uma parte da virtude, mas a virtude inteira.

Obtém-se assim uma peça importante da doutrina socrática das virtudes: a sabedoria ou o conhecimento é o princípio ou causa da presença das

17. Platão voltará sobre este ponto no *Mênon*: “você crê que se possa reconhecer uma parte da virtude sem conhecer a virtude?” (ἀλλ’ οἶε τινα εἰδέναι μῦθον ἀρετῆς ὅτι ἐστίν, αὐτὴν μὴ εἰδόντα, 79c8-9). A resposta é obviamente negativa.

18. O texto em grego é: καὶ τοῦτον οἶε ἂν σὺ ἐνδεᾶ εἶναι σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης τε καὶ ὁσιότητος, ὃ γὰρ μόνον προσήκει καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπων ἐξευλαβεῖσθαι τε τὰ δεινὰ καὶ τὰ μὴ, καὶ τὰγαθὰ πορίζεσθαι, ἐπισταμένῳ ὁρθῶς προσομιλεῖν.

outras virtudes<sup>19</sup>. Parece-me que, quando se interpreta a doutrina socrática a título de inseparabilidade ou bicondicionalidade das virtudes, não se apreende o que é a razão ou o fundamento desta unidade. Com efeito, para a inseparabilidade, é indiferente se partimos da justiça, da coragem, da temperança ou da sabedoria para então obter as outras virtudes, pois elas estão todas em um mesmo pé de igualdade umas em relação às outras. Porém, passa então despercebida a posição especial que a sabedoria possui em relação às outras virtudes. A sabedoria é o princípio de tal unidade: é porque o sujeito tem a sabedoria que ele possui as outras virtudes. Esta posição privilegiada da sabedoria é reencontrada em todos os diálogos em exame<sup>20</sup>: o saber é a causa ou o princípio da copresença das outras virtudes. Não é porque sou justo, temperante ou corajoso que tenho a sabedoria, mas é porque tenho a sabedoria que sou justo, temperante e corajoso. A bicondicionalidade vale para as virtudes em função da dependência causal das outras virtudes em relação à sabedoria, e esta dependência causal explica-se pelo fato de a sabedoria ser este saber cuja presença torna melhor o homem em todos os domínios e que se exprime como agente<sup>21</sup>. A doutrina socrática da virtude não é somente uma tese sobre a simultaneidade das virtudes no agente; ela é, sobretudo, uma tese sobre este mesmo e único algo que torna o homem simultaneamente temperante, justo e corajoso.

Vejamos de mais perto esta sabedoria. Uma primeira qualificação diz respeito ao objeto. Não é qualquer saber que é esta sabedoria, mas o saber moral. Isto é evidenciado no curto debate entre Laques e Nícias a respeito do conhecimento que caracteriza a coragem. Quando Laques corrige sua de-

19. Este ponto é estudado por Charles Kahn, “Plato and the Unity of the Virtues”, 1976.

20. Inclusive no *Protágoras*, e isto pela voz do próprio Protágoras, que, contudo, sustenta que cada virtude possui sua própria natureza: mesmo assim, ele considera que a sabedoria é a parte *mais importante* da virtude (καὶ μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων, 330a2).

21. Charles Kahn (*op. cit.*, 1976), sustenta que a bicondicionalidade vale para as virtudes “não por causa de alguma identidade intensional ou ‘sinonímia’ entre as virtudes, mas por causa de sua dependência causal dinâmica do estado psíquico que é a sabedoria” (p. 27). Para ele, porém, Platão ainda não apresenta, no *Protágoras*, uma doutrina da unidade das virtudes, “ele está *trabalhando na direção de uma teoria* que, uma vez formulada, ele apresentará nos diálogos da fase média” (p. 24). Espero ter mostrado que se pode tomar *Protágoras* como sustentando uma doutrina da unidade das virtudes na medida em que a bicondicionalidade se constrói em torno dessa dependência causal, mas esta dependência causal se explica, por sua vez, pelo fato de que o saber que se exprime na sabedoria é exatamente aquele que se encontra na coragem, na justiça e na temperança, isto é: existe uma certa identidade intensional, sem que por isto as virtudes se tornem simples sinônimos. A doutrina platônica das virtudes distingue-se da socrática em certos pontos, mas parece herdar de Sócrates pelo menos a tese forte da unidade em função de uma certa identidade, tese que é formulada não somente no *Protágoras*, mas também em outros diálogos socráticos.

finição de coragem, instado por Sócrates, caracterizando-a então como uma perseverança apoiada no saber (καρτερία τῆς ψυχῆς μετὰ φρονήσεως), ele entende por *saber* unicamente os conhecimentos técnicos envolvidos na ação, de sorte que lhe aparecia sempre que um mergulhador ou um soldado sem experiência eram mais corajosos que aqueles dotados de experiência, em franco desacordo com o que tinha proposto como definição da coragem. Nícias evita cometer o mesmo erro, pois diz expressamente que o saber em questão não é um conhecimento teórico, mas o saber *moral*, aquele que concerne à escolha entre o bem e o mal, que define a preferência entre ficar com saúde ou doente, em suma, o saber se *deve* viver ou morrer, com o *deve* tendo aqui um sentimento claramente moral (195c7-d2). É este conhecimento, tipicamente moral, que ele reserva “a quem conhece o que se deve temer e o que não se deve temer” (τῷ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἐπιστήμονι, 195d8-9)<sup>22</sup>. Seus predicados centrais, o bem e o mal, não diferem, contudo, dos outros predicados, como o branco e o reto, pelo menos não no tocante ao valor de verdade: uns e outros funcionam segundo o mesmo registro e indicam todos as propriedades que pertencem às *próprias coisas*. Eles diferem somente no tocante à importância que têm para aqueles que possuem tais conhecimentos, pois a felicidade depende estreitamente da ciência dos bens e males e só indiretamente dos outros saberes<sup>23</sup>.

22. Laques, contudo, persiste em não compreender a natureza do conhecimento que é a coragem, o que não lhe ajuda muito, ao contrário: quando Sócrates lhe pergunta se ele compreendeu o que Nícias queria dizer, Laques declara primeiro que ele entende evidentemente que Nícias toma por corajosos os adivinhos, pois são eles que sabem para quem vale mais viver ou morrer (195e1-4), para, por causa desta incompreensão, desaparecer em seguida como figura importante do diálogo.
23. Aristóteles também reconhece que este conhecimento tem grande importância para a vida (ἄρ’ οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνώσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, EN I 1 1094a23-24), mas ele nega que os predicados morais tenham o mesmo comportamento lógico que os do ser, pelo menos já pelo fato de *bom* e *mal* serem intrinsecamente intensionais, enquanto *verdadeiro* e *falso* não o são. O fenômeno psicológico das intenções, marcado gramaticalmente pela presença da referência ao sujeito a quem algo aparece como bom ou mau, é um sinal disto: “quanto ao que é sem ação, o verdadeiro e falso, ele pertence ao mesmo gênero do que o bom e o mau, mas com esta diferença que os primeiros são absolutamente, os segundos são para um ser determinado” (Da Alma III 7 431b10-12). Este ponto é assinalado como que de esguelha na *Ética Nicomaqueia* por meio de *são* e *bom*, que diferem segundo o sujeito em questão, e *branco* e *reto*, que são sempre os mesmos (VI 7 1141a22-24). Também está em questão quando Aristóteles observa que, ainda que se conceda a Platão a existência de Ideias, inclusive a do bem (EN I 4 1096b31-35; EE I 8 1217b23-24), esta última Ideia, a do bem, se mostra inútil, sem utilidade, pois *bom* e *mau* supõem sempre o sujeito para quem algo aparece de um certo modo, o que não é levado em consideração por nenhuma Ideia, tampouco a de bem.

Convém igualmente observar que todo conhecimento moral, como toda outra ciência, incide sobre os contrários: com efeito, é a sabedoria de todos os bens e males (ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν, *Laques* 199c7). Quem conhece o bem conhece o mal, e, se conhece todos os bens, conhece todos os males. Além disto, trata-se de uma só e mesma ciência, como é expressamente observado no *Laques* (μία οὐσα, 198d6). Não há uma sabedoria da coragem, uma outra da temperança, uma terceira da justiça: a sabedoria é uma única e mesma ciência, aquela que se manifesta como coragem quando se aplica ao que é objeto de temor, que se apresenta como temperança quando concerne aos prazeres do gosto e do tato, que aparece como justiça, enfim, quando diz respeito às trocas e ao comércio entre os homens. Quem tem a sabedoria possui todas as outras virtudes, pois é o mesmo saber que se exerce aqui como justiça, lá como temperança, ali como coragem<sup>24</sup>. Não se segue daqui que um ato de coragem seja necessariamente um ato de justiça ou de temperança, mas se segue que um ato de justiça é necessariamente um ato de sabedoria, assim como um ato de coragem é necessariamente um ato de sabedoria e um ato de temperança é necessariamente um ato de sabedoria. A simultaneidade das virtudes encontra seu fundamento no papel causal que uma delas, a sabedoria, possui em relação às outras.

Sócrates não parece se incomodar com certa flutuação terminológica em torno da sabedoria, apresentada igualmente como saber, ciência ou conhecimento. E parece ter motivos para não se inquietar. Fora o fato de não ser qualquer ciência, mas antes o conhecimento moral que se exprime por preferências e escolhas entre bens e males, sendo deste modo a causa da felicidade,

24. Como escreveu Michael Ferejohn, se as definições das virtudes são todas “especificações da *mesma* entidade, isto não acarreta que serão, em todos os casos, a *mesma especificação* desta entidade” (*op. cit.*, 1982, p. 16). Para ele, “a mesma coisa em que as virtudes específicas terminam por coincidir é descrito do modo mais informativo em termos gerais como ‘o poder de discernir os bens e os males’” (*idem*, p. 15). O recurso à noção de *poder* parece-lhe necessária a fim de permitir descrições diferentes e não sinônimas de uma mesma entidade, já que “poderes” têm a dupla característica de ter uma natureza puramente disposicional e de serem naturalmente identificados às razões de ocorrência que as constituem, a saber: a sabedoria. Assim, como escreve, “se se supõe que Sócrates tende a tomar como equivalentes os poderes e as razões de ocorrência na maneira bem natural que acabamos de descrever, isto gera um modo de entender como ele poderia crer que as virtudes, enquanto poderes de discriminação moral, possam ser todas *contingentemente idênticas*” (*idem*, p. 18). Para Ferejohn, portanto, as virtudes só podem ser idênticas de modo *contingente*, o que não corresponde ao que quer Sócrates, para quem a identidade é tudo menos accidental. Se, porém, colocarmos *saber* no lugar de *poder*, pode-se compreender como as virtudes são todas especificações de uma mesma entidade sem serem a mesma especificação desta entidade (uma é o saber aplicado aos objetos que provocam perigo; outra é este mesmo saber aplicado aos prazeres do corpo, e assim em diante), evitando a consequência embaraçosa de uma identidade contingente das virtudes.

este conhecimento possui todas as outras características que acompanham os saberes. Na medida em que é ciência, esta sabedoria pode ser ensinada, pois toda ciência pode ser ensinada. Como pode ser ensinada, é razoável procurar quem, na Cidade, a de fato ensina. Os diálogos socráticos são fortemente marcados por uma honesta busca de quem é o bom mestre: *Laques*, para dar um exemplo, inicia por uma deslegitimação da deliberação em proveito da busca do verdadeiro mestre, aquele que, enfim, poderá ensinar-nos a virtude; se, no *Protágoras*, Sócrates parece abandonar tal busca e parte da constatação do malogro em encontrar alguém que de fato a ensine, ele só pode, no final do diálogo, dobrar-se à conclusão que, enquanto ciência, a virtude pode ser ensinada. O tema da possibilidade ou não de ensinar a virtude será retomado no *Mênon*, mas então em um diapasão francamente platônico, o que não posso examinar aqui. Limitando-me ao quadro socrático, convém ainda sublinhar que a sabedoria é demonstrativa como todo outro saber; ela deve proceder *more geometrico*, abrigando-se em demonstrações. Neste sentido, ela é uma técnica como todo outro saber. E, assim como os matemáticos não deliberam a respeito de seus argumentos ou ninguém delibera sobre os remédios que deve tomar, assim também, em matéria moral, a deliberação não tem nenhum direito enquanto uso da razão na descoberta da verdade prática, mas deve ceder o lugar sempre que uma competência se estabelecer por meio de demonstrações e ensino.

Alguns destes pontos são contestáveis; aliás, eles foram desde cedo contestados. Aristóteles distinguiu fortemente a natureza dos saberes (prático e teórico, e também produtivo) e buscou recolocar a deliberação no coração mesmo da verdade prática. Gostaria de concluir retomando o tema das partes da virtude. Protágoras sustentava que a sabedoria, a justiça, a piedade, a temperança e a coragem eram todas partes da virtude a título de espécies de um mesmo gênero: a virtude inteira seria como o animal diante das naturezas distintas do homem, do cavalo, do leão, do cervo. É um uso possível da relação todo-parte, mas não é o único, menos ainda o mais típico: este último é antes o de uma massa dividida em diversas quantidades, diferindo unicamente pela grandeza, como uma massa de ouro. Este sentido tampouco é o das virtudes socráticas, pois a coragem, a temperança e a justiça são partes da virtude na medida em que a sabedoria se distingue segundo *os campos a que se aplica*. Também não é uma relação gênero-espécies, mas é uma relação análoga a ela. Mas, enfim, em que sentido Sócrates pode falar da *sabedoria* como uma parte, se ela é, ao contrário, a virtude inteira? Serviu-se Sócrates de um termo inapropriado? O último sentido que Aristóteles menciona para a noção de *parte* é aquele em que “os elementos da definição que exprime cada ser são também partes do todo: por isto o gênero pode ser considerado também como uma parte da espécie, embora, em um outro sentido, é a espécie que é

uma parte do gênero”<sup>25</sup>. Ora, a coragem é um conhecimento: a sabedoria dos bens e males futuros a temer. Em um sentido, a coragem é uma parte da sabedoria, como o análogo da espécie com relação ao gênero; mas, em outro sentido, a sabedoria também é dita uma parte, pois é o análogo do gênero para suas espécies, e o gênero se diz também uma parte de suas espécies, segundo o último sentido de *parte* mencionado por Aristóteles, embora, em uma outra acepção, o sentido mais fundamental, a sabedoria seja a virtude inteira.

25. O texto em grego reza assim: ἔτι τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον, καὶ ταῦτα μέρη τοῦ ὅλου διὸ τὸ γένος τοῦ εἶδους καὶ μέρος λέγεται, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος τοῦ γένους μέρος (*Met.* Δ 25 1023b22-25).

## Sobre a Expulsão dos Poetas na *República*

Poucos temas são tão clássicos como o da expulsão dos poetas na *República* de Platão. Trata-se, com efeito, de um tópico incontornável da análise filosófica: Platão tem um lugar privilegiado na história da filosofia; a *República* ocupa um lugar central na reflexão platônica; a expulsão dos poetas toma boa parte da *República* e por séculos animou a contenda entre poesia e filosofia. Todo leitor imbuído de filosofia toma partido nesta disputa, a favor ou contra Platão: a expulsão dos poetas mostra, para uns, a natureza beligerante da filosofia; para outros, pretende simplesmente escamotear os próprios recursos retóricos de que se vale a filosofia; para outros, ainda, delimita a abordagem filosófica em termos de verdade, ao passo que a estética se nutre do belo. O que quer Platão, então, com a expulsão dos poetas de sua *bela-cidade*?<sup>1</sup>

Um primeiro ponto a estabelecer é que há, nesta expulsão, um traço de *radicalidade* que precisa ser reconhecido. Quando, no início do livro v, Sócrates menciona as três ondas que precisa esquivar, ele cita o problema do papel das mulheres na defesa da cidade, o da comunidade de mulheres e crianças e a necessidade de o filósofo governar ou do governante tornar-se filósofo, sem fazer menção explícita à expulsão dos poetas. Pode-se pensar que tal ausência de menção se deva ao fato de os poetas terem sido, nos livros anteriores, antes *censurados* do que expulsos, pois eles foram condenados em função do conteúdo errado que veiculavam, restando, contudo, na cidade, toda arte que

1. Na expressão afetuosamente com a qual Sócrates se refere à cidade ideal: οἱ ἐν τῇ καλλιπόλει σοι (vii 527c1). Ela pode também ser usada como nome próprio, Bela-cidade pois havia na Grécia antiga várias cidades com este nome (Καλλίπολις), e foi assim tomada no neoplatonismo.

estivesse correta e fosse útil à boa formação moral dos cidadãos, assim como os próprios poetas. Como veremos, contudo, a censura à poesia ficará, no livro x, muito mais radical, acarretando a expulsão dos poetas, se não da cidade, pelo menos de uma posição que ocupam nela. O que me interessa ressaltar neste capítulo é a *radicalidade* da contenda entre a filosofia e a poesia<sup>2</sup>; na verdade, como tentarei mostrar, esta radicalidade termina por abranger outras disciplinas, como a retórica e a sofística – a poesia é o caso por excelência tal que, se o poeta for objeto de expulsão, *a fortiori* serão expulsos também os protagonistas das outras duas disciplinas. Nesse sentido, argumentarei que, daquilo em que parece consistir, aos olhos de Platão, a plausibilidade da expulsão dos poetas decorre também a expulsão do orador e do sofista. No momento, o importante é assinalar que não se trata simplesmente de censurar certos tipos de poesia, mas de expulsar o poeta da cidade – e, com ele, seus companheiros de atuação, como os oradores e os sofistas<sup>3</sup>.

Admitindo-se provisoriamente a radicalidade desta expulsão, que se aplicaria ao poeta e não se restringiria somente a certos conteúdos de seus poemas, pode-se ficar de início surpreso com tal procedimento por pelo menos quatro razões. Primeiramente, nas passagens diretamente concernidas pela expulsão, Platão mostra-se condescendente e mesmo desejoso de manter certas poesias e cantos, desde que cumpram uma função moral positiva. Em segundo lugar, os diálogos de Platão apresentam frequentemente partes por assim dizer “poéticas”, no sentido largo do termo, e *A República* não é exceção à regra. O mito de Er com o qual a obra se conclui tem, por exemplo, toda a estrutura de um mito que muito poeta gostaria de declamar; igualmente, o relato dos tipos de alma ao final do livro iv lembra bastante as cosmogonias poéticas, exceto que, desta vez, está aplicado restritamente à natureza das almas. Em terceiro lugar, os diálogos platônicos de modo algum estão isentos de recursos retóricos; argumentos *ad hominem* são frequentes, e por vezes encontramos até mesmo provas com base erística<sup>4</sup>. Em quarto lugar, há

2. Contenda antiga, à qual Platão faz referência no livro x 607b6-7.
3. Distingo assim entre rasurar poemas e expulsar poetas. Platão nos fala de não aceitar, sob nenhuma hipótese, a *poesia* imitativa (x 595a5), o que pode valer tanto para poemas como para poetas. A distinção mencionada não está na letra do texto, mas argumentarei que deve ser inferida, pelo menos para se obter maior coerência no argumento segundo o qual o livro x radicaliza a proposta dos livros II e III, e o cerne desta radicalização consiste em expulsar poetas, não somente em rasurar poemas.
4. O segundo argumento empregado no *Protágoras* para demonstrar que as virtudes são todas aspectos de uma e mesma virtude poderia servir de exemplo de prova com base erística. Neste argumento (332a4-333b6), Sócrates apregoa a unidade das virtudes alegando que, como *temperança* e *sabedoria* têm um mesmo contrário (a saber, em grego ἄρροσύνη), então ou bem há mais de um contrário para uma mesma coisa (o que Protágoras não pode admitir), ou bem temperança e sabedoria são a mesma virtude (o que



um elemento ainda mais inquietante: no livro III da *República*, Sócrates sustenta que a mentira pode ser útil aos homens “à guisa de um tipo de remédio” (389b4). No livro anterior, em II 382b1-c2, Platão havia distinguido entre a mentira “pura” ou “de verdade”, a saber, a ignorância que afeta a alma de quem se engana<sup>5</sup>, que todos detestam e evitam, e a mentira “em palavras”, que é uma imagem daquela, mas que, ao não ser mais pura, pode, em certas circunstâncias, ser útil (ver II 382c7-d3), visto poder existir unicamente nas palavras que a enunciam, mas não na mente de quem a enuncia e que conhece a verdade. A mentira em palavras provar-se-á útil, de fato, quando utilizada pelos governantes para favorecer comportamentos moralmente certos nos governados (ver III 389b7-8). Ora, é tese da *República* que os verdadeiros governantes são os filósofos; a eles, portanto, é dada a autorização para mentir e não há nada, na *República*, que nos faça duvidar de que venham a recorrer a tal expediente. De fato, Platão faz o elogio de uma “nobre mentira” (III 414b9), o relato fenício dos três tipos de alma (a de ouro, a de prata e a de ferro e bronze), cuja função consiste em sedimentar a tripartição funcional da cidade<sup>6</sup>. Como então compreender a expulsão dos poetas (e de seus outros companheiros) por aqueles, os filósofos, que têm em seu arsenal não somente expedientes poéticos e retóricos, mas – sobretudo – a mentira?

Para responder a esta pergunta, vou proceder em dois passos. Em uma primeira etapa, pretendo localizar o tema da expulsão no dispositivo conceitual da *República*. Ao fazer isso, pretendo mostrar que a expulsão diz respeito inicialmente ao que se poderia chamar de censura da arte trágica. Esta censura, embora esteja dirigida basicamente ao problema da natureza dos deuses, não se limita a problemas teológicos, devendo também abranger questões de moral humana. Em um segundo momento, pretendo mostrar que a rasura de

Protágoras é levado a admitir a contragosto). Protágoras mostra-se agastado, mas não sabe como desfazer o argumento, que assume que ἀποσύνη só pode ter um sentido, o que pode facilmente ser contestado (à luz do *topos* da descoberta das diversas acepções de um termo por meio da diferença de seus contrários, ao qual Aristóteles se refere expressamente no livro I dos *Tópicos* e que certamente era conhecido na Academia). Porém, *Prot.* 333b2 ἐνὶ ὅντι dá a entender que Platão aposta seriamente na unidade de ἀποσύνη, embora ele não ofereça argumento neste sentido (como tampouco faz referência àquele *topos*; 332a6 pode também reforçar 333b2).

5. ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου (II 382b7-8): a ignorância que afeta a alma de quem *está* enganado. Este tipo de afecção enganosa na alma, que todos querem evitar, é explicado em *Teeteto* 194e1-195a9, por meio da imagem das impressões na cera de qualidade pífia, incapaz de retrair o objeto que a afeta: os homens dotados de tal cera são aqueles que se enganam a respeito das coisas (οὗτοι ἐψευσμένοι τε δὴ τῶν ὄντων καὶ ἀμαθεῖς, 195a8-9).
6. *Rep.* III 414b7-c2. A passagem faz referência a II 382c-d e III 389b. Sobre a nobre verdade, ver, em especial, Malcolm Schofield, “The Noble Lie”, 2007.

certos conteúdos dos poemas e cantos é radicalizada em termos da expulsão dos poetas. O ponto principal consistirá em mostrar que, a propósito do aprofundamento da crítica à arte no livro X em relação à prática de rasura defendida nos livros II e III, a radicalização desta operação, agora sob a forma de uma expulsão sem concessão do poeta, não pode ser compreendida em termos simplesmente de crítica estética, pois em última instância ela é um resultado inevitável a que chega a nova psicologia moral de Platão em sua vertente política, em forte contraste com o que ocorria nos diálogos da chamada fase socrática. Tal radicalização carrega em seu bojo os outros companheiros do poeta. Quero mostrar, com efeito, que a operação de expulsão, que radicaliza a censura inicial em relação a questões teológicas e antropológicas, é bem mais ampla, pois passa a englobar a poesia como tal, e não somente a poesia trágica, bem como concerne aos oradores e sofistas, na medida em que todos eles se põem em uma posição de persuadir os cidadãos de certos conteúdos políticos, não somente sobre a natureza dos deuses, mas também sobre a vida humana, em especial sobre a justiça. Quem quer que pretenda ocupar uma posição que, aos olhos de Platão, unicamente pertence de direito ao filósofo, a estará usurpando e, a título de usurpador, deve dali ser expelido sem nenhuma concessão. É neste sentido que a expulsão do poeta toma o lugar da rasura dos poemas: não que o poeta seja fisicamente banido da cidade, mas que seja retirado do lugar de educador que ocupa com tanta pompa desde os tempos de Homero.

## I

No livro II, Gláucon e Adimanto retomam a tese sustentada por Trasímaco no primeiro livro. Trasímaco havia argumentado que era preferível ser injusto a ser justo para se obter realização na vida, mas defendera sua tese de modo tão violento quanto pouco consequente. Gláucon e Adimanto pretendem tomar a posição do advogado do diabo: favoráveis à tese socrática segundo a qual a felicidade requer a justiça para se engendrar, eles, mesmo assim, montam um argumento em direção contrária, perguntando-se por que agiria com justiça quem estivesse seguro de, ao agir com injustiça e obter mais ganho do que o merecido, nunca ser descoberto; ao contrário, esta pessoa receberia todas as honras públicas, ao passo que o agente justo não seria jamais recompensado ou reconhecido como tal. A história do anel de Gíges permite justamente a Gláucon imaginar um tal caso: se alguém está seguro de nunca ser descoberto em sua injustiça, por que agiria ele com justiça, deixando de tomar mais do que merece? É neste contexto que Adimanto, citando passagens de Homero, Musaios, Orfeu, Píndaro, Simônides e Arquíloco, põe em evidência que: “[...]”

ninguém jamais, em poesia ou em prosa, conseguiu mostrar de maneira argumentativa satisfatória que a injustiça é o maior dos males que a alma contém em si mesma ou que a justiça é o maior dos bens” (II 366e7-9).

É a partir deste momento que Sócrates arma toda sua resposta, no intuito de mostrar que a justiça é o maior bem da alma, ainda que passe despercebida em seus atos por todo o tempo e por todas as outras pessoas. O argumento é longo<sup>7</sup>; ele passa pela gênese da cidade para ver, em domínio macroscópico, o que deve depois ser visto no interior da alma, no domínio do indivíduo. O exame macroscópico revela a cidade dividida em três classes (produtores, guardiães e verdadeiros guardiães ou governantes) e prepara o estudo da função do governante ou filósofo, que começa a ser feito a partir do livro v. A distinção entre guardiães ou auxiliares e verdadeiros guardiães ou governantes (estes últimos sendo anunciados na terceira onda a ser esquivada, no livro v, como sendo os filósofos) é somente iniciada nos livros II a IV; o estudo do natural filosófico se fará ao longo dos livros v a VII e dará precisão aos contornos do verdadeiro guardião. Nos livros II a IV, o guardião mantém ainda relação direta com o auxiliar, mas contempla também o verdadeiro guardião, que se perfila por trás do auxiliar como sua figura central.

É a partir do terço final do livro II que Adimanto retoma a fala e passa a discutir a formação dos guardiães (no interior dos quais se encontram os verdadeiros guardiães). Sua formação faz-se em dois estágios: uma formação musical ou cultural, para a alma, e uma formação física para o corpo, a ginástica. A ginástica do corpo é analisada em III 403c8-421a8. Esta parte nos interessa muito pouco. Por sua vez, a formação cultural é estudada em II 376e1 até III 403c7. Em sua conclusão, é mencionado o amor ao belo (τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά, 403c6), em uma referência indireta à filosofia<sup>8</sup>. É, assim, no contexto da formação cultural dos guardiães que Sócrates observa em II 377b11 que “é preciso controlar os contadores de mitos” (ἐπιστατητέον τοῖς

7. Porém curto em relação a um caminho mais longo, e certamente mais preciso, ao qual é feita referência em IV 435d2-3 e VI 504b2. Tomo o caminho mais longo como sendo o percurso que faz o estudante de filosofia, que vem a ser o verdadeiro guardião ou governante, cujas etapas são descritas na parte final do livro VII, concluindo-se na idade de cinquenta anos (VII 540a4).

8. Como já observou James Adam, “o amor do belo é *philosophia* (Symp. 204b); de sorte que o famoso dito do *Phaedo* (61a) φιλοσοφία μεγίστη μουσική lhe é similar” (*The Republic of Plato*, 1902, vol. I p. 170). Adam observa igualmente que o belo aqui se revela na natureza e na arte, não sendo ainda a Ideia transcendente do Belo, porém “Platão faz com que seu μουσικός já bata nos portões ‘da Terra prometida’” (*idem, ibidem*), o que novamente confirma que a análise da formação dos guardiães tem um olho fixo na formação do verdadeiro guardião, o filósofo. Todo esse estudo, que vai de II 376e a III 403c, é dito ser longo (376d7), possivelmente em contraposição aos procedimentos elênticos, de natureza curta, como os usados ainda no livro I para refutar Trasímaco.

μυθοποιούς). Isto será feito por meio de uma série de regras e decisões que serão tomadas na sequência do texto. Os fundadores proverão a cidade de modelos (τύπους, II 379a2) que os poetas devem seguir em suas obras. Tais modelos constituem as linhas básicas da teologia platônica higienicamente depurada dos erros dos poetas: deve-se representar o deus como ele é, a saber, bom, causa não de todas as coisas, mas somente das coisas boas, um deus que não se altera, pois é perfeito (379b-c). O deus platônico descrito nos τύποι é assim absolutamente simples e veraz em atos e palavras (κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, 382e8), sem sofrer as alterações e deformações que tanto prezam e cantam os poetas.

Estes modelos dizem respeito aos deuses e dão o tom do que deve conter os poemas quanto a seus conteúdos teológicos. Após este rápido exame da teologia que deve ser preservada e das opiniões sobre os deuses que devem ser suprimidas dos cantos, o próximo tema a ser analisado é o domínio humano, a vida dos homens (392a8). Contudo, visto que há poeta que diz que o homem injusto é feliz e que a justiça é um fardo, será preciso aguardar o fim do livro IV para que se tenha uma ideia do que é a justiça e, deste modo, se pronunciar sobre os conteúdos poéticos. Isto de certo modo já prepara a retomada, no livro X, da expulsão dos poetas, pois lá já estará definida a justiça e Sócrates poderá, então, pronunciar-se definitivamente sobre os conteúdos morais dos poemas. Em relação à teologia, porém, Sócrates já pode sustentar um programa de *rasura* dos poemas, pois dispõe dos τύποι que devem ser seguidos nos poemas no que diz respeito aos deuses. O termo verbal utilizado em III 387b1-6 é διαγράφωμεν: este verbo significa 1) escrever em detalhe, redigir uma convenção, fazer uma lista, mas também 2) desenhar, fazer um mapa, traçar uma linha, donde o sentido de rasurar, riscar, isto é, apagar (e mesmo anular uma condenação fundindo a cera sobre a qual estava escrita). É neste último sentido que este verbo é empregado aqui. Outros termos verbais serão empregados nesse mesmo sentido, como ἀφαιρετέα (“devem ser subtraídos”, 387c7) ou ἐξαίρήσομεν (“eliminaremos”, 387d1). Põe-se em marcha toda uma maquinaria de censura, correção e rasura no tocante ao conteúdo dos poemas quanto ao tema da teologia. O mesmo deve ocorrer no que tange ao domínio humano, mas isto precisa aguardar os resultados do livro IV sobre as definições das virtudes morais, em especial da justiça, para que se possa determinar com precisão o que deve ser eliminado dos poemas a este respeito.

Como a realização da rasura em relação ao domínio humano está provisoriamente suspensa, o exame, a partir de III 392c7, porta não mais sobre o conteúdo dos poemas, mas sobre a forma de sua expressão literária, sua λέξις. Ora, a este respeito, todo mito e poesia é uma narração (διήγησις, 392d3), e a narração pode ser 1) simples, em um estilo indireto, como no caso dos ditirambos, 2) pode provir de uma imitação, em um estilo direto, como ocorre

na tragédia ou na comédia, ou 3) pode ocorrer de modo misto, como é o caso da épica. Adimanto, diante desta divisão, pensa que o problema se limita à questão de aceitar ou não a imitação no sentido estrito 2), isto é, sob a forma de tragédia ou comédia, bem como em certa medida o estilo misto 3), pois este, por definição, deve conter partes sob a forma de 2) a serem interditas. Sócrates, porém, responde, de modo prudente, que a questão pode ser mais profunda e dizer respeito à imitação como natureza própria da poesia (III 394d1-9), o que concerniria a todas as formas de narração, e não somente a 2). Isto aponta novamente ao livro X, no qual será dada uma resposta no tocante à natureza de toda poesia como arte imitativa. No livro III, porém, esta resposta fica provisoriamente suspensa. Até aqui, temos uma recusa bastante grande, mas *parcial* da obra poética. Por enquanto, a rasura diz respeito a certos conteúdos de teologia e prevê uma censura a conteúdos morais, assim que se tiver disponível uma teoria moral humana bem estabelecida. A respeito da forma poética, a resposta dada por Sócrates em 396c-d tem mesmo um ar conciliador: na narração, há uma parte imitativa; porém, há uma imitação que pode ser feita pelo homem de bem, assim como há outra, contrária àquela, da qual ele deve se abster. A conciliação, porém, é limitada: se há uma imitação a ser aceita, é porque ela será feita dentro dos limites de uma obra poética que relata atos morais e que põe em evidência o valor moral para a formação dos ouvintes. A passagem decisiva a este respeito encontra-se em III 398a8-b4:

Empregaremos, com vistas à utilidade, um poeta e um contador de mitos mais austero e menos cheio de graça, que imitará para nós a fala do homem virtuoso e que declamará seus ditos segundo aqueles modelos [τοις τύποις] que havíamos prescrito no início, quando nos pusemos a determinar a formação dos guardiães.

É preciso ter em mente que os τύποι concernentes ao comportamento humano ainda não foram determinados, pois não se possui ainda a definição da justiça e das outras virtudes morais; somente os conteúdos teológicos puderam ser modelados de modo satisfatório. Gláucon volta então a tomar a palavra e ele, que foi dito ser um músico (398e1), passa a determinar os modos de canto e de melodia. A melodia é vista segundo três registros: o canto, a harmonia e o ritmo. O canto, que é o elemento principal, é examinado à luz dos princípios já expostos de adequação moral aos modelos fornecidos. As harmonias lídias e jônicas devem ser banidas; as melodias dóricas e frígias são preservadas, uma para a guerra, a outra para agir bem, tanto mais que se valem de dois instrumentos aceitos, a lira e a cítara, aos quais se junta a siringe, utilizada pelos pastores (399d8-9), que é igualmente aceita. No tocante ao ritmo, o tema é declarado menos claro e se é aconselhado a conversar

com o filósofo Damon (400b1)<sup>9</sup>. Entre os ritmos – como o dáctilo, o iambo ou o troqueu – devem ser retidos somente aqueles que são próprios ao homem ordenado e corajoso. Mantém-se, assim, um critério rígido, ligado ao valor moral, pelo qual se determina o que deve ser preservado e o que deve ser banido, ainda que sua precisa aplicação fique aqui indeterminada, pois a definição de justiça só será obtida ao final do livro iv.

## II

Pode-se ter a impressão de que a rasura das obras de arte, ainda que considerável, não equivale a uma expulsão dos poetas da cidade, pois alguns ritmos e melodias permanecem úteis à formação dos guardiães e são, nesta medida, sancionados por Platão. Isto é verdade, e muitos comentadores já observaram que cantos e ritmos permanecem na cidade ideal. O que gostaria de mostrar agora, contudo, é que, de fato, a rasura é radical *na medida em que requer uma expulsão dos poetas sem concessão*. Por um lado, a extensão da rasura ainda não está inteiramente determinada, pois ficou provisoriamente em suspenso o problema de determinar com precisão os modelos da virtude moral humana, visto não termos ainda as definições necessárias de justiça e das outras virtudes. Por outro lado, ao se determinar a função do filósofo como verdadeiro guardião ou governante, se verá que ele ocupa uma posição peculiar para a transmissão dos conteúdos verdadeiros que os outros cidadãos devem acatar e que tal posição exige não apenas que unicamente o filósofo a ocupe, mas também que a proteja, devendo este último expulsar de tal posição todo aquele que pretender fornecer aos outros cidadãos os conteúdos com base nos quais deveriam regular suas vidas. Como veremos, aqui está o centro da radicalidade da expulsão platônica dos poetas da cidade. Esta expulsão é a consequência inevitável da nova psicologia moral que Platão apresenta na *República* e da qual decorre uma posição política do filósofo, que somente ele pode ocupar e que ele deve defender contra a ocupação de parte de todo outro que pretender usurpá-la. Para tanto, deve-se distinguir entre eliminação de todo poema (o que não vai acontecer, pois alguns serão preservados) e expulsão de todo poeta – o que vai ocorrer, inevitavelmente, em função deste novo esquema conceitual.

9. A quem recorre também Nícias, em sua frustrada tentativa de definir a coragem em termos de conhecimento do que se deve temer, na parte final do diálogo *Laques* (ver em especial 200b5). Há certamente um tom irônico em tudo isto: com Damon se obtêm muitos detalhes, mas não a correção decisiva sobre o que desandou na tentativa de Nícias, no *Laques*, e algo semelhante deve ocorrer aqui na *República*: muitos detalhes seriam fornecidos, mas Damon não saberia localizar o cerne da questão.

É bem conhecido que Platão na *República*, em especial no livro IV, rompe com a interpretação socrática fortemente intelectualista até então pressuposta nos diálogos anteriores, pois passa a propor uma tripartição da alma, com base na qual se poderá localizar, no interior da alma humana, conflitos que não tinham lugar segundo a perspectiva anterior. O mais conhecido destes conflitos é a acrasia; como é dito no *Protágoras*, Sócrates não aceita a possibilidade de tal fenômeno, ao passo que, graças à tripartição da alma, este conflito é doravante perfeitamente possível. Com efeito, a alma é dividida em três partes, segundo o livro IV: há a parte apetitiva, ligada à busca do agradável, e denominada de *epithumêtikon* (ἐπιθυμητικόν); há a parte irascível, denominada de *thumoeides* (θυμοειδής), de onde partem as motivações ligadas à honra e ao sentimento de justiça; e finalmente, há a parte que possui razão, denominada de *logistikôn* (λογιστικόν), que naturalmente deve comandar as outras duas e que está dirigida à busca do bem verdadeiro e não somente aparente. Platão descreve dois tipos de conflito interno que agora podem ser gerados por esta tripartição: em IV 439c-d, ele descreve um conflito entre a parte apetitiva, que deseja beber algo, e a parte racional, que ordena (por uma razão não fornecida no texto) não beber; em 439e-440b, por meio da história de Lêoncio subindo do Pireu a Atenas ao longo do lado norte do muro, Platão faz Sócrates descrever um conflito entre a parte apetitiva (o desejo de ver os cadáveres jogados para fora do muro) e a parte irascível, que objeta, com base no pudor, a isto. Não há menção a um conflito entre a parte irascível e a parte racional; é dito, ao contrário, que a parte irascível naturalmente segue a parte racional, porém é sempre possível que, por corrupção na formação, ocorra um conflito entre estas duas partes. De qualquer modo, a injustiça em sua forma mais acabada é dita consistir em um conflito entre estas três partes (στάσιν τινὰ αὖ τριῶν ὄντων τούτων, 444b1), o que pressupõe a possibilidade de um conflito entre a parte racional e a irascível.

Há muitos aspectos ligados à tese platônica da tripartição da alma que merecem destaque. Primeiramente, não nos é familiar uma tripartição, e sim uma bipartição entre razão e paixão. Tal bipartição é expressamente aludida no *Timeu*, que, após dividir a alma em racional e não racional, divide esta segunda parte em parte irascível e apetitiva (ver, em especial, *Tim.* 69c4-70a2). A *República*, porém, opera a partir de uma tripartição original. Não é claro, contudo, na *República*, se esta tripartição concerne à alma como tal ou unicamente à sua presença no corpo. No livro X, Platão volta a se questionar se a alma, quando vista em sua natureza própria, é poliforme ou monoforme (εἴτε πολυειδής εἴτε μονοειδής, X 612a3-4), afirmando unicamente, no que tange à vida *humana*, isto é, a vida em um determinado corpo, que ela é necessariamente tripartite, mas deixando em aberto o problema de saber se ela, em si mesma, é tripartite ou não. No *Fedro*, todavia, a descrição da parelha alada

(que supõe uma tripartição) é atribuída à alma mesma, e isto parece valer tanto para a alma humana como para a divina. Tal problema é legado ao platonismo, no interior do qual vemos as duas posições serem defendidas<sup>10</sup>.

Em segundo lugar, Platão fornece um princípio para dividir a alma e este princípio deve garantir que a divisão da alma resulte precisamente em uma tripartição da alma. Na primeira vez em que este princípio é formulado, Platão adota para ele uma expressão bastante abstrata: “É evidente que o mesmo não consentirá agir ou sofrer os contrários ao mesmo tempo, pelo menos não segundo o mesmo e em relação ao mesmo” (IV 436b8-9)<sup>11</sup>.

O tom abstrato é mantido nas duas outras vezes em que o princípio de divisão é mencionado no livro IV (436e8-437a1; 439b5-6). Sua expressão é

10. Para a alma tripartite em si mesma, ver *Didaskalikos*, de Alcínoo, § 25, 7.

11. A formulação abstrata é costumeira quando Platão entra em contextos de prova e deve ser respeitada na tradução. A versão brasileira de Anna Lia de Almeida Prado (*A República*, 2006) comete um tropeço ao querer enfraquecer o caráter abstrato do texto: “é evidente que o mesmo *sujeito* não poderá, ao mesmo tempo, fazer e sofrer coisas contrárias, pelo menos no mesmo sentido e em relação à mesma coisa” (grifos nossos). O que é falso: Sócrates pode ter impulsos contrários e é exatamente isto o que o texto quer mostrar, mas não os tem pela mesma parte da alma. A versão que Francis Cornford deu ao texto evita este escolho: “é evidente que a mesma *coisa* não pode agir de dois modos opostos ou estar em dois estados opostos ao mesmo tempo em relação à mesma *parte de si mesmo* e em relação ao mesmo *objeto*” (“it is clear that the same thing cannot act in two opposite ways or be in two opposite states at the same time, with respect to the same part of itself, and in relation to the same object”; *The Republic of Plato*, 1941, p. 132, grifos nossos). Traduções como as de Grube (John Cooper (org.), *Plato: Complete Works*, 1997) ou de Allan Bloom (*The Republic of Plato*, 1986) se baseiam na de Cornford. Por “com respeito à mesma parte de si próprio”, Cornford deixa claro que o primeiro *mesmo* designa um item que não é o mesmo designado pelo *mesmo* da expressão *segundo o mesmo*. Isto não está nesta passagem, mas pode ser importado da versão alternativa fornecida em 439b5-6. Muito depende de como entendemos *κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν*. São duas cláusulas de reserva (introduzidas por *γε*, traduzido aqui por “pelo menos”). Pode-se pensar que a primeira se refere ao fato de que o mesmo quer e não quer *beber* uma bebida (em contraste com, por exemplo, querer *beber* uma bebida ou *fumar* um charuto), ao passo que a segunda cláusula indicaria que tem de ser quanto ao mesmo objeto ou aspecto (em contraste com querer beber *esta bebida* e querer beber *aquela bebida*). Outra solução seria a de identificar de algum modo as duas cláusulas. As traduções de C. Reeve (*Plato: Republic*, 2004): “é evidente que a mesma coisa não pode fazer ou sofrer coisas opostas; pelo menos, não no mesmo respeito, em relação à mesma coisa, ao mesmo tempo”) e de R. E. Allen (*Plato: The Republic*, 2006): “é evidente que a mesma coisa há de recusar fazer ou sofrer opostos ao mesmo tempo em relação à mesma coisa e relativamente à mesma coisa”) vão nesta direção. A última versão em Platão (x 604b1-2) parece fornecer a chave de leitura: o primeiro *mesmo* designa o *agente* (o sujeito, como Sócrates, ou melhor: a alma de Sócrates); a expressão *κατὰ ταὐτόν* designa que não pode ser pela *mesma parte* dele (ver IV 439b5: τῇ αὐτῇ ἐαυτοῦ), enquanto *πρὸς ταὐτόν* nos diz que não ocorre em relação ao mesmo objeto (substituído nesta passagem e em 604b2 por *περὶ τὸ αὐτό*).



muito próxima da formulação (igualmente fortemente abstrata) que Aristóteles nos forneceu do princípio de não contradição (*Met.* IV 3 1005b19-20). Quando este princípio é novamente formulado no livro X da *República*, em direta referência ao que havia sido dito no livro IV, Platão faz Sócrates dizer o seguinte: “Não dissemos que é impossível ao mesmo opinar os contrários sobre os mesmos?” (X 602e8-9).

Esta formulação lembra novamente uma das formulações que Aristóteles deu ao princípio de não contradição, a da impossibilidade de se ter crenças contrárias simultaneamente sobre o mesmo quanto ao mesmo aspecto (*Met.* IV 3 1005b29-32). No entanto, não se trata de propriedades contrárias que um mesmo objeto não pode possuir ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto; trata-se antes de impulsos ou motivações contrárias que a mesma parte da alma não pode sediar simultaneamente em relação à mesma coisa e sob o mesmo aspecto, como fica claro na última formulação que este princípio recebe na *República*: “Quando são geradas inclinações contrárias no homem simultaneamente a propósito do mesmo, dizemos necessariamente que ele tem duas [partes]” (X 604b1-2).

Neste sentido, talvez seja mais apropriado falar de princípio de oposição ou de contrariedade, a despeito da forte proximidade entre este princípio e o que veio a ser formulado por Aristóteles como princípio de não contradição. O importante é assinalar que tal princípio, quando aplicado às fontes de motivação, deve não somente dividir a alma, mas, sobretudo, triparti-la. Uma vez tripartida, pode-se ligar a cada parte<sup>12</sup> da alma uma virtude própria: à parte apetitiva, a temperança; à irascível, a coragem; à racional, a sabedoria. Dois elementos são importantes ressaltar aqui. Em primeiro lugar, há uma virtude, a justiça, que fica sem lugar designado por esta tripartição. Isto é crucial na arquitetura platônica, pois Platão quer justamente fazer da justiça uma virtude onnipresente, cuja função é garantir que cada parte cumpra sua função e não tente realizar as funções das outras. A justiça será definida, assim, na *República*, como fazer aquilo que lhe é próprio (*tò tà αὐτοῦ πράττειν*, IV 433a8, b4; ver também 441d11-e1): à medida que a parte apetitiva é temperante, que a irascível é corajosa e que a racional é sábia e governa, cada parte cumpre sua função própria e suas relações são justas, de modo que a justiça vige como a virtude da relação entre as partes.

12. Platão usa um vocabulário rico para designar isto que resulta da aplicação do princípio em questão às fontes de motivação da alma: ele fala em espécies (*εἶδη*), tipos ou gêneros (*γέννη*), estirpes, grupos (*ἔθνη*), partes (*μέρη*). Na maioria das vezes, usa somente o neutro, como *tò ἐπιθυμητικόν* (o apetitivo). Vou manter o uso tradicional de *partes* para designar o que resulta desta aplicação. Sobre este ponto, ver, em especial, Sylvain Delcomminette, “Facultés et parties de l’âme chez Platon”, 2008.

Um segundo elemento crucial a ressaltar é o seguinte. Há uma estreita vinculação entre as três classes sociais que constituem a cidade platônica e as três partes da alma. Metodologicamente, Platão estudou primeiramente as classes sociais em uma perspectiva macroscópica, para então examinar as partes da alma em um indivíduo. A conexão, porém, não se restringe ao plano metodológico. Uma consequência em chave de psicologia moral que se segue desta estreita vinculação é que a conexão das virtudes, defendida sob a forma forte de uma unidade das virtudes no *Protágoras*<sup>13</sup>, não pode mais ser o caso na *República*. Com efeito, o produtor virtuoso é o cidadão que possui a virtude da justiça e a da temperança; o soldado virtuoso é o que possui a virtude da justiça, da temperança (enquanto cidadão) e da coragem (que o caracteriza propriamente como soldado); enfim, o filósofo possui, além da justiça, da temperança e da coragem, também a virtude da sabedoria. Se o produtor, com efeito, tivesse a virtude da coragem, ele seria guardião; e se o guardião tivesse a virtude da sabedoria, ele seria o verdadeiro guardião, o filósofo. Nestes dois casos, porém, agiriam injustamente, pois não ocupariam o lugar que devem ocupar nem realizariam as obras que devem realizar, mas sim as dos outros. Há, então, o virtuoso, como produtor, que possui duas virtudes, mas não todas; ou o guardião, que possui três, mas não todas as virtudes. Existe, no lugar da unidade das virtudes, uma hierarquia segundo a qual quem está na parte inferior, o produtor, possui, caso for virtuoso, duas e somente duas virtudes; o guardião, na posição intermediária, possuirá três e somente três virtudes, se for virtuoso; somente o filósofo, na posição hierárquica superior, possuirá todas as virtudes.

A *República* não é clara sobre o modo como o filósofo possui todas as virtudes. No livro II, Adimanto argumenta que ninguém seria justo voluntariamente se pudesse ter mais sendo injusto e passando despercebido – com a exceção de dois casos: quem despreza o ato injusto por conta de uma natureza divina ou quem se afasta dele por ter adquirido a ciência (πλὴν εἴ τις θεία φύσει δυσχεραίνων τὸ ἀδίκειν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ, II 366c6-7). A segunda exceção parece aludir ao fato de o filósofo, aquele que sabe por ter apreendido as razões, possuir as outras virtudes por causa ou com base em seu saber, como se fosse um vestígio ou resíduo da antiga tese da unidade das virtudes, em que as virtudes morais decorriam da presença da sabedoria pelo

13. No *Protágoras*, há a defesa forte de uma unidade das virtudes, visto que elas todas são conhecimento. Trata-se de uma tese mais forte do que a bicondicionalidade, defendida por Gregory Vlastos, pois a unidade implica a bicondicionalidade, mas esta não implica aquela. Segundo a bicondicionalidade, ou o agente tem todas as virtudes ou não tem nenhuma, mas cada virtude guarda sua natureza própria; segundo a tese da unidade, o agente ou tem todas ou nenhuma porque toda virtude é um conhecimento e o agente ou tem conhecimento ou não o tem. Ver o capítulo 2 deste livro.

fato de serem um saber. No livro V, quando Platão faz Sócrates descrever o natural filosófico, ele nos diz que, no caso do filósofo, as virtudes necessariamente se seguem umas às outras (ἐπόμενα ἀλλήλοις, VI 486e2), mas não é dito se se trata de uma tese de bicondicionalidade, segundo a qual elas vêm todas juntas, mas têm fontes distintas, ou se o saber goza ainda de uma prioridade entre elas por ser a causa da presença das outras virtudes. Um pouco mais adiante, Platão escreve o seguinte:

Penso, com efeito, que este natural do filósofo que postulamos, se lhe ocorrer ter uma educação apropriada, ao se desenvolver necessariamente irá à virtude inteira; caso, semeado e plantado, crescer com educação não conveniente, irá, por sua vez, a tudo o que lhe for contrário, a menos que ocorra que um deus o proteja (VI 492a1-5).

Esta passagem preconiza uma formação *prévia* à obtenção da inteira virtude que preserva ou corrompe o natural filosófico. Muito depende do que se entende por ter uma educação apropriada. Se isto implicar ter uma familiarização não necessariamente cognitiva com cada tipo de virtude, então o saber não teria uma função prioritária de engendrar a presença das outras virtudes, mas viria no bojo de uma educação que contempla as outras virtudes igualmente. Por sua vez, Platão faz Sócrates enfatizar que há os genuínos filósofos e os impostores, que pretendem ser filósofos, mas que não o são, e que causam assim a má reputação de que goza a filosofia. Quanto aos genuínos filósofos, eles são ditos amar a verdade de tudo desde cedo (εὐθὺς ἐκ νέου, VI 485d4-5); eles têm uma natureza que se desenvolve por si mesma (αὐτοφυές, 486d11), ainda que em contextos desfavoráveis. Desenvolvida esta natureza ligada à verdade de tudo, parece ser com base no conhecimento do que realmente é que eles possuem as outras virtudes, pois, quando a verdade dirige, todos os males são rechaçados (ἡγουμένης δὴ ἀληθείας οὐκ ἄν ποτε, οἶμαι, φαιέν αὐτῇ χορὸν κακῶν ἀκολουθῆσαι, 490c1-2). Porque conhece (as Ideias e, entre estas, a Ideia do Bem), o filósofo genuíno possui as outras virtudes: esta passagem parece favorecer novamente a tese da unidade das virtudes pelo menos para o caso do filósofo genuíno.

Decidir sobre este ponto exigiria um estudo que vai além dos propósitos do presente trabalho. Podemos, felizmente, deixá-lo sem conclusão. Com efeito, qualquer que seja sua solução, resta que, no caso dos dois outros tipos (o produtor e o guardião), a presença das virtudes não pode ser assegurada pelo saber, já pelo simples fato de, por definição, eles não possuírem saber – se o possuíssem, não seriam produtores ou guardiães, mas verdadeiros guardiães ou filósofos. De fato, para eles, a justiça, aquela virtude que faz com que as partes da alma operem em seus devidos lugares, é um dado prévio e

não cognitivo, o que altera definitivamente o esquema com que Platão ainda operava no *Protágoras*.

Outra consequência deste novo esquema, esboçado na *República*, convém ser enfatizada. O filósofo *sabe* que algo é bom e o busca em função deste saber. Contudo, produtores e guardiães não possuem o saber (pois seriam então filósofos); de que modo possuem o conteúdo moral apropriado que o filósofo tem sob a forma de saber? Intervém aqui uma distinção de ordem epistemológica que desempenhará, no domínio moral, um papel decisivo: a distinção entre saber ou conhecimento, de um lado, e opinião, de outro lado. O livro V se conclui por uma forte oposição entre conhecimento e opinião: aquilo que se sabe não é objeto de opinião e aquilo sobre o que se opina não se sabe. Opinião e conhecimento constituem atitudes epistêmicas excludentes – há relação entre os dois, mas eles não se recobrem. O que me interessa salientar aqui é que os produtores e guardiães terão os conteúdos morais apropriados sob a forma de opiniões verdadeiras (ὁρθαὶ δόξαι). Este é um traço característico da *República*, em forte contraste com os diálogos socráticos anteriores: as virtudes (exceto as do filósofo) são definidas em função de uma opinião correta. Um bom exemplo é a definição que a *República* fornece da coragem:

Portanto, a cidade é corajosa por meio de uma parte sua, graças ao fato de possuir o poder nesta parte que preservará, em todas as circunstâncias, a opinião a respeito das coisas a temer [τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν], e elas são estas coisas e similares que o legislador declarou ser tais no curso da educação (IV 429b8-c2).

Como Adimanto não compreende bem a definição, ela é repetida em 429c7-9, novamente com recurso à noção de *opinião*. A coragem é, com efeito, “a preservação da opinião [τῆς δόξης] que foi inculcada pela lei por meio da educação sobre que coisas e tipos de coisa devem ser temidos” (429c7-8).

Em 430b3 e b6, é repetida a expressão “opinião verdadeira” (ὁρθὴ δόξα), que se encontra assim perfeitamente bem implantada na definição de coragem. No *Laques*, a título de comparação, a coragem não é uma opinião (verdadeira), mas uma ciência (ver, por exemplo, 199b9-c1). O mesmo ocorre com a definição da temperança. Ela é definida como uma certa forma de ordem harmoniosa, um controle que se tem de certos prazeres e apetites (IV 430e6-7). A isto, Sócrates acrescenta:

Quanto aos prazeres, apetites e dores simples e comedidos, que motivam por meio de um raciocínio secundado pela razão e opinião verdadeira [μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὁρθῆς], você os encontrará nas poucas pessoas que têm a melhor natureza ou nas que foram educadas do melhor modo (431c5-7)<sup>14</sup>.

14. O texto grego presta-se a duas leituras. Ou bem 1) se trata daquelas poucas pessoas que,

O controle sobre os prazeres que a temperança representa pode dar-se de dois modos: ou secundado pela razão – no caso da temperança exercida pelo filósofo –, ou fundado em uma opinião verdadeira – no caso das outras classes. Para a sabedoria, ela obviamente só ocorre no caso do filósofo, não havendo a seu respeito uma opinião verdadeira, mas somente saber. As outras duas classes, porém, obtêm a temperança fundada em opiniões verdadeiras. O caso da justiça será examinado em breve, pois depende da solução que dermos ao seguinte problema. O filósofo age com base em seu saber; entre filósofos, há discussão e apreensão de razões sob a forma de convicção racional. Como ocorre, porém, a adoção de opiniões verdadeiras da parte dos produtores e guardiães que são virtuosos? A opinião não possui nela mesma o critério de ser verdadeira ou não. Caso tivesse tal critério, a opinião se transformaria em conhecimento, pois poderia determinar por si mesma se é verdadeira ou não. *Aqui me parece estar a chave do sistema platônico que redundará na expulsão dos poetas*: cabe ao filósofo transmitir os conteúdos que sabe (e que são, portanto, necessariamente verdadeiros) não sob a forma de conhecimento, mas sob a forma de opinião (verdadeira). O filósofo os possui como conhecimentos, mas os transmite aos não filósofos como opiniões que são verdadeiras, pois provenientes do saber. Os conteúdos são os mesmos (por exemplo, deve-se honrar os pais ou devolver o que nos foi dado de empréstimo); porém, em uns estes conteúdos figuram como partes de um conhecimento; em outros, como opiniões verdadeiras. O filósofo não tem como convencer os outros a respeito desses conteúdos, pois o convencimento se dá na ordem das razões, obtida somente entre filósofos. Ele está limitado a transmiti-los por meio da persuasão, sob a forma de opiniões, para todo não filósofo.

Há, assim, uma persuasão positiva, aquela feita pelo filósofo, visto que ele não pode recorrer à convicção quando se dirige a não filósofos<sup>15</sup>. Porém,

tendo a melhor natureza, recebem a melhor educação, limitando, portanto, estes prazeres simples e comedidos unicamente aos filósofos, ou bem 2) se trata de duas classes: a) a dos poucos filósofos, agraciados com a melhor natureza, e b) a daqueles que recebem a melhor educação. Por razões conceituais, penso que Platão não pode restringir a presença de tais prazeres unicamente aos filósofos, adotando, portanto, a leitura 2). Suponho, assim, um contraste entre os dois grupos marcado pelo jogo μέν-δέ em ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξει καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φῶσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν. Os mesmos dois grupos comparecem em x 605c6-8, citado mais adiante, o grupo dos filósofos sendo uma pequena parte do grupo dos homens de valor.

15. O tema de uma dupla natureza da persuasão, uma boa e outra maléfica, aparece também no *Górgias*, mas com uma diferença importante. Na primeira parte do diálogo, quando Sócrates discute com Górgias sobre a natureza da retórica, chega-se à conclusão de que há dois tipos de persuasão (454e4-5), uma que infunde crença (πίστις) sem estar baseada em conhecimento, outra que infunde conhecimento (ἐπιστήμη, 453e5). A primeira

nada impede que alguém se apresente também para propor e transmitir conteúdos morais aos produtores e guardiães. Neste novo dispositivo platônico, é fundamental que ao filósofo esteja assegurado que somente ele ocupa o lugar de quem persuade, visto que, por somente ele saber, unicamente ele pode transmitir conteúdos que são verdadeiros sob a forma de opiniões, já que aqueles que vivem pelas opiniões não têm como distinguir as que são verdadeiras das que são falsas. Não basta que o filósofo rasure o que está dito incorretamente; é preciso que ele elimine as fontes de onde provém o falso. Deste modo, o filósofo inevitavelmente deve expulsar da posição de transmissão de conteúdos o poeta. De fato, o poeta é o representante por excelência de quem quer ocupar este lugar da persuasão sem ter tal direito, aos olhos do filósofo; ele simplesmente usurpa o posto que incumbe de direito a quem sabe. O poeta é o usurpador por excelência conceitualmente (pois possui a arte de tudo imitar), mas também o é historicamente, pois Homero é o grande educador da Grécia. Há outros usurpadores, contudo, como o orador e o sofista, ou mesmo o pintor. Este último é apresentado em x 605a9 como o correlato do poeta trágico e está, assim, inteiramente marcado pela imitação e igualmente condenado. O orador é mencionado *en passant* por Adimanto, em III 396e9-10, ao qual é assimilado o poeta; no livro x, é a vez de Gláucon exclamar, em relação ao extraordinário ilusionista que se mostra ser o poeta, que se trata de um admirável sofista (596d1). Nem a sofística nem a retórica são temas abordados na *República*, mas nestas duas passagens Platão aproveita para marcar o parentesco íntimo que possuem com a poesia no que tange ao fato de todas estas disciplinas usurparem um lugar que unicamente deve ser ocupado pelo filósofo.

O filósofo precisa, pois, preservar seu posto de transmissão de conteúdos (verdadeiros) de toda usurpação, por mais eloquente e elegante que seja, pois unicamente o filósofo tem o selo do necessariamente verdadeiro.

é caracterizada como *persuasiva* (πειστικός); a segunda, como *educativa* (διδασκαλικός, 455a1-5). Esta última parece, assim, referir-se aos procedimentos de ensino e convicção, que ocorreriam entre filósofos, pois dizem respeito à apreensão de razões. Na *República*, porém, trata-se de dois tipos de *persuasão* (uma bem-fundada; a outra, não), em oposição à *convicção* entre os filósofos. É difícil localizar *Górgias* na produção filosófica de Platão; este ponto sobre a persuasão parece fortalecer a posição segundo a qual *Górgias* militaria entre os diálogos ditos socráticos, pois haveria aqui uma oposição sem conciliação entre não saber simplesmente e saber, o que Sócrates busca dialogando com todos. Porém, há outros sinais que mostram que *Górgias* está antes próximo do contexto conceitual da *República*. Por exemplo, a noção de *polupragmosunê*, marca da injustiça na *República*, aparece na parte final, em 526c5; igualmente, a discussão entre Polo e Sócrates sobre querer e ter apetite, se não pressupõe tripartição da alma do livro iv, pelo menos requer um esboço em direção a esta tripartição. Sobre o *Górgias*, ver, em especial, a edição comentada feita por Daniel Lopes (*Górgias de Platão*, 2011).

Por sua vez, é preciso que aquele a quem são transmitidos os conteúdos escute o filósofo. Em outros termos, é preciso que ele *se deixe* persuadir pelo filósofo. Que se deixe persuadir pelo poeta, pelo orador ou pelo sofista, nisto não há nenhum mistério: eles são todos como as sereias que tentaram encantar Ulisses, verdadeiros mestres na arte de seduzir o ouvinte. Porém, por que alguém ficaria a escutar o filósofo? O filósofo pode valer-se de poemas, ritmos e outros estratagemas para transmitir seus conteúdos, mas isso não é sua atividade própria, e sim emprestada daqueles justamente que ele tenta expelir da posição de aptos a persuadir. *Aqui está o ponto cego do novo dispositivo de Platão.* Não há nada que o filósofo possa fazer se o ouvinte *se negar* a escutá-lo. Tudo o que o filósofo pode esperar é que o ouvinte seja *justo* e permaneça em seu devido lugar, isto é, na posição de quem escuta e quer ser persuadido. O problema de Sócrates não é um Trasímaco que, no livro I da *República*, lança-se agressivamente no meio da discussão no intuito de provar que é melhor ser injusto do que justo na busca da felicidade. Trasímaco aceita a discussão; no início do livro V, o encontramos novamente como ouvinte atento e ansioso para que Sócrates continue sua argumentação (450a5-6). O verdadeiro inimigo do filósofo é Cálicles. No início do *Górgias*, Cálicles se mostra interessado em acompanhar a discussão de Sócrates primeiro com Górgias, depois com Polo; quando, porém, ele próprio discute com Sócrates, simplesmente desiste de se deixar persuadir e abandona o diálogo, obrigando Sócrates a criar, no interior do diálogo, uma personagem Cálicles para poder concluir seu argumento.

Eis, pois, o ponto cego do novo dispositivo platônico: é preciso que quem vive pela opinião *se deixe* persuadir por quem conhece a verdade e a pode transmitir sob a forma de opinião verdadeira. O filósofo não tem controle sobre esta atitude básica do ouvinte. O filósofo pode somente esperar que, imbuído de justiça, o ouvinte fique lá onde deve ficar e se deixe persuadir. Tudo o que o filósofo pode fazer é evitar que alguém usurpe a posição de quem tem o direito de persuadir – e isto Platão não se exime de fazer, expulsando o poeta da cidade. Porém, ele não pode forçar o outro a escutá-lo: ele depende que o outro, graças à sua justiça (que não é de natureza cognitiva), fique escutando o filósofo e se deixe persuadir por ditos que muito debilmente lembram a elegância e a atração do que cantam os poetas ou declaram os oradores e os sofistas.

### III

Sócrates volta ao tema da expulsão dos poetas no início do livro X. Por que volta ele a este tema? Uma primeira resposta consistiria em dizer que faltava

ainda determinar quais conteúdos deveriam ser rasurados no que toca à ação humana. Nos livros II-III, com efeito, unicamente os temas teológicos tinham sido examinados, pois não se tinha obtido ainda a definição de justiça, adquirida ao final do livro IV. Pode-se assim esperar que o livro X complementasse os conteúdos a serem rasurados, agora determinando o que pode e o que não pode permanecer no que tange à moral humana.

Isto pode ser um começo de resposta, mas certamente não é a resposta inteira. No livro X, Sócrates não está mais interessado em determinar quais conteúdos das ações humanas devem ser censurados e quais não; ele se consagra na verdade a uma condenação em regra da arte poética, sob a alegação de que ela é essencialmente imitativa, quaisquer que sejam seus conteúdos. Com efeito, Sócrates declara, logo nas primeiras linhas do livro X, que se deve rejeitar de modo absoluto toda arte que seja imitativa (*τὸ μιδαμὴ παραδέχασθαι αὐτῆς ὅση μιμητική*, 595a5). Como toda obra de arte se revelará, no fundo, uma imitação, segue-se que toda arte deve ser banida. Platão deve, portanto, fornecer uma prova de que toda arte é imitação; no lugar disto, encontramos no livro X uma prova de que toda imitação da arte é uma imitação de segundo grau, pois tem como modelo as cópias empíricas que o artesão faz contemplando as Ideias. Isso permitiria supor, porém, que nem sempre a arte é imitativa; quando é imitação, a arte imita em segundo grau, mas não por isto a arte seria necessariamente imitativa. O argumento de Platão, porém, é mais robusto, operando com a premissa tácita de que a arte é produtiva em seu cerne. No caso, ela produz poemas, tragédias, comédias, cantos, pintura e tudo o mais que é seu produto. O argumento mostra então que ser produtivo só pode ser pensado à luz de um modelo que serve de base para a criação do objeto em questão; ademais, a relação entre o modelo e o resultado é precisamente o que denominamos por imitação. Tal é o pressuposto implícito no argumento de Platão: porque a arte é produtiva, ela é imitativa<sup>16</sup>. Daqui Platão se esforça em mostrar que o tipo de imitação que

16. Esta é uma das dificuldades da relação do livro X com os livros precedentes. Aparentemente, Platão simplesmente suporia agora que toda arte seja imitativa, ao passo que, nos livros II e III, somente uma parte dela (em particular, a tragédia e a comédia) era imitativa. G. Ferrari escreve, nesse sentido, no livro X: “que a poesia seja imitação é apresentado como algo de comum acordo entre poetas, audiência e também atores” (“Plato and Poetry”, p. 105). Uma estratégia para tanto consistiria em examinar o fenômeno da arte à luz da pintura, que ilustraria o fato de a arte ser “irresistível e realista ao copiar o modo como as coisas aparecem, ao custo de alterar a representação de como as coisas são” (J. Moss, “What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?”, em G. Ferrari (org.), *op. cit.*, 2007, p. 422). S. Halliwell tem posição similar: “a *suposição* que se encontra no livro X de que virtualmente toda poesia é mimética (veja 595a5) se torna constante nas últimas obras de Platão (por exemplo: *Tim.* 19d-e, *Leis* II 668a-b), assim como a noção de uma analogia fundamental entre o estatuto e os objetivos da poesia e da pintura” (*Plato: Republic* 10).



constitui a arte é uma imitação em segundo grau, a qual agrava o problema da falsidade e da imperfeição já presentes nas cópias empíricas – dado que, por ser produtiva, a arte é necessariamente imitativa.

De fato, o argumento parece ser o seguinte. Nos livros II-III, foi visto que ocorria à poesia veicular inverdades sobre os deuses; estes conteúdos inverídicos deviam ser rasurados. O que o livro X pretende agora mostrar é que não ocorre simplesmente haver conteúdos falsos nos poemas. O que ocorre é que a poesia não pode senão estar eivada pelo erro. A razão disto é que há três estratos a considerar: o mundo das Ideias, sempre verdadeiro e imutável; o mundo empírico das cópias das Ideias, que já contém imperfeições e está perpassado pela mistura com o falso; e o terceiro estrato, ocupado pelo poeta, que consiste justamente em copiar as cópias e por isto mesmo acentua o erro. Por esta razão, a arte está inevitavelmente apartada da verdade, e muito<sup>17</sup>: ao copiar as cópias, que mal refletem a verdade das Ideias, o poeta se distancia duplamente do verdadeiro. Por conseguinte, não é que ocorre que o poeta diga inverdades; ele ocupa um lugar que justamente não só não pode garantir a verdade, como acentua e chafurda no erro. Caso veicule a verdade, será somente por acidente. Assim, pode ocorrer que alguns poemas sejam mantidos, que alguns ritmos sejam preservados; mas o poeta, como tal, deve ser banido da cidade, pois ele não pode ocupar o lugar ocupado pelo filósofo, que, ao contemplar as Ideias, e, entre elas, a Ideia do Bem, tem o domínio da verdade e está apto assim a transmitir estes conteúdos sob a forma de opiniões (certificadamente) verdadeiras. Poemas podem ficar, mas não o poeta; e a expulsão dos poetas deve ser radical pelo fato de os ouvintes, que necessitam de opiniões verdadeiras, não terem como discernir, por eles próprios, quem fala a verdade – o poeta, o orador, o sofista ou o filósofo.

Ao Sócrates declarar, no início do livro X, que vai demonstrar a rejeição absoluta da arte imitativa, parece, contudo, ainda haver certo alívio ao domínio poético, pelo menos no que diz respeito ao que não procede de modo imitativo. Porém, dois passos subsequentes no argumento não deixarão dúvida de que nada resta de arte propriamente dita quando é rejeitada a imitação. No livro III, a narração poética fora dividida em simples (estilo indireto), imitativa (estilo direto) e mista (indireto e direto). Tragédia e comédia exemplificavam o estilo direto da arte imitativa; a poesia épica ilustrava a forma mista. O cerne da acusação parecia dirigir-se à tragédia e à comédia e so-

1988, p. 5, grifos nossos). Tal como reconstruo o argumento, porém, há uma premissa tácita, mas aceita por todos: a arte é produtiva – e, por ser produtiva, é imitativa. Elizabeth Belfiore estudou em detalhes a estratégia definicional de imitação na *República* em “A Theory of Imitation in Plato’s Republic”, 1984.

17. A expressão é de Platão: τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα (X 603c5).

mente lateralmente à épica, na medida em que ela possui elementos do estilo direto. Sófocles e Aristófanos primeiro; depois, Homero. No livro x, ao contrário, Homero figura como o chefe dos trágicos (πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν, 607a2-3). Como Homero pode figurar como primeiro? Esta mudança se explica porque a imitação é vista, a partir de 595c, como constituindo o coração da arte: fazer arte é, em um sentido profundo, imitar, pois toda produção é imitação baseada em um modelo. Assim que todos os poetas são postos em um mesmo nível como igualmente imitadores, cabe a Homero, por razões evidentes, o primeiro lugar: é ele o mais importante, o educador da Hélade.

Mais ainda, e é este o segundo passo, esta imitação não é aquela que alguém faria contemplando as Ideias e plasmando no mundo sensível cópias delas. A imitação que constitui o coração da arte copia as cópias empíricas e reduplica, assim, o domínio do incerto, apartando-se em muito da verdade. Platão fornece os exemplos do leito e da mesa para exemplificar o que quer dizer. Há primeiro a Ideia do Leito, que é uma única; há depois, em uma clara hierarquia ontológica, os leitos que os artesãos fabricam, tendo em vista a Ideia do Leito e a aplicando às condições materiais de sua realização; em um terceiro momento, há a imitação poética, que toma os leitos fabricados como modelos. Ao proceder assim, o poeta está na zona inferior da hierarquia; ele é um ilusionista que desconhece a verdade, segundo o esquema de Platão, pois não olha mais as Ideias.

Há vários detalhes importantes a assinalar neste argumento de Platão. Sócrates faz menção de um método habitual (596a5-6) para estudar a natureza da imitação. Tal método consiste em recorrer à Doutrina das Ideias, o que é imediatamente feito. Porém, deve-se observar que Platão parece dar uma versão nominalista a esta doutrina, pois nos diz que postulamos uma Ideia única para todos os itens aos quais atribuímos um mesmo nome (596a6-8). A unicidade da Ideia é uma tese basilar no platonismo, porém não parece haver ideias para tudo o que nomeamos com um termo comum. Há, com efeito, termos comuns equívocos, como *pena*, mas não há uma Ideia única que corresponderia a itens tão distintos como aquilo que recobre as galinhas e o sentimento que temos quando vemos alguém padecer um infortúnio. Ademais, há igualmente termos não equívocos aos quais não correspondem Ideias, como *zainos* e *tordilhos*: se há uma Ideia que corresponda a eles, esta seria a Ideia de cavalo, sendo zainos e tordilhos cavalos distinguidos por propriedades materiais (no caso, a cor da pelagem) que eventualmente têm interesse para certas pessoas. No *Político*, Platão expressamente recusa atribuir Ideia a termos como *grego* ou *bárbaro*, pois unicamente há a Ideia de homem (ver, em especial, 262c10-263a1). Ainda, há termos comuns negativos, como quando nos referimos aos não comerciantes, mas não há Ideias de termos negativos. No *Fedro*, Platão explicitará a suposição não nominalista de sua Doutrina

das Ideias: é preciso fazer os recortes conceituais no que ele chamou de “jun-  
turas naturais” (κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν, 265e1-2). Uma leitura simplesmente  
nominalista deve, portanto, ser rejeitada.

Outro elemento que é preciso assinalar aqui é que o presente argumento  
visa a examinar a natureza da imitação em geral (μίμησιν ὅλως ἔχουσιν ἂν μοι  
εἰπεῖν ὅτι ποτ’ ἐστίν, x 595c8). Com efeito, a arte é imitativa por ser produtiva.  
Por esta razão, Platão recorre a artefatos, pois a imitação pressupõe a produ-  
ção de algo a partir de um dado modelo<sup>18</sup>. Há, no interior da escola platônica,  
uma discussão para saber se Platão admitia ou não Ideias para artefatos. Na  
opinião de Aristóteles, havia ideias somente para objetos naturais (cf. *Met.*  
xii 3 1070a18-19). No livro x, Platão se refere a Ideias como as do Leito  
ou da Mesa, o que pode fazer pensar que ele postulava ideias também para  
artefatos. Porém, Platão se serve aqui de tais exemplos para refletir sobre  
a natureza da imitação, que requer algum tipo de produção, e talvez seja  
este contexto preciso que explique o recurso a artefatos<sup>19</sup>. Para a Ideia do  
Leito, assim, é dito que o deus seria, *poderíamos dizer* (φαῖμεν ἂν, 597b5)  
seu produtor; mais adiante, o deus é dito ser *φυτουργός* (597d4) desta Ideia.  
Este último termo é um hápax em Platão. Como tal, designa o jardineiro,  
o cultivador de plantas e, em geral, o cultivador ou o criador; aqui, porém,  
serve para destacar a posição do deus da do artesanato (*δημιουργός*, 597d8), este  
último termo caracterizando o homem que, contemplando a Ideia de Leito,

18. É perfeitamente legítimo perguntar-se que objeto o poeta copia, uma vez aceita a tese  
de que, por ser produtiva, a arte é imitativa. Platão, na *República*, limita-se a enfatizar a  
analogia com o pintor, em relação ao qual é evidente que tipo de objeto copia. Quanto  
à poesia, Platão lança mão de certas noções de imitação, como a de *personificação*, nos  
livros II-III, e a de *representação*, no livro x, sem as examinar detalhadamente. Para esta  
questão, ver, em particular, Alexander Nehamas, “Plato on Imitation and Poetry in *Repu-  
blic* x”, 1999, especialmente pp. 260-264.

19. A formulação de 596a5-8 seria assim, no meu entender, suficientemente vaga para dar  
guarida, ainda que provisoriamente, a Ideias de artefatos, o que seria aqui importante  
com vistas a uma análise *em geral* do fenômeno da imitação (da qual a arte seria um  
caso especial), sob a forma de um estudo baseado na típica produção de móveis, leitos  
ou mesas. A sintaxe da frase foi examinada por J. A. Smith, (“General Relative Clauses in  
Greek”, 1917), de modo a evitar atribuir uma perspectiva nominalista (que, a seus olhos,  
cairia em um “nominalismo selvagem que ninguém suporia que Platão tenha adotado em  
algum momento”, p. 70) do seguinte modo: o ponto central é a afirmação de que 1) há  
uma e uma única Ideia para uma dada multiplicidade, 2) para os membros da qual apli-  
camos o mesmo nome que o da Ideia. Dada uma Ideia, temos uma regra para a aplicação  
do mesmo nome da Ideia aos itens que participam dela, o que seria diferente de dizer  
que, para um dado grupo ao qual aplicamos o mesmo nome, temos uma Ideia que a ele  
corresponde. No entanto, justamente a vagueza é aqui importante: trata-se de uma regra  
de simples potencial heurístico, sem compromisso ontológico para a determinação de  
Ideias, mas que nos permitiria estender as Ideias a artefatos, por exemplo, e daí examinar  
em geral a produção de algo.

constrói os leitos empíricos. O texto acentua, por contraste, que a Ideia de Leito ou de Mesa existe na natureza (ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα; d6: φύσει, 597b4-5; τὸ ἐν τῇ φύσει, 598a2). A insistência sobre o estatuto natural das Ideias parece estar em conflito com sua produção por um deus. Ao que tudo indica, o texto não quer se comprometer com uma tese sobre a função do deus na produção do mundo ideal, pois o deus é antes um cultivador que propriamente um gerador. O que ele pretende, porém, é contrastar, nas condições empíricas de nossa existência, a realização de leitos pelo artesão e o que produz o poeta ao imitar estas cópias. A obra de arte, como imitação, é uma cópia que tem por modelo outras cópias: na hierarquia proposta por Platão, ela está abaixo da produção de cópias que têm por modelo as Ideias.

Agora, se Platão não quer se comprometer com uma produção, se produção houver, das Ideias, por que se aventura ele na exposição dessa hierarquia, que requer a colocação em seu topo do Mundo das Ideias, em busca de uma explicação global do fenômeno da produção e imitação? Porque ele, depois de ter examinado a natureza das virtudes humanas e a função do filósofo na cidade ideal, pretende não somente mostrar que há inverdades produzidas pelos poetas, mas, sobretudo, demonstrar que os poetas estão fadados a habitar o mundo da falsidade, pois, em muito apartados da verdade, não têm como distinguir entre o que é verdadeiro e o que é falso<sup>20</sup>. Pode-se enfim compreender por que a expulsão dos poetas deve ser radical, o que só é obtido depois de se ter feito a tripartição da alma e de se ter compreendido a necessidade de transmitir conteúdos sob a forma de opiniões (asseguradamente) verdadeiras aos produtores e guardiães para que eles possam agir bem, supondo que, graças à justiça de que dispõem de modo não cognitivo, permaneçam em seus lugares e se deixem persuadir por quem de direito os deve persuadir. Se o poeta não dispõe da verdade a não ser acidentalmente, ele não pode ocupar a posição de quem persuade. É preciso, portanto, interditar-lhe a função de transmitir conteúdos à massa – que, lembremos, por agir com base em opiniões, não tem por ela mesma o critério para discernir quais opiniões são verdadeiras e quais são falsas. Com base no dispositivo metafísico platônico fundado na tripartição da alma, podemos agora compreender não somente que o poeta diz inverdades, mas por que ele as diz: não porque quer enganar (como o sofista o quer), mas porque está em muito apartado do mundo da verdade. Se os poetas falarem ao público, unicamente aqueles que contemplam a verdade – que são poucos, segundo Platão – poderão corrigi-

20. Na bela expressão de S. Halliwell: “a mimese é agora [*scl.* no livro x] tida como *inerentemente* falsa ou forjada, antes que simplesmente capaz de veicular falsidades (que era a sugestão dos livros II-III)” (*op. cit.*, 1988, p. 5).

-los e ver onde há verdade e onde prospera o falso, mas a massa já terá sido encantada pelo charme da poesia<sup>21</sup>.

Incidentalmente, a poesia afaga a parte inferior da alma, na medida em que visa ao prazer e ao agradável, e isto é o objeto próprio do ἐπιθυμητικόν, a parte apetitiva da alma, segundo a tripartição da alma no livro IV. Ao valorizar o prazer, a arte dirige-se de preferência ao ἐπιθυμεῖν, como se pode ver em x 606a3-b8, mas também à parte irascível (θυμός, 606d1), tornando o sujeito afeito à piedade e a outras emoções. Isto por si só colocaria a arte em posição subalterna à filosofia no que tange à busca da verdade, mas não explicaria por que o poeta deve ser expulso da cidade sem nenhuma concessão. Afinal, há momentos de pausa e descanso na cidade – por que não contar com os poetas para ocupar estes momentos? E se alguém tiver bem regrada a relação entre as partes da alma, qual o problema em satisfazer a parte apetitiva com representações?<sup>22</sup> É à luz da posição política que ocupa o filósofo ao transmitir conteúdos sob a forma de opiniões verdadeiras que se compreende por que a acusação metafísica de que o poeta está em muito afastado da verdade faz com que não somente as obras de arte que veiculem conteúdos errados sejam rasuradas, mas sobretudo que o poeta seja expulso da cidade.

Duas passagens vão marcar nitidamente a radicalidade da expulsão, bem como, aos olhos de Platão, sua urgência. Após ter dito que o poeta, o artista – em suma, o imitador em segundo grau – nutre a parte da alma que é privada de razão, fabricando simulacros de cópias e tendo assim um efeito nefasto nas mentes mais fracas (605b-c), Sócrates acrescenta: “Contudo, não é esta a acusação mais grave que dirigimos contra a poesia. O que é totalmente terrível é o ser capaz de causar dano [λωβᾶσθαι] aos homens de valor, exceção feita a um bem pequeno número” (x 605c6-8).

O pequeno número de pessoas que não são afetadas são os filósofos, pois estes têm o conhecimento com base no qual corrigem a falsidade (muito provável) das opiniões artísticas. Infelizmente, eles são poucos. A massa, contudo, é maioria, e a ela não é dado o antídoto para prevenir-se contra o mal que a poesia comete: “A vocês eu posso dizer, pois não irão me denunciar

21. A poesia compete, assim, com a filosofia quanto à educação das massas. Ela deve ser evitada porque está em muito apartada da verdade – mas há outras disciplinas que estão ainda mais distanciadas da verdade, como a sofística e a erística. De qualquer modo, a poesia marca o ponto a partir do qual a obtenção da verdade é um acidente e não o resultado natural, como ocorre com a filosofia.

22. Tanto mais que, sob a forma de representação, as emoções põem em jogo todo um complexo de reflexão que, talvez, não possa ser ativado quando o sujeito está ele próprio imerso nessas situações. Como observou Halliwell, a força do argumento de Platão “depende da premissa segundo a qual as emoções ativadas pela poesia não se distinguem daquelas ativas no resto de nossas vidas” (*op. cit.*, 1988, p. 11), o que muito provavelmente é falso.

aos poetas trágicos e a todos os outros que imitam – todas estas obras bem parecem ser um dano [λώβη] à reflexão dos numerosos ouvintes que não têm como antídoto o conhecê-las tais como realmente são (x 595b3-7)”<sup>23</sup>.

Que dano é este? Não parece ser o de eletrizar as plateias com vistas ao agradável; contra esse dano os homens de valor (e não somente os filósofos) têm o antídoto. O dano realmente perigoso, contra o qual nem os homens de valor têm o antídoto (exceto os filósofos), é o causado pela admissão de conteúdos para a ação humana e para nossa relação com os deuses, conteúdos que, transmitidos pelos poetas, se não forem falsos, serão verdadeiros somente por acidente, justamente quando a massa não possui o talismã para distinguir entre o falso e o verdadeiro. O problema não é que o artista fala por representação ou imitação ou que afaga prioritariamente a parte apetitiva, mas sim que, por ser imitativa, a arte está em muito afastada da verdade, o poeta não podendo, portanto, ocupar o lugar de educador da Hélade a que se tinha alçado na história da cidade grega. É desta posição que o poeta precisa ser expelido, sem nenhuma concessão: expulsá-lo da cidade consiste em retirá-lo desta posição que, aos olhos de Platão, é usurpada. Não se trata de uma expulsão *física* do poeta da cidade, mas de sua interdição a ocupar o posto de educador da Hélade.

Comentando a passagem com a qual se abre o livro x (595a5, já citada), segundo a qual se deve recusar sem concessão toda arte imitativa, James

23. O texto grego em 595b5-7 reza: τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα. A tradução inglesa de Grube, revista por C. Reeve, dá: “de todo aquele que a escuta, a menos que tenha o conhecimento do que realmente é, como uma droga para contra-atacar” (John Cooper (org.), *Plato: Complete Works*, 1997). Georges Leroux traduz a passagem por: “a menos que os que as escutam possuam o antídoto, isto é: o conhecimento do que elas são realmente” (*La République*, 2004). Léon Robin, porém, já havia proposto: “todos, pessoas às quais falta o antídoto, que é conhecer qual é precisamente a real natureza das próprias coisas” (*Platon: œuvres complètes*, 1950); é esta também a tradução de Halliwell: “pelo menos os que não têm o antídoto de conhecer sua verdadeira natureza” (*op. cit.*, 1988). Estas últimas traduções me parecem respeitar mais o texto. O pronome αὐτά não é claro: pode estar valendo pelas “coisas mesmas”, as coisas reais que são objeto de conhecimento do filósofo (como propôs Robin, por exemplo) ou, como em Halliwell, que prefiro, referir-se às obras de arte dos poetas (πάντα τὰ τοιαῦτα), mencionadas na linha b5. O particípio ἀκούοντες, por sua vez, pode já estar introduzindo uma maior preocupação com poesia, que é escutada, do que com a pintura, que é contemplada. Ademais, talvez se deva acrescentar o seguinte problema: o pronome ὅσοι, ligado ao genitivo partitivo τῶν ἀκουόντων, pode incidentalmente – o que me parece ser o caso aqui – introduzir a ideia de grande número ou quantidade expressiva. Um bom exemplo dessa construção, a meu ver com o complemento de grande número, é encontrado um pouco mais adiante no livro x, a propósito dos numerosos defensores da poesia que não são poetas, mas que amam a poesia: δοῖμεν δέ γε πού ἂν καὶ τοῖς προστάταις αὐτῆς, ὅσοι μὴ ποιητικοί, φιλοποιηταὶ δέ (607d7-8).

Adam escreve o seguinte a respeito de 595b: “Platão fala como se tivesse estigmatizado toda poesia mimética, mas fica claro por III 396e, comparado com 397d, 398b e 401b-402c, que ele não condena a imitação artística e poética *como tal*, mas a admitiria quando o modelo imitado fosse bom”<sup>24</sup>.

De fato, nestas passagens do livro III, Sócrates está fazendo certas concessões. Em 396e, é dito que o homem de valor aceitará fazer a narração em discurso indireto, se o tema for correto, mas minimamente o direto, ainda que o conteúdo seja correto, por conta de sua natureza evidentemente imitativa – o que já prepara o ataque em regra à imitação (e daí a toda a arte) a ser levado a cabo no livro X. Em 397d e 398b, é novamente acentuado que serão mantidas as imitações dos atos dos homens de valor, para o que será requerido um poeta mais austero e menos cheio de graça. Em 401b-402c, a mesma autorização é expandida agora para todo artista: músico, pintor, todo artista deve restringir seus temas àqueles aceitos pelos homens de bem. A mesma concessão é repetida no livro X: em 607a3-5, Sócrates declara que se aceitarão “os hinos aos deuses e os elogios dos homens virtuosos”. Tudo isto, porém, é uma escassa concessão, se concessão for, pois se refere a determinados conteúdos a serem aceitos, mas não à manutenção do poeta na cidade: certos poemas ficam, se adequados às lições morais que o filósofo quer difundir, mas o poeta está definitivamente expulso da posição de poder fornecer, por ele próprio, os conteúdos à maioria, para que ela possa orientar-se na vida. A expulsão decorre do novo dispositivo de psicologia moral de Platão, pois não está baseada em mera rivalidade, herdada do passado, mas no novo argumento daí derivado (“o argumento nos conduziu a isto”, ὁ γὰρ λόγος ἡμᾶς ἤρει, 607b4).

A real concessão está em X 607c: se houver um argumento em favor da preservação da poesia imitativa na cidade bem governada, então a arte imitativa será aceita novamente e o poeta poderá voltar à cidade. Que argumento poderia ser este, haja vista a posição inferior que a arte tem como atividade produtiva, inevitavelmente envolta em erro, sem poder se corrigir a si mesma? A razão de um eventual retorno dos poetas à cidade é mencionada como que de soslaio: a arte, necessariamente imitativa, está “ligada ao prazer” (607c5). Ora, somos todos sensíveis a seu poder de atração, pois buscamos todos naturalmente o prazer. Como tínhamos visto, o sistema de Platão tem seu ponto de fuga no ouvinte que precisa ficar em seu lugar e se deixar persuadir pelo filósofo. O filósofo, por sua vez, conta basicamente com a justiça dos ouvintes para que o escutem, pois suas estratégias de atração são por demais austeros para engendrar excitação na audiência. Talvez, porém, não sejam numerosos os produtores e guardiães que, graças à sua justiça, ficam a escutar o que o filósofo tem a lhes dizer sob a forma de opiniões verdadeiras. Por-

24. James Adam, *op. cit.*, 1902, p. XX.

tanto, talvez seja necessário recorrer ao encanto poético para ter uma difusão maior entre a massa, para poder atraí-la e captar sua atenção. É exatamente o que parecia acabar definitivamente com as pretensões dos poetas – o fato de se dirigem sobretudo à parte emotiva da alma – que virá redimir a poesia, pois esta tem, graças à sua relação privilegiada com o prazer, um poder de penetração inigualado. Assim, se o poeta há de voltar à cidade é porque ele é capaz de suprir o prazer que falta ao discurso do filósofo pelo encantamento poético; contudo, ele voltará somente na medida em que ficar subalterno ao filósofo, que deve ditar doravante as regras de seu comportamento. O poeta volta, assim, à cidade, mas cabisbaixo, pois só retorna se ficar subalterno ao filósofo. No sentido que importa aqui, o poeta fisicamente continua na cidade, mas intelectualmente ele nunca mais há de ocupar o lugar de quem comanda a educação dos habitantes da Calípolis: este lugar é ocupado exclusivamente pelo filósofo, a quem, porém, o poeta, se subalterno, pode vir em auxílio, trazendo graça aos conteúdos verdadeiros, mas insossos, que aquele ensina aos produtores e guardiães-auxiliares.

Para concluir: distingi, ao longo deste capítulo, entre a manutenção de certos cantos e ritmos e a expulsão sem concessão (não física, mas intelectual) dos poetas. Interessou-me investigar por que a expulsão dos poetas era vista sem concessão; a explicação disto deve ser buscada na nova psicologia moral de Platão e em sua repercussão na atividade política que incumbe ao filósofo. A rasura dos poemas explica-se pelo fato de o poeta dizer inverdades; a expulsão do poeta decorre do fato de que, por estar em muito apartado da verdade, há de cometer tais erros, e o filósofo deve retirar da cidade quem está fornecendo conteúdos falsos. A nova psicologia moral platônica expulsa os poetas da posição de transmissores de conteúdos com base nos quais se deve opinar sobre como agir – apartados da verdade, suas opiniões não podem garantir a veracidade de seus conteúdos. Por sua vez, são preservados poemas e ritmos para a formação dos bons cidadãos<sup>25</sup>. A presença de cantos e ritmos na cidade ideal, porém, em nada conflita com a radicalidade da expulsão dos

25. De fato, Platão reconhece, ainda, que a formação cultural pela qual devem passar os guardiães supõe a necessidade de um conhecimento poético. Com efeito, a primeira corrupção da constituição perfeita ocorre por uma mistura não corretamente controlada dos casamentos, o que engendra uma geração que descarta da formação musical. Os jovens se tornarão incultos nas artes (ὅθεν ἀμουσώτεροι γενήσονται ὑμῖν οἱ νέοι, VIII 546d7), mas sensíveis a seus charmes (ὑποαμουσώτερον, φιλόμουσον δέ, 548e4-5). A partir daqui começa todo o impiedoso fenômeno da corrupção. Tudo isto supõe que a manutenção da constituição perfeita requer um acultramento musical dos guardiães, de modo que a poesia não será somente tolerada, mas em certo grau será necessária à boa formação dos cidadãos. A outra opção, a eliminação total dos cantos na cidade, evitaria tal fenômeno, mas não é aceita pelo próprio Platão.



poetas. O problema não está em haver neles certos conteúdos verdadeiros, mas em quem os pode transmitir. Se subalternos aos filósofos, os poetas poderão voltar com seus cantos, no intuito de auxiliar os filósofos a entreter a atenção dos não filósofos<sup>26</sup>.

O velho combate entre poesia e filosofia parece enfim estar ganho, aos olhos de Platão, pelo filósofo, autorizado a banir o poeta da cidade. Contudo, talvez esteja provisoriamente ganho, mas não definitivamente. Há um ponto cego no novo esquema platônico: os não filósofos devem *deixar-se* persuadir pelo filósofo. É de fato a maioria suficientemente justa para escutar o que diz o filósofo, a despeito de sua falta de graça e desapego ao prazer quando discursa? O prato que o filósofo lhes oferece parece por demais insosso; talvez o encantamento poético seja necessário para garantir a atenção das massas. O poeta poderá, então, voltar à cidade. Porém, se voltar, o poeta deve voltar subalterno, recebendo do filósofo as regras para sua atuação. Mesmo subalterno, porém, a graça de seus cantos inevitavelmente alude às belezas do passado poético. Conseguirá o filósofo apagar por inteiro a memória poética?

Da *República* às *Leis* vamos assistir a um Platão que mantém a nova psicologia moral esboçada no livro IV, cujo pessimismo sobre a natureza humana, porém, não faz senão aumentar, obrigando-o a rever as estratégias com que contava, na *República*, para difundir sob a forma de opiniões verdadeiras os conteúdos que somente o filósofo conhece. Uma alternativa seria aumentar o encantamento dos discursos, sob o risco, contudo, de infestar a cidade de poetas, necessariamente apartados da verdade. Outra alternativa consistiria em sujeitar todos à lei – inclusive o filósofo – e punir severamente quem a infringir. Os últimos anos da reflexão política de Platão serão dedicados a encontrar uma solução a este dilema.

26. São os “nossos poetas” (τοῖς ἡμετέροις ποιηταῖς, v 460a1), aos quais o filósofo pedirá para fazerem hinos em celebração aos casamentos arranjados por meio de “sorteios sofisticados” (460a8), graças aos quais as uniões serão controladas sem que as pessoas envolvidas se deem conta do controle imposto. São esses mesmos poetas que estarão fazendo os hinos aos deuses e os elogios de pessoas virtuosas, os únicos poemas a serem admitidos na cidade (μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν, x 607a3-5), agora enfim controlada pelos verdadeiros guardiães, os filósofos.

PDF para Assessoria

## *Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles

Gostaria de revisitar, neste capítulo, uma conhecida noção da ética aristotélica: a noção de *eudaimonia*. Meu objetivo é bem modesto: quero tão somente pôr em relevo alguns pontos que, creio eu, devem ser levados em consideração por todo intérprete que quiser apresentar um tratamento de maior fôlego desta noção em Aristóteles. Tem-se discutido muito para saber se se deve interpretar o bem supremo como um bem “inclusivo” ou “dominante”. Proporei uma tese forte do bem supremo tomado como inclusivo (sem, no entanto, sustentar a versão maximalista: do ponto de vista quantitativo, defenderei uma versão modesta do bem supremo). Para tanto, sugiro na seção II uma nova interpretação para *EN* I 6 1098a16-18: trata-se de ler o critério formal da perfeição a título de um modo particular de ser das virtudes. Ao fazer isto, tecerei algumas considerações sobre a relação entre os livros I e X da *Ética Nicomaqueia*. Embora tais livros estejam intimamente ligados, não pretendo analisar a argumentação a respeito da contemplação no último livro da *EN*. Limitar-me-ei a sugerir uma interpretação que, quer-me parecer, faz justiça a ambos os livros, tornando-os consistentes um com o outro.

### I

Wilfred Hardie, em um artigo bastante conhecido<sup>1</sup>, propôs o que me parece ser a boa interpretação desta noção aristotélica, a saber, que *eudaimonia* é um

1. Wilfred Hardie, “The Final Good in Aristotle’s *Ethics*”, 1965; ver também seu *Aristotle’s Ethical Theory*, 1968 e 1980.

fim de segunda ordem. Desejar a *eudaimonia* como último fim não significa desejar um certo fim em detrimento de outros, mas sim desejar uma harmonia entre nossos fins; a *eudaimonia* é, assim, a realização completa e harmoniosa de fins primários, sendo fins primários aqueles em vista dos quais todas as outras coisas são feitas. Nossas ações dirigem-se todas à realização de fins primários; a *eudaimonia* é a harmonia destes fins primários em um todo coerente. A *eudaimonia* é, então, um fim de segunda ordem; e Hardie falou da *eudaimonia* como um fim *inclusivo*, cuja característica é precisamente a de incluir outros fins de um certo modo (modo harmonioso).

A *eudaimonia* é um fim de segunda ordem; ou melhor, deveria ser. Isto é, para Hardie, o que Aristóteles deveria ter dito e o que em certos momentos pelo menos Aristóteles insinuou; não é, porém, o que Aristóteles acabou por escrever. Ao contrário, para Hardie, Aristóteles explicitamente sustenta que o bem supremo é *unicamente* uma certa atividade, a *vita contemplativa*. É o que Aristóteles teria feito notavelmente na *Ética Nicomaqueia* x 7-8; ao invés de defender uma tese do bem supremo a título de fim de segunda ordem, Aristóteles passa a defender a tese de que o bem supremo é exclusivamente uma atividade, a atividade contemplativa. Pode-se, é claro, mostrar que esse bem supremo, a contemplação, não é incompatível com outros fins, e que, portanto, uma vida na qual ele se realiza pode também incluir outros fins, a saber, ou bem aqueles que favoreçam a contemplação ou bem, pelo menos, aqueles que não impeçam ou causem obstáculos à atividade contemplativa. Se isso de certa forma mitiga o caráter exclusivista do bem supremo, ele não deixa, contudo, de ser um bem dominante e, nesta medida, opõe-se à tese pelo menos sugerida por Aristóteles no livro I da *Ética Nicomaqueia* de que o bem supremo não é *um* bem (acompanhado – ou não – por outros bens que não o entrem), mas a harmonia entre os bens: mesmo sendo um sucedâneo prático aceitável, é logicamente incompatível com o bem supremo a título de fim de segunda ordem.

Hardie distingue, assim, duas concepções que se confundem na exposição que Aristóteles faz da doutrina do bem supremo: a concepção do bem inclusivo e a do bem dominante. Tal confusão parece explicar muito do que os comentaristas consideraram como insatisfatório na ética aristotélica. Ela, porém, não é, para Hardie, a única: esta confusão está estreitamente conectada com uma outra dificuldade, a tesa aristotélica sobre a deliberação. Aristóteles sustenta que só deliberamos sobre meios, nunca sobre fins. Ora, para Hardie, o fracasso de Aristóteles em ver que a razão prática não se limita a somente encontrar meios está vinculado a seu fracasso em esclarecer satisfatoriamente a noção de bem inclusivo; se o tivesse feito, teria visto que a razão é necessária para estabelecer quais fins devem fazer parte de um tal fim inclusivo. Não tendo feito tal esclarecimento, foi levado a uma análise incompleta da deliberação.

Não quero analisar agora esta segunda tese de Hardie. Para falar sucin-  
tamente, não me parece convincente. Meu ponto, no entanto, é outro. Hardie  
cita uma passagem do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* que parece sus-  
tentar fortemente uma doutrina do fim supremo como dominante, a despeito  
das insinuações presentes neste mesmo livro em defesa de uma doutrina do  
fim supremo inclusivo. A passagem não é a única<sup>2</sup>, mas, por assim dizer, é  
o lugar especial no qual se torna evidente a confusão entre fim inclusivo e  
dominante. Aristóteles escreve em *EN* I 6: “O bem humano é uma atividade  
da alma segundo uma virtude; havendo várias virtudes, segundo a melhor e  
mais perfeita”<sup>3</sup>.

Hardie não deixa de assinalar que a virtude mais perfeita deve ser o  
saber teórico. Embora isto não fique claro em *EN* I, a defesa de tal tese parece  
ocorrer em *EN* X 7:

Se a felicidade é atividade segundo virtude, está correto dizer que é segundo a  
virtude mais forte. Esta será a virtude da melhor parte. Seja esta parte o intelecto  
ou outra coisa que por natureza parece dominar, comandar e conhecer as coisas  
belas e divinas, seja algo ele mesmo divino ou o que é mais divino em nós, sua  
atividade segundo a virtude específica será a felicidade perfeita. Que é a atividade  
contemplativa, isto já foi dito<sup>4</sup>.

2. Outra passagem citada por Hardie (e outros comentadores) que evidenciaria tal confusão  
é *Ética Eudêmia* I 2 1214b6-14. Nela, Aristóteles nos diz que todo ser capaz de viver  
segundo uma escolha deliberada fixa um objetivo e ordena todas as suas ações para a  
obtenção deste fim, sendo um sinal de estultícia não o fazer (uma segunda mão acrescen-  
tou um “deve” no ms. Vaticano 1342, transformando o “fixa” em “deve fixar”). Embora  
haja um singular que parece reforçar o caráter único do fim supremo (ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων  
τὸ ζῆν εἶ, 1214b12), esta passagem limita-se a mostrar a estreita relação de análise exis-  
tente entre 1) um fim primário em relação ao qual as outras coisas são feitas e 2) o bem  
supremo em vista do qual os bens primários são perseguidos, sem por isto prejudicar a  
natureza da relação 2). Em *EE* I 2, Aristóteles não sustenta nenhuma tese a respeito de 2);  
ele mostra tão somente a importância de uma investigação sobre 2) a partir de 1).
3. τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν  
ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (*EN* I 6 1098a16-18). A respeito de τέλειον, ver *Met.* Δ 16. Há,  
para Aristóteles, dois sentidos básicos, a saber, o de completude (quantitativo), segundo o  
qual algo é τέλειον porque tem todas as suas partes, e o de perfeição (qualitativo), segun-  
do o qual algo é τέλειον quando representa o máximo em sua espécie. Aristóteles pode  
passar de um para outro sentido muito facilmente, usando sempre o mesmo termo. De  
fato, Aristóteles distingue três sentidos (*inteiro, perfeito e completo*), mas, em 1021b30,  
procura reduzi-los aos dois sentidos básicos. Ver, a esse respeito, Christopher Kirwan,  
*Metaphysics: Γ, Δ and E*, 1993, pp. 167-168.
4. Εἰ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὖλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ’ ἂν εἴη τοῦ  
ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἐννοίαν  
ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τούτου  
ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ’ ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται  
(*EN* X 7 1177a12-18).

Esta passagem apresenta diversos problemas que não posso analisar aqui – por exemplo, por que Aristóteles escreve “intelecto *ou outra coisa*”, ou mesmo para que texto nos remete se não há passagem na *Ética a Nicomaqueia* em que já tenha dito que a atividade em questão é a contemplação. Minha preocupação não é com os detalhes do texto, mas com o que é sugerido nesta passagem. Lendo as duas passagens em sequência, parece inevitável supor que “a melhor e mais perfeita virtude” de *EN* I é a mesma “virtude mais forte” de *EN* X, a saber, a contemplação. Isto parece plausível. Ao falar de “muitas virtudes” em *EN* I, Aristóteles estaria propondo uma lista do tipo “coragem, temperança, magnanimidade e todas as outras virtudes morais particulares, mais prudência-contemplação”, esta última sendo a virtude perfeita. Desta lista, supõe-se que Aristóteles esteja nos convidando a escolher uma virtude – a contemplação – em detrimento das outras. A atividade segundo esta virtude seria a felicidade<sup>5</sup>.

Tudo isto parece muito plausível. Ocorre, contudo, que não é evidente esta fusão entre prudência e contemplação em proveito desta última. Tal dificuldade obrigou Gauthier, por exemplo, em seu grande comentário à *Ética Nicomaqueia*, a supor que o texto referido por “já foi dito” é o *Protéptico*, obra justamente na qual, por forte influência platônica, Aristóteles assimilou a prudência à contemplação<sup>6</sup>. Há de se notar, além disto, que, em *EN* I, Aristóteles argumenta em favor do uso da razão, que pode ser tanto o uso prático como o puramente contemplativo. Ora, mais adiante, no livro *EN* VI, há uma clara distinção da parte de Aristóteles entre sabedoria teórica e prática. Ambos os usos têm valor; mas é claramente insinuado que o valor moral está do lado do uso prático, a sabedoria teórica versando sobre assuntos que não são objeto de deliberação ou decisão prática. Isto parece vir ao encontro da observação – verificada com inaudito horror em nosso século – de que cientistas podem ser sumamente pérfidos. Tudo isto sugere que, embora claramente interligados, os argumentos apresentados em *EN* I e X têm escopos diferentes e precisam de mediações para poderem finalmente fazer parte de uma mesma demonstração.

5. Segundo esta interpretação, é mais conveniente dizer não que Aristóteles esteja referindo-se ao intelecto em *EN* I 6, mas sim que dá uma descrição que se mostrará mais tarde, no livro X, como unicamente satisfeita pela σοφία. Para a defesa desta interpretação, ver Anthony Kenny, “The Nicomachean Conception of Happiness”, 1991; e Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, 1992. Kenny sustenta que Aristóteles defendeu uma tese dominante do bem supremo na *Ética Nicomaqueia*, passando a defender a tese inclusivista na *Ética Eudêmia* (como é bem conhecido, Kenny sustenta que a *Ética Eudêmia* foi escrita após a redação da *Ética Nicomaqueia*).

6. René-Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 1970, pp. 873-876.

## II

Assim, convém verificar se a relação entre estas duas passagens não se revela menos direta do que se supunha à primeira vista. Uma vez descoladas uma da outra, percebe-se que a passagem da *EN* I 6 pode receber outra leitura se aproximada de outras passagens do que *EN* X 7. Refiro-me em particular à seguinte passagem da *Ética Eudêmia* III 7: “Cada virtude, de certo modo, como se dirá mais adiante, existe naturalmente e de uma outra maneira, na qual é acompanhada de prudência”<sup>7</sup>.

Esta passagem sugere que, além da diversidade das virtudes particulares, deve-se levar em conta também o fato de serem as virtudes binárias. O ponto consiste em distinguir os modos de ser da *virtude moral*. Não há somente virtudes morais; há também, por exemplo, virtudes das funções reprodutivas da alma, que não são levadas em consideração pela análise moral. Do ponto de vista que contempla todos os tipos de virtude, a distinção será tripartite: as virtudes podem ser ou naturais, ou adquiridas pelo hábito ou, ainda, obtidas mediante o uso da razão. Do ponto de vista restrito, porém, à virtude moral, há dois modos somente. O primeiro consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão. Aristóteles chama o primeiro de virtude (moral) natural (*ἀρετὴ φυσικὴ*). Isto pode ser enganador, pois alguém poderia imaginar que a *ἀρετὴ φυσικὴ* em questão se opõe ao mesmo tempo à virtude adquirida pelo hábito e à obtida pelo uso da razão, sendo-nos dada naturalmente. Não é o caso. A análise está agora restrita às virtudes morais; e Aristóteles declara expressamente que “nenhuma das virtudes morais nos pertence naturalmente” (*EN* II I 1103a19). As virtudes morais não são nem naturais nem contra a natureza; nós temos, isto sim, por natureza (*φύσει*) a capacidade de recebê-las, e esta capacidade é aperfeiçoada pelo hábito<sup>8</sup>. Em vista desta capacidade

7. *EE* III 7 1234a28-30. Mantive o *πως* sintaticamente ambíguo, como ocorre no original. Comparando, porém, com *EN* VI (*EE* V) I3 1144b4-8: *πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως [...]* καὶ ἄλλον τρόπον, pode-se sugerir que deve ser ligado a *φύσει* e não a *ἐκάστη*.

8. Há, portanto, três fatores a distinguir. Primeiro, há o fator puramente natural, o fato de que se é homem e, por conseguinte, tem-se a capacidade de agir como homem. Segundo, agindo de uma forma e não de outra cria-se o hábito ou a disposição de agir assim e não diferentemente. Terceiro, há a intervenção da razão no interior da virtude moral: aqui está a marca do propriamente humano na ação. Uma passagem da *Política* é bastante ilustrativa a este respeito: “os homens tornam-se bons e virtuosos mediante três fatores. Estes três fatores são a natureza, o hábito e a razão (*φύσις ἔθος λόγος*). Com efeito, é preciso primeiro ter certa natureza, a saber, ser homem e não um outro tipo de animal; deste modo, tem-se o corpo e a alma com certa qualidade. Para algumas qualidades, de nada adianta ter nascido com tal natureza, pois os hábitos as fazem mudar; com efeito,

natural de recebê-las que é aperfeiçoada pelo hábito, Aristóteles chamou de natural tal tipo de virtude, mas não se deve esquecer que se trata de uma virtude *moral* natural, ἀρετὴ ἡθικὴ φυσικὴ, obtida pelo hábito. Talvez tenha sido para evitar este tipo de mal-entendido que Aristóteles tomou a precaução de, em uma passagem, lembrar que a virtude natural em questão é uma virtude adquirida pelo hábito (ἀρετὴ ἡ φυσικὴ ἢ ἐθιστή, EN VII 9 1151a18). Mediante tal virtude, o homem faz o que deve ser feito. Mas o homem não faz somente o que deve ser feito; ele o faz também de outro modo, isto é, sabendo e escolhendo por deliberação o que está fazendo. A diferença reside não no resultado da ação, mas no modo de agir. Em ambos os casos o homem pratica atos justos: pelo primeiro modo, ele faz precisamente o que deve ser feito. Pelo segundo, ele faz isto apreendendo as razões em questão. Este segundo modo corresponde à virtude (natural) acompanhada de prudência, isto é, à virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual prática que é a prudência. Aristóteles denomina esse segundo modo de virtude (moral) própria (κυρία ἀρετή). A virtude moral própria não pode vir desacompanhada de prudência, pois ela é justamente a virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual do que deve ser feito ou evitado (a prudência).

A passagem da *Ética Eudêmia* III 7 citada anteriormente remete à passagem do livro comum EE V = EN VI 13 1144b4-17. Lá, Aristóteles começa dizendo que nossas qualidades morais são adquiridas de certo modo naturalmente, isto é, pelo hábito, a partir de uma capacidade naturalmente presente, mas que há também outro modo de ser destas qualidades. Quando se apreende a razão (ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, 1144b12) do por que isto deve ser feito, uma diferença ocorre no agir: no seio da mesma disposição, a virtude que antes era natural é agora virtude própria. Aristóteles conclui em 1144b14-17: “E assim como há duas espécies da parte opinante, a habilidade e a prudência, assim também há duas espécies de virtude da qualidade moral, a virtude natural e a virtude própria, e destas duas virtudes a virtude própria não se produz sem prudência”.

As virtudes morais não são alterações entre contrários (ἀλλοιώσεις) mas aperfeiçoamentos (τελειώσεις) de nossa capacidade de agir ou não face a diferentes situações. Aristóteles quer certo rigor de vocabulário: assim como não dizemos que a construção do (primeiro) telhado “altera” a casa, mas sim que a “complementa”, assim também as virtudes morais não “alteram” propriamente nossa capacidade natural, mas a “complementam” ou a “aperfeiçoam”

algumas, pendendo naturalmente para ambos os lados, dirigem-se ao pior e ao melhor por efeito do hábito. Os outros animais vivem sobretudo pela natureza, alguns poucos segundo os hábitos, o homem, porém, também pela razão. Com efeito, ele é o único que possui razão, por conseguinte é preciso harmonizar estes fatores entre si, pois os homens fazem muita coisa contra os hábitos e contra a natureza por efeito da razão, se estão persuadidos de que é melhor agir diferentemente” (VII 13 1332a39-b8).



em uma direção em detrimento da outra direção contrária, sem por isto passar de um contrário ao outro<sup>9</sup>. Nossa capacidade de agir é uma capacidade racional dos contrários: o que eu posso fazer, eu posso deixar de fazer. Pelo hábito de agir assim e não de modo contrário eu aperfeiçoo (se agir assim for virtuoso) ou deturpo (se agir assim for um vício) minha capacidade de agir. Assim, a virtude moral é um aperfeiçoamento de minha capacidade natural de agir. Agora, toda virtude moral humana é, para Aristóteles, tal que, mesmo não sendo, em um caso particular, acompanhada de razão ou deliberação, tem de *poder ser acompanhada* de razão<sup>10</sup>. Deste modo, a razão deliberativa que sempre tem de poder operar em seu interior a aperfeiçoa se de fato opera em seu interior. Em relação a este aperfeiçoamento, a virtude moral será vista como incompleta ou imperfeita se não operar em seu interior a apreensão de razões de que sempre tem de poder ser capaz. Reencontramos aqui o par *virtude natural-virtude própria* sob a forma de *virtude incompleta ou imperfeita-virtude completa ou perfeita*. A virtude própria é a virtude perfeita na qual ocorre a apreensão de razões. Não é possível ter a virtude própria sem a virtude moral natural, pois a virtude própria é a virtude moral tornada perfeita pela apreensão de razões. A relação entre virtude incompleta ou imperfeita e virtude perfeita é semelhante àquela existente entre habilidade e prudência. A prudência é uma habilidade, mas nem toda habilidade é prudência: somente a habilidade de encontrar os meios em relação ao fim que é bom é dita prudência, a habilidade de encontrar os meios para os fins que não são bons sendo chamada de *vilania*, πανουργία. De modo semelhante, a virtude própria é uma virtude moral, mas nem toda virtude moral é virtude própria. Há também a virtude natural, em que não ocorre a apreensão de razões que caracteriza a virtude própria<sup>11</sup>.

Assim Aristóteles escreve em EN I 13 que “a felicidade é uma certa atividade da alma segundo *perfeita* virtude” (I 13 1102a5-6; cf. IO 1100a4). Virtude perfeita não parece mais aqui ser uma virtude em detrimento de outras, mas um modo de ser da virtude moral em detrimento de outro modo de ser. Esta é a razão, aliás, por que crianças não têm acesso à felicidade: a faculdade deliberativa da criança é “imperfeita” (ἀτελής, *Polit.* I 13 1260a14), por causa de sua idade (EN I 10 1100a1-3; cf. MM I 4 1185a1-9): a criança está em processo de apreender razões, ela ainda não as apreende perfeitamente, embora possa já fazer precisamente o que deve ser feito (a prudência, no entanto,

9. Ver *Physica* VII 3. Robert Wardy, *The Chain of Change*, 1990, pp. 209-213.

10. Ver EN II 4 1106a3-4: “as virtudes são um tipo de escolha deliberada ou não são sem escolha deliberada” (αἱ δ’ ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως).

11. A semelhança para o fato de que a πανουργία é uma habilidade para o mal, ao passo que a virtude natural é sempre para o bem, pois é uma excelência.

requer tempo e experiência). Ora, se relermos a passagem que deu início à discussão (EN I 6 1098a16-18), parece razoável sustentar que Aristóteles esteja sugerindo não que devemos escolher uma virtude dentre as presentes em uma lista do tipo “coragem, temperança etc. + prudência ou contemplação”, mas sim que, a propósito das virtudes morais, devemos escolher o modo próprio de ser destas virtudes, isto é, o modo no qual elas vêm acompanhadas da virtude intelectual prática: “τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην”.

O “mais perfeito” refere-se ao duplo aperfeiçoamento: a virtude moral aperfeiçoa a disposição natural, a virtude intelectual aperfeiçoa a virtude moral natural. A felicidade é a atividade segundo a virtude própria e não segundo a virtude moral natural. Bem mais adiante, no livro x, Aristóteles introduzirá um novo argumento para mostrar que, se a felicidade é a atividade segundo virtude perfeita, isto é, segundo virtude que inclui apreensão de razões, isto não só não é incompatível como há fortes razões para suspeitar que a felicidade *primeira* será a atividade que inclui ações segundo a “virtude mais forte” (κατὰ τὴν κρατίστην), isto é, a virtude mais alta (a contemplação) da parte mais alta (a parte intelectual em geral). Mas isto é um outro argumento.

### III

O que parecia ser uma defesa muito forte da tese do bem dominante pode ser interpretado, se tenho razão, como perfeitamente compatível com a tese do bem inclusivo. Nesta seção, quero sugerir que uma das passagens citadas por Hardie como insinuando a tese inclusivista vai bem mais longe do que isto: introduz uma resposta bem precisa à natureza do bem supremo a título de fim de segunda ordem.

Refiro-me à passagem EN I 5 1097b16-20. Aristóteles argumenta que a felicidade, sendo o bem preferível a todos, não conta como um bem ao lado dos outros (μὴ συναριθμουμένη, 1097b17), pois, se o fosse, se tornaria mais preferível ainda com a adição do mais ínfimo bem. Esta passagem foi bastante discutida mais recentemente e convém inicialmente fazer algumas considerações filológicas. Há duas traduções possíveis, segundo se toma o particípio no modo indicativo ou contrafactual<sup>12</sup>. Neste último caso, Aristóteles estaria

12. Terence Irwin menciona as duas possibilidades, preferindo a estrutura contrafactual (*Nicomachean Ethics*, 1985, pp. 15 e 304). Robert Heinaman (“Eudaimonia and Self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics*”, 1988), Stephen White (“Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?”, 1990, pp. 119-120) e Anthony Kenny (*op. cit.*, 1992) defenderam a estrutura gramatical no modo indicativo.

dizendo que, visto que a felicidade é o bem sumamente preferível, é um absurdo lógico pensar que o acréscimo de um bem a tornaria mais preferível ainda. Ora, se ela contasse como um bem ao lado dos outros, o acréscimo do mais ínfimo bem acarretaria tal consequência. Esta leitura favorece a tese inclusivista a respeito do bem supremo. Optando, porém, pela sintaxe no modo indicativo, o que Aristóteles estaria dizendo é que, considerando os bens em si mesmos, um a um, a felicidade é o bem preferível a todos. Agora, o acréscimo de um bem (mesmo de um ínfimo bem) a tornaria mais preferível do que sem esse bem – assim compreendida a passagem, Aristóteles estaria dizendo que a *eudaimonia* não contém todos os bens, e que esses bens exteriores à felicidade, quando lhe são acrescentados, a tornam mais preferível ainda. Esta leitura é compatível com a tese dominante do bem supremo.

O ponto de discussão é o seguinte: a menção do acréscimo de um (ínfimo) bem à felicidade implica ou bem um resultado possível (no caso da leitura no modo indicativo), ou bem uma hipótese lógica absurda (no caso contrafactual)? Creio que há indícios suficientes para optarmos pelo último caso. Aristóteles está fazendo uma análise conceitual. Uma das notas do conceito de *eudaimonia* consiste em que é o supremamente preferível (com efeito, bens em si podem ser perseguidos em vista deles mesmos e em vista da felicidade, mas a felicidade não pode ser perseguida em vista de outra coisa do que ela mesma). Se o conceito se comporta assim, então a *eudaimonia* não pode contar ao mesmo título do que os outros bens; caso contrário, o mais ínfimo bem, sendo-lhe acrescentado, a tornaria menos preferível do que o resultado do acréscimo – por conseguinte ela não é a mais preferível.

Outros textos de Aristóteles indicam que o problema aqui é uma hipótese lógica absurda e não uma consideração sobre resultados possíveis de acréscimos de bens à *eudaimonia*. Um argumento semelhante já tinha sido exposto nos *Tópicos* (III 2 117a16-24). Aristóteles escreve que, geralmente, um número maior de bens é preferível a um número menor. Isto ocorre tanto do ponto de vista absoluto – um bem acrescido de um outro é preferível a ele somente – como quando o grupo menor faz parte do grupo maior – dado um grupo de bens, é preferível o grupo que contém a ele e a outro bem. Há exceções, porém. Uma delas ocorre quando um dos bens tem o outro por fim: neste caso, os dois bens tomados conjuntamente não são preferíveis a um só dentre eles. Por exemplo, a soma da cura e da saúde não é preferível à saúde, pois nós desejamos a cura em vista da saúde. Ora, este parece ser o caso da *eudaimonia*: tudo o mais é perseguido em vista dela. A soma de um ínfimo bem e a *eudaimonia* não é preferível à *eudaimonia*, pois este bem é em vista da *eudaimonia*.

O argumento parece simples e elaborado para combater sofismas; na ética, porém, ele tem uma função bem precisa. O segundo capítulo do pri-

meiro livro da *Magna Moralia* é particularmente instrutivo a respeito de sua importância. Posta a questão a respeito da natureza do bem supremo, duas soluções são aventadas para serem em seguida rejeitadas. A primeira consiste justamente em dizer que o bem supremo conta como um bem entre os outros bens (ὥς καὶ αὐτοῦ συναριθμουμένου, 1184a16). Tal solução é considerada inaceitável: o bem supremo sendo a felicidade, se a felicidade é posta como um bem ao lado de outros, a soma destes bens com a felicidade será melhor do que a felicidade. Sendo agora o maximamente preferível, esta soma é a felicidade, que, por conseguinte, será melhor do que ela mesma, o que é absurdo. O exemplo dado para ilustrar essa impossibilidade é o mesmo empregado nos *Tópicos*: a cura e a saúde.

Resta assim a hipótese de que o bem supremo existe isoladamente (χωρίς, 1184a25), para além dos bens em si, solução prontamente rejeitada também como absurda. Mas, então, como funciona o bem supremo a título de princípio? A mesma resposta positiva aparece no corpo da rejeição das duas hipóteses: “concebemos a felicidade como composta de muitos bens” (τὴν δ’ εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν, 1184a18-19), “a felicidade é composta de certos bens” (ἡ γὰρ εὐδαιμονία ἐστὶν ἐκ τινῶν ἀγαθῶν συγκεκμημένη, 1184a26-27). E, como conclusão do parágrafo, lê-se o seguinte: “A felicidade não é algo outro separado dos bens que a compõem, ela é estes bens” (οὐ γὰρ ἐστὶν ἄλλο τι χωρὶς τούτων ἢ εὐδαιμονία, ἀλλὰ ταῦτα, 1184a28-29).

A tese é, assim, que o bem supremo não conta numericamente como um bem porque ele é *estes bens*. Contar como um bem é cair em uma falácia lógica de tomar a classe como um de seus próprios membros. Se o bem supremo é um bem ao lado de tantos outros, o acréscimo de um ínfimo bem tornaria este grupo melhor do que ele mesmo, o que vai contra a definição posta no início. Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles desenvolve o argumento de uma forma mínima, insistindo, porém, para que a *eudaimonia* não seja tomada como συναριθμουμένη. Na *Magna Moralia*, o argumento é apresentado mais detalhadamente, o exemplo de *Tópicos* sendo dado como ilustração.

Que o bem supremo seja *estes bens* não é incompatível com a felicidade ser uma atividade. É uma lição das três *Éticas* de Aristóteles que o bem supremo não é outra coisa do que a felicidade. Mas isto não quer dizer que bem supremo e felicidade tenham a mesma definição. A *eudaimonia* é definida como uma certa atividade em oposição a um estado psicológico ou a uma simples disposição do sujeito; o bem supremo é definido como o fim último desta atividade. Assim como distinguimos logicamente o fim (e, por conseguinte, o fim último) da atividade, assim também distinguimos logicamente o bem supremo da felicidade. O fim último é aquele em vista do qual todos os outros são perseguidos, ele mesmo, contudo, não podendo estar em vista de outro fim. Como bem supremo, ele tem de poder englobar todos

os outros bens<sup>13</sup>. A respeito destes bens, a divisão aristotélica é tripartite: há os bens da alma (as virtudes), causas próprias da felicidade; os bens do corpo e os bens exteriores, causas coadjuvantes, sem os quais, contudo, não é possível a felicidade. Dizer que o bem supremo é *estes bens* não nega que a felicidade seja uma atividade; não é a coisa que muda, mas o enfoque sobre a mesma coisa.

Em um contexto polêmico, por exemplo em confronto com o estoicismo, a mudança de enfoque é bastante útil. Os estoicos tomavam a virtude como causa não só própria, mas também suficiente da felicidade. Em Diógenes Laércio, encontramos uma versão aristotélica adaptada a esta polêmica:

Aristóteles manteve que a felicidade é a plenitude (σμπλήρωμα) composta de três [tipos de] bens: dos bens da alma, os quais ele designa como primeiros em valor; dos segundos, os bens do corpo, como saúde, força, beleza e outros assim; dos terceiros, os bens externos, como riqueza, berço nobre, reputação e semelhantes<sup>14</sup>.

13. Heinaman, que defende o modo indicativo para o particípio em 1097b17, argumenta que, “assim compreendido, Aristóteles aceita que há bens não englobados pela *eudaimonia*”. É preciso ter cuidado aqui. A *eudaimonia* tem de poder englobar todos os bens. É isto o que Aristóteles afirma na *Retórica* 1 5 1360b19-26: se a felicidade é o bem viver acompanhado de virtude, então necessariamente são suas partes (ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη, 1360b19) a nobreza de nascimento, a riqueza, o mérito, a saúde, as honras, a sorte, as virtudes, a prudência etc. – isto é, Aristóteles dá uma lista com casos de todos os tipos de bens, pois “não há nenhum outro além destes” (οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα, 1360b26). A *eudaimonia* tem de poder englobá-los todos. Isto, no entanto, não quer dizer que, para que alguém seja feliz, tenha de fato de possuir todos os bens imagináveis. Aristóteles não sustenta uma tese maximalista, que seria obviamente um contrassenso. Um critério do ponto de vista da categoria da quantidade intervém: a felicidade é o caso para uma pessoa se um certo grupo de bens (segundo uma certa ordem e qualidade) é tal que satisfaz a condição de autossuficiência, isto é, não carece, no caso em questão, de qualquer outra coisa. Isto não quer dizer que a pessoa em questão tenha tudo. Outros bens, aliás, podem ser incorporados sem com isto alterar o fato de que o conjunto de seus bens constitui um caso de felicidade (assim como, na direção inversa, a perda de certos bens pode destruir o ser no caso da felicidade: Édipo é um bom exemplo disto).
14. Diógenes Laércio, *Vita* v 30. A passagem continua dizendo que a virtude não é suficiente sozinha para a felicidade, pois precisa ser acompanhada dos dois outros tipos de bens. A tese de que a felicidade é um σμπλήρωμα dos três tipos de bens é atribuída a Critolao em Ário Dídimos 46. 10-13. Critolao, quem “imitari voluit antiquos” (Cícero, *De Finibus* v 14), podia bem ter-se inspirado nas passagens citadas da *Magna Moralia*. Ário Dídimos (ou a fonte que ele segue) critica a posição de Critolao alegando que melhor seria falar em “ativação” e não σμπλήρωμα. Estes dois modos de falar não são, porém, excludentes. Por sua vez, quando Ário limita o σμπλήρωμα a somente bens do corpo e exteriores, sua crítica está facilitada por causa da limitação concedida (126. 18-127. 2). Para uma outra interpretação, ver Julia Annas, *The Morality of Happiness*, 1993, pp. 413-415. Em Diógenes Laércio, a passagem continua com mais uma polêmica contra os estoicos: “Aristóteles manteve que as virtudes não são conexas; com efeito, um homem prudente, intemperante e incontinente pode também ser igualmente justo” (v 31). A tese é boa (de

O problema, porém, de apresentar a doutrina aristotélica na versão de συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν reside no fato de que, ao se fazer economia da noção aristotélica de autossuficiência, se obscurece um pouco a própria tese. Em suas *Éticas*, Aristóteles resolve o problema da quantidade *destes bens* que constituem a felicidade através da noção de αὐτάρκεια: do ponto de vista da quantidade, para cada caso em consideração, a quantidade necessária de bens é aquela que dá ao sujeito a autossuficiência. Obviamente não só não implica que uma vida feliz exija a totalidade de bens ou tudo aquilo que vale a pena conseguir, como varia numericamente a cada caso<sup>15</sup>. Além disto, e isto é o mais importante, tal critério de quantidade aplica-se juntamente com um critério de qualidade (aquele que distingue três tipos de bens e coloca um deles como causa própria da felicidade) – como a quantidade é promíscua em relação aos objetos aos quais se aplica, um outro critério, qualitativo, discrimina os tipos e a ordem que os bens têm entre si. A noção de συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν atenua a importância destas distinções e cria a impressão de que se trata sempre de um máximo de bens independentemente de sua ordem, o que não é o caso. Esta impressão ia de encontro ao sentimento (correto) de que não se precisa ter todos os bens para ser feliz, e mesmo que é possível o ser com poucos, desde que se seja autossuficiente. Isto não impede, contudo, seu interesse ao pôr em relevo a lição aristotélica de que o bem supremo não é um bem ao lado de outros, mas uma coleção de bens, não *um* bem, mas *estes bens*.

fato, Aristóteles sustentou um certo tipo de não conexão entre as virtudes), mas o exemplo é ruim. Ver, neste livro, o capítulo 14: “A Conexão das Virtudes em Aristóteles”.

15. Aristóteles sustenta assim uma tese modesta a respeito da quantidade de bens que constitui a *eudaimonia*: basta satisfazer, segundo a categoria da quantidade, a autossuficiência. Isso não requer a totalidade de bens, mas uma quantidade que proteja seu possuidor, do melhor modo possível, em sua situação precisa, das vicissitudes da vida, permitindo-lhe dirigir sua vida e não arrastado por ela. Ver Terence Irwin, “Permanent Happiness: Aristotle and Solon”, 1985, pp. 89-123, esp. p. 99. Stephen White escreve que “não é claro o quanto mais ou menos bens precisamente são requeridos pela concepção modesta que [as condições formais da *eudaimonia*] delineiam” (*op. cit.*, 1990, pp. 134-135). Ele tem razão, mas tudo o que Aristóteles pode dizer é que, para cada caso, é uma quantidade autossuficiente. Ir além disto feriria os limites da ἀκρίβεια em questão. White critica Irwin (*op. cit.*, 1990, p. 124), mas creio que Irwin tem razão ao assinalar que tem de incluir um número *suficiente* de exemplares de *alguns* tipos determinados de *cada* tipo determinável de bem, compreendendo-se aqui por tipo determinável os três tipos mais gerais de bem (externos, do corpo e da alma). Nós não precisamos de todos os bens, mas seguramente de alguns; ao filósofo não cabe determinar precisamente quais (isto é feito pelo prudente), mas investigar sobre alguns em particular e sobre sua hierarquia.

## IV

John Lloyd Ackrill deu uma resposta próxima à que estou propondo em um artigo bastante influente publicado em 1974<sup>16</sup>. Ele reagiu vigorosamente contra Hardie a propósito da dupla concepção aristotélica de supremo bem. Para Ackrill, Aristóteles não hesita entre um bem inclusivo e um bem dominante: *eudaimonia* não é uma dentre as virtudes, mas todas elas. O bem supremo é o melhor sem contar como um outro bem:

É o melhor, e melhor do que qualquer outra coisa, não como *bacon* é melhor do que ovos ou tomates (e por conseguinte o melhor *dos três* para escolher), mas no modo como *bacon*, ovos e tomates é um desjejum melhor do que ou bacon, ou ovos ou tomates – na verdade, é o melhor desjejum sem qualificação<sup>17</sup>.

O problema, no entanto, consiste em como dar uma interpretação alternativa para EN I 6 1098a16-18. Se Ackrill tem razão, a passagem deveria apresentar “se há mais de uma virtude, então a *eudaimonia* é a atividade da alma segundo todas elas” e não como o texto dos manuscritos: “então segundo a melhor e mais perfeita”. Ele resolve o problema lendo a passagem à luz de EE II I 1219a35-39:

E já que a felicidade, como foi dito, é algo perfeito, e há uma vida perfeita e uma vida imperfeita – e do mesmo modo com a virtude (pois uma é total [ὅλη], a outra é parte [μέριον]) –, a atividade das imperfeitas sendo imperfeita, a felicidade será a atividade de uma vida perfeita segundo virtude perfeita.

Akrill considera que a referência aqui a todo e parte torna evidente que “virtude perfeita” significa “todas as virtudes”. No entanto, isto não parece tão claro assim. Aristóteles argumenta que o “perfeito” que se encontra em felicidade deve ocorrer também nos membros de sua definição. Não é claro em que sentido a *eudaimonia* é perfeita; provavelmente o é porque é o fim mais final. A vida perfeita parece o ser no sentido de completa – não se tem *eudaimonia* por um pequeno lapso de tempo, mas sua temporalidade estende-se ao longo da vida. O sentido em que a virtude é dita “perfeita” é provavelmente outro. A relação todo-parte sugere uma oposição entre ter uma (ou algumas) virtude(s) e ter todas as virtudes; mas não há nenhum argumento anterior que suporte tal afirmação. O que se tem é que a *eudaimonia* é uma atividade virtuosa, e não há por que supor que a virtude em questão corresponda a todas as virtudes<sup>18</sup>.

16. John Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, 1974, pp. 339-359.

17. *Idem*, p. 346, tradução nossa.

18. Ver M. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics I, II and VIII*, 1982, pp. 98-99.

Há uma razão, porém, para se suspeitar de que a completude não é a melhor resposta. O desjejum de Ackrill pode muito facilmente passar de copioso a repugnante. Ao escrever que a *eudaimonia* “contém as atividades que têm valor intrínseco”<sup>19</sup>, que “inclui tudo que é desejável por si mesmo”<sup>20</sup>, ou que “necessariamente inclui todas as atividades que têm valor”<sup>21</sup>, Ackrill parece esposar a tese maximalista segundo a qual não se pode acrescentar um bem à *eudaimonia* porque ela já inclui todos os bens. Se for isto, Stephen White observou corretamente que não somente a *eudaimonia* seria inatingível como entraria em contradição com fatos óbvios. Se nada pudesse ser acrescentado ao desjejum de Ackrill, então ele incluiria melão, batatas, *muffins* etc., e isto *ad nauseam*; e o que é pior, teria de incluir todos os ovos e *bacon* do mundo etc. *ad maiorem nauseam*<sup>22</sup>. Esta tese maximalista obviamente não pode ser aceita. O problema ficou mais grave quando a tese maximalista passou a ser então alvo de críticas também na perspectiva de que toda interpretação inclusivista da *eudaimonia* estaria comprometida, mais ou menos claramente, com tal tese<sup>23</sup>.

No entanto, Ackrill não se compromete obrigatoriamente com um desjejum tão farto, nem com a tese maximalista de toda interpretação inclusivista da felicidade. Apesar da ambiguidade de expressão, fortalecida pela interpretação da autossuficiência como não carecendo de nada a título de ter tudo, o ponto de Ackrill pode ser reformulado de modo a evitar esses escolhos, pois consiste propriamente em assinalar que a *eudaimonia* inclui todos os bens intrínsecos no sentido de que se *pode* dizer de todo bem em si que é perseguido em vista da felicidade (por conseguinte, a *eudaimonia* tem de *poder* incluir todo bem)<sup>24</sup>. Isso não implica que, para ser feliz, se tenha de ter todos os bens, mas sim que, se é o caso da *eudaimonia*, todos os bens em questão são partes dela. Formalmente, a *eudaimonia* inclui todos os bens (e tem de poder incluí-los); materialmente, contudo, casos de *eudaimonia* incluem quantidades autossuficientes de bens segundo uma certa ordem (a virtude é causa própria, os

19. John Lloyd Ackrill, *op. cit.*, 1974, p. 345.

20. *Idem*, p. 346.

21. *Idem*, p. 347.

22. Stephen White, *Aristotelian Happiness*, p. 123.

23. Ver Robert Heinaman, *Eudaimonia*, p. 48.

24. Com efeito, Ackrill escreve que, se “você não *pode* dizer da *eudaimonia* que você a persegue em vista de outra coisa, você *pode* dizer de tudo mais que você o persegue em vista da *eudaimonia*” (*op. cit.*, 1974, p. 346; grifos nossos). Na sequência, Ackrill escreve que “você não pode dizer que você preferiria *eudaimonia* mais algo *extra* à *eudaimonia*” (*idem, ibidem*). Se esse algo for um bem, Ackrill está correto; mas, se não pertencer a essa categoria, o próprio Aristóteles observa que então se pode aplicar o *topos* do “preferível” (*Tópicos* III 2 117a21-23). Ver J. Brunschwig, *Topiques*, 1967, p. 157.



bens exteriores são causas coadjuvantes da felicidade), sem necessariamente incluir todos os bens.

Como, então, interpretar a virtude perfeita em *EN* I 6 1098a16-18? Em outra passagem de *EE* II 1, o capítulo de onde Ackrill retirou a referência à virtude total, Aristóteles exclui a virtude da parte nutritiva da “virtude total” (1219b21). Um pouco mais adiante, é dito que as duas outras partes que devem ser mantidas são as duas partes da alma que participam da razão (δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, 1219b28), isto é, aquela que é racional no sentido de poder receber razões e aquela que é racional no sentido de dar ou estabelecer razões. Ora, isso parece indicar que a virtude total é aquela que tem estas duas partes, isto é, aquela na qual a virtude intelectual age no interior da virtude moral (a virtude própria), enquanto a virtude imperfeita é a virtude moral natural que, sempre podendo aceitar razões, não sabe, contudo, dar ou estabelecer razões. Isto nos remete, assim, à distinção entre virtude moral natural e virtude moral própria. A *eudaimonia*, sendo algo perfeito, requer a atividade segundo a virtude própria (perfeita) e não segundo a virtude natural<sup>25</sup>. O problema aqui ainda não é de todas (ou de quantas) virtudes, mas do modo de ser de cada virtude segundo a qual sua atividade conduz à *eudaimonia*.

## V

Resta um problema particularmente espinhoso a resolver. Em um artigo publicado em 1958, Peter Geach chamou atenção a uma falácia cometida por alguns filósofos a propósito do bem supremo<sup>26</sup>. A falácia é bastante simples: todos nós percebemos a diferença entre 1) “Todo menino ama alguma menina” e 2) “Há uma menina que todo menino ama”. Esta falácia, que Geach chamou de “boy-and-girl fallacy”, consiste na passagem de 1)  $\forall x \exists y (xRy)$  a 2)  $\exists y \forall x (xRy)$ . Entre outros filósofos, Geach acusa Aristóteles de tê-la cometido no início da *Ética Nicomaqueia*:

Se (a) há, então, um fim das ações que desejamos por si mesmo, sendo o resto desejado em vista dele, e (καί) se (b) não escolhemos tudo em vista de outra coisa

25. Aristóteles não parece, porém, satisfeito com esse vocabulário de todo e parte. No livro *EN* VI (*EE* V), quando a virtude total passa a incluir explicitamente a sabedoria teórica, Aristóteles apresenta a relação entre as virtudes morais imperfeita e perfeita de um modo diferente, a saber, semelhante à relação que existe entre habilidade e prudência (ver nota 11 deste capítulo). Em *EN* VI, a sabedoria teórica é parte da virtude total (13 1144a5); a razão é que é virtude de uma das duas partes racionais da alma.

26. Peter T. Geach, “History of a Fallacy”, 1950; republicado em *Logic Matters*, 1972, pp. 1-13.

(se assim fosse, prosseguir-se-ia ao infinito, de tal forma que o desejo seria vazio e vão), é evidente que (c) este fim é o bem e o bem supremo (I 1 1094a18-22).

Para Geach, fica evidente que Aristóteles se sente autorizado a passar de “toda série cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de* tem um termo último” a “há algo que é o termo último de toda série cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de*”. Ora, isto não é outra coisa senão cometer a “falácia do menino e da menina”.

Geach liquidou assim com os anos dourados dos comentadores dessa passagem. Dos comentadores gregos antigos, Eustrácio é quem mais impressiona. Ele não só não a viu: ele apostou na falácia. Eustrácio interpretou a observação semântica de Aristóteles a respeito da noção de bem (significa aquilo a que todo o resto tende) como uma definição do Bem transcendental (tudo tende a um único bem que está acima de todos)<sup>27</sup>. Defendendo uma leitura excessivamente platônica da passagem (a ponto de o impedir, por exemplo, de pelo menos analisar a crítica de Aristóteles a Platão em *EN* I 4), Eustrácio influenciou fortemente a tradição (principalmente por meio da tradução latina feita por Grosseteste) no sentido não só de não ver aqui nenhum problema, como também de localizar nesta passagem o que há de mais precioso na ética aristotélica. Assim, pode-se ler em Alexander Grant, a respeito do *regressus in infinitum*, que este é o argumento sobre o qual está baseado todo o sistema da Ética. Os editores modernos não modificaram tal panorama: Tricot comenta em nota que Aristóteles provou a existência do bem supremo; Gauthier e Jolif, com mais cautela, dizem somente que Aristóteles retomou uma prova de origem platônica bem conhecida de seu auditório; Dirlmeier menciona com aprovação o juízo de Grant<sup>28</sup>. Proceder assim não é mais possível; é preciso agora esclarecer se Aristóteles cometeu ou não tal falácia<sup>29</sup>.

27. ἔστι μὲν γὰρ κοινὸν ἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται καὶ δι’ ὃ πάντα ἐστὶν ὁμοῦ, τὰ τε ταπεινότερα τὰ τε ὑψηλότερα (CAG XX 6, 5-6); τὸ μὲν γὰρ κοινὸν τέλος πάντων τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ τὸ κοινόν ἐστιν ἀγαθόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ θεός (I 3, 5-6). Outros comentadores atenuaram esta interpretação radical tentando voltar assim ao aristotelismo. Boécio da Dácia, por exemplo, estabelece um bem supremo para *cada* gênero de ser. No caso do homem, o bem supremo “consiste em conhecer a verdade, fazer o bem e ter prazer em ambos” (*On the Supreme Good*, 1987, p. 29).

28. Alexander Grant, *Aristotle’s Ethics*, 1885; J. Tricot, *Ethique à Nicomaque*, 1959; Gauthier-Jolif, *Ethique à Nicomaque*, 1958-1959; Franz Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, 1956. Pierre Aubenque não analisa o problema (*Le problème de l’être chez Aristote*, 1962; *La prudence chez Aristote*, 1963).

29. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe atribui a falácia a Aristóteles em *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, 1959, pp. 15-16). Em *Intention* (1958), ela escreve que “parece haver uma transição ilícita” (§23). John Ackrill também o acusa, desculpando-o, porém, porque o fim em questão é um fim inclusivo (*Aristotle on Eudaimonia*, 1974). Troels Engberg-Pedersen apresenta uma razão muito singular (e discutível), invertendo

Basicamente, duas estratégias foram propostas para defender Aristóteles. A primeira consiste em revisitar a estrutura da passagem. Com efeito, o argumento tem, para Geach, a seguinte estrutura: “já que b) é verdadeiro, então a) também é, e a) é o que é dito por c)”. A estrutura não parece ser a melhor; foi observado que raramente καί introduz uma inferência, e, mesmo que introduzisse, a estrutura deveria ser “se b), então a), que é c)”. Por que diabos então Aristóteles teria invertido a ordem do argumento? No mesmo sentido, pode-se também considerar que o “se” não figura como um conectivo lógico de “ $(p \wedge q) \rightarrow r$ ”, mas, propriamente, introduz na primeira parte da prótase algo como “no caso de p ser verdadeira, e visto que r, então p seria algo como r”, sem, com isto, concluir, mas somente indicar ou anunciar que uma investigação vale a pena ser feita a este respeito. A segunda estratégia consiste em aceitar a estrutura de argumento e procurar no contexto próximo a afirmação de algo que permita passar de fins em si a um único fim supremo. Tal estratégia parece ser mais recompensadora, pois, nos parágrafos seguintes, Aristóteles passa a falar de uma ciência arquetônica suprema, a

os termos da questão, pois, para ele, unicamente a noção de “estado eudemônico” pode justificar a necessidade de parar em algum ponto para cada série particular (*Aristotle's Theory of Moral Insight*, 1983, p. 31). George von Wright afirma que o eudemonismo psicológico seguramente cai na falácia, mas não o atribui a Aristóteles. A posição ímpar da *eudaimonia* (que levou Aristóteles a considerá-la como o bem supremo) consistiria em ser o único fim que não pode ser senão final e não que seja o fim último de todas as nossas ações (*The Varieties of Goodness*, 1963, p. 89). William Hardie procura inocentá-lo: Aristóteles afirmaria aqui, primeiro, que há fins em si (sua pluralidade é mencionada mais adiante em 1097a22-4) e, segundo, que, se há um fim único, então é muito importante saber qual é, sem por isto *provar* que há um único bem último (*Aristotle's Ethical Theory*, pp. 16-17). Terence Irwin observou que o *regressus in infinitum* pode indicar não um absurdo, mas somente uma consequência indesejável da recusa de admitir um fim último único (*Plato's Moral Theory*, 1977, pp. 51-52 e 295). Posteriormente, sustentou que o *regressus* é uma condição necessária, mas não suficiente para a existência do bem final; deve haver um bem supremo porque há uma ciência suprema, a política, e toda ciência visa a um bem, a ciência suprema visando ao bem supremo (*Aristotle's First Principles*, 1988, pp. 359-360 e 604). C. Reeve toma a passagem não como um argumento a favor da existência do bem supremo, mas como uma definição do bem supremo e um argumento acerca da escolha racional; o fim último é garantido pela afirmação de que há algo, a política, a que tudo está subordinado (*Practices of Reason*, 1992, p. 110). J. O. Urmson preferiu dizer que “podemos ter um fim que englobe todos os outros” (*Aristotle's Ethics*, 1988, p. 11). John Cooper insistiu sobre a estrutura do argumento (*Reason and Human Good in Aristotle*, 1975, p. 93). Richard Kraut sugeriu que o “se” da prótase significa “caso for verdade que”, sendo uma indicação provisória e não uma demonstração (*Aristotle on the Human Good*, 1989, pp. 217-220). Para uma defesa particular, ver Timothy Roche, “In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory”, 1992, pp. 46-84. Para uma reconstrução lógica, ver Bernard Williams, “Aristotle on the Good: A Formal Sketch”, 1962, pp. 289-296; e Christopher Kirwan, “Logic and The Good in Aristotle”, 1967, pp. 97-114.

política, à qual tem de corresponder um fim de mesmas características, isto é, um fim supremo<sup>30</sup>.

A primeira estratégia retira sua força basicamente de argumentos de ordem linguística. Seu interesse é menor e subserviente à análise filosófica. A segunda estratégia parece melhor, porém um leitor atento não deixará de observar que, na ordem do texto, Aristóteles sustenta primeiro a doutrina do bem supremo para só então investigar a ciência que dele deve ocupar-se – procedimento, aliás, bem de acordo com seu hábito. Além disso, a afirmação de uma ciência suprema (e consequentemente de seu objeto supremo) aparece atenuada por seu caráter arquitetônico em relação somente àqueles fins que caem sob uma única capacidade no interior de um variegado de fins que são objetos de diferentes artes e ciências, sem que haja necessariamente uma ciência de todos os fins (EN I 1 1094a6-10). Ambas as estratégias têm assim um ponto fraco. Antes de optar por uma ou outra, é preferível então procurar compreender exatamente onde está o problema. Ora, o pivô da crise é certamente b). Por conseguinte, convém primeiro analisá-lo com cuidado.

À primeira vista, b) nos diz somente que, se desejamos A em vista de B, B em vista de C, C em vista de D, e assim sucessivamente, não havendo um limite onde parar, então nosso desejo será vazio e vão. O argumento *ad infinitum* é um conhecido argumento desestabilizador. Não parece estar em jogo aqui outra coisa do que já estava presente no *Lísis* de Platão: o *horror infiniti* exige

30. Sarah Broadie procede de um modo mais complexo. Ela detecta a falácia já em 1094a1-3, nas primeiras linhas da *Ética Nicomaqueia*, tomando assim a observação semântica (correta) a respeito da noção de bem (“o bem é aquilo para o qual tudo tende, 1094a3) como conclusão da inferência de “cada coisa tende a um bem” a “há algo para o qual tudo tende”. Isto não é formalmente válido, mas, segundo ela, Aristóteles não pretende que o seja. Formalmente, não há como passar a um só fim supremo. Aristóteles passa ao fim único não por análise conceitual, mas por força “da ideia de uma atividade realmente orientando as energias de pessoas que têm de viver daquilo que eles e seus companheiros fazem” (*Ethics with Aristotle*, 1991, p. 10). Isto abriria o caminho à noção do bem e à conclusão de que existe um bem supremo. No entanto, a autora observa que isso só mostra pelo momento que os bens “são bens, o que significa que eles são fins com valor” (*idem*, p. 11), dando valor às nossas atividades seriamente organizadas em uma hierarquia, sem provar que há um único fim sob o qual todos os outros tombam. Aristóteles ensaiaria então um novo argumento em 1094a18-22: se não há um fim último, nosso desejo seria vão. Mas isso ainda é compatível com uma multiplicidade de fins. Aristóteles finalmente passa à conclusão de um único bem supremo não mediante análise conceitual, mas por força novamente “de um *datum* da experiência humana por ser uma condição necessária para muito desta experiência: o fato que sociedades humanas existem e são organizadas” (*idem*, p. 15). Essa organização é a política, ciência suprema à qual corresponde um fim supremo. A estratégia adotada por Sarah Broadie parece-me duplicar inutilmente a tarefa de Aristóteles ao retroceder a falácia às primeiras linhas da *Ética*, além de complicar-se com uma explicação sobre a efetividade e a seriedade de nossas atividades, que é irrelevante à questão.

um fim último para uma série verticalmente estabelecida. Uma passagem da *Metafísica* (a 2 994a8-10) parece confirmar este ponto: “O em-vista-do-quê (τὸ οὗ ἕνεκα) não pode ir ao infinito – a caminhada em vista da saúde, esta em vista da felicidade, a felicidade em vista de outra coisa, e assim sempre uma coisa em vista de outra”.

Se b) nos diz somente isto, acho difícil inocentar Aristóteles. O *horror infiniti* exige um fim último para *cada* série, mas nada nos permite passar a *um* fim *único* para *todas* as séries. Tudo o que podemos fazer então é compreender por que Aristóteles foi vítima da falácia e procurar desculpá-lo. Para tanto, provavelmente o melhor a fazer é mostrar que, em primeiro lugar, Aristóteles estaria em *EN I 1* somente introduzindo um problema, que espera poder analisar posteriormente com mais cuidado, e que, em segundo lugar, sua concepção de bem supremo a título de bem inclusivo (desenvolvida mais adiante) não o obriga a pinçar *um* bem em detrimento de outros, mas o leva a propor um bem que *é todos estes bens*. Tal bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo.

Se olharmos para *EN I 5*, parece ser isto o que ocorre. A partir de 1097a25, Aristóteles distingue três tipos de fim. Há 1) os fins como a riqueza, que desejamos em vista de um outro fim. Há 2) os fins em vista dos quais os fins 1) são desejados. São os fins perfeitos (τέλεια, ou καθ’ αὐτά), fins em si. Fim em si é todo fim em vista do qual os outros são perseguidos, ele sendo perseguido por si mesmo. Aristóteles está seguro em 1 5 da pluralidade de fins τέλεια ou καθ’ αὐτά: ele cita em 1097b2 pelo menos quatro tipos de fim que podem funcionar deste modo (honra, prazer, intelecto e toda virtude). Não há um destes fins que seja o fim supremo único. E isto é o caso seja para diferentes homens (um persegue a honra, o outro o prazer), seja para o mesmo agente (que persegue agora X, amanhã Y, ou mesmo persegue ao mesmo tempo X e Y). Há, no entanto, um terceiro tipo de fim, que responde a um critério mais forte do que o do fim em si: é o fim 3) que não somente é aquele em vista do qual os outros são feitos, mas também aquele que não pode mais ser em vista de nenhum outro. Não *poder ser* em vista de nenhum outro garante seu caráter radical de último e seu estatuto de mais perfeito (τελειότατον). Fins em si são perseguidos por si mesmos, mas também podem o ser em vista de um outro. Como a felicidade é o mais perfeito fim, ela tem de poder incluí-los (um fim é mais perfeito do que outro quando o outro fim é em vista dele). Aqui Aristóteles descolou 3) de 2) (o que não tinha feito na passagem falaciosa) – e 3) é o fim que, para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título do que os outros fins. Ele não é *um* fim ao lado dos outros, mas é *estes* fins em si (e os outros fins que eles englobam) – ele é o fim perfeito *simpliciter* (ἀπλῶς τέλειον, 1097a33). A função deste terceiro tipo de fim não é a de fornecer um fim (numericamente uno) como fim de uma série (isto já está dado pelos fins

em si); ele os engloba todos em uma harmonia de fins. Assim, pode-se falar de *um certo* fim que contém todos os outros a título de fim supremo em vista do qual todos os outros são perseguidos, pois não se está falando de *um fim único (numericamente)*. Aliás, esta parece ser a solução que Tomás de Aquino encontrou. Ele escreve em seu *Comentário à Ética* (22): “et sic necesse est esse *aliquem finem* ultimum, propter quod omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia”. Na *Summa*, ele explica o caráter especial deste *aliquis finis*: ele é determinado *formaliter*, mas múltiplo *materialiter*.

Mas é isto *tudo* o que afirma o argumento *ad infinitum*? Talvez não seja tudo. A elucidação do conceito de *eudaimonia* revela que não somente funciona como um fim em si, mas que é também o ponto para o qual convergem os fins em si – com efeito, estes sempre podem ser em vista de outro (em vista da *eudaimonia*), a *eudaimonia* não podendo mais ser em vista de outro. Sempre se pode perguntar em vista do que você persegue a honra; mas não há mais sentido em perguntar em vista do que se persegue a *eudaimonia*. Isto pode sugerir que o argumento *ad infinitum* em questão é somente no sentido vertical (εἰς εὐθυωπρίαν), mas também no sentido horizontal (κατ’ εἶδος, *Met.* α 2 994a2). No sentido vertical, ele já ocorria para os fins em si; a *eudaimonia* funciona do mesmo modo que eles. No sentido horizontal, no entanto, seu comportamento é outro. Enquanto diferentes séries de fins podem subsistir umas ao lado das outras sem afetar a racionalidade de cada escolha, a *eudaimonia* é tal que tem de figurar como ponto único de um modo muito forte para todos os fins em si. Ninguém discute se a *eudaimonia* é o fim último; nós discutimos em que consiste a *eudaimonia* (quais fins em si a constituem); e isto não só vale para todo agente (racional) como para todo o tempo em que agir racionalmente.

Introduzi aqui a racionalidade do agente porque me parece ser um elemento inerente ao tratamento que Aristóteles dá à questão. No sentido vertical, trata-se de uma condição lógica para que seja o caso do desejo: se não se para em algum ponto, então o desejo é vazio e vão. Agora, o sentido horizontal vem apoiado em uma tese filosófica forte de Aristóteles sobre a racionalidade do desejo. Pode-se sustentar que os homens perseguem diferentes fins em si seja porque cada um tem o seu, ou porque eles têm vários presentes ao mesmo tempo, ou porque diferem no tempo para cada um ou para todos (agora é tal, depois tal outro). É perfeitamente possível conceber A como *fim último* ao lado de B, C etc. como *outros fins últimos*. O próprio Aristóteles sustenta que há diferentes bens em si e que eles são irreduzíveis em suas diferenças como bens: “As definições de honra, inteligência e prazer são distintas e portadoras de diferença na medida mesma em que são bens” (*EN* I 4 1096b23-25).

Neste caso, o desejo não seria vazio ou vão – ele tem um fim último para cada série. Ocorre mesmo o contrário: ele tem fins demais. Em uma pletora

de fins, se cada série é estabelecida independentemente das demais, então as escolhas finais são independentes da razão, pois nenhuma razão poderá ser aduzida para justificar a escolha desta série em detrimento daquela outra, ou desta série agora e daquela mais tarde. Ora, para Aristóteles, o desejo humano é tal que sempre tem de *poder acolher razões*. Esta é uma tese filosófica que Aristóteles procura justificar mediante análise conceitual<sup>31</sup>. E, para Aristóteles, se não se puder dar razões para escolher entre A, B ou C, então o desejo humano torna-se vazio e vão. Isto pode ser pressentido na seguinte passagem da *Metafísica* (α 2 994b9-16):

O em-vista-do-quê é um fim; este é tal que não é mais em vista de outra coisa, mas as outras coisas são em vista dele. Assim, se deve haver algo último deste tipo, ele não será ilimitado; mas se nada há deste tipo, não haverá o em-vista-do-quê. Aqueles que supõem o ilimitado destroem a natureza do bem sem o saber (embora ninguém faça nada se não alcança um limite); nem haveria inteligência (νοῦς) no mundo, pois o que tem inteligência sempre age em vista de algo, e isto é um limite – com efeito, o fim é um limite.

O ponto em questão parece-me duplo. Em primeiro lugar, suponha que A seja um fim em vista do qual outras coisas são feitas. Se não houver um ἔσχατον τέλος, então você escolhe A em vista de B, B em vista de C e assim por diante. Isto significa que para toda série cujos termos sucessivos estão em uma relação *em vista de* deve haver um termo último – e este *deve* é uma condição lógica para que haja um οὐ ἔνεκα. Isto não é objeto de discussão; o ponto é que o desejo seria vazio se não houvesse um limite. Todos nós fazemos algo, observa Aristóteles, para alcançar um limite: “aqueles que supõem o ilimitado destroem a natureza do bem sem o saber”. O resultado é que, para *cada* série, há um termo último. Agora, isto não é tudo. Se cada série subsistir simplesmente ao lado das outras, haverá escolhas finais independentes de razão entre estas séries, pois nenhuma razão pode ser aduzida para tais escolhas. Isto tornaria o desejo humano (“desejo raciocinante”, ὁρεξίς διανοητική, EN VI 2 1139b5) novamente vazio e vão, pois “nem haveria inteligência (νοῦς) no mundo” para decidir a respeito<sup>32</sup>.

31. O argumento independente para sustentar tal tese é apresentado em EN I 6: é o argumento da função própria do homem, que consiste em uma “atividade segundo a razão ou não sem razão” (κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, 1098a7-8), isto é, para a qual se tem de *poder* dar razão.

32. No *Do Céu*, Aristóteles menciona o argumento do “homem que, sofrendo fortemente de fome e sede, de modo igualmente intenso, e se encontrando a igual distância do alimento e da bebida, necessariamente fica em repouso” (II 13 295b32-34). Isto foi visto como evidência de que não há em Aristóteles uma doutrina da vontade que se determina por si mesma (Richard Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, 1903; seguido por

Não estou propondo substituir um argumento de ordem linguística por uma observação semântica provavelmente muito sutil para ser verdadeira. Meu ponto consiste em assinalar que há *duas* razões intimamente imbricadas na rejeição do *regressus in infinitum*. A primeira razão consiste em que toda série tem de ter um termo último. Ela é a razão mais evidente do porquê a série tem de parar em algum lugar. A segunda, embora menos evidente, não é menos importante: todas as séries têm de poder estar relacionadas em um limite. A primeira condição garante o conteúdo ao desejo; a segunda garante a natureza humana do desejo. A primeira tese é uma tese lógica, aceita por todos; a segunda é uma tese filosófica: voluntaristas certamente não concordariam com ela. Aristóteles apresenta a conta inteira, sem distinguir os gastos, e talvez nem todos queiram pagá-la de uma só vez. Mas o *horror infiniti* é duplo: ele é tanto vertical quanto horizontal.

Se retomarmos a passagem que deu origem à discussão, podemos ver que ela introduz os três tipos de fins:

Se a) há, então, um fim das ações que desejamos por si mesmo, sendo o resto desejado em vista dele [τοῦτο], e se b) não escolhemos tudo em vista de outra coisa (b1) se assim fosse, prosseguir-se-ia ao infinito, de tal forma que o desejo seria vazio e vão), é evidente que c) este fim [τοῦτο] é o bem e o bem supremo.

Em a), temos os fins em vista de outros e os fins em si; o primeiro τοῦτο faz referência aos fins em si. Ora, b1) pode funcionar como razão para a) e b) ou somente para b). Agora, se b1) é uma razão para a), b1) menciona somente a primeira razão para rejeitar a progressão ao infinito (há um limite para cada série). Neste caso, a falácia parece inevitável. Ou bem b1) introduz uma razão para b); neste caso, a razão é a segunda, o *horror infiniti* horizontal. Afinal, negar que tudo pode ser desejado em vista de outra coisa (como é ainda o caso para os fins em si) significa afirmar que há algo em vista do qual não só o resto é perseguido, como ele próprio não pode mais figurar em vista de outra coisa. Mas, então, b) introduz uma condição para além dos fins em si de a). Esta nova condição é a de um fim que não pode mais ser em vista de outro – determina a extensão máxima da racionalidade em nossas escolhas como marca do desejo humano na medida em que põe um limite horizontal aos fins em si. Neste caso, o segundo τοῦτο da passagem não se refere mais

Donald J. Allan, “The Practical Syllogism”, 1955). No entanto, o argumento funciona como redução ao absurdo do que ocorreria se não houvesse razão que decidisse ou priorizasse as ações (na cosmologia, o indiferentismo defendido por Anaximandro a respeito de por que a Terra tem uma posição central fixa é igualmente rejeitado). Sobre autodeterminação (sem acarretar o *self* desejado por Loening e Allan), ver David Furlley, “Self-movers”, 1978.



ao mesmo termo que o primeiro τοῦτο; enquanto o primeiro se refere a um (entre outros) bem em si, o segundo τοῦτο não se refere a nenhum dentre eles, mas a este bem em vista do qual *estes bens* são horizontalmente considerados. Ora, como a primeira opção implica atribuir a Aristóteles uma falácia lógica, convém interpretá-lo, se não houver razão que o impeça, de modo a evitá-la – de acordo com a segunda opção. E isto vai mais uma vez ao encontro da tese inclusivista a respeito da *eudaimonia*: este bem não conta ao lado dos outros, mas é *estes bens* em si. Bernard Williams tem razão ao escrever que “de qualquer modo, a passagem está expressa confusamente, e talvez seja impossível dizer o que significa exatamente”<sup>33</sup>; mas, em uma tal situação, é já um ganho considerável compreender as razões para tanta confusão.

Para retomar as seções precedentes, à guisa de conclusão, Aristóteles defende assim uma doutrina do bem supremo que inclui bens em si, sem contar ao mesmo título do que eles: o bem supremo é um fim de segunda ordem. A felicidade é a atividade segundo a virtude perfeita, isto é, segundo a virtude moral acompanhada de virtude intelectual. Ora, de sua parte, a virtude intelectual está dividida em sabedoria prática e teórica, a sabedoria teórica sendo a virtude própria desta parte. No livro *EN* x, Aristóteles defenderá a tese de que a atividade segundo esta última virtude produz a *eudaimonia* perfeita ou primeira, sendo a *eudaimonia* segunda produzida pela atividade política. Esta tese está claramente ligada ao que foi defendido em *EN* I, mas precisa de novos apoios, sem o que há um certo artificialismo no acoplamento desta tese, que é restrita a círculos filosóficos, àquela da atividade virtuosa, que pertence a noções comumente aceitas. O livro x da *Ética Nicomaqueia* tentará mostrar então que aqueles bens que incluem a contemplação constituem a felicidade primeira, outras séries constituindo a felicidade segunda, a partir da tese geral de que a *eudaimonia* é a atividade segundo a virtude perfeita. Mas isto é um novo argumento.

33. Bernard Williams, “Aristotle on the Good: A Formal Sketch”, 1962, p. 292.

PDF para Assessoria

## Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica

A ausência de uma moral dos deveres em Aristóteles foi assinalada pelos comentadores faz muito tempo; alguns até mesmo o censuraram abertamente por isto<sup>1</sup>. Mais recentemente, porém, tentou-se mostrar que este era justamente o ponto forte da ética aristotélica. Se Aristóteles parece dar sua preferência antes ao homem prudente que *mostra* o que é preciso fazer do que ao moralista que justifica seus atos apoiando-se em um conjunto *previamente dado* de regras práticas, a razão é que – tentou-se mostrar – ele teria fortes razões para crer que um tal conjunto de leis tem um papel secundário na decisão prática. Estas leis seriam algo como uma bula ou um sumário de exercícios de percepção ética ou de apreciação moral das situações nas quais nos encontramos. Seriam, assim, indicações, *grosso modo*, de que pode servir-se o prudente, mas que não podem tomar o lugar precisamente de sua apreciação circunstancial do que deve ser feito. Mais ainda, elas não poderiam, de qualquer modo, apreender tudo, de modo que, em certos casos, dados importantes do ponto de vista moral lhes permaneceriam exteriores, inapreensíveis pelas leis morais, embora presentes ao olhar do prudente.

Haveria assim, certamente, um modo correto de agir para cada situação, mas não haveria leis que determinariam previamente o que fazer. A ética aristotélica foi então sentida como introduzindo um ar fresco nos sistemas morais rígidos, fundados em cânones a seguir, cuja expressão máxima se encontraria na noção kantiana de dever. No lugar de mandamentos ou de leis

1. Em uma nota de sua tradução da *Ética Nicomaqueia*, Barthélemy de Saint-Hilaire queixou-se, de modo tão lapidar quanto patético, que “a moral tem leis imutáveis e universais; Aristóteles parece esquecer-se disto muito frequentemente” (*Morale à Nicomaque*, 1856, t. 1, p. 70).

a serem seguidas quase religiosamente, a ética aristotélica organizar-se-ia em torno de duas teses mais flexíveis e estreitamente ligadas, 1) a da prioridade da percepção moral em relação à regra moral e 2) a das circunstâncias com valor moral que não se deixariam apreender completamente por generalizações. Estas duas teses constituem o que se pode chamar de núcleo duro da recente atribuição a Aristóteles de um ponto de vista particularista em ética. Gostaria de analisar este núcleo duro. De um lado, esta reivindicação de particularismo apreende um ponto importante da ética aristotélica; de outro lado, porém, não deixa também de distorcer a lição aristotélica. Quero fazer minha análise a partir de dois temas: primeiramente, investigarei a natureza da norma prática e seu objeto em Aristóteles; em segundo e último lugar, as condições de sua aplicação e avaliação. Tais pontos estão intimamente conectados e sua separação é somente um artifício de análise. Pretendo sugerir, como conclusão, que o particularismo, embora apreenda um aspecto importante da tese aristotélica, pode tornar-se muito facilmente um leito de Procusto para este mesmo sistema.

## I

Quanto à norma e seu objeto, convém lembrar, para começar, o que Aristóteles escreve no capítulo Δ 5 da *Metafísica*, dedicado às diversas acepções do termo “necessário”. Aristóteles distingue três sentidos: 1) o necessário é dito daquilo sem o que uma outra coisa não poderia existir ou ocorrer, como a respiração e a alimentação são necessárias para o animal; 2) é necessário tudo o que ocorre por coação ou força, como quando alguém é forçado a fazer algo contra sua vontade; finalmente, 3) quando uma coisa não pode ser diferente do que é, diz-se que é necessário que seja como é. Aristóteles observa imediatamente que é segundo este último sentido de necessário que os outros sentidos são ditos, de uma certa maneira, necessários. Com efeito, em relação ao segundo sentido, a coação é dita necessária em virtude do fato de que é impossível que seja de outra forma. A coação não é obrigatoriamente contrária àquilo que se escolhe de própria vontade, pois se pode ser forçado a fazer o que, se se pudesse escolher, se escolheria fazer, mas, enquanto se pode ser persuadido a não fazer o que se escolheu fazer, não é o caso de ser persuadido a não fazer o que se é coagido a fazer. A coação é ἀμετάπειστον, inflexível em relação à persuasão, e, neste sentido, não pode ser outra do que é, por conseguinte é necessária. Quanto ao primeiro sentido, Aristóteles não desdobra seu argumento, mas ele pode ser construído assim: se algo é necessário para que outra coisa seja, então não é possível que esta última exista sem a primeira; ora, isto equivale a dizer que não é possível que não seja o

caso de se uma então a outra, e se reencontra aqui também o sentido de não poder ser de outro modo<sup>2</sup>.

O primeiro sentido do necessário está presente em Δ 5 a título de συναίτιον. Deve-se compreendê-lo, como sugeriu Ross, no sentido de uma condição sem a qual outra coisa não poderia existir, isto é, o necessário ἐξ ὑποθέσεως. Os seres do mundo sublunar são bem o caso da necessidade hipotética, no sentido em que, se tal coisa existe, então necessariamente uma tal outra existe, mas nenhuma necessidade é assim absolutamente afirmada da primeira, pelo menos não como um particular. Isto fica claro em uma passagem do *Das Partes dos Animais*:

Quanto à necessidade, ela não se aplica igualmente a todas as obras da natureza, embora todo mundo queira assim explicá-las por fracassar em distinguir as diversas acepções do termo “necessário”. De fato, a necessidade absoluta aplica-se somente aos seres eternos e é a necessidade hipotética que se exerce em todos os seres submetidos ao devir (I 1 639b21-25).

Duas lições podem já ser tiradas. Primeiramente, a necessidade exprime-se sob diferentes registros. No sentido próprio e primeiro do termo, é necessário o que é absolutamente necessário; mas a necessidade aparece lá também onde algo é necessário em função da existência de outra coisa, sem carregar necessidade absoluta de existência. O contingente sublunar pode, portanto, admitir necessidade, a saber, a necessidade hipotética. Em segundo lugar, Aristóteles dá dois casos de necessidade hipotética. Ele menciona primeiramente as *conditiones sine quibus non* no tocante ao ser (no caso, a alimentação e a respiração para a vida). Em seguida, menciona as *conditiones sine quibus non* para o dever-ser: é necessário o que é condição para que seja o caso do bem.

A necessidade hipotética é analisada em Aristóteles mediante a noção de ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ. Esta noção, como já foi assinalado, apresenta dificuldades consideráveis<sup>3</sup>. Para apresentá-las rapidamente, é-se primeiramente levado a tomar esta noção ao pé da letra como um quantificador plural. Assim, contrastando com “todo A é B”, este quantificador exprimiria o fato de que “bom número de As são B”. “Bom número de As são B” será verdadeiro se, e somente se, a maior parte dos As forem B. É perfeitamente aceitável que, apesar disto, alguns A não sejam B, mas é incompatível com o fato de que raros A sejam B.

2. Ver Christopher Kirwan, *Aristotle: Metaphysics Books Γ, Δ and E*, 1993.

3. Ver principalmente Jonathan Barnes, *Aristotle: Posterior Analytics*, 1993, pp. 192-193; Mario Mignucci, “ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science”, 1981; e Lindsay Judson, “Chance and ‘Always or For the Most Part’ in Aristotle”, 1991.

Depois, ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ é frequentemente oposto por Aristóteles a “sempre”; pensou-se assim poder tomá-lo como um operador temporal. O ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ seria o que, não sendo sempre, ocorre, porém, na maior parte das vezes. É frequentemente assim, embora possa ser, em certos momentos, não assim. Enfim, ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ pode ser tomado como um operador modal, oposto ao mesmo tempo ao impossível e ao necessário. Estas três maneiras de o tomar não são completamente redutíveis umas às outras. Cada uma corresponde a certas passagens, porém nenhuma cobre todas as passagens de Aristóteles sobre o tema.

Gostaria de sugerir que uma das razões para estes três usos consiste no fato de que há dois critérios em questão. Ser contingente se diz de dois modos. Em um primeiro sentido, é tudo que não tem existência contínua, no sentido em que o contingente não existe sempre – por exemplo, o homem não existe sempre. Em um segundo sentido, o contingente não é somente aquilo a que a existência pode falhar, mas o que, quando existe, pode ser ao mesmo tempo assim e não assim. O primeiro sentido responde ao critério de poder não existir ou ser o caso. Tal critério opõe o ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ao que ocorre sempre (que não tem descontinuidade) e marca o domínio do possível frente ao mesmo tempo ao necessário e ao impossível. Enquanto, para o necessário *simpliciter*, ser possível e ser são equivalentes, uma clivagem se introduz entre eles para todo ser corruptível. Este critério não é, porém, suficiente, pois o acidente também o satisfaz, sendo, no entanto, da ordem do que é raramente A. O segundo sentido vem então precisá-lo: o ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ é o que, admitindo exceções, é naturalmente (ou frequentemente) assim. Ele opõe, então, no seio do contingente, o que é o mais das vezes ao que não é mais assim do que não assim. Se aquilo que ocorre o mais das vezes não tem necessidade absoluta (pode ocorrer que não exista); no entanto, se existe, então suas determinações se produzem seja necessariamente, seja natural ou frequentemente. De um lado, não é incompatível com uma relação necessária de suas determinações – se existe um homem, então ele vai morrer –, embora seja incompatível com a necessidade *simpliciter* da existência; de outro lado, suas propriedades devem pelo menos satisfazer o critério do bom número de vezes, pois é incompatível como o registro da raridade<sup>4</sup>.

4. Atribuiu-se a Aristóteles a passagem (ilícita) de “P é eterno” a “P diz respeito a um objeto eterno”, o que parece confundir a relação eterna de certos fatos com a existência eterna destes objetos (por exemplo *Phys.* IV 12 223a3-9; ver Jonathan Barnes, *op. cit.*, 1993, p. 133). Aristóteles parece, porém, proceder do modo inverso, de “P é um objeto eterno” a “P é eterno em suas relações”. Mas, se P não for eterno, então sua necessidade, se for o caso, exprime-se, “a um certo momento e de um certo modo” (ποτέ καί πως, *A. Post.* I 8 75b26). O ποτέ marca a descontinuidade da existência do objeto; o πως marca o fato que a necessidade não é incompatível com a exceção, embora o seja com a raridade. Para

No tocante às obras da natureza, a necessidade é condicional, ἐξ ὑποθέσεως. Este registro permite relações necessárias ou as de tipo o mais das vezes; exclui, no entanto, o registro do acidental ou raro. Ora, as normas parecem ter o mesmo registro. Com efeito, a necessidade que as normas exprimem está apresentada em Δ 5 como um dos casos do primeiro tipo, a saber, das causas necessárias para a existência de uma outra coisa, no caso, o bem: assim como necessário se diz daquilo que, sem o qual, tomado como condição, não é possível que outra coisa seja, do mesmo modo são também as condições sem as quais o bem não pode ser ou se produzir ou o mal ser rejeitado ou evitado. Se isto é correto, pode-se então esperar que as normas apresentem também a forma ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ que figura para o ser, visto que suas condições de aplicação são semelhantes.

Um problema, porém, surge. No tocante ao ser, o modo da relação é seguramente o de ser *naturalmente* A. Ser o mais das vezes A quer dizer primeiramente ser *naturalmente* A<sup>5</sup>. O que nos interessa agora é saber se, igualmente, dever ser assim o mais das vezes o é porque *naturalmente* o deve ser. À primeira vista, a resposta parece ser positiva. Uma das razões consiste no fato de que seu contrário, o desvio da norma, é visto por Aristóteles como uma perversidade próxima do contranatural (a ἀκολασία é, por exemplo, aproximada da doença e do contranatural). No mesmo sentido, Δ 5 punha sob a mesma rubrica o necessário hipotético no tocante ao ser e no tocante ao dever-ser. No entanto, outros textos vão sugerir uma resposta negativa. David Ross escrevia, com razão, que “nas ações humanas, *em todos os casos* há uma contingência real”<sup>6</sup>. Quero seguir esta pista e tentar encontrar, no interior do contingente, certas marcas que fazem da ação um contingente muito especial, a saber, um contingente para o qual, em cada caso, a indeterminação está

o que é objeto de corrupção, pode-se ter ainda uma relação necessária ou natural (ou frequente) de suas determinações, sem por isto passar à afirmação de sua existência absoluta (o mesmo objeto tendo também propriedades acidentais, que caem fora da alçada do ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ. Ver *Met.* E 2 1027a23-28; *A. Priora* I 27 43b6-9).

5. O ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ pode significar, para a natureza, ou bem algo que é frequentemente A, ou bem algo que é naturalmente A. Ser frequentemente A, porém, não é a mesma coisa que ser naturalmente A. O primeiro é estabelecido na base de uma constatação e se esgota nessa constatação, enquanto o segundo introduz uma reivindicação de normalidade. O que desvia da natureza é contranatural, o que se furta à frequência não é forçosamente contranatural. Aristóteles parece sustentar que o sentido de ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ a título de natural é mais fundamental do que a título de mais frequente, e que o primeiro serve de explicação para o segundo, mas não o contrário. Esta me parece ser uma consequência da teleologia de Aristóteles. Sobre este ponto, ver Terence Irwin, “A Ética como uma Ciência Inexata”, 1996.

6. David Ross, *Aristotle*, 1923, p. 188, grifos nossos. Ver Wilfried Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 1980, pp. 32-34.

presente por trás da estrita determinação da norma. Poder-se-ia, creio, apresentar este ponto dizendo que à estrita determinação formal acrescenta-se uma indeterminação material. Este vocabulário está correto, e tem mesmo o perfume da Antiguidade, mas não creio que seja hoje suficientemente claro. O primeiro passo para esclarecê-lo consiste no reconhecimento de que Aristóteles distingue dois tipos de contingente e põe as ações no segundo tipo. Nos *Primeiros Analíticos* I 13, após ter considerado o contingente natural (πεφυκός), aquele que é o mais das vezes assim e não não assim, embora sempre possa ser não assim, Aristóteles nos diz que há outro contingente, a saber, o contingente indeterminado (ἁόριστον), que não é mais assim do que não assim. Ele dá então dois exemplos, um evento que ocorre por acaso (um terremoto que ocorre quando saio a caminhar) e uma ação (minha caminhada). Com isto, ele põe sob uma mesma rubrica ação e acaso, opondo-os ambos ao contingente natural.

Ação e acaso são, porém, muito diferentes. Basta lembrar, por exemplo, o fato de que ninguém delibera sobre o acaso para dar-se conta da distância que os separa. Por que então são postos sob a mesma insígnia? A razão é que, apesar de suas diferenças, nem um nem outro é naturalmente antes isto do que seu oposto. Tudo o que ocorre por acaso não é mais isto do que aquilo. No tocante às ações, elas também não são mais isto do que seu contrário, pelo menos não naturalmente. Uma ação é sempre tal que, se você pode fazê-la, então você tem de poder não fazê-la, de modo que, se você fez isto, então foi possível não tê-lo feito. Este ponto é sublinhado na *Ética Nicomaqueia*:

Lá onde depende de nós agir, depende também de nós não agir, e lá onde depende de nós dizer não, depende também de nós dizer sim; por conseguinte, se agir, quando a ação é boa, depende de nós, não agir, quando é vergonhosa, dependerá também de nós, e se não agir, quando a abstenção é boa, depende de nós, agir, quando a abstenção é vergonhosa, dependerá também de nós (III 7 1113b7-11).

A potência racional para a ação é sempre uma potência de contrários: toda potência acompanhada de razão é capaz dos dois efeitos (*Met.* 2 1046b5). Uma ação não pode ser por si mesma mais isto do que aquilo. Isto não somente não é incompatível com o fato de que o sujeito das ações adquira uma tendência de agir assim antes do que não assim, como é também sua pressuposição. As virtudes ou os vícios são o resultado da repetição de atos em um sentido antes do que em outro. Pela repetição de atos, adquire-se primeiramente uma tendência de agir de uma forma e não de outra. Este estado provisório é dito uma διάθεσις; quando o sujeito tem o hábito de agir assim a um ponto tal que é *como se* a outra possibilidade estivesse excluída, então ele adquiriu uma disposição prática, uma ἔξις de agir assim antes do que não



assim. Aristóteles apresenta a disposição adquirida pela repetição de atos em um sentido e não em outro em termos muito impressionistas: ele falará de uma segunda natureza que cola à pele e que é difícil extirpar, citando o poeta Eveno (EN V 11 1152a32-33). No entanto, falando propriamente, o hábito é difícil de extirpar porque, mediante repetição e exercício, ele se assemelha à natureza. Isto é uma observação sobre a psicologia dos homens. O hábito não é natural, embora possa resistir como se fosse. Do ponto de vista lógico, o fato é que o hábito só pode ser adquirido supondo a base dos contrários como suas possibilidades. Mesmo que o hábito esteja profundamente enraizado, resta que a ação, tomada singularmente, é sempre tal que, se se pode A, então se pode não A. Este ponto é assinalado expressamente na *Ética Nicomaqueia*:

As ações não são voluntárias do mesmo modo que nossas disposições, pois somos senhores de nossas ações do início ao fim, quando conhecemos as circunstâncias particulares; por outro lado, no tocante às disposições, elas dependem sim de nós no início, mas a sequência não é conhecida em suas particularidades, como no caso das doenças; no entanto, porque dependia de nós fazer tal ou tal uso, por esta razão nossas disposições são voluntárias (III 8 1114b30-15a3).

Ação e acaso estão sob a mesma rubrica, mesmo se o homem, por hábito, aja antes assim do que não assim: o fato é que, para cada ação, ela não é mais assim do que não assim, o que vale também para o acaso. A mesma tese pode ser vista nas discussões sobre a determinação ou não total da natureza. Para Aristóteles, nem tudo é ou ocorre necessariamente. Isto vale, sem dúvida, para o conjunto da natureza (isto é, também para o contingente natural), mas, como esta tese não é aceita por todos, Aristóteles procura mostrar que ela é correta pondo em relevo o caso privilegiado da indeterminação. Para tanto, vale-se seja de ações seja do acaso. No *Da Interpretação* e no *Da Geração e da Corrupção*, ele cita uma ação (uma batalha naval que vai ou não ocorrer amanhã, no primeiro, e uma pessoa que sai para caminhar, mas que pode ficar em casa, no segundo); na *Metafísica*, ele cita os eventos produzidos pelo acaso. A partir do que é claramente indeterminado, Aristóteles quer mostrar que nem tudo está determinado (e isto para o conjunto dos fenômenos naturais). Este duplo dispositivo está presente no resumo que o *Da Interpretação* faz do ponto:

De toda evidência, por conseguinte, não é verdade que tudo é ou ocorre necessariamente: algumas coisas são como ocorrem [τὰ μὲν ὁπότῃ ἔτυχε] e nem a afirmação nem a negação é mais verdadeira do que a outra; no tocante a outras, é antes assim, isto é, o mais das vezes assim, mas é sempre possível que o oposto ocorra e não assim [τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή] (9 19a18-21).

Os dois casos mencionados aqui são 1) o indeterminado e 2) o contingente natural. Os casos de 1) são ações e acaso; de 2), o que é naturalmente (frequentemente) assim. Quanto a 1), não é mais isto do que aquilo; quanto a 2), é o mais das vezes assim, embora possa sempre ser não assim. Aristóteles supõe que seus interlocutores acharão o primeiro grupo mais evidente que o segundo para uma defesa do não determinismo; e Aristóteles se serve deste primeiro grupo para sugerir fortemente que a indeterminação não está ausente também do segundo grupo.

A ação é assim caracterizada por Aristóteles como um indeterminado, assim como o acaso, opostos em bloco ao contingente natural. Se se quiser sugerir que as regras práticas são do tipo “bom número de As são B” porque as ações são *naturalmente* B, a consequência não pode ser senão o ceticismo: a ação é um indeterminado e, a este título, opõe-se ao  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$  tomado como naturalmente isto em detrimento daquilo. E se se disser que as normas morais são do tipo  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$  porque são *frequentemente* isto e não aquilo, a resposta é duplamente insatisfatória. Primeiro, porque ser frequentemente depende e se funda em ser naturalmente; segundo, porque se há um lugar onde a infrequência possa ser o caso sem por isto obnubilar o dever de ser diferentemente, este é certamente o domínio da ação moral.

A ação é de natureza tal que não é mais isto do que aquilo<sup>7</sup>. Como então introduzir o  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$  nas normas? Certamente não pode ser introduzido à base do naturalmente assim ou do frequentemente assim; por outro lado, parece claro que é uma noção de base para a ciência natural e também para a ética. Quero sugerir que a razão para introduzir o  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$  nas ações é diferente daquela para introduzi-lo no mundo natural: é  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$  não porque natural ou frequente, mas porque é racional ser assim. A razão é, no homem, natural; ele dá preferência, por sobre a indeterminação da ação, antes a isto do que àquilo, o mais das vezes a isto do que àquilo. A razão toma isto em detrimento daquilo por deliberação. Ela pesa as reivindicações rivais, ordena a busca de meios em função de um fim, decide em favor disto a despeito daquilo. Com efeito, a análise da deliberação como escolha racional disto em detrimento daquilo (o ato pesar razões) permite a Aristóteles inscrever a razão como uma causa ao lado das outras causas já reconhecidas. O homem,

7. O contrafactual “se X não tivesse feito Y, Y não teria ocorrido” apreende em parte esta condição de indeterminação, na medida em que põe em relevo o fato que é preciso uma determinação suplementar para que Y ocorra, no caso, a ação de X. No entanto, segundo a condição de indeterminação, Y pode ocorrer sem a intervenção de X (por acaso, por exemplo), pois ele não é mais Y do que  $\sim Y$ . Se Sieyès não tivesse escrito *Qu’est-ce que le Tiers Etat*, a Revolução Francesa não teria ocorrido? Como diziam os antigos, *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Os casos de indeterminação (ação e acaso) introduzem assim o termo técnico οὐ μᾶλλον, que conhecerá uma fortuna posterior com o ceticismo.

escreve ele na *Ética Eudêmia*, é um princípio de movimento, a saber, da ação, pois a ação é um movimento (*EE* II 6 1222b28-29), e o homem é princípio deste movimento porque a deliberação prática é tal que não é preciso procurar outros princípios para a ação do que os que estão em nós mesmos (μη ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, *EN* III 7 1113b19-20)<sup>8</sup>. Há um eu que decide e que determina por razões os meios para obter o fim desejado. Na *Física*, Aristóteles escreve: “Quem deliberou é causa, assim como o pai é causa de seu filho, e, em geral, o agente é causa do que fez, assim como o que produz o movimento é causa do que mudou” (*Phys.* II 3 194b29-32). Tudo isto permite-lhe inscrever a razão na lista de causas: “Com efeito, parece serem causas a natureza, a necessidade e o acaso, e, além deles, a razão e tudo o que é feito pelo homem” (*EN* III 5 1112a31-33).

Se se volta agora ao objeto de ação, ele é certamente um contingente. Isto é verdadeiro, mas pouco satisfatório; é preciso ainda mostrar que é um contingente especial, de tipo indeterminado. Tanto quanto se possa falar de uma base metafísica da ação, é preciso reconhecer o caráter preciso da contingência em questão: a ação é algo que não é mais isto do que aquilo e que se torna isto e não aquilo por uma deliberação racional que escolhe isto em detrimento daquilo. Parece-me necessário reconhecer este caráter preciso de contingência para poder compreender mais exatamente a doutrina aristotélica das normas práticas. Sobre a base da indeterminação natural ou frequente de seu objeto, a razão impõe, sob forma de dever, um dos termos em detrimento do outro. A norma não se deixa assim compreender nem como frequentemente isto, nem como naturalmente isto, mas como *racionalmente* isto. Ela decide, e decide inteiramente, a respeito de algo que não é por si mesmo mais isto do que aquilo.

Convém fazer agora a observação seguinte: até o momento tenho falado de uma base metafísica da ação, sem mencionar o caso da produção (ποίησις), que, como se sabe, é também objeto de deliberação. A razão é que, creio, tudo isto vale para a ação, mas não para a produção. Aristóteles procurou sempre distinguir ação da produção, e isso mediante diferentes critérios cuja fortuna não é a mesma. Não quero entrar em detalhes aqui a respeito deste problema. Limito-me a observar que, apesar de nenhum dos critérios propostos funcionar perfeitamente, suas tentativas parece serem signo do fato de que Aristóteles pressentiu claramente que era preciso distinguir estes dois objetos da deliberação, pois algumas (e importantes) condições que estão presentes em

8. Os princípios são o fim ou a representação em vista de que agimos (que é o princípio da deliberação) e a escolha deliberada como princípio da ação – não princípio final, mas eficiente, aquilo de onde parte o movimento. Ver *EN* VI 2 1139a31-33.

um estão ausentes no outro, a ponto mesmo de diferenciá-los expressamente<sup>9</sup>. Ora, parece que a condição de indeterminação vale somente para a ação e não para o objeto técnico ou de produção. A arte, com efeito, não é sempre objeto de deliberação (a gramática, por exemplo, que é uma arte de precisão bem estabelecida, não é objeto de deliberação: ninguém delibera sobre ortografia). A arte é objeto de deliberação quando seu objeto, que é *naturalmente o mais das vezes assim*, guarda mesmo assim uma boa parcela de obscuridade. O que o torna objeto de deliberação é, em geral, o fato de estar em meu poder (de transformar); mas o que o torna um certo tipo de objeto de deliberação é o fato de ser naturalmente assim com uma certa dose de obscuridade. O caso emblemático é a medicina. Médicos deliberam porque há certa obscuridade a respeito da evolução de certa doença – mas se esta obscuridade é dissipada por um conhecimento mais preciso, então a deliberação desaparece também. A deliberação técnica tem assim um caráter provisório – sua limitação e eventual dissolução está estreitamente ligada à evolução da clareza na área de saber em questão. A indeterminação ontológica da ação, ao contrário, parece enraizar para sempre o processo de deliberação no coração mesmo da justificação prática. Este me parece ser o ponto filosófico mais relevante na tentativa aristotélica de distinguir ação e produção no interior da deliberação. Não quero sugerir que seja o único ponto. Aristóteles insistirá, por exemplo, na diferença entre uma atividade com fim interno, a ação propriamente dita, e atividade com fim externo, a produção. Quero sugerir somente que aqui está o núcleo filosófico que estas distinções pretendem esclarecer. A escola platônica, aliás, repetirá sem se cansar que a deliberação não é senão um sucedâneo lá onde o conhecimento ainda falha, sem jamais aí estar de pleno direito. A resposta final de Aristóteles parece ser a seguinte: se isto pode ser o caso das artes e técnicas, não é, contudo, o caso das ações. Aristóteles parece ter renunciado primeiramente a incluir expressamente a técnica entre os objetos de deliberação, para depois aí introduzi-los e finalmente encontrar uma razão que justifique sua presença diferentemente da do objeto de ação. Na *Magna Moralia*, com efeito, Aristóteles exclui a deliberação das “ciências” (MM I XVII 1189b19) e parece querer incluir aí entre as ciências também as técnicas (com efeito, o exemplo dado é a gramática). Em compensação, a deliberação é assegurada à ação precisamente pelo fato de ela ser indeterminada (ἀόριστον, I XVII 1189b24-26). Na *Ética Eudêmia*, porém, Aristóteles enuncia claramente o problema a respeito de por que deliberaria o médico *sobre o que tem ciência* (ἐπιστήμη, EE II IO 1226a35), mas não o gramático. A razão oferecida é

9. Ver EN VI 4 1140a1-2: “o contingente inclui o objeto de produção e o de ação; produção e ação são diferentes” (τοῦ δ’ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτὸν· ἕτερον δ’ ἐστὶ ποίησις καὶ πράξις).

que há um duplo erro na medicina (no raciocínio e na percepção ao aplicar os resultados da deliberação), enquanto, na gramática, há um único tipo de erro (o da percepção). O ponto é que claramente um certo domínio da “ciência” é objeto de deliberação (embora nem todos os seus domínios o sejam). A razão dada, contudo, certamente não é boa, pois o fato de haver dois tipos de erro em um caso e somente um no outro não é uma explicação, mas antes um sintoma de que há deliberação em um caso, embora não haja no outro<sup>10</sup>.

Na *Ética Nicomaqueia* III 5, finalmente, Aristóteles escreve que “a deliberação diz respeito àquelas coisas que, produzindo-se em um bom número de casos, permanecem obscuras em sua realização, e nas quais é indefinido” (τὸ βουλευέσθαι δὴ ἐν τοῖς ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον, I I I 2 b 8-10)<sup>11</sup>. Pode-se tomar esta frase como introduzindo o candidato da deliberação, o que é ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, segundo duas características: ser obscuro em sua realização e ser indefinido. Pode-se ainda tomar o καὶ como explicativo, do tipo “isto é”, o que explicaria o “ser obscuro”, havendo portanto uma só característica do objeto de deliberação, “ser obscuro por ser indefinido”. Gauthier seguiu esta última possibilidade. De fato, se for um único candidato, as duas características parece indicarem a mesma coisa, a menos que se introduza uma correção na segunda, como fez Rassow<sup>12</sup>. Fico tentado, contudo, a ver aqui dois candidatos, cada um segundo uma das características: primeiro, um objeto que é *naturalmente assim*, mas obscuro quanto ao seu desenrolar – o objeto de deliberação técnica, de caráter provisório em função da clareza ou não do saber em questão –; segundo, um objeto *indeterminado*, a ação, para o qual a deliberação é essencial. Por um lado, a *Ética Nicomaqueia* ofereceria assim uma razão para explicar por que certas ciências (técnicas) são objeto de deliberação: sua obscuridade epistêmica. A oposição apareceria, aliás, algumas linhas acima, pois é dito que a deliberação é mais própria nas técnicas do que nas ciências<sup>13</sup>. Por outro lado,

10. O ponto foi apresentado por Michael Woods, *Eudemian Ethics* I, II, and VIII, 1982, p. 153.

11. Leio δὴ segundo o comentário de Aspásio, tomando a passagem como conclusão do que precede. Não me parece, no entanto, ser necessária a correção de Rassow, a saber, [τὸ ὥς δεῖ] ἀδιόριστον, pois se pode reintroduzir o πῶς ἀποβήσεται em ἐν οἷς [πῶς ἀποβήσεται] ἀδιόριστον, cujo sentido seria justamente algo como τὸ ὥς δεῖ. A correção, porém, encontra forte apoio em MM I XVII I 189b24. O ponto que discutirei é compatível com a correção.

12. A tradução de Gauthier supõe, porém, a correção de Rassow: “c’est-à-dire dans les cas où la voie à suivre est indéterminée”. Com tal correção, os dois membros não coincidem perfeitamente: uma coisa é ter um resultado incerto, outra coisa é duvidar de como agir corretamente. A tradução de Terence Irwin, que acata também a correção de Rassow, é melhor: “deliberation concerns what is usually [one way rather than another], where the outcome is clear and the right way to act is undefined” (*Nicomachean Ethics*, 1985).

13. Mantenho “técnicas”, lição dos manuscritos, embora, no texto de Aspásio, lê-se “opiniões” em seu lugar.

a *Ética Nicomaqueia* manteria a razão da deliberação nas ações, distinta da das técnicas: são contingentes indeterminados (e não naturalmente assim) nos quais é indefinido o desenrolar. O texto completo seria algo como τὸ βουλευέσθαι δὴ ἐν τοῖς ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ [ἐν τοῖς πρακτοῖς] ἐν οἷς ἀδιόριστον, podendo-se suprimir ἐν τοῖς πρακτοῖς por estar já expressamente citado e sublinhado no contexto imediatamente anterior, sendo, por conseguinte, dispensável pelo sentido. A passagem 1112a34-b8, com efeito, imediatamente anterior, fornece efetivamente os dois candidatos que reaparecem nesta frase, que serve de conclusão a toda a passagem: todos deliberamos 1) sobre os objetos de ação (πρακτά) e 2) sobre aquelas ciências que, estando a nosso alcance, a) não são sempre de mesmo modo (μὴ ὡσαύτως αἰεί, isto é, são ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, incompatíveis com o registro da raridade) e b) têm uma clareza menor (isto é, são obscuras em seu desenrolar).

Por conseguinte, para a ação, que é um contingente indeterminado, a deliberação é de regra, e por meio dela a razão impõe algo em detrimento de outro, introduzindo a necessidade na norma prática. Uma tal reconstrução nos leva imediatamente a pensar em Kant, na medida em que nele a adoção de um ponto de vista moral está intimamente ligada à autonomia racional do agente. Em termos kantianos, esta relação equivale a pôr como condição da adoção do ponto de vista moral o acatamento de uma máxima que possa ao mesmo tempo valer para todo agente racional. Uma das formulações do imperativo categórico kantiano põe justamente em relevo o fato de que a máxima deve poder valer como uma lei da natureza, isto é, que todos a sigam. Ora, a tese de Aristóteles não está longe disto. O prudente, aquele que sabe deliberar bem, possui a faculdade de ver o que é bom para si e para os homens. Ele busca realizar o bem não só para si, mas para todos, e isto através da razão. O prudente põe-se assim do ponto de vista moral, que é justamente aquele ponto que todo homem pode acatar se se determinar pela razão<sup>14</sup>.

14. Kant apresenta assim uma doutrina da autonomia como fazendo necessariamente parte de toda doutrina da liberdade. Aristóteles não pode empregar tal termo: com efeito, αὐτόνομος tem o sentido pejorativo – para o indivíduo – de alguém que faz suas próprias regras à revelia dos outros e não em vista dos outros (como Antígona, que o coro censura por ter tudo decidido sem levar em consideração as outras pessoas: ἀλλ’ αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ θνητῶν Αἰδὴν καταβήσῃ, vv. 821-822; é também o caso de Ismenodora, quem, segundo o *Amatorius* de Plutarco, se serviu de meios pouco convencionais para casar com Bacchon: ἤδη γὰρ εἰς ἀνομίαν τὰ πράγματα διὰ τῆς αὐτονομίας βαδίζει, 755B #11; na política, o termo significa *independência política*). Mas a doutrina está presente e talvez Aristóteles tenha mesmo sugerido um nome: em EN III 7 1114b6, ele emprega o termo αὐθαίρετος, que significa “aquele que decide por si próprio [segundo razões]”. Este termo não tem o sentido pejorativo de αὐτόνομος e apresenta o ponto da autonomia. Kant e Aristóteles concebem, no entanto, diferentemente esta doutrina: enquanto para Kant é preciso um fim puro, posto unicamente pela razão, e o eudemonismo de Aristóteles é

Certas diferenças são fáceis de serem vistas entre estas duas teses. Em primeiro lugar, Kant quis incluir em seu sistema filosófico a reivindicação moral segundo a qual a boa vontade é uma vontade que age moralmente quaisquer que sejam as consequências de seus atos. Kant obviamente não está negando toda consideração sobre consequências. Ele está, como pensador moderno, atribuindo um peso maior às intenções do agente em detrimento das consequências refletidas de seu ato. Ora, a estrutura deliberativa da ação moral em Aristóteles é dificilmente compatível com tal reivindicação. A deliberação é precisamente este processo de buscar, a partir de um fim, os meios adequados para obtê-lo, o que inclui necessária e explicitamente uma avaliação das consequências da ação tão longe quanto possa ir a análise. A deliberação não é somente sobre meios a título de instrumentos, mas – e mesmo sobretudo – do modo como agir, abarcando também as consequências da ação. Como pensador antigo, Aristóteles não nega o mundo das intenções, ele somente dá maior peso às consequências refletidas de um ato do que às supostas intenções do agente, pois não há para ele outro lugar do que o mundo dos agentes onde deva justificar suas ações.

Kant parece também ter dado um peso exagerado ao que se pode denominar de pureza moral. Ele parece pressupor que nada de empírico possa determinar o caráter moral do que é realizado, de modo que a razão deve poder fornecer um fim puro para o agente. O problema é que, se isto for aceito, será preciso dar uma explicação da racionalidade que seja ao mesmo tempo não empírica e independente do desejo<sup>15</sup>. Apesar dos esforços de Kant, a resposta não é evidente. Ao contrário, realizar o dever pelo dever parece ser uma necessidade prática se se compreende por isto que se deve realizar deveres em função de um dever primeiro. Mas realizar seu dever primeiro não pode ser uma necessidade prática a não ser que se queira realizá-lo em vista de um fim que serve de ponto de partida para toda deliberação e que é estabelecido independentemente dela, sem a torná-la por isto heterônoma<sup>16</sup>. Aristóteles insistiu claramente neste ponto: “A escolha deliberada é o princípio da ação – não o princípio final, mas o princípio de onde começa o movimento –, o princípio da escolha deliberada sendo o desejo e a representação de um fim” (EN VI 2 1139a31-33).

por conseguinte rejeitado, para Aristóteles esta exigência é excessiva: basta que todo desejo humano seja capaz de receber razões (seja uma *ὁρεξις διανοητική*) para que o homem seja responsável e causa de suas ações.

15. Ver David Wiggins, “Universalizability, Impartiality, Truth”, 1987, p. 69.

16. Ver Georg von Wright, *Practical Reason*, 1983, p. 17.

## II

O particularismo não é assim favorecido pela tese da indeterminação da ação. Ao contrário, pode mesmo ser muito desfavorecido. Se a razão impõe a ordem lá onde reinava a indeterminação e se o domínio da razão é o domínio do necessário, o particularismo não parece encontrar aqui guarida privilegiada. Aristóteles tem, porém, uma segunda tese, graças à qual o particularismo poderá reivindicar sua parte. Para poder aplicar o que a lei ordena, é preciso levar em consideração as circunstâncias no meio das quais nós agimos. De um lado, a norma para a ação obriga a que todos deem sua adesão; de outro lado, a ação põe em ordem as circunstâncias no interior das quais ela ocorre. Estas circunstâncias são particulares, indefinidas: elas são para a ação o que o acidente é para o ser. A tese aristotélica a respeito das circunstâncias no interior das quais ocorre a ação garante ao particularismo sua reivindicação. A ação é, tomada nela mesma, indeterminada, é um *ἀόριστον*; as circunstâncias nas quais ocorre são indefinidas, e, por causa deste caráter *ἀδίοριστον*, a aplicação da regra é feita segundo o que propõe o particularismo<sup>17</sup>.

Aristóteles escreve que as circunstâncias mais importantes são o que faz o agente e o fim esperado (*EN* III 3 1111a18-19). Tomando por A o que faz, pode-se formular assim a estrutura de base do juízo em questão: “A é B nas circunstâncias C em vista do fim F”, em que B é um qualificativo moral do tipo *bom*, *mau* etc. No primeiro livro da *Ética Nicomacheia*, Aristóteles criticou duramente Platão porque ele teria ignorado, em suas análises da noção de bem, que as proposições morais incluem sempre a referência a quem algo é bom. Esta referência não pode ser ignorada porque ela é uma marca do comportamento lógico particular do juízo moral. Isto é claramente exposto no

17. O ponto é que a ação ocorre no meio e em função de circunstâncias que são indefinidas e em relação às quais é preciso moldar o que a norma ordena. Jonathan Barnes atacou a tese do particularismo argumentando que o relativismo que pressupõe “reivindica ser capaz de encontrar uma exceção para cada generalização moral; tal reivindicação é ilustrada por casos simples, e não há razão alguma para se crer que toda generalização possa ter furos assim. Os aristotélicos costumam falar da ‘infinita variedade’ das circunstâncias humanas: circunstâncias alteram casos; e são tão variadas e múltiplas as circunstâncias que nenhuma lei universal pode governá-las todas. Mas circunstâncias, se variadas, não são infinitamente variadas; nem é claro que todas as suas variações tenham importância moral. As regras devem certamente ser complicadas, mas nada ainda foi mostrado que sejam impossíveis” (*The Presocratic Philosophers*, 1982, p. 521). O ponto, porém, não é propriamente que haja um número infinito de circunstâncias com peso moral; o ponto é que, qualquer que seja seu número, seu caráter é ser indefinido, não permitindo uma mera aplicação da regra, obrigando, ao contrário, a uma avaliação da regra em função delas, de tal modo que a percepção moral do prudente toma dianteira em relação a um conjunto previamente dado de regras, reconhecida a impossibilidade de pôr em regra o que é indefinido.



*Da Alma*: “O que não inclui ação, *i. e.* o verdadeiro e o falso, está no mesmo domínio que o bom e o mau; no entanto, diferem em que um é absoluto, o outro é relativo a alguém” (III 7 431b10-12).

Um dos resultados importantes da ética aristotélica consiste justamente no reconhecimento do contexto intensional no qual estão imersas as proposições práticas e do qual não podem ser inteiramente subtraídas. Este resultado permite a Aristóteles modificar profundamente a noção grega antiga de bem aparente (φαίνόμενον ἀγαθόν). Como Tomás de Aquino sublinhou corretamente, o bem aparente é o bem enquanto apreendido por alguém (*bonum apprehensum*): para que algo seja um bem, deve ser apreendido como tal por alguém, deve ser julgado de um certo ângulo. O erro de Platão, aos olhos de Aristóteles, reside fundamentalmente no fato de que analisou as proposições práticas como se o predicado “ser bom” funcionasse do mesmo modo como “ser branco” ou “ser retilíneo”. Ora, o objeto de ação (πρακτόν) está indelivelmente ligado ao seu ser apreendido, o que não é o caso para as proposições sobre o ser. Obviamente, não basta ser considerado ou apreendido como tal para que por isto mesmo seja um bem real, mas não há um bem se não for apreendido como tal. Se introduzirmos este resultado na estrutura das proposições práticas, então teremos algo como: “A é B nas circunstâncias C em vista do fim F para todo P”, em que P figura pela condição necessária de apreensão do bem a título de toda pessoa para quem algo aparece como bom.

Pode-se, então, encontrar um lugar preciso para a quantificação no seio mesmo da proposição prática segundo esta estrutura. Algo pode ser bom para os atenienses, mas não para os tebanos; ou mesmo não ser bom para todo ateniense, mas somente para os habitantes do Cerâmico. Dado o domínio, a todo membro deste domínio A é visto como obrigatório. E, quanto ao domínio, pode-se abandonar os limites aristotélicos da pólis e dar lugar ao cosmopolitismo estoico, ou ainda ao ser racional da modernidade: A pode ser B nas circunstâncias C em vista do fim F para todo ser racional. Esta é a tese aristotélica: alargar o domínio não a destrói; porém, amputar uma de suas partes ou alterar suas relações certamente a desfigura. Nela, o fato é que o objeto de dever permanece único; nas circunstâncias C, ele é exatamente o que se deve fazer. E sua natureza é única porque: “O erro é multiforme (pois o mal provém do ilimitado, como os pitagóricos conjecturaram, o bem, do limitado), enquanto só se pode ter sucesso de um modo: por estas razões também o primeiro é fácil, o outro difícil (EN II 5 1106b28-33)”.

Creio que se pode ver aqui o núcleo filosófico da tão vilipendiada doutrina do justo meio. Segundo tal doutrina, a virtude é um justo meio primeiramente para nós (e não matemático ou absoluto). Segundo, ser um justo meio significa encontrar-se em algum lugar entre dois extremos a evitar. O que é preciso fazer é o melhor em função das circunstâncias no interior das quais

a ação ocorre: “Sentir as emoções no momento oportuno, em relação ao que se deve, em vista de quem se deve, pelo fim bom e do modo como se deve, eis o que é ao mesmo tempo o justo meio e o melhor, o que precisamente é a virtude” (EN II 5 1106b21-24).

Ou, como escreve Aristóteles um pouco mais adiante, “do que é indeterminado a regra é também indeterminada” (τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν, EN V 14 1137b29-30). Aristóteles escreve ἀόριστος, mas eu creio que ele deveria escrever ἀδιόριστος, se quisesse ter usado o termo técnico. As ações são indeterminadas no sentido em que não são mais assim do que não assim. Mas as ações podem ser também indefinidas no sentido em que o que a norma determina tem de ser julgado em função das circunstâncias no interior das quais se produz a ação, de modo que, por trás da regra, há ainda a necessária habilidade de apreender a situação em sua singularidade, o que é distinto de aplicar ao caso dado uma série de regras previamente estabelecidas. A é B nestas circunstâncias. Em outras circunstâncias, será preciso apreender a situação para saber o que se deve precisamente fazer. Para que bom número de As sejam B, sendo os As tomados em sua particularidade, é preciso que uma cláusula *ceteris paribus* se aplique.

O mesmo ponto pode ser visto na doutrina aristotélica da lei legal. As leis têm frequentemente a forma “bom número de As são B”. Para explicar esta forma, Aristóteles mostra que estas leis são o produto ao mesmo tempo da prudência e da inteligência do legislador: “A lei dispõe de um poder de coação, sendo uma regra que emana de uma certa prudência e inteligência” (EN X 10 1180a21-22),

Pode-se compreender muito facilmente por que emana da prudência: para que a lei produza o bem social, é preciso que o legislador vise ao bem; para que vise ao bem, é-lhe preciso prudência. Embora seja uma condição necessária, não é suficiente para uma boa legislação. O bom legislador deve também ser inteligente para poder fazer abstração de certas circunstâncias e não reter senão aquelas principais que devem figurar na lei. Em certos casos, isto não é difícil. Por exemplo, no tocante à justiça distributiva e à corretiva, as proporções matemáticas têm um papel importante e facilitam enormemente a tarefa. No entanto, em outros casos, a situação é de fato difícil, eventualmente impossível. O legislador tem de falar em geral, mas pode ser o caso que as circunstâncias a serem consideradas escapem a toda generalização. É preciso assim reconhecer que a lei fracassa na medida mesma em que se formula em termos universais (ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου, EN V 14 1137b27: falha porque é universal). A lei não fracassa porque é uma generalização no lugar de uma estrita universalização; ela fracassa lá onde ela alcança sucesso, pois tem de visar ao universal ou ao geral quando a matéria sobre a qual versa permanece o mais profundamente singular. Esta parece ser a razão por que a equidade,

sendo igual à justiça, é superior a um tipo de justiça, a saber, superior à justiça legal: porque cabe ao homem équo recuperar o caráter particular e único inevitavelmente perdido na formulação generalizante da lei, quando, sem este caráter, a injustiça pode engendrar-se sob o império da lei. Aristóteles ilustra seu pensamento com o prumo de Lesbos: feito de chumbo, ele se adapta aos contornos da pedra, às rugosidades das circunstâncias.

Isto parece ser, portanto, uma defesa do particularismo: se o caráter indefinido das circunstâncias se acrescenta à natureza indeterminada da ação, então o particularismo na ética parece impor-se como a boa resposta. E, de fato, impõe-se, sob a condição de acrescentar: mas não em toda a ética. Aristóteles diz que, para certos casos, enquanto a legislação visa ao geral ou universal, o objeto permanece rente ao singular, o que faz com que a lei fracasse lá mesmo onde tem sucesso. Mas Aristóteles não diz que isto é sempre o caso. É uma tese aristotélica a da natureza indefinida do valor moral das circunstâncias. A consequência é que, para as ações deste tipo, as generalizações são secundárias, parasitárias, funcionando como resumo das considerações que o prudente faz. Um sinal disto é que Aristóteles desenvolveu longamente a descrição das virtudes particulares pondo em relevo esta função do homem prudente em apreender o que é preciso fazer em função das circunstâncias no meio das quais a ação ocorre, e isto em detrimento de um conjunto de regras previamente estabelecidas que se deveria simplesmente aplicar aos casos particulares. Ainda, Aristóteles escreve que, já que o homem prudente julga corretamente o que aparece de modo tão diferente a outros homens, talvez ele se distinga dos outros pelo fato de ver a verdade dos fatos “como se fosse sua norma e medida” (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν, *EN* III 6 1113a33). Ele é nosso único critério para saber o que se deve fazer; ora, uma tal tese destaca a habilidade que tem o prudente de apreender a situação em seu caráter moral único em função das circunstâncias de valor moral indefinido, o que é uma defesa forte do particularismo na ética.

Quando a situação é indefinida, assim é também a regra, o que não implica que tudo seja indefinido. No livro IX da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles procura uma resposta às questões de como se deve obedecer ao pai ou, de como, em casos de doença, se deve seguir o conselho do médico, ou se se deve ajudar antes um amigo do que outra pessoa, ou se se deve mostrar gratidão de preferência a um amigo em detrimento de um benfeitor em relação a quem se tem uma dívida. A resposta é:

Todas estas questões são difíceis de responder com precisão, pois comportam um grande número de distinções de todos os tipos, segundo a importância maior ou menor do serviço feito e a nobreza ou a necessidade de agir. Mas que não estamos obrigados a conceder tudo à mesma pessoa, eis um ponto fora de dúvida. De ou-

tro lado, devemos, no mais das vezes [ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ], devolver as vantagens que recebemos antes de fazer favores aos amigos, assim como temos a obrigação de reembolsar um empréstimo a um credor antes de dar dinheiro a um camarada (EN IX 1164b27-33).

É difícil, mas não é impossível. A resposta, aliás, em alguns casos, pode ser mesmo óbvia. Nos três casos – obedecer ao pai, pagar as dívidas, manter a palavra –, se a universalização não for o caso, a generalização se impõe: “bom número de As são B” é a forma destes casos. Em relação a certas ações, as circunstâncias com peso moral são *grosso modo* definidas, apesar da quantidade enorme de distinções que sempre se pode fazer. Para estes casos, impõem-se generalizações. Assim, por trás do particularismo, reaparece a generalização. O mesmo fenômeno ocorre com o homem équo. O homem équo corrige a justiça legal sendo tão justo quanto a lei. Ele não está acima de toda lei, ele corrige o erro que provém do fato de que os enunciados legais são absolutos, *quando sua matéria escapa a tal precisão*. Assim, Aristóteles escreve que: “Toda lei é universal, mas sobre certas coisas não é possível pôr um enunciado universal com retidão” (EN V 14 1137b13-14).

É preciso observar que Aristóteles limita o particularismo a certas ações. O homem équo não está acima de qualquer lei, ele não pode corrigir toda lei. A *Retórica* apresenta a equidade como um tipo de correção dos erros das leis escritas. Se um enunciado preciso é impossível, mas se a legislação é necessária, a lei é enunciada em termos gerais, o que supõe uma correção para certos casos que ficaram de fora. O homem équo deverá corrigi-la, mas não corrige toda lei; o que Aristóteles chama de lei universal na *Retórica* está fora de sua alçada. A equidade não se aplica em todos os casos, mas naqueles em que o perdão é possível; a equidade nos torna toleráveis à fraqueza humana, ela nos faz lembrar antes dos benefícios do que das perdas etc. O particularismo pode mesmo estar em muitos lugares, mas não está em todos. Esta passagem da *Retórica* nos leva a um segundo caso em que o particularismo não é o caso. Certas regras práticas têm bem a forma “bom número de As são B”. E, o que é mais notável, a ética não somente contém de pleno direito generalizações, como possui também universalizações estritas do tipo “todo A é B”. Havia observado que o núcleo filosófico da doutrina do justo meio consiste em tomar as virtudes como estando em algum lugar entre dois extremos, este lugar sendo determinado em função das circunstâncias. As considerações sobre as circunstâncias dão um lugar privilegiado para o particularismo. Ora, se se volta agora aos extremos, vê-se que nenhuma consideração sobre as circunstâncias é feita a seu respeito. Aristóteles sublinha este ponto:

É absurdo supor que cometer uma ação injusta ou covarde ou desregrada comporta uma mediedade, um excesso e uma falta, pois haveria assim uma mediedade

do excesso e da falta, um excesso do excesso e uma falta da falta. Mas [...] para as ações de que falamos, não há nem mediedade, nem excesso, nem falta, mas, qualquer que seja o modo como as realizemos, constituem faltas, pois, de um modo geral, não existe nem mediedade do excesso ou da falta, nem excesso e falta da mediedade (EN II 6 1107a18-27).

Os extremos estão sob interdição – e isto absolutamente. Não se deve ser covarde, ou não se deve ser temerário, e isto de modo absoluto: não há uma ocasião propícia para a covardia ou temeridade. Nenhuma consideração sobre as circunstâncias vem perturbar este regime estrito de interdição. As interdições – absolutas, sem apelo – são a outra face do particularismo e encontram na mesma doutrina suas razões de ser. Para o aristotelismo, não somente o particularismo sobre o modo apropriado de agir segundo as circunstâncias não é incompatível com regras estritas de ação, como ainda as interdições absolutas a respeito dos extremos são uma consequência necessária do relativismo do meio termo. Embora negativas, elas são sem apelo: nenhum A é B, e isto de modo absoluto.

Leis práticas do tipo “jamais fazer A” podem corretamente ser enunciadas como prescrições, mais precisamente como interdições morais. Elas dizem respeito aos extremos, sobre os quais não há nenhuma consideração sobre as circunstâncias, nada há de ἀόριστον. Tais interdições têm um papel importante nos sistemas morais; embora não digam o que deve ser feito, delimitam o espaço do fazer estabelecendo os limites entre os quais o justo meio deve ser encontrado. Mas elas também não são as únicas sentenças absolutas. Certas ações não admitem justo meio. Com efeito, certas ações implicam por seu próprio nome o caráter perverso dos atos. Exemplos são a impudência, a inveja, o roubo, o assassinato:

Estas afecções e estas ações, e as outras de mesmo gênero, são todas, com efeito, censuráveis porque são perversas em si mesmas, e não é somente seu excesso ou falta que é condenado. Não é, por conseguinte, jamais possível pôr-se na direita via quanto a elas, mas constituem sempre faltas (EN II 6 1107a12-14).

Seu próprio nome implica a perversidade; eles se fundam em juízos analíticos do tipo “todo assassinato é perverso”. A respeito delas, todo ato é censurável (οὐκ ἔστιν οὐν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ’ ἀεὶ ἀμαρτάνειν, EN II 6 1107a14-5). Uma vez mais encontramos a forma universal, sem exceção. Aristóteles dá como exemplo o adultério: não se pode dizer que se cometeu o adultério com a mulher que convinha, ou no momento adequado, mas o simples fato de cometê-lo é censurável. O ponto é que é assim analiticamente: se não se compreende por que assassinar é errado, então provavelmente não se compreendeu o que é assassinar. Compreender o que é assassinar impli-

ca compreender que é sempre censurável. O particularismo tem assim seu lugar no sistema aristotélico na medida em que ao caráter indeterminado das ações acrescenta-se a indefinição das circunstâncias com valor moral. A indeterminação é de regra para toda e qualquer ação; mas a indefinição das circunstâncias não é sempre o caso. Às vezes algo geral se impõe, às vezes um estrito universalismo. Se se estender o particularismo para toda ação, ele se torna rapidamente um leito de Procusto para o sistema aristotélico. Por sua vez, por trás da indefinição das circunstâncias há o fenômeno radical de indeterminação da ação. Todo dever é imposto pela razão sobre uma natureza indeterminada da ação. A estrutura do tipo *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* toma seu lugar em função da necessidade hipotética que a caracteriza. Segundo a aplicação e a avaliação moral da situação, o dever pode tomar contornos variados em relação ao caráter indefinido do que organiza; mas nada diz que ele sempre toma contornos variados. Ao contrário, há casos muito claros em que toda hesitação é mostra mesmo de fracasso moral.

## Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles

### 1. Introdução

A ética aristotélica, como é sabido, atribui um lugar privilegiado às emoções, afecções ou paixões (em grego, trata-se sempre do mesmo termo: *ta pathê*). Isto é bem conhecido desde a Antiguidade: Diógenes Laércio, por exemplo, escreve que, segundo Aristóteles, “o sábio não é sem emoções, mas moderado em suas emoções” (V 31). No período helenístico, a ética peripatética era apresentada como *metriopatheia*, a boa medida nas emoções. Este termo, com efeito, apreende de modo sucinto e feliz um dos aspectos principais da moral aristotélica. O homem virtuoso não deve procurar extirpar suas emoções, como se a virtude fosse uma ausência de emoções, uma *apatheia*, como queriam os estoicos, mas, ao contrário, tomando-os como elementos indispensáveis da vida humana, ele deve buscar sua justa medida, graças à qual a ação será adequada e verdadeira do ponto de vista moral ao mesmo tempo que fica ancorada nas emoções e paixões do agente.

A *metriopatheia* é, assim, uma etiqueta cômoda e correta da ética aristotélica, ainda que o termo não se encontre em Aristóteles. Ela cria um contraste esclarecedor com a versão estoica, segundo a qual a virtude é uma *apatheia*. Não se deve temer o anacronismo, pois, de um lado, o próprio Aristóteles mencionou (sem, porém, os nomear) os que, já em sua época, definiam as virtudes como “estados de impassibilidade [*apatheias*] e de quietude” (EN II 2 1104b24-25); e ele os menciona para imediatamente recusá-los. De outro lado, o advérbio *metriôs* (“de modo comedido, segundo uma medida”), está bem atestado na *Ética Nicomaqueia*: se ocorre a um homem generoso gastar além do que era conveniente, ele sentirá certa dor “de modo comedido e como se deve, pois pertence à virtude sentir prazer e dor a propósito do

que se deve sentir e como se deve” (IV 2 1121a2-4). No mesmo sentido, o homem magnânimo sentirá alegria “de modo comedido”, ele se comportará “de modo comedido” (IV 7 1124a6, 15). A ideia está bem presente: não se trata de extirpar as emoções ou paixões, mas de lhes dar uma justa medida, vivê-las *metriôs*, e a virtude moral consiste justamente em encontrar sua medida em função e nomeio das circunstâncias em que se produzem as ações.

Não é tarefa pequena. A felicidade é definida como “a atividade da alma segundo a virtude” (I 6 1098a16-17). Não é, portanto, um estado da alma, mas uma atividade, o que remete diretamente às ações que o homem faz ou se abstém de fazer. Além do mais, a felicidade não é questão de um instante, de um fim de semana, mas se estende ao longo da vida (ele se realiza “em uma vida completa”, *en biôi teleiôi*, I 6 1098a18). Quando Aristóteles retoma sua definição da felicidade no final do primeiro livro, ele escreve que a felicidade é “uma certa atividade segundo perfeita virtude” (I 13 1102a5-6). Infelizmente não é claro o que entende por virtude *perfeita*. Em particular, pode-se dissentar se se trata de uma virtude que contém a razão prática, somente a razão teórica ou uma certa dosagem de ambas. Mesmo assim, é indiscutível que se trata de uma virtude na qual opera a razão, qualquer que seja sua modalidade. Enquanto virtude, por sua vez, a virtude perfeita é uma disposição, pois a disposição é o gênero da virtude, e a disposição é o modo pelo qual o homem se comporta relativamente às emoções. A felicidade é o fim último de todas as nossas ações, as quais devem ser aperfeiçoadas pela razão, mas, no início, estão as emoções. Muito da vida moral depende dos hábitos tomados em sua relação, o que não é de pouca importância; ao contrário, Aristóteles nos diz que é “de uma grande importância, ou antes: de toda importância” (II 1 1103b25), pois aqui se abre – ou se fecha – o caminho para a felicidade.

## II. A Natureza das Emoções

No entanto, o leitor moderno não deixa de ficar surpreso: se as emoções estão no mundo moral como um tipo de tendência ou impulso inextirpável, como então as moderar, haja vista o fato de que a razão não poderia senão ter um papel subalterno a seu respeito? A expressão de Hume parece impor-se: a razão é e só pode ser uma escrava das paixões. O próprio Aristóteles, aliás, permite este tipo de consideração. Com efeito, ele escreve por duas vezes na *Ética Nicomaqueia* que os que vivem “segundo a paixão” (*kata pathos*), se tornam surdos aos conselhos morais e aos ditames da razão. Tais passagens situam-se uma no início e a outra no final da obra (I 1 1095a8; X 10 1179b27; ver 1128b17 IV 15 e X 10 1179b13), como se o Estagirita quisesse fazer assim uma advertência solene a seu respeito. A isto se pode objetar que,



como igualmente é bem sabido, a justa medida é dada pela razão. Agir moderadamente é agir *como se deve*, e agir como se deve é agir *do modo como prescreve a razão*. No entanto, é o próprio Aristóteles que liga intimamente as emoções à parte não racional da alma (a cólera, o medo etc.: IX 8 1168b20). As paixões não somente não são razões, mas provêm todas da parte não racional da alma. Que outro papel se pode imaginar para a razão senão o de estar em perpétuo conflito com as paixões que ela tentaria dominar, mas que lhe escapariam inevitavelmente, pondo-se fora da medida que somente a razão pode lhes dar? O tema do conflito entre paixões e razão nos é bem familiar e o leitor facilmente encontra suas marcas: de um modo ou outro, a razão se vê forçada a restringir o campo da paixão ou da emoção, à *défaut de* poder extirpá-las inteiramente. As emoções ou paixões estariam sempre presentes, mas a título de resto. Como a razão prática, para Aristóteles, não pode operar a não ser que existam previamente as disposições morais, isto é, paixões ou emoções moderadas pelo hábito e pelo exercício. Estes restos estarão forçosamente presentes para que então possa operar a razão. Visto que estão presentes sob a forma de caracteres fixos do agente moral (dito de outro modo: a título de disposições morais), parece difícil ver que função a razão pode ter que não seja o cálculo pela eficácia dos meios para obter um fim, sem poder determinar ou dirigir a ação, em sentido próprio, ao contrário, estando sempre subordinada às paixões ou emoções.

Contudo, Aristóteles quer os dois ao mesmo tempo: as paixões estão bem ancoradas na constituição do sujeito moral, em quem elas têm um papel preponderante tanto para seu caráter quanto para o início das ações, enquanto a razão prática opera em seu interior, podendo não somente melhor as dirigir à meta almejada, mas também – e sobretudo – pôr um freio ou mudar a direção de seus movimentos, tornando o sujeito moral um agente moderado no tocante às suas emoções porque ele é um agente racional no sentido forte do termo, aquele que segue a razão em suas ações. Como pode sustentar ambas as teses ao mesmo tempo?

Para compreender isto, é preciso esclarecer primeiramente o que se entende por paixão. Uma primeira abordagem encontra-se em *Metafísica* V 21, passagem na qual Aristóteles distingue já quatro tipos do termo *pathos*: 1) a qualidade segundo a qual algo pode ser alterado, como o claro e o escuro, o doce e o amargo; 2) os atos destas qualidades e então as próprias alterações; 3) são ditos mais particularmente *pathê* os movimentos ou alterações consideráveis, sobretudo os prejudiciais, assim como 4) os infortúnios grandes e cruéis. Para 3), é o caso, por exemplo, de um objeto que sofreu um grande esfriamento, como o ferro quente posto na água fresca; a respeito de 4), trata-se dos sofrimentos terríveis dos homens que as tragédias gostam de explorar (cf. *Poet.* II 1452b9-13). Os sentidos 3) e 4) não nos interessam muito

aqui, pois o sentido 3) pode ser reduzido ao sentido 1), do qual se distingue somente pela quantidade, enquanto o sentido 4), como veremos em seguida, pode igualmente ser reduzido a um sentido mais nuclear 5), do qual ele é um caso extremo. O matiz entre 1) ter uma certa alteração ou possuir um certo atributo e 2) o ato mesmo desta alteração ou de possuir este atributo tem certamente lugar na metafísica, mas pode ser deixado momentaneamente de lado em um estudo sobre a ética.

O sentido geral 1), o de ser uma qualidade de um sujeito que pode então sofrer uma alteração em direção ao oposto, interessa-nos sobremaneira. Neste sentido geral, falamos sobretudo de *afecção* de algo, ou de seu *atributo*, em especial quando não faz parte de sua essência. Isto não nos faz avançar muito, pois, quando falamos de *pathê* no domínio moral, não falamos simplesmente de afecções que alguém pode ter, como ser claro ou moreno, estar quente ou frio, mas de certas afecções que possui enquanto sujeito que age, afecções que lhe dizem diretamente respeito enquanto agente. Todavia, a noção de *afecção* nos fornece o quadro geral onde localizaremos as *pathê* que buscamos. Visto que são afecções do sujeito que age, é questão antes de *sentimentos*, *emoções* ou *paixões*. Este último termo talvez deva ser reservado aos sentimentos e emoções fortes, aqueles que perturbam o sujeito para além do usual. Podemos, assim, distinguir entre 5) sentimento ou emoção e 6) paixão, admitindo que os exatos limites entre eles podem ser difíceis de ser precisados. Retenhamos, porém, *faute de mieux*, os termos *emoção* ou *sentimento* como sendo equivalentes ao *pathos* 5) que está em questão aqui. Visando à simplicidade, falarei doravante de 5) *emoção*. Em comparação com 1), vê-se claramente que se trata de uma certa alteração, de um certo ser afetado, salvo que, contrariamente a 1), a *emoção* parece ser mais decisiva a respeito da natureza prática do agente do que 1) o é em relação à natureza do objeto que ele qualifica. Há algo em 5) que concerne diretamente à natureza prática do agente, enquanto em 1) os atributos que são as afecções são acidentes do objeto e permanecem exteriores à sua essência. Convém também observar que a afecção se acompanha sempre do par *paixão / afecção*: um objeto sofre a ação de um outro, a *afecção* designando o polo passivo desta relação. No tocante às emoções, porém, trata-se de um tipo de afecção que é ela própria fonte de ação. O sujeito que sofre a alteração reage em função desta mesma alteração. A emoção é, de um lado, resultado de uma ação realizada por algo outro, por exemplo: encolerizo-me porque sofri a afronta de alguém. Porém, a emoção não se limita a este momento passivo, pois ele é somente o início de uma ação cuja fonte é a emoção.

Vemos assim que convém distinguir entre 5) emoção e 1) afecção, ao mesmo tempo que as pomos sob uma mesma rubrica. *Pathos* possui várias acepções; na linguagem aristotélica, é um *pollachôs legomenon*, um termo

que se diz de muitos modos. Não é um acaso que figure no livro v da *Metafísica*, que se dedica justamente a este tipo de problemas. Alguns termos com múltiplas acepções têm em comum somente o nome, de modo que suas definições diferem inteiramente. É o caso, por exemplo, de *talento*, que designa uma aptidão ou uma moeda antiga. É o que se pode chamar de homonímia linguística ou accidental, à qual tendemos hoje reduzir todo caso de homonímia. Porém, Aristóteles possui uma doutrina bastante rica de homonímia, na qual figura a homonímia accidental, mas também outros tipos. Com efeito, segundo Aristóteles, certos termos com múltiplas acepções têm definições que se recobrem parcialmente, de modo que, embora jamais possam ser reduzidos uns aos outros ou a um termo exterior a eles que exprimiria o que lhes é comum, possuem uma certa relação ou proximidade de sentido, que não é casual, pois justamente reflete seu parentesco profundo. Esta proximidade é por vezes tão grande que os termos não parece serem equívocos, embora o sejam. *Justo* e *bom* pertencem a este tipo. Aparentemente, *pathos* lhes faz companhia: *afecção* difere de *emoção*, mas suas definições se recobrem parcialmente, ao contrário dos termos totalmente homônimos, onde nada há em comum além do nome. Embora não se confundam, *emoção* e *afecção* têm um profundo parentesco, sua diferença podendo passar despercebida.

A emoção é, assim, um tipo de emoção, a saber, aquela em que não somente se trata de uma alteração sofrida por alguém, mas também em que esta alteração é ela própria fonte de ação por parte de quem a sofre e que se torna assim um agente. Enquanto as afecções do tipo 1) tendem a caracterizar os acidentes, os que estão nas franjas do objeto sem tocar em seu interior, em sua essência, as emoções 5) repercutem sobre o próprio sujeito, pois este adquire sua natureza prática agindo a partir delas (sinal disto é o fato de que, sob a forma violenta 6) de paixão, ele pode mesmo tornar-se surdo àquilo que caracteriza sua própria essência, a razão). Como então Aristóteles define *pathos* no sentido 5), que buscamos aqui? Fica-se desapontado, pois nas duas passagens nas quais Aristóteles se prepara a nos dar uma definição de 5), ele fornece somente uma lista de casos e não, propriamente, uma definição. Na *Retórica* II 1 1378a29-32, o Estagirita escreve que as *pathê* são “as causas que fazem variar os homens em seus julgamentos e são acompanhadas de dor e prazer, como a cólera, a piedade, o medo e tudo o que é de mesmo tipo, assim como seus contrários”. Na *Ética Nicomaqueia*, escreve que “entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor” (II 4 1105b21-23). Eliminemos inicialmente a observação sobre a variação e discrepância dos julgamentos, pois é particular à retórica (aqui, aliás, reside o interesse do orador pelo estudo das emoções). Resta-nos uma lista de emoções e o fato de que se acompanham de dor e prazer. Ora, uma lista de casos não

pode valer como uma definição. A observação sobre o prazer e a dor pode ser vicária da definição ausente? Infelizmente, não pode figurar como uma definição, pois a definição possui um papel explicativo ou causal que falta aqui: é porque se tem uma emoção que se sente prazer ou dor, não é porque se sente prazer ou dor que se tem uma emoção. Pode-se mesmo assim dizer que, se o fato de ser acompanhado de prazer e dor não exprime a quiddidade ou a essência, é, no entanto, um próprio da emoção, o que seria já um ganho. Porém, deve-se responder a isto que tampouco é um próprio da emoção, pois a ação também é acompanhada de prazer e dor, e ação e emoção não são a mesma coisa.

Tudo isto não é, contudo, trabalho em vão. Leibniz escrevia que “os estoicos tomavam as paixões por opiniões; assim, a esperança era para eles a opinião de um bem futuro; o medo, a opinião de um mal futuro. Eu, porém, prefiro dizer que as paixões não são nem contentamentos ou desprazeres, nem opiniões, mas tendências ou, antes, modificações da tendência, que provêm da opinião ou do sentimento, e que são acompanhadas de prazer ou desprazer” (*Novos Ensaios* II 20 9)<sup>1</sup>. Encontramos aqui a influência de Aristóteles no fato de que prazer e dor acompanham as emoções, assim como no fato de ser uma tendência, de não se limitar a sofrer algo sem passar à ação. Tudo isto é aristotélico, mas também há um terceiro elemento, ainda que Aristóteles não o tenha mencionado em suas tentativas de definição da emoção. A paixão provém de uma opinião – eis o que Leibniz põe em relevo retomando o pensamento de Aristóteles. Com efeito, o que é notável no exame que Aristóteles faz das emoções é o fato de pôr em realce a opinião que as constitui. O medo, por exemplo, é, segundo *Retórica* II 5, um tipo de dor ou perturbação consecutiva à *imaginação* de um mal futuro que possa causar destruição ou dor. Igualmente, a cólera é o desejo acompanhado de dor de uma vingança pública em relação ao que é *julgado* como um evidente desdenho (*Rhet.* II 2); a vergonha é uma dor ou perturbação relativa aos vícios que se *julga* causar a perda pública da reputação (*Rhet.* II 6). Pode-se facilmente multiplicar os exemplos: o ponto é sempre que, para cada emoção, há em sua base um juízo ou uma opinião, sem o qual a própria emoção não se engendra. Tomemos o medo. Para ter medo, preciso julgar que algo possa causar destruição ou dor. Pode ocorrer que o objeto em questão seja inofensivo, como uma mera mosca, mas, se considerar que pode me transmitir uma doença incurável, fico apreensivo. Posso também considerar que o leão esfomeado à minha frente não é em nada perigoso, portanto não ter medo dele, considerando-o já bem alimentado. Tudo isto mostra que, aos olhos de Aristóteles, há um juízo no

1. Sobre a noção moderna de paixão, vem em especial o estudo de Gérard Lebrun, “O Conceito de Paixão”, 1987, pp. 17-33), onde, *inter alia*, há o exame desta passagem de Leibniz.

interior mesmo das emoções. Na verdade, esste elemento não é somente uma parte da emoção: ele é seu elemento decisivo. Se me considero tratado com injustiça, busco vingança – mas talvez eu não tenha sido tratado com injustiça, somente com severidade.

Esse elemento é de natureza cognitiva: para sentir uma emoção, é preciso tomar uma certa coisa sob um certo ângulo, é preciso considerá-la de um certo modo. Isto pode ser feito de modo proposicional, no qual o predicado exprimirá o ângulo sob o qual é tomado o sujeito da frase. O agente tem então uma opinião e a emoção é sentida conforme a esta opinião. Porém Aristóteles não se limita aos casos nos quais a consideração pela qual se engendra a emoção se exprime de modo proposicional. Posso me *imaginar* ou somente *perceber* algo sob determinada luz, o que é suficiente para gerar a emoção correspondente, sem que esta consideração tenha uma forma proposicional. É provavelmente por isso que Leibniz toma a precaução de escrever que as emoções “provêm da opinião ou do *sentimento*”. Aristóteles possui um termo mais amplo, a discriminação (*krisis*), que é a faculdade de tomar algo sob um certo aspecto sem que por isto já se exprima de modo proposicional. Para o Estagirita, uma percepção ainda não é proposicional, e a imaginação tampouco necessariamente o é, pelo menos enquanto deriva das percepções, ainda que ambas possam ser complexas e conter entrelaçamentos sofisticados na apreensão de objetos.

Pode-se dizer que a emoção é, segundo Aristóteles, uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito. A discriminação inscreve a emoção no registro das intenções. Também por isto a emoção se distingue da afecção. Enquanto um objeto pode alterar-se independentemente da ideia que se faça dele – que o elefante seja branco não depende do fato de o considerarmos branco, mas o consideramos assim porque é branco –, a emoção ou sentimento nasce somente em função do ato de tomar algo sob determinado ângulo. Em um sentido forte, a emoção é *minha* emoção, pois ela depende de uma certa discriminação que é, em um sentido forte, *minha* consideração sobre o estado de coisas em questão. A emoção enraíza-se, assim, neste mundo de opacidade referencial, do qual a intenção é o caso mais evidente. A verdade e a falsidade neste domínio estão, como Aristóteles observou no *Da Alma*, envoltas em subjetividade: é sempre *para mim*, aparece como tal *a mim*<sup>2</sup>. Isso pode parecer empurrar as emoções para dentro do sujeito, lá onde reina a expressão última e sem apelo do eu. É possível, com efeito, que alguém aí se perca, como Medeia, que Eurípides descreve como

2. “Quanto ao que é exterior à ação – o verdadeiro e o falso –, pertence ao mesmo gênero que o bom e o mau, mas com a diferença que os primeiros são tais absolutamente, os segundos o são para um ser determinado” (*Da Alma* III 7 431b10-12).

guiada por uma cólera profunda e cega (*Medeia* 176). Mesmo assim, Aristóteles vê aí justamente a possibilidade de as emoções retornarem ao domínio da claridade. Já que as emoções se formam a partir de uma cognição, por isto mesmo elas não são refratárias a toda razão; ao contrário, podem escutar a razão e, deste modo, aperfeiçoar-se, tornando-se assim emoções moderadas pela razão. A emoção não é uma razão. A coragem é uma ebulição do sangue na região pericárdia e, neste sentido, seu princípio reside na parte irracional da alma, mas esta parte não é surda a razões, pois a ebulição do sangue é engendrada pelo desejo de vingança, e isto ocorre por conta de uma certa consideração (*Da Alma* I 1 408a29-b2). A parte irracional da alma está dividida em duas partes: há a parte vegetativa ou nutritiva, propriamente irracional, e a parte desiderativa, que Aristóteles caracteriza como “capaz de obedecer à razão” (*peitarchikon tou logou*, *EN* I 13 1102b31). Esta parte obedece à razão como a criança escuta seu pai. Deixando de lado a metáfora, o fato é que a emoção não é monolítica, como um bloco que se deve aceitar ou rejeitar por inteiro, mas é antes uma massa permeável, e permeável porque, em sua origem, há uma cognição, que agora pode ser aperfeiçoada pelo ato de dar razões. A emoção não é destruída, rejeitada ou abandonada, mas aperfeiçoada pela razão que opera naquilo que, no início, não lhe era totalmente estrangeiro, ainda que de natureza diversa. O que, com efeito, tornava a emoção própria a cada um, inscrevendo-a na noite opaca das intenções, é aquilo mesmo que a permite voltar à luz do dia e ao espaço público das discussões e deliberações.

Dito isto, Aristóteles apressa-se a matizar sua tese, pois, escreve que esta parte irracional “participa *de um certo modo* da razão” (*EN* I 13 1102b14). Ela pode obedecer, mas nada diz que obedecerá. O mundo das emoções não é refratário à razão; porém, quem vive unicamente por seus prazeres “não escutará um conselho moral, nem mesmo o compreenderá” (*EN* X 10 1179b26-28). Claro, o homem perverso não o compreenderá não porque é um imbecil (ao contrário, frequentemente a perversidade é acompanhada de muita astúcia e engenho), simplesmente suas emoções e desejos tornaram-se surdos a toda razão. Encontramos aqui o velho tema da cegueira provocada pelas paixões. Para Aristóteles, tal coisa pode produzir-se, mas pode também não se produzir, pois as emoções não são elas próprias cegas ou contrárias à razão. Tudo dependerá, segundo o Estagirita, do sucesso – ou malogro – da educação sentimental. O homem revela por seus atos uma solicitude que lhe é natural: primeiramente a dos pais em relação aos filhos, mas também a do amigo em relação àquele que ele considera como um outro ele mesmo, assim como tantos outros gestos que a manifestam, como aquele que, em uma viagem distante, se alegra ao ver ao longe um outro homem, que, contudo, ele não conhece (*EN* VIII 11155a21-22). É o exercício e o hábito a respeito desta solicitude que decidirá, finalmente, se o domínio das emoções estará apto ou

não ao aperfeiçoamento pela razão, se ele se abrirá ou não às deliberações e ao debate público que prolongam esta solicitude, elevando-a ao domínio da razão. Eis o que Aristóteles concede ao velho dito das paixões que cegam: no início, tudo depende do fenômeno natural não racional da solicitude, mas, em função de seu desenvolvimento, a razão encontra cada vez mais guarida, até tornar-se o princípio mesmo das decisões. O Estagirita reconhece sem dificuldade os casos em que a razão não é mais escutada, e os considera mesmo “incuráveis” (EN VII 8 1150a22, b32; IX 3 1165b18; X 10 1180a9); porém, isto não provoca nenhum derrotismo quanto ao papel da razão, pois são possibilidades que não impedem que outros homens escutem e sigam a razão, exprimindo deste modo a solicitude sob forma de argumento.

### III. Emoção e Razão

A possibilidade, portanto, da virtude moral tem suas raízes no mundo das emoções. Quando Aristóteles fornece sua definição da virtude moral, no segundo livro na *Ética Nicomaqueia*, ele começa lembrando que há três qualidades na alma: as emoções, as faculdades e as disposições. Aristóteles mostra então que a virtude não é nem emoção nem faculdade, pois não dizemos que alguém é bom ou mau (do ponto de vista moral) pelo fato de sentir uma dada emoção, como a cólera ou o medo, ou pela faculdade de experimentá-las. Sobra a disposição; com efeito, elogiamos ou censuramos alguém porque sente as emoções de modo violento, fraco ou na justa medida, isto é, segundo o modo como sente as emoções, o que justamente constitui sua disposição prática. O argumento depende de que a lista fornecida por Aristóteles das qualidades na alma seja exaustiva, pois, se não o for, pode-se objetar que a virtude não é nenhuma das mencionadas, mas um quarto caso ao qual não se fez alusão. Podemos, porém, conceder-lhe isto. Nas *Categorias*, Aristóteles sofisticava um pouco mais sua análise, distinguindo entre disposição (*hexis*) e estado (*diathesis*), o primeiro sendo fixo, enquanto o último é ainda provisório, mas, em suas *Éticas*, ele não se vale desta distinção. Resta que, se a virtude é uma disposição, a disposição é ela própria nosso comportamento bom ou mau com relação às emoções, o que reintroduz as emoções no coração mesmo do agir virtuoso. A virtude não é uma emoção, mas não ocorre sem emoções, dado que é uma disposição e toda disposição é um comportamento estável com relação às emoções.

A virtude é então definida como sendo uma justa medida ou mediedade entre dois extremos, a falta e o excesso, que caracterizam os vícios a serem evitados. A coragem é a virtude que se encontra entre dois vícios opostos, a temeridade, seu excesso, e a covardia, sua falta; a afabilidade é a justa medida

em relação à qual a complacência é o excesso e irritação é a falta, e assim por diante. Este justo meio não é uma média aritmética, como 6 o é em relação a 2 e 10, que seria o mesmo para toda situação e pessoa, mas é uma média relativa a nós. Aristóteles ilustra o ponto com o exemplo do atleta Mílon, célebre na Antiguidade pela quantidade de alimento que comia, enquanto um iniciante na ginástica certamente precisaria de menos alimento. Isto não quer dizer que para tal pessoa, tal coisa; para tal outra, tal outro, como se fosse uma subjetivação do tipo *a cada um o que lhe é devido*; mais profundamente, Aristóteles quer mostrar que cada média é determinada em função das circunstâncias nas quais se produz a ação. Se se trata *hic et nunc* de alimentar Mílon, será preciso uma grande quantidade de alimentos; se se trata de alimentar um outro atleta, será necessário mudar a quantidade, se as circunstâncias forem outras. A mediedade não depende somente do sujeito, mas das circunstâncias nas quais se produz a ação, entre as quais está a quem nós fazemos algo, no caso, Mílon.

Aristóteles faz uma clara alusão ao seu dispositivo metafísico na definição da virtude: ela é uma mediedade segundo o enunciado que revela a quididade (*EN* II 6 1107a6-7). Tal expressão, *to ti ên einai*, foi introduzida no início dos *Tópicos* como se fosse natural, quando de fato fez e faz ainda correr muita tinta entre os comentadores. A despeito das divergências que persistem ainda, e também a propósito de sua tradução, trata-se de um dos termos-chave da metafísica aristotélica: designa a essência de uma coisa. Servindo-se aqui deste termo, Aristóteles quer provavelmente realçar que sua definição da virtude como mediedade recebe a chancela de sua metafísica. Trata-se, pois, da essência da virtude; esta é uma “disposição ligada à escolha deliberada, que consiste em uma mediedade relativa a nós, a qual é determinada por uma razão, isto é, como a determinaria o homem prudente” (*EN* II 6 1106a36-37a2). Esta definição contém um bom número de temas que não posso analisar aqui. Limito-me a assinalar, inicialmente, que a noção de escolha deliberada foi introduzida sem ter sido previamente examinada (ela será examinada posteriormente, em III 1-8). Aristóteles tinha definido a felicidade, no livro I, como uma atividade da alma segundo perfeita virtude. Foi preciso, então, examinar a virtude, no livro II, para esclarecer sua definição de felicidade. Agora, ele define a virtude apelando à noção de escolha deliberada, que será preciso, por sua vez, avaliar, no livro III, para bem compreender sua definição de virtude e, por conseguinte, a de felicidade. Digamos, de modo sucinto, que a escolha deliberada consiste no ato de pesar razões rivais a respeito dos meios para obter o fim almejado. A deliberação é, para Aristóteles, o ato por excelência da razão prática, aquele no qual ela revela sua potência: o homem prudente é apresentado em *EN* VI 8 como aquele que sabe bem deliberar, assim como a prudência, em VI 10, é assimilada à boa deliberação



(a saber, aquela em que não somente os fins são os mais adequados, mas que tem também os fins bons). A doutrina aristotélica da deliberação comporta pontos sujeitos ainda a controvérsias, especialmente o de sua limitação unicamente aos meios em detrimento dos fins (apesar da consciência moral ter basicamente seu interesse dirigido aos fins) e o da relação entre demonstração, deliberação e inferência ou silogismo prático, temas que não posso tratar aqui. Mesmo assim, fica claro que a escolha deliberada introduz, no centro da virtude, por conseguinte no seio mesmo das emoções, o ato de pesar razões para aquilo que se faz ou se deixa de fazer.

Como, porém, pode a razão operar no interior da emoção? A resposta de Aristóteles me parece ser que ela pode operar em seu interior porque, em um certo sentido, já estava aí presente. Uma comparação com o conhecimento teórico pode auxiliar a esclarecer este ponto. Todo conhecimento nasce com a sensação, que é um tipo de afecção. A apreensão por conceitos se faz com apoio na imaginação, que reproduz o que tinha sido dado na sensação, de modo que pode reconhecer as formas inteligíveis do que havia percebido no início pelos sentidos. Ao fazer isto, a razão aperfeiçoa a apreensão cognitiva que começou com a sensação. Razão e sensação, porém, diferem quanto à natureza, ainda que o ato de conhecimento não possa ocorrer plenamente a não ser mediante a cooperação destas duas faculdades. O mesmo vale para as emoções: elas provêm de uma certa consideração, de natureza cognitiva, que a sensação pode já nos fornecer. O intelecto ou razão, agora em seu uso prático, aperfeiçoa essa consideração buscando a verdade para a ação em questão. Ao fazer isto, o desejo é doravante guiado pela razão prática, pois o que nos põe agora em movimento é o assentimento que damos ao último elemento da análise deliberativa, aquele que, na ordem da ação, é o primeiro a ser realizado. Segundo Aristóteles, na medida em que ocorre uma apreensão das razões, uma diferença se produz na maneira de agir, pois o agente atua agora em função do que reconhece como razoável, e isto pode fazer com que desista ou ponha um freio ao desejo que funcionou como princípio da deliberação. Tal como a concebe, a razão opera no interior do desejo, mas ela não é escrava de nossas paixões. Se o agente comporta-se agora segundo o resultado de sua deliberação, o que dá início à ação não é puramente seu desejo, mas, de um modo mais complexo, o assentimento que se dá às razões propostas. Ora, visto que a razão é uma faculdade aberta aos contrários,

[...] lá onde depende de nós agir, depende de nós também não agir, e lá onde depende de nós dizer não, depende também de nós dizer sim; por conseguinte, se agir, quando a ação é boa, depende de nós, não agir, quando a ação é má, dependerá também de nós, e se não agir, quando a abstenção é boa, depende de nós, agir, quando a ação é má, dependerá também de nós (EN III 7 1113b7-11).

O ápice da ética aristotélica e de sua revalorização das emoções parece-me residir em sua tese segundo a qual quem age com base em uma deliberação toma sua decisão em função das razões que reconhece como verdadeiras e não mais unicamente em função do fim ou do desejo que motivou a deliberação. O princípio da deliberação é o desejo ou o fim, mas o princípio da ação é a escolha deliberada (EN VI 2 1139a31-33). É neste descolamento entre desejo e ação mediante a deliberação que a razão prática se apropria da decisão. Pode-se objetar que um agente, que quer A, não porá fim a seu desejo a não ser que tenha um outro desejo, B, mais forte que A e que implica se abster de A. A deliberação pode ajudá-lo a reconhecer B em sua força relativamente a A, mas ela não pode por ela própria impedir o desejo A de se realizar. Seria como que uma psicologia determinista: um desejo só pode ser vencido por outro desejo. O homem que quer A pode educar-se e passar a querer B, mas, enquanto quiser A, a razão limita-se a lhe fornecer os melhores meios para A, sem poder pôr um freio ao desejo, a menos que o auxilie a reconhecer que B, que ele também tem e que é mais forte que A, é incompatível com ele<sup>3</sup>. Porém, isto não me parece ser o que sustenta Aristóteles. A objeção lhe atribui, no fundo, a noção de cálculo de desejos, noção que se encontra, por exemplo, na parte final do *Protágoras*. Contudo, Aristóteles, em suas *Éticas*, quer introduzir outra noção, a de *estar em nosso poder* (*to eph' hêmin*): visto que aquele que delibera age por razão, ele pode pôr um freio a seus desejos não somente mediante outros desejos, mas também pelo reconhecimento de razões que lhe façam ver que deve se abster de agir. Ele age de agora em diante com base em razões; precisa de um desejo, que é o princípio de toda deliberação, sem o qual não se move, mas seu assentimento, aquilo com base no qual age, não é dado automaticamente em função do desejo, mas é o resultado da apreensão de razões.

Este ponto me parece ser capital. O sujeito tem um desejo, um fim, sente uma emoção, o que pode dar lugar a uma deliberação. A deliberação conclui-se com o assentimento ao último elemento na análise, que é o primeiro na ação: o princípio da ação está na escolha deliberada, que acrescenta à deliberação o assentimento do agente e o faz passar à ação. Não se trata da razão teórica (ela nada move), mas do uso prático da razão sob forma de deliberação a respeito dos meios para obter um certo fim. Neste procedimento, o agente passa a agir tendo por base a(s) razão(ões) que ele reconhece como boas. Ora, pode ocorrer que reconheça que o único meio à sua disposição

3. Esta interpretação é bem difundida atualmente. Sua versão moderna deve bastante a Richard Loening, *Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre 1: Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, 1903; seguido de perto por Donald J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, 1952; Donald J. Allan, "The Practical Syllogism", 1955.

não seja nobre e desista, por conseguinte, de agir. É o que Aristóteles chama de agir (ou abster-se) *com vistas ao belo*: o homem corajoso, ainda que tenha medo, enfrentará os perigos como convém, isto é, “como a razão prescreve com vistas ao belo” (*tou kalou heneka*, EN III 10 1115b12). Evidentemente, não se trata aqui do belo estético, mas moral. O homem verdadeiramente corajoso enfrenta os perigos não porque deseja, para dar um exemplo, ser reconhecido por seus pares, sua reputação sendo para ele um fim superior mesmo ao permanecer vivo, mas porque reconhece, nas circunstâncias nas quais se produz a ação, as razões que determinam enfrentar os perigos e, em consequência, lhes dá seu assentimento. Age por razão; visto a razão estar aberta aos contrários, pode não fazer o que está prestes a fazer. Tudo o que Aristóteles quer é fundar a possibilidade de que um homem deixe de tomar o dinheiro do vizinho não porque teme por sua reputação (ou a polícia, ou ambos), mas porque reconhece que este ato é injusto e, em função deste reconhecimento, abstém-se de agir. Ele não tem um outro desejo B que põe um freio ao desejo A de enriquecer-se; ele se abstém de agir em função das razões que reconhece – ou, para utilizar a expressão de Aristóteles, age *tou kalou heneka*. Na medida em que age ou se abstém de agir segundo as razões que reconhece como boas, depende inteiramente dele agir ou não agir, ainda que não tenha o poder sobre o que lhe aparece como fim. O princípio da ação é, repito, a escolha deliberada, e a escolha deliberada é “o intelecto desiderativo ou o desejo reflexionante” (EN VI 2 1139b4-5). Não se trata de eliminar o desejo ou a emoção, pois o intelecto só nada move, nem de opor outro desejo ao primeiro, mas se trata de desejar de agora em diante em função da deliberação que sucede ao desejo que a pôs em funcionamento, “pois, uma vez que decidimos em sequência a uma deliberação, desejamos então conforme à deliberação” (EN III 5 1113a11-12)<sup>4</sup>.

Se isto estiver correto, Aristóteles pode sustentar uma tese forte da responsabilidade moral a respeito dos atos virtuosos e viciosos, o que ele faz no livro III mediante a noção de *estar em nosso poder* (*eph' hêmin*). Com efeito, Aristóteles pode momentaneamente deixar de lado a discussão de saber se o fim nos é dado por natureza ou se somos em algum sentido autor dele, pois, seja ele imposto ou não, “pelo fato de o homem virtuoso realizar tudo o mais voluntariamente, a virtude é voluntária, e o vício o será igualmente”

4. Sigo o texto da maioria dos manuscritos: “conforme à deliberação” (*kata tèn bouleusin*). Um manuscrito (*Marcianus* 213), porém, fornece como texto “conforme ao querer” (*kata tèn boulêsin*, sendo a *boulêsis* um dos tipos de desejo, o desejo da parte racional da alma). Aspásio, que conhece ambas as lições, cita *kata tèn boulêsin* em primeiro lugar (75, 11). É a lição que retêm Tomás de Aquino, assim como Gauthier e Irwin, em suas edições modernas da *Ética Nicomaqueia*. A outra lição, porém, é bem atestada e, quer-me parecer, fornece um quadro mais satisfatório para a interpretação da ética aristotélica.

(III 7 1114b18-19). O caráter voluntário do vício ou da virtude provém do fato de que realizamos todo o resto voluntariamente (*tôi ta loipa prattein hekousiôs*): este resto são as ações que empreendemos, e as realizamos voluntariamente porque somos senhores da decisão de agir ou de não agir graças ao ato de pesar as razões, ainda que o fim que está na origem da deliberação nos seja dado por natureza. Aristóteles, contudo, vai mais longe: ele sustenta também que, de um certo modo, somos responsáveis pelos fins tais como nos aparecem. Uma de suas teses principais consiste na prioridade que ele dá às ações com relação às disposições que elas criam com base em sua repetição (esta tese é afirmada em II 1 1103b23, repetida em 2 1103b30-31 e retomada em III 8 1114b31-115a2, à guisa de conclusão ao tratado sobre a virtude moral, iniciado em I 13). Já que somos senhores de cada ação e dado que as disposições se criam com base na repetição de atos em uma mesma direção, em certa medida somos responsáveis por nossas próprias disposições. Tais disposições constituem o que podemos chamar de uma segunda natureza, a natureza prática do agente. Ora, o fim nos aparece em função de nossa natureza. Já que somos em um certo sentido causa de nossa natureza (prática), nesta mesma medida somos também responsáveis pelos fins que nos aparecem. Contudo, convém observar que ser causa dos fins não é a condição do agir moral, mas sua consequência ou conclusão. É porque decidimos soberanamente por razão de nossas ações que nos tornamos em uma certa medida causa de nossos fins<sup>5</sup>. A ética aristotélica constrói-se em torno desta inversão: no lugar de partir dos fins, ela se insinua pelos meios e daí retorna aos fins, pois, ao se decidir por deliberação sobre os meios para obter um fim, nos tornamos senhores de nossas ações. Senhores de nossas ações, somos em um certo sentido responsáveis por nossas disposições. Responsáveis em um certo sentido por nossas disposições, somos então, em uma certa medida, autores de nossa natureza prática. Ora, visto que o fim aparece em função da natureza (prática) do agente, em certo sentido somos autores de nossos fins.

5. Insisto sobre o “de certo modo”, pois, como o próprio Aristóteles observou, se somos senhores de nossas ações “do início ao fim” (III 8 1114b31), só somos senhores do início de nossas disposições, pois provém da natureza o fato de que, pela repetição dos atos, a disposição fixa o tipo de resposta que o agente deu às situações práticas. Trata-se de um dado da natureza que escapa ao nosso controle: pretender agir injustamente sem, no entanto, tornar-se injusto, recusando-se “a reconhecer que é à atividade de cada uma das ações que são devidas as disposições pertence a um espírito singularmente estreito” (III 7 1114b9-10).

#### IV. Conclusão

Retornemos, para concluir, ao tema da emoção. Não se deve extirpar o *pathos*, mas lhe dar uma justa medida, isto é, examiná-lo mediante uma deliberação, pois a virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada. Esse me parece ser o coração da tese aristotélica das emoções. Algumas dificuldades persistem, principalmente na *Ética Nicomaqueia*. Um exemplo: em *EN* II 4, Aristóteles escreve que não somos ditos virtuosos ou perversos pelo fato de sentir emoções, mas pelo fato de nos dispormos de um certo modo relativamente a elas. Na lista que dá das emoções moralmente neutras, ele cita a inveja. Ora, um pouco adiante, em II 6, lê-se que, para certas emoções, sua própria denominação implica a perversidade. Entre elas são mencionadas a malevolência, a impudícia e a inveja (1107a10-11). Nada obsta ao reconhecimento, da parte de Aristóteles, de determinadas emoções como intrinsecamente perversas, mas é surpreendente que a inveja figure ao mesmo tempo como tal e como moralmente neutra. A despeito de tais dificuldades, o problema filosófico maior, me parece, consiste em articular intimamente emoção e razão de modo que, iniciando por uma emoção ou desejo, o agente termine por escolher o que fará com base no reconhecimento das boas razões. Ele delibera em vista de um fim (*heneka tou*), mas escolhe o que fará com vistas ao belo (*kalou heneka*), isto é, em função do que reconhece como bom, não porque outro fim se impôs a ele, mas porque apreendeu as boas razões para agir ou abster-se de agir. Ao fazer isto, age virtuosamente. Ora, a virtude não é a única causa da felicidade, mas é sua causa principal. Os bens exteriores e os do corpo faltando, o acaso decidindo sem apelo a respeito do destino do homem, tudo isto pode prejudicar, ou mesmo destruir a felicidade. Porém, se o homem agir *kalou heneka*, ele agirá virtuosamente, e, se agir virtuosamente, encaminhar-se-á então à felicidade, por mais que a vida dos homens permaneça sempre frágil e instável face às vicissitudes da fortuna.

PDF para Assessoria

## Deliberação e Vontade em Aristóteles

O tema que quero analisar – a relação entre deliberação e vontade em Aristóteles – parece ser a crônica de um fracasso anunciado. De um lado, é bem conhecido o anátema sobre a noção antiga de vontade: os gregos desconheciam esta noção, que viria a ter uma expressão própria somente com o pensamento cristão. Parece assim anacrônico querer falar de vontade em Aristóteles, pois, como pensador grego, ele não dispunha de tal noção. A doutrina aristotélica da deliberação, por sua vez, é vista precisamente como um sintoma desta falta: por desconhecer a noção de vontade, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins. À moral moderna repugna esta restrição aos meios; ao contrário, se é possível a moralidade, então tudo leva a crer que seguramente ela tem a ver, pelo menos em algum sentido, com a escolha de fins e não meramente com a deliberação para encontrar os meios mais eficazes para obter um fim que seria posto independentemente da deliberação.

Antes de poder preparar o caminho para uma tese positiva sobre a vontade, a doutrina aristotélica da escolha deliberada parece não poder ser vista senão como consequência da falta de uma noção de vontade: a limitação da deliberação aos meios, à exclusão dos fins, decorre da ausência de uma noção de decisão autônoma ou ativa do agente em relação aos fins, que, ao contrário, lhe seriam impostos no sistema aristotélico e em relação aos quais restaria somente encontrar os meios mais eficazes por meio da deliberação. Haveria assim tão somente uma relação negativa entre deliberação e vontade: desconhecida esta, aquela se vê restrita aos meios, a despeito de o senso comum exigir da moralidade justamente uma escolha racional dos fins e não unicamente dos meios. Se isto é correto, então nada há a recuperar na doutrina aristotélica da escolha deliberada, a não ser talvez o ensinamento

negativo que Aristóteles foi levado a sustentá-la pelo fato de desconhecer a noção de vontade como instância ativa de decisão acerca de nossos desejos e fins. Mais ainda, tudo isto explicaria por que a noção de προαίρεσις caiu em total desconhecimento, até mesmo dos filósofos profissionais, enquanto outras noções aristotélicas conheceram um sucesso formidável na cultura em geral e na história da filosofia em particular: simplesmente porque ela merece o esquecimento, fruto da ignorância que teria levado a uma restrição inaceitável das aspirações morais.

Temo, contudo, que tal esquema acabe por distorcer inevitavelmente a tese aristotélica ao mesmo tempo que embeleza demasiadamente os requisitos da vontade moderna. Uma análise mais equitativa da tese aristotélica talvez seja necessária, e tenho a impressão de que seu resultado consistirá em uma recuperação da doutrina aristotélica da escolha deliberada como uma tese muito sensata a respeito da vontade humana. À moralidade moderna caberá ver se suas reivindicações não são em certo sentido excessivas. Deixarei este último ponto para outra ocasião. No que segue, esboçarei apenas uma análise da doutrina aristotélica da escolha deliberada, procurando pôr em evidência que se trata de uma tese precisa e fecunda a respeito da vontade humana.

Entre os comentadores modernos, René-Antoine Gauthier denunciou de modo implacável o anacronismo que existiria ao se pretender falar de uma noção aristotélica de vontade. Não é o único, mas seguramente é o mais zeloso; Gauthier recusa-se mesmo a traduzir ἐκόν e ἄκων por, respectivamente, *voluntário* e *involuntário*, alegando que isto “tornaria ininteligíveis os primeiros balbucios da filosofia da vontade”, preferindo, conseqüentemente, falar de ato feito *de bom grado* ou *de mau grado*, pois observa que, nesses primeiros balbucios, “a uma noção ainda confusa de liberdade psicológica mistura-se assim uma noção não menos confusa de responsabilidade moral, e veremos que Aristóteles passa incessantemente de um a outro destes dois aspectos”<sup>1</sup>. Em termos mais precisos, não se pode recorrer em Aristóteles a noções como voluntário e involuntário porque, “na psicologia de Aristóteles, *a vontade não existe*”<sup>2</sup>. O que Aristóteles estaria fazendo nos três primeiros capítulos do livro III da *Ética Nicomaqueia* não é, segundo Gauthier, formular os critérios de imputação<sup>3</sup>, nem iniciar a análise da ação humana estipulando inicialmente as condições necessárias para uma ação deliberada<sup>4</sup>, para então introduzir a noção de vontade, mas se trataria somente da demonstração filosófica de que o homem perverso age mal de pleno grado (e portanto é inteiramente

1. René-Antoine Gauthier, *Éthique à Nicomaque*, 1970, p. 170.

2. *Idem*, p. 218, grifo do autor.

3. Como sustenta Wilfried Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 1980, p. 153.

4. Como sustenta Harold Joachim, *The Nicomachean Ethics*, 1951, *ad loc.*



responsável), como o teatro grego já o representava, a despeito da tese socrática segundo a qual aquele que age mal age unicamente por ignorância do bem. Apesar do avanço obtido por Aristóteles na caracterização da ação humana, tudo isto está ainda muito incipiente e obviamente aquém de uma doutrina madura da vontade, que se exprimirá muito mais tarde, com o pensamento cristão<sup>5</sup>.

Do ponto de vista da história das ideias, a tese é verdadeira porque trivialmente verdadeira: a noção *moderna* de vontade não existe entre os gregos<sup>6</sup>. A questão que interessa, no entanto, consiste em saber se, do ponto de vista filosófico, não existe uma noção de vontade em Aristóteles que possa ser reconstruída e contraposta à noção moderna de vontade. A resposta a esta questão depende, obviamente, do que é suposto que toda teoria da vontade deva satisfazer<sup>7</sup>. Tal como Gauthier quer, toda doutrina da vontade vem justamente satisfazer a exigência de uma instância ativa mediante a qual o sujeito autonomamente reflete e escolhe entre seus desejos. Primeiramente, escolher entre A ou B implica saber se A ou B é o melhor a fazer. Toda escolha, por meio da qual se exprime uma vontade, pressupõe um elemento de conhecimento ou, dito de outro modo, 1) uma instância cognitiva. Sócrates teria, no entanto, não somente reconhecido sua necessidade, mas sobretudo reduzido a escolha ao conhecimento do melhor por ela implicado. Ao fazer isto, Sócrates torna-se o representante típico do intelectualismo. Aristóteles, por sua vez, teria recusado (assim como Platão, cada um a seu modo) o estrito intelectualismo socrático e reconhecido, além da instância 1), uma segunda instância, a 2) instância desiderativa, que estaria também na origem do movimento e que seria capaz de explicar alguns de nossos atos. Assim, Aristóteles, ao reconhecer estas duas instâncias distintas para explicar a ação humana, pode finalmente pensar a acrasia como um fenômeno próprio de conflito dos desejos a partir destas duas instâncias, enquanto Sócrates via-se obrigado a negar a possibilidade de acrasia, pois somente a ignorância podia explicar o fato de alguém escolher o que lhe é prejudicial<sup>8</sup>.

5. René-Antoine Gauthier atribuirá a São Máximo a honra de ter formulado pela primeira vez a noção de vontade (ver *op. cit.*, 1970, pp. 262-266; René-Antoine Gauthier, “Saint Maxime le Confesseur et la Psychologie de l’Acte Humain”, 1954).
6. Como parece ficar claro em Jean-Paul Vernant, “Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque”, 1972, diretamente dependente de Gauthier.
7. Sigo nesta passagem o esclarecedor artigo de Terence Irwin, “Who Discovered the Will?”, 1992. Ver também Charles H. Kahn, “Discovering the Will”, 1985. Irwin reconstrói a argumentação de Gauthier distinguindo claramente as três instâncias envolvidas na questão e descritas a seguir.
8. A solução aristotélica ao problema da acrasia está, porém, mais próxima da formulação socrática do problema do que se costuma reconhecer. Sobre este ponto, ver principalmente Wilfried Hardie, *op. cit.*, 1980, pp. 258-293. O ponto, no entanto, consiste em assinalar que

Ocorre, contudo, que, se Aristóteles pode agora reconhecer o fenômeno da acrasia ou, em geral, afirmar que o homem perverso age de pleno grado, na medida em que dispõe de duas instâncias que eventualmente estão em conflito, as instâncias 1) e 2) parecem tomar o agente como meramente passivo, sujeito aos desejos, sem poder torná-lo ativo e atribuir-lhe uma capacidade 3) de refletir sobre os desejos e escolher autonomamente entre eles. A falta desta instância 3) teria sido crucial para o fracasso do ensaio aristotélico. A instância 3), em relação à qual os desejos são seguidos ou não, é distinta tanto de 1), a crença que algo é bom, quanto de 2), o desejo de algo. Apesar de a tese aristotélica sofisticar a análise da ação para além do intelectualismo socrático, introduzindo o elemento desiderativo de 2), ela ainda fracassaria ao não reconhecer de pleno direito a instância 3), unicamente à base da qual o sujeito pode ser tido como ativo. O reconhecimento de 3) é mais complicado. Segundo Gauthier, é exposto pela primeira vez por Máximo, o Confessor. De qualquer modo, está claramente presente em Agostinho e a partir dele se difunde entre os pensadores cristãos<sup>9</sup>.

O que exatamente está em jogo no reconhecimento da instância 3)? Um traço que lhe atribui Gauthier é o de não ser mais uma passividade, mas sim uma espontaneidade. Isso parece preparar o caminho a Kant, que viu na espontaneidade em geral a marca da atividade racional e na autonomia da vontade a espontaneidade da razão prática. Por sua vez, esta autonomia da vontade, expressa sob a forma de um imperativo (categórico), serve a Kant como uma espécie de credencial para a atribuição de liberdade prática ao homem, havendo uma reciprocidade entre lei moral e liberdade, crucial em seu argumento, que aparece formulada na *Crítica da Razão Prática* sob a forma da lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, que é sua *ratio essendi*<sup>10</sup>.

Aristóteles pode agora reconhecer a existência do fenômeno, enquanto Sócrates está fadado a negar-lhe a possibilidade, qualquer que seja a solução dada a este fenômeno por Aristóteles.

9. Agostinho aparece assim como o autor que dá uma base precisa, que não pode mais ser ignorada, à reivindicação da terceira instância, distinta das duas precedentes. Nesse sentido, Albrecht Dihle (*The Theory of the Will in Classical Antiquity*, 1982) procurou mostrar em detalhes como essa noção surge em Agostinho a partir das influências hebraica e cristã, o que a torna claramente, então, um acréscimo ao mundo cultural grego.
10. Immanuel Kant, “Prefácio”, *Crítica da Razão Prática*, nota 1. Ver também Harry Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, 1990, especialmente pp. 201-213. Allison mostra muito bem como esta tese é central para o argumento de Kant, que a mantém firmemente, embora modifique sensivelmente as relações entre liberdade teórica e prática, pois, da doutrina do método da *Crítica da Razão Pura*, passando pela *Fundamentação*, até a *Crítica da Razão Prática*, Kant terminou por inverter sua relação, fundando finalmente a liberdade teórica na prática. Mais recentemente, Guido de Almeida reconstruiu o percurso de Kant até a doutrina do fato da razão sofisticando consideravelmente o esquema de Allison e introduzindo certos requisitos decisivos para a compreensão das teses envolvidas (os artigos a que me refiro estão publicados na *Revista Analytica*).

Gauthier, no entanto, crê detectar justamente uma confusão em Aristóteles entre espontaneidade e liberdade. Segundo ele, o voluntário é a manifestação de uma espontaneidade (que dominaria o pensamento de Aristóteles); ocorre, porém, que precisamente “é esta confusão da espontaneidade e da liberdade que permitiu a Aristóteles não ver que sua teoria determinista da ação é a ruína do livre-arbítrio em que acredita”<sup>11</sup>. Gauthier procede deste modo porque pretende estabelecer que falta a Aristóteles a noção de vontade na medida em que não reconhece uma “potência racional e ativa, capaz de se determinar por si própria”<sup>12</sup>, unicamente capaz de servir de fundamento a uma doutrina da liberdade e não somente da espontaneidade.

É surpreendente que proceda assim (pois a espontaneidade parece ser por excelência a marca de uma tal potência racional), mas não é inovador. Donald J. Allan já escrevia, antes dele, que “não há nenhuma referência [em Aristóteles] a um *self* que possa intervir de modo a pôr um freio ou a desviar nossos desejos”<sup>13</sup>. Allan também não inovava a este respeito, pois retomava quase literalmente a tese exposta no início do século por Richard Loening. Este erudito alemão publicou um primeiro (e único) volume de uma história da noção de imputação dedicado à análise da tese aristotélica<sup>14</sup>. Parte importante de sua obra consistia em sustentar que há uma naturalidade do desejo que torna a ética aristotélica inapelavelmente heterônoma. Loening distinguiu assim entre o ato de determinar ou pôr um fim (*das Bestimmen* ou *Setzen eines Zweckes*) e o ato de conhecer a propriedade do fim almejado (*das Erkennen eines zu bezweckenden Eigenschaften*). O primeiro provém da faculdade de desejar, o segundo é um ato do pensamento. O primeiro ato é produzido naturalmente, somente no segundo intervém a razão. Assim, a razão não pode instaurar a região de autonomia porque, diferindo somente quanto ao aspecto em relação ao objeto posto naturalmente pelo desejo, ela

11. René-Antoine Gauthier, *op. cit.*, p. 219.

12. *Idem, ibidem*.

13. Donald J. Allan, *op. cit.*, 1955, p. 355. Allan havia escrito (em outro artigo: “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles”, 1953) que razão prática e desejo não diferem quanto a seus objetos, mas enquanto diferentes operações referentes a um mesmo objeto. Retomando sua tese, ele sustenta a razão prática (ou deliberativa) deve também ter por objeto o fim (o que já havia feito em *The Philosophy of Aristotle*, 1952). Allan é levado a isto provavelmente por ter sustentado que há dois polos de atividade prática, o desejo e a deliberação, o primeiro consistindo em um fenômeno *natural* de pôr os fins. Neste quadro, não pode senão restar à deliberação a dupla tarefa de determinar a correta proporção dos meios ao fim, bem como a própria adequação moral do fim, pois, se não tivesse este duplo papel, seria meramente instrumental. Como veremos a seguir, a restrição do desejo a um fenômeno meramente *natural* distorce definitivamente a tese aristotélica e provoca perturbações importantes no resto da doutrina do Estagirita.

14. Richard Loening, *op. cit.*, 1903.

não pode ser senão aquiescência ou recusa de um desejo dela distinto e independente. Não há, então, uma doutrina da vontade em Aristóteles porque não há uma instância 3) que se determinaria por si mesma (*von sich selbst*), e é “somente sob esta suposição que se pode falar aqui de uma liberdade da vontade”<sup>15</sup>. Aqui está a matriz do *self* de Allan e da *vontade que, sendo ativa, se determinaria por si mesma* de Gauthier. Se, de um lado, a espontaneidade (manifesta no voluntário) está assegurada pela capacidade de aquiescência ou recusa, por outro lado, porém, a liberdade ainda não está garantida, pois é preciso para tanto que seja produzido um fim próprio da razão, que possa contrapor-se aos da sensibilidade, para além da faculdade de dizer sim ou não aos objetos naturais do desejo. Nesse sentido, Loening sustentou que, em Aristóteles, a vontade poderia somente escolher em abstrato diferentes conteúdos, no sentido em que possuiria diferentes objetos em diferentes momentos, mas “estas possibilidades abstratas” nada teriam a ver com “uma liberdade em um caso específico”<sup>16</sup>. A razão disto seria que, em cada caso particular, um desejo se impõe, diante do qual restaria ao homem somente aquiescer ou recusar, sem poder opor-lhe um outro desejo de natureza distinta, puramente racional. Um caso de conflito seria, aliás, dramático: apoiando-se no *Do Céu* II 13 295b32-34, Loening ilustra sua tese com uma passagem curiosa, que anuncia o asno de Buridano, segundo a qual um homem igualmente faminto e sedento, a igual distância da bebida e da comida, permaneceria imóvel, sem poder decidir-se por um ou por outro. Aristóteles pretendia mostrar por tal exemplo em que sentido a Terra poderia ser pensada como fixa no centro mediante um equilíbrio fundado na indiferença, sem por isto introduzi-lo em sua ética. Loening encontra aqui uma confirmação de sua tese de que não há liberdade de escolha em casos concretos, pois ela somente existiria caso a razão pudesse gerar autonomamente um desejo próprio que pudesse contrapor-se àqueles dos sentidos, para além da capacidade (assegurada) de aquiescer ou recusar. Ora, não havendo tal faculdade, não há vontade. Não havendo vontade, o homem fica imóvel se, igualmente sedento e faminto, encontrar-se a igual distância do prato de comida e da bebida.

A obra de Loening faz parte da história de interpretação do aristotelismo à luz do kantismo. A reivindicação de uma vontade que se determinaria por si mesma está fundada em uma certa leitura do princípio kantiano da autonomia, a saber: a razão fornece por si mesma princípios para a ação que se contrapõem aos da sensibilidade e nesta exata medida abre-se ao homem o espaço da liberdade. Um ponto importante nesta leitura reside na afirmação de que o objeto racional não somente é oriundo integralmente de outra fonte

15. *Idem*, p. 286.

16. *Idem*, p. 289.

do que a sensibilidade, mas que também é outro desejo, de natureza distinta daquele desejo empiricamente determinado. Isto parece levar à tese de que há diferentes desejos, de naturezas distintas, que estão em confronto: aquele fornecido pela sensibilidade e aquele obtido pela pura razão. Esta é uma interpretação peculiar da tese kantiana sobre a função cumprida pelo elemento formal e aquela realizada pelo elemento material da faculdade de desejar. Não podendo fazer aqui a história de tal leitura kantiana e de sua aplicação ao aristotelismo<sup>17</sup>, limito-me a um comentário geral e a três observações particulares. Em geral, se se interpreta assim o kantismo, então parece evidente que se deve recuperar a oposição grega entre os desejos empiricamente determinados das faculdades inferiores e aqueles oriundos da parte racional da alma. Em termos da psicologia antiga, trata-se de criar um hiato entre o *θυμός* e a *ἐπιθυμία*, de um lado, e a *βούλησις*, de outro lado, obviamente em proveito desta última, que unicamente provém da parte racional da alma. Como é bem sabido, isto corresponde à tese platônica, mas não parece de início adequada à tese aristotélica, para a qual justamente se tratava de mostrar a operação racional (deliberativa) que se produzia em todos os três tipos de desejo e não somente em um único em detrimento dos outros dois.

Primeira observação: a oposição entre espontaneidade e liberdade funda-se na atribuição da primeira ao voluntário e no reconhecimento de que, faltando a segunda, não haveria em Aristóteles uma noção de vontade, a não ser certos balbucios. No entanto, deve-se notar, como já observou David Furley, que “o critério do ato voluntário não é que seja ‘espontâneo’, ‘escolhido livremente’ ou que ‘poderia ter escolhido diferentemente’, mas que a fonte da ação não pode ser traçada a nada fora do agente”<sup>18</sup>. O critério, como Furley expressamente assinala, é ainda negativo. Em termos da doutrina aristotélica: não se trata de buscar a noção de vontade no voluntário, mas de reconhecer na distinção entre voluntário e involuntário o fato de que ao primeiro somente as categorias morais são relevantes. O “problema” da vontade está localizado em Aristóteles não no voluntário, mas na escolha deliberada (*προαίρεσις*): é condição da escolha deliberada o caráter voluntário do ato, mas nem todo

17. Já no tempo de Kant, C. Garve publicou, como introdução à sua tradução da *Ética Nicomaqueia*, um longo texto de comparação entre aristotelismo e kantismo (*Die Ethik des Aristoteles*, 1798). As relações foram muito favoráveis ao kantismo até boa parte do século XX (uma obra importante a este respeito é a de Takatura Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, 1971). Mais recentemente, como é bem conhecido, o “particularismo” aristotélico passou a ser visto como uma saudável oposição ao “formalismo” kantiano (uma discussão recente a este respeito pode ser encontrada na *Revista Analytica*, n. 3, 1996).

18. David Furley, *Two Studies in the Greek Atomists: Study II – Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, 1967, p. 220.

ato voluntário é uma escolha deliberada. O sentido em que Aristóteles acolheria (ou não) uma “vontade livre” não é dado na análise do voluntário, pois ela apenas estabelece as condições sem as quais não se aplicam as categorias morais (ou, pelo menos, não de modo relevante).

Em segundo lugar, a crítica que Gauthier faz opera com uma oposição entre espontaneidade e autonomia que dificilmente pode encontrar guarida em Kant. O traço mais relevante desta crítica manifesta-se, a meu ver, na afirmação de uma vontade tida como um “si próprio”, isto é, que se determinaria por si mesma à ação. Isto parece estar sendo entendido no sentido de uma vontade que tem ou que deve ter seus próprios desejos, distintos dos empiricamente afetados. É bem verdade que a linguagem de Kant parece ir por vezes nesta direção, mas seguramente não é tese de Kant encontrar outros desejos além daqueles empiricamente condicionados, mas sim compreender de que modo a obrigação moral pode fundar-se na mera *forma* do querer, que supõe, porém, como contrapartida, uma *matéria* empiricamente condicionada. A estratégia adotada por Gauthier parece querer reduzir a questão ao problema de saber se há ou não uma faculdade independente, a vontade, capaz de gerar seus próprios desejos, enquanto o problema abordado por Kant consiste em saber não o que seria assim *uma outra vontade*, mas o que significa *ter vontade*. Nesta última perspectiva, para além de suas divergências (que são consideráveis), Kant e Aristóteles parece estarem mais próximos do que se costuma admitir.

Em terceiro lugar, parece aceito que, para Aristóteles, o desejo põe o fim em um ato natural, restando à razão deliberativa unicamente procurar uma adequação dos meios, sem poder referir-se ao fim. O fim, naturalmente posto, permanece exterior à razão. A razão é posterior e subserviente ao fim assim posto, cuja retidão é garantida pela virtude moral e não pela habilidade racional de encontrar os meios mais adequados para realizá-lo. Um modo de dar lustre à razão consiste em sustentar que ela diz respeito também aos fins, atenuando assim o estatuto ancilar que unicamente parece poder-lhe ser atribuído. O custo desta operação é evidentemente a falta de base textual para apoiá-la<sup>19</sup>. No entanto, talvez a solução consista menos em atenuar a força

19. Gauthier tenta encontrar apoio textual à tese que a escolha deliberada concerne sobretudo aos meios (mas não unicamente) em *EN III 4 1111b26-27*: ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. Ele traduz assim esta passagem: o querer diz respeito sobretudo ao fim, enquanto a escolha deliberada diz respeito *sobretudo* aos meios, alegando que o *sobretudo* da primeira oração tem de ser subentendido na segunda. Deste modo, espera poder assegurar à deliberação também uma referência aos fins, ainda que diga respeito principalmente aos meios. Sua leitura não é gramaticalmente impossível, mas é filosoficamente improvável. Na passagem correspondente da *Ética Eudêmia*, Aristóteles escreve que o querer e a opinião dizem respeito sobretudo ao fim, “mas

da tese aristotélica sobre a deliberação unicamente sobre os meios do que em corrigir aquela sobre a natureza do desejo que põe o fim da ação. Para explicar a ação humana, é necessário recorrer a objetos externos que são os objetos de desejo. Isso, porém, não é suficiente, porque os objetos externos contam na medida em que são percebidos como tendo determinada significação – *parecendo como* bons ou maus. O objeto externo só é causa da ação quando é tomado de um certo modo, isto é: quando aparece como objeto interno do sujeito a um certo título. Este é o ponto mais geral para a análise da ação (voluntária ou não): o agente tem de ser tal que seu objeto é um objeto representacional<sup>20</sup>. Para o homem, isto se expressa em uma proposição que, por sua própria natureza, é uma estrutura de contrários: algo é visto como um bem, podendo ser tomado como um mal. Àquilo que se pode dizer sim,

a escolha deliberada não diz respeito ao fim” (προαίρεσις δ’ οὐκ ἔστιν, *EE* II 10 1226a17), o que impede a leitura de Gauthier. No mesmo diapasão, Aspásio, em seu comentário da *Ética Nicomaqueia* (CAG XIX 1 69, 10-11) fornece como texto de Aristóteles ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστίν, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, ignorando simplesmente o “sobretudo” (μᾶλλον). É tese bem estabelecida em Aristóteles que a deliberação concerne unicamente aos meios e não ao fim. Outra tentativa de atenuar a tese aristotélica foi feita por David Ross (*Aristotle*, 1923, p. 200), que ofereceu uma lista de 22 passagens nas quais Aristóteles usaria o termo προαίρεσις no sentido de “propósito” ou “intenção”, distinto, por conseguinte, do sentido que lhe é canonicamente atribuído nas partes em que trata *ex professo* da escolha deliberada. O próprio Ross, porém, admitiu que, tomadas isoladamente, estas passagens não são conclusivas, embora seu número seja sugestivo. Uma análise mais detalhada, passagem por passagem, faz, porém, sua lista diminuir como *peau de chagrin*. Isso pode ser visto em *EN* VI 13 1144a20, que Ross estimava ser a passagem mais decisiva em seu favor, mas que afirma justamente que, enquanto a virtude moral torna a escolha deliberada reta, a habilidade de encontrar os meios adequados decorre de outra fonte do que a virtude moral, o que é decorrência da tese restritiva da escolha deliberada ligada unicamente aos meios.

20. Por *representacional* entendo aqui a apreensão de algo *como* um bem (ou mal). O animal tem uma apreensão de algo a um certo título (a buscar ou a evitar), que lhe é fornecido pela sensação. A apreensão humana, ao contrário, é uma apreensão racional, portanto proposicional, isto é: aberta aos contrários. Aristóteles fixa esta diferença ao observar, no *Da Alma*, que a imaginação animal é sempre sensitiva, enquanto a imaginação humana é deliberativa, isto é: tem uma única medida que pode se dirigir para qualquer um dos contrários (*DA* III 11 434a5-10). O leão percebe o gado que está perto (*EN* III 10 1118a20) com base simplesmente na sensação, que pode ser complexa (como é o caso aqui de uma sensação comum), mas não percebe que o gado está perto, o que implicaria uma estrutura proposicional em sua percepção, unicamente possível se tivesse razão, o que não é o caso. Em ambos, homem e animal, há uma apreensão, mas a natureza da apreensão é distinta em cada caso. Neste sentido, Tomás de Aquino distinguirá entre *appetitus per apprehensionem propriam ex necessitate*, que é o caso do desejo animal, e *appetitus per apprehensionem propriam secundum liberum iudicium*, que é o desejo humano racional ou vontade. Em ambos os casos há um *bonum (vel malum) apprehensum*; a diferença está no modo de apreensão.

a isto se pode dizer não: a bipolaridade é constitutiva do objeto interno do desejo humano. O desejo não é assim algo posto de modo meramente natural, que ficaria completamente alheio e estranho à razão neste próprio ato: o objeto do desejo move o homem na medida em que passa a ser a expressão de uma potência racional, voltada aos contrários. É neste sentido que o homem move a si mesmo: deve existir um objeto externo, mas ele só conta na medida em que e no modo pelo qual é tomado ou visto pelo agente. Tal modo é, no homem, proposicional, aberto aos contrários. Nos outros animais, sensitivo, de um só dos contrários. Isto sugere, para citar Furley em outro texto,

[...] não que Aristóteles estivesse pronto com uma teoria articulada da intencionalidade, [...] mas sim que estava suficientemente consciente da intencionalidade dos objetos do desejo para reter a noção que animais movem a si mesmos, apesar de achar que eles são movidos pelos objetos do desejo<sup>21</sup>.

A oposição tão forte entre desejo de um fim posto naturalmente e deliberação racional dos meios meramente posterior e ancilar é, assim, enganadora, pois o desejo é representacional, contendo sempre uma certa apreensão, enquanto a habilidade racional de encontrar os meios adequados desdobra uma segunda dimensão que o ato de bem escolher introduz (pois ele é tanto a escolha de algo que é bom, referindo-se aqui ao fim como moralmente aceitável, quanto um escolher bem de algo, referindo-se neste segundo sentido à correta proporção dos meios com relação ao fim). A razão está, portanto, já na formação mesma do desejo humano, e não unicamente após, na correta adequação dos meios.

A instância 3), a instância da vontade, parece assim dever ser reconhecida ao mesmo tempo que é controlada sua pretensão de independência e subsistência. Este controle encontrou em Kant um defensor resolutivo, mas parece ter sido longamente negligenciado. Com efeito, os pensadores cristãos irão ao mesmo tempo reconhecer esta terceira e nova instância e dar-lhe uma interpretação substancialista. Isto é particularmente (mas não exclusivamente) evidente em Basílio de Cesareia. Em suas homilias sobre a criação do homem, Basílio claramente interpreta esta terceira instância do ponto de vista de outra substância, o eu interior, que é o verdadeiro eu:

Distingo dois homens, um que aparece, e outro, escondido sob o que aparece, invisível, o homem interno. Temos um homem interno e somos duplos de certo modo, mas, para dizer a verdade, somos o homem interior. O eu é dito segundo o homem interno: o que é exterior não sou eu, mas meu. A mão não sou eu, mas eu sou a parte racional da alma. A mão é uma parte do homem. Assim, o corpo é

21. David Furley, "Self-movers", 1989, p. 131.



o instrumento do homem, instrumento da alma, mas o homem se diz primordialmente da própria alma<sup>22</sup>.

Há muitos pontos que poderiam ser ressaltados sobre esta passagem. Limito-me somente a dois. Em primeiro lugar, o hilemorfismo aristotélico cedeu lugar novamente à distinção entre corpo e alma sob a forma da alma que se serve do corpo como um instrumento<sup>23</sup>. Isto pode erroneamente fazer crer que o ambiente intelectual esteja muito distante da psicologia de Aristóteles. Na verdade, tanto Basílio quanto seu irmão, Gregório de Nissa, estão retomando explicitamente a doutrina aristotélica da ação humana, porém em um contexto cristão<sup>24</sup>. Um sinal disto é a apropriação que fazem da προαίρεσις aristotélica. É um problema tradicional de exegese explicar por que a expressão de Gênesis 1, 26 que fomos criados à imagem e *semelhança* de Deus é retomada em 1, 27 na forma limitada que Deus criou o homem à sua imagem. A explicação que fornecem consiste em distinguir a imagem da semelhança: fomos criados à imagem de Deus porque temos a capacidade da razão, porém nos tornamos semelhantes a Deus somente através de seu uso pela προαίρεσις, isto é, pelo uso da deliberação e razão prática<sup>25</sup>.

Em segundo lugar, esta apropriação faz com que a clivagem entre os desejos se situe entre os desejos do corpo ou animais e os desejos da parte racional. Deste modo, o impulso e o apetite (θυμός e ἐπιθυμία) são rejeitados por fazerem parte da condição terrestre do homem: eles são o “pequeno animal” (μικρὸν θηρίον, 1 19,7) que está em nós<sup>26</sup>. Oposto a eles está o desejo da parte racional (βούλησις), que é tornado eficaz pela προαίρεσις. Graças a ambos nos tornamos semelhantes a Deus. Assim, não se trata de opor o desejo natural (que poria os fins) à atividade racional (que se realiza sob forma deliberativa na προαίρεσις), mas de encontrar, no interior mesmo do desejo, um hiato entre o que é natural e o que procede da parte racional que seja solidário da duplicação do eu humano. Este recorte no interior do desejo altera profundamente,

22. Basílio de Cesareia, *De Hominis Opificio*, 1970, hom. 1 7 9-16.

23. Sobre esta imagem, que aparece no *Da Alma* sob a forma da relação entre o piloto e o navio (*DA* II 1 413a8-9), Tomás de Aquino (*Comment.* §243; *Summa c. Gentiles* II 57) tem o claro sentimento de que a comparação da alma com o piloto de um navio implica alguma concessão ao platonismo. Descartes (*Med.* VI, AT VII, p. 81; *Disc.* VI, p. 59) procura, por esta razão, mostrar que esta analogia não se aplica à sua concepção de corpo e alma. Sobre esse ponto, ver Terence Irwin, “Aristotle’s Philosophy of Mind”, 1991.

24. Sobre Gregório de Nissa, ver seu *De Hominis Opificio*, vol. 44, assim como o *De Anima*, vol. 45, ambos da série *Patrologia Graeca*. Há tradução do *De Hominis Opificio* de J. Laplace, com notas de J. Daniélou, nas edições de Paris, Cerf, 1943; e de J. Y. Guillaumin, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

25. Basílio de Cesareia, *De Hominis Opificio* 1 16 1-7.

26. Sobre a condição terrestre do homem, ver II 12 e 13.

no entanto, o esquema aristotélico. Com efeito, Aristóteles distingue, de um lado, o desejo natural ou animal<sup>27</sup>. Ele é determinado pela imaginação sensitiva, que tem uma função limitada de conhecimento, pois não é uma faculdade de conhecimento de contrários, mas de discriminação única de particulares<sup>28</sup>. O desejo natural funciona como uma causa natural para o movimento animal<sup>29</sup>. Os animais têm tanto o impulso quanto o apetite<sup>30</sup> e por meio deles o movimento animal pode ser explicado por suas conexões causais possibilitadas pela discriminação sensitiva de particulares. De outro lado, está o desejo humano, que é sempre um desejo proposicional. Há, assim, ἐπιθυμῖαι que são acompanhadas de razão, a saber, as humanas, além daquelas irracionais dos animais<sup>31</sup>. O mesmo vale para o θυμός. O ponto é que o recorte está entre o desejo animal e o humano, na medida em que o segundo somente é proposicional (e dos contrários, consequentemente). Há três tipos de desejo humano: o impulso, o apetite e o querer, todos eles sendo proposicionais e a todos eles se aplicando a deliberação, προαίρεσις<sup>32</sup>. No esquema de Basílio, o recorte

27. Ver, por exemplo, *EN* VII 7 1149b4; III 12 1118b19; *EE* VII 12 1244b8.

28. Sobre a imaginação sensitiva, na base de todo desejo animal, ver *DA* III 11 434a5-15. A função de discriminação que a sensação tem é análoga à representação racional que opera no interior do desejo humano: *DA* III 7 431a8-11. À sensação é canonicamente atribuída em Aristóteles a função de apreensão de particulares: *DA* II 5 417b22, *APo* I 18 81b6; 24 86a29; *EN* II 9 1109b23; VII 5 1147a26; VI 9 1142a27.

29. Os animais não têm nenhuma apreensão de universais (*EN* VII 5 1147b4-5; não têm λόγος, *DA* III 3 428a24; *EE* II 8 1224a27; *Pol.* VII 13 1332b5; λογισμός, *DA* III 10 433a12; διάνοια, *PA* I 1 641b7; νοῦς, *DA* I 2 404a4-6, δόξα, *DA* III 3 428a19-24; *Mem.* 450a16). Sobre este tema, ver Richard Sorabji, “Intentionality and Physiological Processes”, 1992; Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, 1993.

30. Ver *Rhet.* I 10 1369a4; *Rhet. Alex.* 1421a10.

31. *Rhet.* I 11 1370a18.

32. O θυμός é um arroubo (*EE* III 1 1229a25), como uma provocação. Aristóteles usa também o termo “cólera” ou “ira” (ὀργή), sendo o verbo sempre “encolerizar-se” (ὀργίζεσθαι); a ἐπιθυμία é o desejo do agradável (*Top.* VI 3 140b27; *DA* II 3 414b5; III 10 433a25; *Rhet.* I 11 1370a17; 10 1369b15; *EN* III 3 1111a32); a βούλησις é o desejo da parte racional, como querer ser imortal, podendo ser inexequível (*DA* III 9 432b5; *Top.* IV 5 126a13; *EN* III 4 1111b22), desejo que não é formado sob o estímulo de alguma dor, necessidade ou provocação imediata. Para mostrar que escolha deliberada não é um tipo de desejo em detrimento dos outros, Aristóteles a distingue cuidadosamente, em *EN* III 4, tanto do querer (βούλησις) quanto do apetite (ἐπιθυμία) e do impulso (θυμός). A escolha deliberada é um modo do desejo, qualquer que seja sua espécie ou origem, a saber: o desejo acompanhado de deliberação. Em *MM* I 17 1189a33, lê-se que “a escolha deliberada é um certo desejo” (ἡ προαίρεσις ὁρεξίς τις), mas isto não significa que é um dentre os três tipos de desejo, mas sim que, como esclarece imediatamente o texto, é um desejo deliberado acompanhado de razão (βουλευτική μετὰ διανοίας). Aristóteles herda a tripartição do desejo da psicologia de seu tempo; ela está presente também em Platão. Aristóteles parece satisfeito com a classificação das origens de nossos desejos que ela introduz. Seu cuidado consiste fundamentalmente em não dissociar o querer do apetite e do impulso,

ocorria no interior do desejo humano: o impulso e o apetite seriam os desejos naturais ou animais, provindos do corpo, o querer seria apenas representacional, provindo da alma ou parte racional do homem.

O recorte que Basílio propõe é reencontrado nos estoicos, embora haja uma diferença fundamental, pois ele não vem então acompanhado da distinção entre o homem propriamente dito (o homem interno) e o pequeno animal que é o homem externo. A definição dos estoicos para a afecção (πάθος) era “um impulso excessivo e desobediente à razão” ou, também, “um movimento da alma que é irracional e contrário à natureza”<sup>33</sup>. Em certo sentido, o esquema estoico é retomado pelo cristão, pois para o estoicismo também os desejos ditos “inferiores” (o impulso e o apetite) são caracterizados como irracionais, sendo racional somente o querer, a βούλησις. No entanto, para o estoicismo, “irracional” é usado não no sentido de avesso ou alheio à razão, mas naquele preciso de “desobediente à razão”, isto é, o princípio governante da alma se deixa levar pela intensidade da afecção. Do mesmo modo, “contrário à natureza” significa “contrário à reta e natural razão”, não deixando de ser, em um sentido, natural<sup>34</sup>. O ponto é que todo πάθος é uma opinião sobre algo como sendo bom ou mau; somente, a afecção é uma *perturbatio* porque é um juízo errado (ou opinião fraca), assentindo a impressões que são inconsistentes com uma apreensão precavida e bem fundada do valor de seus objetos. Todo ímpeto (ὁρμή) tem já uma visada à própria constituição do animal, assim como a *consciência* disto. Todo πάθος envolve uma opinião, ou melhor, pode ser visto como uma certa opinião, a saber, uma opinião fraca, no sentido que, pela intensidade da afecção, o que não é bom (ou mau) é tomado (é julgado) como sendo bom (ou mau). O sábio estoico é justamente aquele que não se deixa levar pela força destas impressões, procurando fundamentar calma, precavida e racionalmente seu assentimento a elas. Sua razão não é, portanto, uma razão desviada, ἀπεστραμμένος λόγος, não há um desvio da razão, διαστοφὴ τοῦ λόγου<sup>35</sup>. Aquele que se deixa levar pela força das impressões dá um assentimento errado às suas afecções e nisto consiste a perturbação que o ímpeto irracional ocasiona no princípio governante racional da alma.

como o faz Platão, pois, para Aristóteles, todos os três tipos, no homem, respondem a uma apreensão judicativa e, nesta medida, podem ser objetos de deliberação e reflexão, tornando-se “desejo intelectual” (ὁρεξίς διανοητική).

33. Estobeu, *Eclog.* II 88,6 (SVF 3 378; SL 65A); Diógenes Laércio VII 110. Cícero diz que a definição de Zenão da afecção (*perturbatio*) era *animi commotio aversa a recta ratione contra naturam* (*Tusc.* IV 6 11).
34. Estobeu (*Eclog.* II 89,4) tem o cuidado de assinalar expressamente este uso estoico das noções de irracional e contrário à natureza (SVF 3 389; SL 65A).
35. Para a primeira expressão, ver Galeno, *Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão* 4.2. 10-18 (SVF 3 462; SL 65J). Para a segunda, ver a paráfrase de Temístio do *Da Alma* de Aristóteles III 5 107, 17-18 (SVF 3 382).

Embora tenham resultados semelhantes, os dois esquemas diferem radicalmente. Isto está bem evidente em Nemésio de Emesa. O homem é um duplo: de um lado, há o homem natural, que, uma vez gerado, tem certas afecções, que são irracionais no sentido comum e não estoico, o que faz com que tanto suas ações provocadas por θυμός ou por ἐπιθυμία sejam consideradas como involuntárias; do outro lado, há o homem racional, senhor de si (αὐτεξούσιος), que age por escolha deliberada (κατὰ προαίρεσιν), e todos os seus atos são, por conseguinte, voluntários. Assim, de um lado, o apetite (ἐπιθυμία) é fonte de atos involuntários, entre os quais Nemésio menciona expressamente a relação sexual; o impulso (θυμός) é também irracional, embora em certo sentido guardião da razão, já que lhe é propício; de outro lado, estão os atos que envolvem a intervenção da alma, feitos por escolha deliberada, que passa a ser condição necessária do caráter voluntário de nossos atos<sup>36</sup>. Nemésio percebe a rudeza de seu próprio esquema: o resultado é que, sendo os atos involuntários inimputáveis, não se pode ser condenado (moralmente) por causa de desejos ditos “naturais”, visto serem atos físicos, não mais do que não se é condenado (moralmente) por atos reflexos como o bocejo. Para evitar a dissociação entre os dois tipos de desejo, Nemésio apela a uma complexa fisiologia, que permitiria um certo controle racional do puramente natural, pretextando que Deus combinou com sabedoria os atos meramente físicos, de fonte natural, com os atos racionais em uma sofisticada rede de nervos e músculos, de tal modo que os impulsos físicos involuntários, apesar de serem de natureza distinta, podem ser controlados em parte ou coordenados pela razão. Nemésio ilustra curiosamente sua solução com o caso dos excrementos, que, sendo inteiramente naturais, seriam liberados involuntariamente, sem nenhum controle, não fosse a sapiente mistura divina, o que permite que sejam controlados em parte pela razão<sup>37</sup>.

Nemésio está fazendo uma interpretação cristã da análise aristotélica da ação humana; ela a distorce fundamentalmente, porém, ao introduzir o dualismo do homem natural e do homem racional. Os estoicos, ao contrário, fazem da parte governante ou racional a base de todo assentimento: como toda afecção comporta um juízo, o sábio julga corretamente pela razão o que lhe aparece como bom (ou mau), enquanto o homem que se deixa levar pelas impressões *perverte* a própria razão. Isso permite uma base moral de julgamento, pois aquele que age segundo impulsos deixa-se perverter por eles,

36. Para o impulso, ver Nemésio de Emesa, *De Natura Hominis* XXI 109; para o apetite, xxv (sobre a relação sexual, ver xxv 113: ἄκοντες γὰρ ἐπ’ αὐτὴν κινούμεθα); para o movimento voluntário, ver xxvii 116-117. Sobre Nemésio, ver, em especial, Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa*, 1914.

37. Nemésio de Emesa, *De Natura Hominis* xxvii 117.

e disso ele é inteiramente responsável<sup>38</sup>. A despeito desta diferença (que não é pequena), ambas as correntes concordam ao estabelecer como irracionais os desejos por impulso ou apetite (θυμός e ἐπιθυμία), sendo unicamente racional o desejo que provém do querer (βούλησις, para utilizar o vocabulário aristotélico), qualquer que seja a interpretação oferecida para “racional” e “irracional”. Ora, é precisamente a βούλησις que será traduzida por *voluntas* no latim<sup>39</sup>, limitando o fenômeno de ter vontade a um só dos três tipos de desejo em Aristóteles, em detrimento do θυμός e da ἐπιθυμία. Esta alteração de recorte é fatal já para o esquema aristotélico. Assim, Aspásio não se deixa enganar ao escrever, em seu comentário da *Ética Nicomaqueia*, que “os estoicos acreditavam que a afecção era um ímpeto excessivo ou um ímpeto irracional, não compreendendo corretamente o que é contrário à reta razão, pois nem toda afecção é violenta, tampouco toda afecção é irracional, mas algumas são próprias ao bem”<sup>40</sup>. Ele obviamente recusaria a divisão do homem em duas substâncias opostas, mas percebe também, como bom peripatético, que tem de rejeitar o projeto estoico de reapresentar a mesma clivagem, somente desta vez no interior da própria razão ou do princípio governante do homem.

Não é tão óbvio rejeitar a apresentação estoica. Temístio escrevia em sua paráfrase do *Da Alma* que Zenão “postulava corretamente que as afecções da

38. Um problema semelhante pode ser encontrado em Kant. A doutrina da autonomia, exposta pela primeira vez na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, parecia implicar uma sinonímia estrita entre agir moralmente, agir livremente e ter uma vontade, toda outra ação procedendo da heteronomia ou da determinação empírica da faculdade de desejar. Desde cedo, Johann August Ulrich alertou que, neste caso, ocorreria um hiato entre aquele que age moral, racional e livremente e aquele que age por impulso, determinado física ou empiricamente, e que por isso está fora do domínio moral. Para evitar essa consequência funesta, Ulrich procurou estabelecer uma noção de arbítrio que contivesse uma liberdade de escolha que diferiria somente em grau (mas não em natureza) naquele que age por determinação empírica e em quem age segundo a razão (ver sua *Eleutheriologie*, 1788, §§ 28-31). Kant, em suas notas para uma resenha desta obra, escreveu que o tratado de Ulrich “é muito útil” (*Ak.* xxiii Nachlass 10 p. 79), passando a ter mais cuidado (em particular na *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*) nas distinções entre arbítrio e vontade moral, de modo a evitar o colamento excessivo entre agir moral, livre e racionalmente. Uma das razões de Ulrich para proceder assim consistia na constatação que a maioria dos homens cairia fora do domínio moral se não fosse feito tal descolamento. Isso parece indicar que a doutrina kantiana do mal radical também está ligada a essa reformulação e, desse modo, revela uma crescente influência estoica no último Kant.

39. A tradução é já corrente nos tempos de Cícero: “Natura enim omnes ea quae bona uidentur sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum uideatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat” (*Tusc.* IV 6 12).

40. Em *EN* II 2 (CAG XIX I 44, 13-15, ed. Heylbut); SVF 3 386.

alma humana são desvios da razão, isto é, juízos errados da razão”<sup>41</sup>. O grego é uma língua de litotes: em uma língua mais afeita às hipérboles, como a portuguesa, isso significa que, para Temístio, Zenão estava inteiramente correto ao proceder assim. A razão de tal dificuldade reside não no fato de o estoicismo adotar o hiato no interior do desejo entre o inferior e o superior, mas na noção que governa a interpretação desse hiato sem introduzir um dualismo do eu, a saber: a noção estoica de assentimento (συγκατάθεσις). Esta noção conhecerá um sucesso particular inclusive entre os peripatéticos: Alexandre de Afrodísia, sobretudo, deu um lugar importante a essa noção ao apresentar o que pensava ser a estrita lição aristotélica sobre a ação humana<sup>42</sup>. Pela imaginação, algo aparece como bom ou como mau. No caso do homem, algo aparece como bom (ou mau) mediante a imaginação deliberativa, e a isso que assim lhe aparece ele dá seu assentimento ou recusa. Desse modo, o ato voluntário é aquele que se origina de um assentimento não forçado a algo que aparece de um certo modo (como bom ou mau); *a partir daqui*, pode-se julgar pela razão, tornando-o propriamente nosso<sup>43</sup> e, então, deliberar a seu respeito com o intuito de encontrar os meios mais eficazes para tornar real o objeto de desejo. À primeira vista, Alexandre está autorizado a introduzir a noção de assentimento na análise aristotélica do voluntário, o que equivaleria a dizer que há uma apreensão de algo a determinado título aberto aos contrários, ou, em outros termos, que o desejo em pauta é proposicional. Isto parece perfeitamente compatível com a doutrina aristotélica, visto que nada obriga a dar uma interpretação substancialista da instância de assentimento, como ocorre na patrística grega. Além do mais, tal procedimento encontra um lugar no aristotelismo para a noção estoica de assentimento, cujo impacto foi considerável na reflexão filosófica sobre a ação.

Em um certo sentido, era inevitável que a noção de assentimento fosse introduzida na análise da ação. Com efeito, assim como há uma diferença entre o conteúdo proposicional P e seu reconhecimento pelo sujeito na asserção que P, assim também há uma diferença entre o conteúdo P que uma proposição prática exprime e seu acatamento subjetivo por quem profere o imperativo ou a proposição prática em questão segundo a qual deve ser P. Aristóteles reconhece essa distinção para o domínio prático (que unicamente nos interessa aqui). Uma evidência disso é sua doutrina da ἀκράσια ou contradição

41. *De Anima* III 5 (CAG V 3 107, 17-18, ed. Heinze); SVF 382.

42. Sobre Alexandre, ver em particular seu *De Fato* (P. Thillet, Paris, Belles Lettres 1984; R. Sharples, Londres, Duckworth, 1983; Bruns, CAG Suppl. 2-2); *De Anima* e *De Anima Mantissa* (Bruns, CAG Suppl. 2-1), bem como *Quaestiones* II 4, 5 e 13 (Bruns, CAG Suppl. 2-2).

43. *De Fato* XIV (Bruns 183, 26-29), passagem em que Alexandre distingue o voluntário (o que é ocasionado por um assentimento não forçado) do que está em nosso poder (o que é ocasionado com um assentimento segundo a razão e juízo).

prática: o homem acrático reconhece objetivamente P como dever, mas não o faz seu ou não o acata subjetivamente, pois realiza seu contrário. O problema consiste, porém, em como interpretar o assentimento do ponto de vista prático. Na análise estoica, o assentimento *decide* a ação e esta decisão que caracteriza o assentimento provém da *natureza mesma* do agente; em um sentido importante, ela depende de seu *tônus*. À razão deliberativa cabe talvez pesquisar sobre os meios mais adequados, mas nenhum papel *relevante* lhe pode agora ser atribuído. O ponto que Aristóteles quer destacar, porém, parece-me ser o fato de que o assentimento prático é uma modalidade análoga à asserção teórica que tem, no entanto, duas características próprias. Primeiro, a ação conclui um argumento; a ausência da ação torna falso o silogismo em matéria prática, pois este contém um aspecto que conduz à ação junto com o aspecto teórico que pertence a todo argumento. Segundo, o assentimento *prático* exige uma temporalidade dilatada: *a temporalidade da reflexão e deliberação*.

Há duas fortes evidências disto na *Ética Nicomaqueia*. Em EN III 4 Aristóteles distingue a escolha deliberada de cada um dos três tipos de desejo (θυμός, ἐπιθυμία, βούλησις), bem como da opinião (δόξα). A distinção em relação a esta última é retomada em VI 10 e é aí tornada mais clara: enquanto a opinião é já uma asserção, a investigação que constitui a deliberação ainda não é uma asserção (οὐπω φάσις, VI 10 1142b13). O objeto da escolha deliberada, porém, não é somente um objeto sobre o qual se delibera, mas um objeto de uma deliberação já concluída ou determinada (ἀφορισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν, III 5 1113a3), que é imediatamente seguido pela ação. Assim, a escolha deliberada acrescenta à deliberação o assentimento que esta não possui por si mesma (ao contrário da opinião) e que leva à ação. A deliberação, portanto, tem um papel *relevante* na *decisão* sobre a ação. Um segundo indício está no fato de que, por nossas escolhas deliberadas, nos tornamos de um tal ou tal outro caráter moral. O mesmo ocorre a partir meramente das ações: agindo frequentemente assim e não de outro modo, o agente acaba por ter tal disposição prática e não outra. No entanto, nossos caracteres são mais bem julgados através de nossas escolhas deliberadas do que por nossas ações (EN III 4 1111b6). A razão disto não é que, nesta passagem, Aristóteles estaria pensando a escolha deliberada como a intenção do agente. Em ambos os casos (quando há ou quando não há deliberação), há uma certa intenção do agente em questão (pois estamos igualmente no terreno do voluntário). Unicamente, porém, na escolha deliberada o assentimento não é simplesmente dado a uma ação com base na *natureza* do agente, mas é desenvolvido na forma própria de assentir a algo do ponto de vista prático, isto é, do *deliberar* sobre os meios para obter um determinado fim. Para realçar a dilatação temporal envolvida aqui, Aristóteles recorre à expressão corrente de agir κατὰ προαίρεσιν, agir *com reflexão, com premeditação*. No mesmo sentido, ele explica o objeto de

escolha deliberada por meio do objeto de reflexão (προβουλευμένον, EN III 4 1112a15), expressão na qual o πρό tem prioritariamente um sentido temporal, enquanto, em προαίρεσις, o sentido temporal depende do sentido, mais importante, de *escolher isto de preferência àquilo* (embora o sentido temporal de reflexão anterior à ação não desapareça por inteiro)<sup>44</sup>. Em suma: não se encontra em Aristóteles uma doutrina do assentimento porque sua doutrina da escolha deliberada é precisamente esta doutrina. Nos estoicos, porém, o assentimento é uma adesão que o sujeito manifesta anteriormente à deliberação, o que faz com que pareça ser algo além do que teria visto Aristóteles.

Se olharmos mais atentamente à tese de Aristóteles, creio que se pode mostrar que há três tipos de conhecimento envolvidos aqui. Primeiramente, há 1) um elemento cognitivo na apreensão de algo (um particular) a um certo título (como um bem ou como um mal). Em segundo lugar, há 2) um conhecimento das circunstâncias nas quais ocorre a ação, em função do qual o ato se torna voluntário ou involuntário. Em terceiro e último lugar, há 3) uma deliberação a propósito dos meios para obter o fim buscado. Mediante a distinção destes três conhecimentos envolvidos na ação, Aristóteles elabora, creio eu, uma doutrina da vontade bastante forte. Para apresentar este ponto, quero voltar aos capítulos iniciais do terceiro livro da *Ética Nicomaqueia*. O conhecimento 1) é uma condição que o agente deve satisfazer, valendo para toda ação. O conhecimento 2) está em questão na determinação do caráter voluntário ou involuntário de um ato. Aristóteles formula duas condições que devem ser satisfeitas para uma ação ser voluntária: a) o princípio tem de estar no agente e b) o agente conhece as circunstâncias nas quais a ação ocorre. Estas condições são independentes. Se uma delas for negada, então o ato é involuntário, pois é involuntário aquilo cujo princípio não está no agente ou que o agente desconhece uma das circunstâncias em que se produz. Em a) há um sentido vago, que todos aceitamos, de “estar no agente” que o elemento cognitivo 1) introduz, a saber: há por parte do agente uma apreensão do objeto (exterior) do desejo que o torna interno ao agente e que justifica que se possa falar que o princípio está, em algum sentido, no agente (não é o objeto exterior que o move, mas sua apreensão “interna” pelo agente). Este sentido geral permite já eliminar dois casos. Primeiro, o princípio do coração, por exemplo, está no agente no sentido meramente físico de ser um órgão do corpo humano, mas não está em nosso poder fazê-lo bater ou parar de bater. No caso das ações, “o princípio está no agente” significa que o agente, se representa algo (que é externo) como bom ou mau, e é este objeto assim apreendido que o

44. O sentido de escolher isto de preferência àquilo é notadamente destacado em *Magna Moralia*: “escolhemos por deliberação isto contra aquilo, isto é: o melhor contra o pior” (προαιρούμεθα τόδε ἀντὶ τοῦδε, οἷον τὸ βέλτιον ἀντὶ τοῦ χείρονος, I 17 1189a13-14).



move, sua representação estando aberta às duas possibilidades, a do sim e a do não. Um segundo caso ocorre quando alguém toma meu braço e me faz bater em alguém ou, sob ameaça, me obriga a fazer algo: no sentido aceito aqui de “estar no agente”, o princípio não está no agente que faz fisicamente algo, mas naquele que o leva a agir de um modo ou de outro. No caso da coação, é claro que, em uma certa medida, o agente pode recusar-se a fazer algo (por exemplo, recusar-se a prestar falso testemunho, mesmo sabendo que isto acarretará suplícios para seus familiares), sendo assim mais conveniente falar de ação *não voluntária* do que propriamente *involuntária*. No entanto, quanto ao ponto em questão, percebe-se relativamente bem que o princípio da ação não está no agente. É deste sentido largo que Aristóteles necessita para a noção de voluntário<sup>45</sup>. Em b), trata-se do conhecimento que o agente tem das circunstâncias nas quais ocorre a ação, tomadas isoladamente. Embora seja também um elemento de conhecimento na ação, ele é distinto do elemento cognitivo que instaura algo como objeto representado de desejo: alguém, com efeito, pode representar-se que a limonada é boa para a saúde e morrer ao beber este suco, pois ignorava que não era limonada, mas soda cáustica. Aristóteles determina as circunstâncias nas quais ocorre a ação como sendo 1) o autor da ação, 2) o objeto, 3) o paciente da ação, 4) o instrumento, 5) o fim e 6) o modo como a ação é realizada. Destas circunstâncias, um elemento muito importante para a determinação do caráter voluntário ou involuntário é o conhecimento ou a ignorância 5) do fim da ação. Ninguém pode ignorar que realiza a ação ou que faz algo, a menos que esteja ensandecido (pois fazer algo implica que alguém faz alguma coisa), mas, com exceção desses dois casos, o agente pode sempre ignorar uma ou várias das circunstâncias nas quais ocorre a ação: pensando ser um ladrão, ele ataca seu próprio filho; querendo

45. Esse sentido, mesmo que vago, pressupõe claramente, no entanto, que o agente tem de poder dizer sim ou não ao que está fazendo. Assim, Aristóteles escreve em *EN III I 1110a17-18* que “aquelas ações cujo princípio reside no próprio agente estão ao alcance do agente de fazer ou não fazer”. John Alexander Stewart observa que esse princípio é muito geral para valer sem outra qualificação, pois o movimento do coração “está no” sem estar “ao alcance do” agente (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 1892, vol. I, p. 232). René-Antoine Gauthier, ao comentar a mesma passagem, aproveita a ocasião para denunciar mais uma vez a confusão entre aquilo cujo princípio está em nós (ἐν ἡμῖν) e aquilo que está em nosso poder (ἐφ’ ἡμῖν). Essa confusão evidenciaria o caráter rudimentar da concepção aristotélica de liberdade. O ponto, no entanto, não me parece confuso: Aristóteles está lembrando que o sentido vago que devemos aceitar de “estar em” requer a pressuposição (desta vez não vaga) que está ao alcance do agente dizer sim ou não ao objeto da ação, porque a natureza representacional do objeto do desejo é, no caso humano, proposicional. No caso dos animais, embora o objeto de desejo também seja em um sentido importante *interno* (pois agem voluntariamente), não é o caso que seja proposicional (pois sua imaginação é unicamente sensitiva), o que faz com que não esteja aberto aos contrários, mas seja de modo excludente ou de A ou de não A.

acariciar, ele bate em alguém; querendo mostrar como funciona a catapulta, ele a dispara, e assim por diante. Embora ambas envolvam conhecimento, as condições a) e b) são independentes, pois envolvem diferentes tipos de conhecimento: a condição a) depende de uma representação de um particular a um certo título, a condição b) exige que se tenha conhecimento das circunstâncias particulares em que ocorre uma ação. Posso ter a) sem b), assim como posso ter b) sem a); a) e b) são as condições para o caráter voluntário do ato, ~a) ou ~b) o tornam involuntário.

Resta 3) o conhecimento que o agente tem (ou não) dos meios adequados para realizar o fim almejado. Intervém aqui a doutrina aristotélica da escolha deliberada: a ignorância na escolha deliberada acarreta não o caráter involuntário, mas o caráter perverso da ação. Desconhecer que tal meio é inaceitável para tal ação (por exemplo: desconhecer que pegar a carteira da pessoa ao lado é um meio inaceitável para enriquecer) não torna a ação involuntária, mas afeta o caráter moral do agente. Este ponto é introduzido já em *EN* III 2 1110b31 e desenvolvido *ex professo* em III 4-5. Trata-se da conhecida (e disputada) tese aristotélica segundo a qual se delibera unicamente sobre meios e nunca sobre fins. A este respeito, gostaria inicialmente de observar que a noção aristotélica de “meios” é bem mais larga do que a nossa, incluindo não somente instrumentos (o que a nossa inclui), mas também o que é parte constitutiva da felicidade (o que nossa noção de meio não inclui). Mais ainda, a noção aristotélica de “meios” envolve considerações sobre o modo como agimos, o que nossa noção de meio tampouco – ou menos ainda – inclui. Em segundo lugar, convém assinalar que, mediante a deliberação sobre os meios, o agente tem as (boas) razões para agir assim e não de outro modo sem precisar recorrer a nenhum outro princípio do que aqueles que estão nele ou em seu poder. Este resultado, que é obtido em III 7, assinala o ponto culminante da argumentação aristotélica, pois então as ações cujo princípio está no agente são inteiramente voluntárias, isto é, estão plenamente no poder do agente de dizer sim ou não. Elas já eram, segundo 1), nossas representações como boas ou más, o que levava a a) “estar no agente” em um certo sentido; satisfazendo a condição b) tornam-se voluntárias e, com o conhecimento 3), elas são plenamente justificadas segundo a deliberação, que opera pelo ato de pesar razões rivais, o que faz com que o agente se projete como “autor de suas ações, assim como é pai de seus filhos”, para lembrar o mote de que tanto gosta Aristóteles. Três tipos distintos de conhecimento estão envolvidos na ação, mas segundo uma ordem bem delimitada: primeiro, é necessário que algo seja representado racionalmente; segundo, o agente precisa conhecer as circunstâncias nas quais a ação ocorre; terceiro, dentre as ações voluntárias, são realizadas plenamente por assentimento aquelas a que são oferecidas boas razões na busca de sua realização. O assentimento é representado por

3), pois, antes dele, tem-se a exigência lógica 1) para a agência (condição de racionalidade do agente), que autoriza o sentido geral do princípio estar no agente em a), que, com a condição b), delimitam a 2) relevância moral do ato, mas ainda não a de sua escolha ou acatamento. Em outros termos: para Aristóteles, assentir do ponto de vista prático é fazer uma escolha prática e fazer uma escolha prática é fazer uma escolha deliberada.

Convém fazer uma pequena observação para evitar um mal-entendido. A deliberação é uma possibilidade da ação humana. Quando ocorre, ela como que dilata a temporalidade do assentimento e o suspende até o momento da escolha deliberada. A deliberação não é, porém, uma necessidade. Agimos também sem escolher por deliberação. Atos súbitos são bons exemplos disto. Em tais casos, o assentimento ocorre, pois é preciso em algum sentido acatar subjetivamente o que foi reconhecido como dever. Ele decorre então de nossa natureza prática; em termos aristotélicos, ele decorre de nossa *disposição* (ἔξις), que adquirimos mediante o hábito de agir em uma certa direção e que constitui nossa segunda natureza ou natureza prática. A disposição não está aberta aos opostos; ao contrário, ela tende a fixar um polo em detrimento do outro. Aristóteles não exclui esta possibilidade do campo da ação humana. Aliás, talvez ela seja a base mais frequente de nossas ações (afinal, não deliberamos todos os dias sobre qual caminho tomar para ir ao trabalho). Contudo, a disposição não elimina e em um certo sentido depende da ação mediante deliberação. Ela não elimina porque a disposição é adquirida com base nas ações que praticamos – e uma das possibilidades da ação é justamente agir com base em uma deliberação. Tampouco elimina, pois, a despeito da fixidez que a disposição introduz no caráter de um agente, a ação não só precede, como também prevalece sobre ela – por mais difícil e inusitado que seja, um agente de certo caráter pode, mediante a apreensão de razões, passar a agir em sentido contrário, apesar de toda a carga psicológica que uma disposição injeta nele.

É conveniente, em toda tentativa de reconstruir uma doutrina da vontade em Aristóteles, referir-se a Tomás de Aquino, pois ele claramente tem uma tal doutrina, e pretende que esta doutrina decorra do aristotelismo. Em certo sentido, Tomás de Aquino tem inteira razão; seu esquema é claramente aristotélico no que se pode qualificar de fundamento de atribuição de vontade ao homem. Em outro sentido, porém, pode-se perguntar se de fato ainda se trata da doutrina aristotélica, sobretudo quando tenta introduzir no interior do homem o hiato entre desejo animal e racional. Na questão 6 da 1ªIIªe da *Suma*, Tomás de Aquino analisa o voluntário e o involuntário. No proêmio, ele assinala que alguns atos humanos são comuns aos animais, enquanto outros são próprios aos homens. Interessa-nos aqui aqueles que são próprios aos homens; estes são os atos voluntários, e os atos humanos

são ditos propriamente voluntários quando à sua base está a vontade, que é própria ao homem. Mais precisamente, para Tomás de Aquino, a vontade é o desejo procedente da apreensão de um objeto segundo o livre juízo, isto é: *appetitus intellectivus*<sup>46</sup>, expressão que corresponde, em Aristóteles, à ὁρεξὶς διανοητική (EN VI 2 1139b5), que é precisamente a escolha deliberada (e não um tipo de desejo – querer, impulso ou apetite – em detrimento dos outros), que desdobra o elemento racional no interior do domínio do desejo. O desejo natural procede da apreensão de um outro (o Criador). O desejo por apreensão própria é, por um lado, desejo por apreensão necessária (*ex necessitate*), como é o caso do desejo sensível dos animais, e, por outro lado, por apreensão própria segundo um juízo livre, ou seja, é desejo racional ou vontade. Por juízo livre deve-se entender aqui um juízo que é tanto do sim como do não, isto é, é uma faculdade dos contrários. Assim procedendo, Tomás de Aquino pode anunciar que o desejo intelectual é um poder distinto do desejo sensitivo (1ª 8o a2), na medida que este último é passivo, enquanto o primeiro é ativo. Deste modo, o desejo racional pode mover o homem *sponte sua*, abandonando o campo do meramente passivo em nome de algo que é ativo.

Ora, ser ativo ou autônomo na escolha dos desejos era justamente a condição que nem a instância 1) intelectual (reconhecida por Sócrates) nem a instância 2) desiderativa (acrescentada por Platão e Aristóteles) podiam satisfazer, o que havia levado a postular uma outra instância 3) de escolha entre desejos que fosse ativa. Essa instância 3) seria propriamente a vontade. Como Aristóteles a teria ignorado, Gauthier viu-se obrigado a banir o próprio termo “voluntário” do vocabulário aristotélico por medo de produzir uma anacronia. Tomás de Aquino, ao contrário, reconhece a instância 3) – e com razão – no sistema aristotélico. No voluntário, há um princípio intrínseco que move o agente. Este princípio também ocorre quando, por exemplo, a pedra cai (no sistema aristotélico, bem entendido). Daí a necessidade de dizer que, quando o homem se move *a principio intrinseco*, não há meramente um movimento com impulso interno (como ocorre na pedra), mas um movimento em vista de um fim, *propter finem*, o que elimina a pedra. Em outros termos, é voluntário aquilo que se move por um princípio interno, no qual há um certo conhecimento do fim<sup>47</sup>. Ora, o que ocorre aqui é que este certo conhecimento, que é condição do princípio intrínseco para o ato voluntário, inclui certamente a representação de um algo como um fim, mas também a

46. 1ª 11ª q. 26 a1: appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas.

47. 1ª 11ª q. 6 a1: quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem.

proporção dos meios (ou escolha deliberada). Quanto mais rico ou sofisticado for este conhecimento, mais propriamente humana ou voluntária será a ação. Isto é uma lição tipicamente aristotélica: a representação (racional) de um fim pode ser sofisticada mediante a escolha deliberada, de modo a revelar no interior desta apreensão a excelência intelectual prática que é a prudência. Mas, sobretudo, ela tem de partir da suposição de um livre juízo, aberto ao sim e ao não, que inaugura o terreno próprio da vontade humana, claramente distinta do desejo animal.

Tomás de Aquino está, no entanto, na confluência de três fontes distintas. De um lado, ele pretende estar oferecendo uma interpretação aristotélica da ação, vendo que Aristóteles tem definitivamente uma doutrina da vontade e pondo na base desta doutrina a apreensão judicativa, aberta ao sim e ao não, que demarca para sempre o humano do animal. Por outro lado, ele é diretamente influenciado pela patrística, em particular por Agostinho, mas também por outros, e aqui, no que se refere ao tratado do voluntário e do involuntário, Nemésio de Emesa é uma fonte importante, à qual Tomás de Aquino se volta frequentemente. No entanto, ele não pode aceitar o dualismo sustentado por Nemésio, já pelo fato mesmo de perceber que a própria vontade precisa ser a causa de seus próprios desvios, sem o que os atos por concupiscência e cólera (termos que traduzem em Tomás de Aquino, respectivamente, a *ἐπιθυμία* e o *θυμός*) seriam meramente involuntários. É aqui que ele parece voltar-se ao esquema estoico, por meio da noção de um assentimento da vontade que se deixa arrastar pela intensidade dos desejos, escravizando-se a si mesma. Nós somos causa do assentimento ao natural, portanto somos responsáveis por tudo o que fazemos. Com uma sábia dosagem destas três fontes, Tomás de Aquino espera ter apresentado uma doutrina da vontade que possa ser escrita em termos aristotélicos e, ao mesmo tempo, satisfazer as exigências da subjetividade cristã.

Isto, porém, não deixa de alterar o sistema aristotélico que lhe servia de base. Com efeito, por vontade (*voluntas*) Tomás de Aquino, seguindo uma tradição bem estabelecida, pensa a *βούλησις* grega, o que implica uma restrição do voluntário a um único tipo de desejo em detrimento dos demais, o que não parece ser a tese aristotélica. Mais ainda, Tomás de Aquino analisa o voluntário como produto da vontade. Há, inicialmente, uma observação etimológica, que a língua latina põe imediatamente à disposição, contrariamente ao grego: *voluntarium enim a voluntate dicitur*<sup>48</sup>. Para além, contudo, desta observação etimológica, há uma interpretação filosófica segundo a qual, para que um ato seja voluntário, ele tem de incluir não somente a apreensão de um fim, como também o conhecimento do caráter do fim e a proporção dos

48. I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> q. 6 a2 obj1.

meios que conduz ao próprio fim<sup>49</sup>. Em outros termos, é condição para o voluntário a escolha deliberada. Como a escolha deliberada não pode senão ser um ato da vontade (para Tomás de Aquino), então a vontade, por sua vez, está na base de todo ato voluntário. Ora, isto parece colidir frontalmente com o que diz Aristóteles, para quem toda escolha deliberada é voluntária, mas nem todo voluntário inclui uma escolha deliberada: “a escolha deliberada parece, assim, ser o voluntário, mas não são a mesma coisa, pois o voluntário cobre mais casos” (EN III 4 1111b6-8). Além disto, ao proceder deste modo, Tomás de Aquino retoma a oposição entre a parte animal e a parte racional no homem, entre o pequeno animal e a parte espiritual, fazendo com que a vontade (βούλησις), da qual a escolha deliberada é, segundo Tomás de Aquino, um ato, seja condição para todo voluntário, excluindo, por conseguinte, o que provém por ἐπιθυμία ou θυμός. Estes dois últimos são nossa parte animal; percebendo o escolho do dualismo, porém, Tomás de Aquino recorre à solução estoica a fim de evitar a consequência de naturalidade e inimizabilidade dos atos decorrentes da parte animal, estipulando que tanto um como o outro, que são desejos por apreensão própria *ex necessitate*, participam, no entanto, no caso do homem, de uma certa liberdade, ficando em uma situação bastarda. Ocorre que, diferentemente dos animais, há no homem um “assen-timento da vontade”<sup>50</sup> que deixa o apetite ou o impulso dominá-lo na ação, e disso o homem é inteiramente responsável.

Tais alterações respondem a problemas bem precisos, entre os quais cabe citar que, além de pôr a função ativa da vontade em oposição ao caráter meramente passivo do desejo, Tomás de Aquino é também e primeiramente herdeiro do deslocamento da noção de vício em proveito da noção de pecado, que se abre às vertigens da intenção como base do valor moral de uma ação. Este último ponto tem um papel fundamental, creio, no confronto entre a moral antiga e a moral moderna e requer uma análise à parte. Limito-me aqui, para concluir, a tentar saber se, no interior do aristotelismo, é realmente necessário proceder a essas alterações para finalmente dispor de uma instância 3) ativa capaz de satisfazer o que é exigido para que seja o caso de uma

49. O voluntário ocorre “quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proprio eius quod ordinatur in finem ad ipsum” (I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> q. 6 a2 resp.). Tomás de Aquino pode admitir um ato voluntário para animais (e crianças) na medida em que aceita uma apreensão própria por meio da faculdade de discriminação sensitiva dos particulares, o que o faz atribuir o voluntário em tais condições unicamente em um grau menor. No entanto, no tocante ao ato humano voluntário ou no grau próprio do voluntário, o conhecimento envolvido requer o conhecimento do caráter do fim, assim como a correta proporção dos meios ao fim.

50. *Eth. Nic.* §428. Ver também § 403: “Nossa vontade não é movida pelo apetite ou pelo impulso, mas é capaz de ligar-se a eles ou não se ligar a eles”.

vontade. Tenho a impressão de que a resposta muito provavelmente é negativa. Tal como Aristóteles argumenta, há duas condições para o voluntário: 1) o princípio intrínseco e 2) o conhecimento das circunstâncias. É condição de 1) a representação de um bem, sem o que não há a noção mesmo vaga de princípio intrínseco ou interno ao agente. Como ocorre este elemento de representação em 1)? Em primeiro lugar, a faculdade de discriminação de algo a certo título já é, no caso do homem, uma faculdade de contrários, pois apreender algo como bom é *eo ipso* apreender seu contrário como mau. Isto parece envolver a razão em toda operação de representação oriunda da sensibilidade. Com efeito, Aristóteles insiste que, no domínio da ação, é preciso ao mesmo tempo discriminar um certo particular, καθ’ ἑκάστων, e determinar um termo último, τὸ ἔσχατον. É lição bem estabelecida no aristotelismo que a faculdade de apreensão do particular é a sensação<sup>51</sup>. Apreendo, por exemplo, que isto é um pedaço de pão por meio da sensação. Como a ação diz respeito aos particulares, parece evidente por que é necessário um tal tipo de apreensão: posso saber que carne branca é boa para a saúde, mas, se for incapaz de identificar que isto é carne branca (este frango, por exemplo), então não produzirei a saúde. Por outro lado, Aristóteles introduz como segunda condição a determinação na ação de um termo último. O que significa precisamente aqui um ἔσχατον? Por muito tempo, vigorou a lição de Bonitz: no que diz respeito a estas passagens da *Ética Nicomaqueia* (concentradas no livro VI), “termo último” é sinônimo de “particular”<sup>52</sup>. Um dos defeitos de tal leitura consiste no fato de amalgamar duas funções, a sensação e a razão, em uma única operação, uma suposta apreensão prudencial única, visto que toma como sinônimos o objeto de uma (o particular, objeto da sensação) e o de outra (o universal, objeto da razão)<sup>53</sup>.

51. DA II 5 417b22; APO I 18 81b6; 24 86a29; II 19 100b1; Phys. I 5 189a7; EN II 9 1109b23; VII 5 1147a26, VI 9 1142a27.

52. Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, 1961, 289b52-55.

53. Esta consequência está bem caracterizada em Gauthier, que comenta assim a passagem EN VI 9 1142a26-30: “a sabedoria [termo pelo qual Gauthier traduz φρόνησις] inclui uma ‘sensação’ do singular, que não é a sensação dos sensíveis próprios (1142a27), que se poderia ficar tentado a comparar com a sensação dos sensíveis comuns (28-29), mas esta é ainda demasiadamente sensação (30); no final das contas, a ‘sensação’ sapiencial não será nem a sensação dos sensíveis próprios, nem a sensação dos sensíveis comuns, mas uma ‘sensação’ de um tipo à parte, que, para falar a verdade, quase não será mais uma sensação: será esta percepção intelectual que Aristóteles terminará por se decidir a chamar de νοῦς (12 1143a35-b6)” (*Comment.* pp. 506-507, tradução nossa). O resultado é assim uma sensação que quase não é mais uma sensação, ou melhor, que é uma inteligência (portanto não é uma sensação): Gauthier aceita, no entanto, este paradoxo, falando consequentemente de “um outro gênero de sensação” (p. 507), o que pode significar tanto “uma *sensação* de tipo diferente” quanto “algo *outro* do que qualquer sensação”.

É preciso, portanto, não fazer coincidir o ἔσχατον com o καθ' ἑκάστων, sob pena de fundir duas operações que Aristóteles procura sempre distinguir<sup>54</sup>. Em termos gerais, ἔσχατον significa aquilo que está em último lugar, que ocorre no último momento, que tem o último grau. Seu sentido preciso só pode ser contextualmente determinado, opondo-se sempre ao que é, em tal contexto, o primeiro termo. Do ponto de vista lógico, ἔσχατον significa o que é último quando se desce a partir do gênero supremo em direção aos indivíduos: acima dele há outros gêneros que o englobam, mas abaixo dele não há mais nenhum outro gênero ou universal, somente particulares. É o caso, por exemplo, de *homem* em relação a, de um lado, *animal*, gênero que o engloba, e, de outro lado, os diferentes indivíduos que compõem a raça humana. Pertencendo ao universal, o termo último permanece, ao mesmo tempo, o mais perto possível dos particulares. Ora, a ação diz respeito aos casos concretos e depende da apreensão de um termo *a um certo título – como bom ou mau*. Um certo objeto (dado pela sensibilidade, que discrimina os particulares) é apreendido *como sendo um bem ou um mal*. Este é o ἔσχατον em questão: tomar alguma coisa (um particular) a um certo título (como bom ou mau), isto é: representá-lo de certo modo por uma faculdade dos contrários. A faculdade que o apreende a este título não é a sensibilidade, mas precisamente o intelecto. Aristóteles o afirma em duas passagens (EN VI 9 1142a25-30; 12 1143b2-5): ele não é dado pela sensibilidade, mas apreendido pelo intelecto (sendo, porém, como todo universal, dependente do particular para ser apreendido). Comparativamente, enquanto o intelecto teórico apreende os primeiros princípios e definições, distanciando-se maximamente dos particulares, o intelecto prático, em função de seu domínio próprio, permanece no campo do concreto e apreende o termo *último*, este universal imediatamente envolvido na ação, abaixo do qual estão já certos particulares. Assim como, no domínio teórico, há duas operações em questão, a sensibilidade e o intelecto, na conjunção das quais unicamente se trama o conhecimento, assim também, no domínio prático, são necessárias duas faculdades, a sensibilidade e o intelecto, cuja operação conjunta possibilita a ação. No primeiro caso, o intelecto diz respeito à apreensão dos primeiros termos e definições a partir dos quais ocorre a demonstração; no segundo, o intelecto apreende os termos últimos, que funcionam como os universais para o silogismo prático.

54. John Cooper foi um dos primeiros a tentar dissociar uma noção da outra. Para ele, o termo último não é um particular, mas o gênero de menor grau sob o qual não há nenhum outro e sim particulares. Cooper buscava deste modo separar o silogismo prático da deliberação. A deliberação teria por fim a obtenção do ἔσχατον, enquanto o silogismo prático partiria do termo último e levaria à ação mediante a identificação do καθ' ἑκάστων (ver *Reason and Human Good in Aristotle*, 1975, especialmente pp. 183-186).



Ora, quando Aristóteles opõe, no *Da Alma* III 4-5, o intelecto à percepção, ele os contrasta em termos de operações ativa e passiva: enquanto a sensação é uma certa passividade, sendo o objeto de percepção em potência e tornando-se, no ato da percepção, tal qual o objeto, o intelecto, por oposição, é caracterizado como sendo essencialmente uma atividade<sup>55</sup>. Como é bem sabido, a noética aristotélica é objeto de acirradas discussões. No entanto, todos concordaríamos em atribuir ao intelecto esse traço, mesmo que deem as mais diversas interpretações à natureza dessa atividade que o caracteriza essencialmente. Se isto estiver correto, então talvez possamos encontrar no intelecto prático, que é essencialmente uma atividade, aquela instância 3) que parecia faltar cruelmente a Aristóteles. É bem verdade que há ainda hoje uma grande tendência a sustentar uma leitura fortemente substancialista do intelecto, embora não creia que esse seja o melhor modo de analisar o intelecto em Aristóteles; mas, qualquer que seja o resultado dessa investigação, o fato é que o ato de apreender algo sob a forma de um bem por meio do intelecto (prático) satisfaz a condição 3) de uma instância autônoma e ativa que não depende somente da passividade ou receptividade dos objetos externos de desejo. Se, por conseguinte, aceitamos que a tese aristotélica do voûs prático satisfaz esta exigência, a despeito das obscuridades que rondam inapelavelmente a doutrina geral do intelecto em Aristóteles, então podemos ver não só que não é anacrônico falar de vontade em Aristóteles, como talvez não seja nem mesmo necessário proceder às modificações que Tomás de Aquino introduziu no esquema aristotélico para poder satisfazer a instância 3).

Resta que, mesmo podendo apontar para uma atividade que está na origem da apreensão de algo como um bem e que se distingue da passividade na receptividade do objeto de desejo, não há em Aristóteles nenhuma tese de uma vontade com desejos próprios, distintos daqueles cuja referência é uma condição externa. Uma das reivindicações para a instância 3) era, com efeito, não somente a espontaneidade, mas também a necessidade de gerar desejos próprios, autônomos, capazes de se contrapor àqueles engendrados pela sensibilidade. Aristóteles não satisfaz esta condição, mas também não precisa satisfazê-la: ele justamente não tem esta oposição, que seria interna ao homem, entre desejos animais e desejos racionais, os últimos somente podendo ser objetos de escolha deliberada. O desejo humano, qualquer que seja sua origem – querer, impulso ou apetite – é constituído por uma apreensão intelectual que se desdobra e se sofisticada na escolha deliberada que a ela dá (ou não) o assentimento. O objeto exterior permanece como uma referência que salvaguarda o realismo também no mundo variegado do desejo, mas somente o trabalho interno lhe dá a forma de racionalidade e de escolha deli-

55. *DA* III 5 430a10: “o intelecto é por essência uma atividade”, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια.

berada. Uma vontade que satisfaça a exigência forte de 3) referente a desejos próprios, para além da espontaneidade, não existe em Aristóteles; sua história é posterior e encontra-se, de certo modo, defendida na modernidade. Mas daí não se segue que Aristóteles não tenha nenhuma ideia de vontade. Tampouco que não possa servir de apoio para corrigir uma certa ideia de vontade, porque talvez a exigência 3), interpretada da forma forte, que exige objetos próprios a serem contrapostos aos da sensibilidade, seja uma exigência demasiada para uma doutrina crítica da vontade.

## Notas sobre a Deliberação em Aristóteles

**É** bastante corrente ver as filosofias práticas de Aristóteles e de Kant serem apresentadas como paradigmas de teses opostas, de sorte a revelar não somente diferenças filosóficas sistemáticas, mas também – ou talvez sobretudo – dois mundos que se enfrentam, o mundo dos antigos e o dos modernos. Para apresentar sucintamente o que os separa, poder-se-ia dizer que o homem moral em Kant é obediente, o homem prudente em Aristóteles é elegante<sup>1</sup>. Ao se olhar com mais atenção o mundo antigo, vê-se que a paixão não se confunde de modo algum com o patológico, como ocorrerá mais tarde, em particular com Kant. Ao contrário, o passional demarca-se do patológico tão claramente como o humano se demarca do bestial. Mais ainda, há sempre, para o homem prudente antigo, uma e uma única coisa correta para fazer, mas ele não dispõe (ou ainda não dispõe, se se quiser), como ocorre para o homem moderno, de um conjunto de mandamentos previamente dados com relação aos quais pode hesitar a propósito do modo como aplicá-los, mas jamais vacilar a seu respeito. Ora, distante de uma moral feita de leis ou mandamentos<sup>2</sup>, o homem prudente habita essas regiões nevoentas em que nada está dado de antemão, sendo ele próprio em certo sentido a regra e o critério do que é preciso fazer, para retomar uma passagem bem conhecida de Aristóteles (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν, *EN* III 5 1113a33).

Há muito de verdadeiro nesta oposição, que permanece esclarecedora sob diversos aspectos. Não pretendo contestar esta abordagem. No entanto, para além das diferenças incontestáveis, deve-se igualmente reconhecer pon-

1. Tomo a expressão de Gérard Lebrun, “O Conceito de Paixão”, 1987, p. 21.

2. Este ponto foi desenvolvido brilhantemente por G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, 1958.

tos de encontro em torno de certas questões, a respeito dos quais as estratégias de Kant e de Aristóteles apresentam mais similitudes filosóficas que esta abordagem histórica contrastiva não permite entrever de início. Tais pontos de encontro concernem, me parece, a pontos centrais de toda teoria da ação ou doutrina do agir moral. Não me parece haver aqui nada de extraordinário: por trás das diferenças históricas se erguem problemas filosóficos cuja formulação permanece, de um lado, sempre ligada aos interesses e sensibilidades de uma época, mas que, de outro lado, visam ao esclarecimento de questões que não se limitam a regiões, épocas ou mesmo linguagens determinadas.

Nada parece mais oposto ao kantismo do que a tese aristotélica sobre a deliberação. Porém, aqui também um diálogo filosófico vai tecer-se em torno de um núcleo filosófico, o da racionalidade da ação, do reconhecimento da objetividade prática e da adesão ao agir racional. Aristóteles sustentou claramente que não se delibera sobre os fins, mas unicamente sobre os meios para atingir um fim. Ora, um dos pilares do projeto kantiano consiste precisamente na consideração do homem como um fim em si e não somente como um meio. Uma das formulações do imperativo categórico tem justamente por função pôr em relevo o fato de que a moralidade exige que o homem não seja tomado somente como um meio, mas também, sempre, como um fim. O tema do fim moral é, aliás, particularmente caro a Kant: o homem não é somente o último fim na natureza (*letzter Zweck*, que pode finalmente não ser outra coisa que a própria natureza), mas ele é sobretudo o fim final, o *Endzweck* da criação. Não se trata, porém, de uma particularidade do kantismo (ainda que encontre aqui seu apogeu), pois responde profundamente ao que a época moderna exigiu ou pelo menos esperou de um sistema moral. De uma parte, a modernidade quer que o indivíduo possa dar livremente seu consentimento às leis às quais obedecerá. De outra parte, este sistema de leis deve alçar o homem um pouco mais alto que o resto de seus antigos companheiros da floresta, deixando claramente ver que a razão constitui no domínio prático uma ordem que escapa à estrita necessidade à qual tudo está igualmente submetido no domínio natural, embora permaneça sempre um regime (estrito) de leis. O sistema de Kant responde perfeitamente, do ponto de vista abstrato, a estas duas reivindicações: de um lado, a ética kantiana é uma ética da autonomia; de outro lado, é uma ética de uma ordem supranatural (mas não sobrenatural), que é o próprio homem tomado como fim em si, no interior de um regime estrito de leis.

O aristotelismo, ao contrário, pelo menos quanto à sua tese sobre a deliberação, parece decepcionar terrivelmente estas altas expectativas morais. De um lado, o fim para além de toda consideração deliberativa parece interditar toda verdadeira autonomia; de outro lado, no lugar de um sistema moderno de mandamentos, encontramos em Aristóteles o elogio do particularismo

baseado na consideração circunstancial que torna cada ação única ou, pelo menos, dificilmente reproduzível. Um aristotélico tão importante como David Ross tentou assim atenuar o caráter áspero da tese aristotélica sublinhando que, se Aristóteles sustenta esta tese quando aborda *ex professo* a deliberação, ele, em outros lugares, retoma a tese mais aceitável de uma deliberação talvez preferencialmente sobre os meios, mas também sobre os fins. Ross forneceu uma lista de passagens nas quais o termo *escolha* tinha muito fracamente o sentido de escolha dos meios com vistas a um fim, significando mais propriamente a intenção ou o fim a que se visa. Quando se passa sua lista em escrutínio, porém, como, aliás, o próprio Ross pressentia, sua lista mingua lentamente até nada mais restar<sup>3</sup>. Na mesma direção, mas com ar-

3. David Ross, *Aristotle*, 1923, p. 200. Ele estima que esta doutrina tampouco é sugerida pelo uso corrente em grego de *escolha*. Ross fornece uma lista de 22 passagens nas quais o termo *προαίρεσις* tem o sentido de *fim* ou *intenção*. Ele admite que as passagens, consideradas separadamente, não decidem o ponto, mas sustenta que a evidência acumulada é decisiva. Analisadas uma após a outra, porém, as passagens não somente não são probantes, como ocasionam o desaparecimento da própria lista, não havendo, por conseguinte, nenhuma “evidência acumulada”. Três passagens (*Ref. Soph.* 12 172b11; *Met.* Γ 2 1004b25; *Rhet.* I 1 1355b18) apresentam o termo no contexto preciso de modo refletido de conduzir a vida, e isso diz respeito à escolha dos meios com vistas ao sucesso. Seis outras passagens tomam o termo no contexto da expressão *ζήτησις κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς προαίρεσιν* (*Meteor.* I 1 339a9; *Pol.* V 1 1301a19, VII 2 1324a21; *EN* I 13 1102a13, V 15 1136b15, X 10 1179a35), que significa um programa estabelecido de pesquisa que fixa um ponto de partida e que pretende ser exaustivo; não se trata de uma discussão sobre a deliberação e sua natureza. Um terceiro uso é o caso do espírito ou intenção do legislador (*Pol.* II 9 1269b13, 1271a32): o legislador visa a certos fins e se serve das leis para alcançá-los. Ele concebe assim meios (as leis) para chegar a seus fins. Fora desta relação de meios a fins, a lei pode resultar no oposto, de sorte que, em certas circunstâncias, é preciso conservar não a letra, mas o espírito da lei para salvar esta relação meios-fim. Esse uso não põe em questão a doutrina dos meios com vistas a um fim; ao contrário, é um de seus casos especiais. Dizendo respeito diretamente à *Ética Nicomaqueia*, uma das passagens é simplesmente o anúncio que a questão será examinada, sendo, por conseguinte, completamente neutra quanto ao sentido que se lhe deve atribuir (*EN* III 4 1111b5). Sete outras passagens, por sua vez, são contrárias ao que persegue Ross (*EN* III 11 1117a5, VI 13 1144a20, VII 9 1151a7, 10 1151a30, 11 1152a17, VIII 15 1163a22, IX 1 1164b1). Este grupo inclui *EN* VI 13 1144a20, que Ross considera ser a passagem mais decisiva para sua proposta. No entanto, nesta passagem Aristóteles nos diz que a virtude moral assegura a retidão da escolha deliberada, enquanto a realização dos atos que tendem naturalmente a tornar reais os fins não é mais da alçada da virtude moral, mas de uma outra faculdade, aquela expressa precisamente pela escolha deliberada como razão deliberativa que incide sobre os meios (ver *EN* VI 13 1145a4). A passagem *EN* III 2 1110b31 concerne à distinção entre a ignorância quanto à escolha (que é causa da perversão do caráter) e a ignorância das circunstâncias no interior das quais ocorre a ação (que não torna a ação perversa, mas involuntária). A oposição situa-se entre o meio com vistas a um fim e a circunstância tomada separadamente; não saber que isto não é um brinquedo, mas uma verdadeira espada é uma coisa; outra coisa é ignorar que não se pode assassinar para se obter certa vantagem. Essa passagem não questiona a doutrina aristotélica da deliberação; ao contrário, ela a supõe. As

gumentos diferentes, René-Antoine Gauthier tentou mostrar que, segundo o próprio Aristóteles, quando trata *ex professo* da deliberação, tudo o que se pode mostrar é que ela é *sobretudo* dos meios, sem por isto excluir totalmente os fins<sup>4</sup>. Finalmente, foi sustentado que, se a doutrina da deliberação é bem a da escolha dos meios e não dos fins, resta que a prudência ou a deliberação moral propriamente dita é uma apreensão verdadeira dos fins<sup>5</sup>. Estes diferentes ensaios respondem a uma necessidade claramente sentida, a saber, a de recusar à razão um papel simplesmente técnico ou instrumental. Se não se delibera a não ser sobre meios, a razão só pode ter este papel subalterno, o de encontrar os meios adequados para alcançar o fim, qualquer que ele seja. Ora, a moralidade parece justamente instalar-se na escolha dos fins e não somente na dos meios. Aqui também Kant teria tido razão: o único imperativo da moralidade é o imperativo categórico, que põe um fim em si para a ação, e não os imperativos da prudência ou habilidade, enquanto a tese aristotélica tornaria a razão meramente técnica ou instrumental.

Porém, pode-se interpretar a tese aristotélica sem adotar uma leitura puramente instrumental da razão. Primeiramente, já foi observado que o termo *meio* traduz imperfeitamente a expressão grega τὸ πρὸς τὸ τέλος (“as coisas que se reportam ao fim”), pois essa expressão significa não somente os meios

duas passagens que faltam se encontram em *Rhet.* I 13 1374a11 e 1374b14 e dizem respeito a um mesmo ponto: a distinção entre cometer um delito e cometê-lo segundo sua qualificação de delito. Édipo cometeu um delito (o incesto), mas, segundo esta qualificação, pois ignorava que Jocasta era sua mãe. Novamente, tal uso supõe a doutrina da escolha dos meios em relação a um fim estabelecido independentemente.

4. Referindo-se a *EN* III 4 1111b26-27 ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, que Gauthier quer traduzir por “le souhait porte plutôt sur la fin, tandis que la décision porte plutôt sur les moyens” (“o querer concerne sobretudo ao fim, enquanto a escolha deliberada concerne sobretudo aos meios”), argumentando que é preciso subentender o *sobretudo* que Aristóteles escreveu (na primeira parte) com uma razão precisa. Com efeito, o *sobretudo* tem uma razão precisa para figurar no primeiro membro, pois o querer (o anseio, como traduz Gauthier) não se limita aos fins, embora se dirija *sobretudo* aos fins. No entanto, ele não figura (nem pode figurar) para a escolha: as múltiplas declarações de Aristóteles a esse respeito não deixam lugar a dúvidas. A passagem paralela da *Ética Eudêmia*, à qual Gauthier remete, não serve de abono à sua proposta; ao contrário, Aristóteles reafirma aí que “querer e ter opiniões concernem sobretudo ao fim, enquanto a escolha deliberada não concerne ao fim” (βούλεσθαι μὲν καὶ δόξα μάλιστα τοῦ τέλους, προαίρεσις δ’ οὐκ ἔστιν, *EE* II 10 1226a16-17), o que é claramente contrário às expectativas de Gauthier.
5. Com base em *EN* VI 10 1142b32-33 ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν, pois o relativo *do qual* é ambíguo: pode-se ler “o que é útil ao *fim*, do qual a prudência é a apreensão verdadeira” ou “o *que é útil ao fim*, do qual a prudência é a apreensão verdadeira” (analisar esta passagem mais adiante). O ponto aqui é que não se mostra se e qual diferença existe entre apreensão verdadeira do fim e deliberação sobre fins, querendo, porém, sugerir esta última com base na primeira.

no sentido dos instrumentos com os quais se age, mas igualmente o que é parte constitutiva de algo (a saber, da felicidade) – e, sobretudo, o modo ou a maneira de agir, o que manifestamente não está embutido no sentido moderno de *meio*. Aristóteles, com efeito, escreve: “uma vez estabelecido o fim, examina-se como e por que meios ele será realizado” (EN III 5 1112b15-16; cf. EE II 10 1226b11-12). O  $\pi\omega\varsigma$  πράττειν também faz parte dos πρὸς τὸ τέλος, que incluem, portanto, os instrumentos, mas também a maneira de agir. Assim como o homem que delibera abandonará o fim que quer realizar se descobre que não possui os instrumentos para obtê-lo (EN III 5 1112b24-26), assim também o homem de bem que delibera abandonará o fim se percebe que o único meio disponível acarreta um modo inaceitável de agir (EN III 1 1110a26-27; cf. III 5 1112b17-18). Se o fato de as partes constitutivas da felicidade serem vistas como meios não eliminar a dúvida sobre a natureza simplesmente instrumental da deliberação, então a consideração sobre o modo de agir deve definitivamente retirar a deliberação sobre os meios do domínio meramente técnico e instaurar um uso da razão que se aproxima do que se espera ser seu papel moral ou propriamente prático.

Porém, mais profundamente, já foi observado, desde Tomás de Aquino, que um mesmo objeto pode ser considerado como fim ou como meio; nada é por si só fim ou meio, mas pode funcionar, em uma escala de meios para fins, ora como um fim para um meio inferior, ora como um meio para um fim superior. Isto explica, aliás, nosso sentimento que a deliberação é também dos fins, a saber, na medida em que os objetos, que eram fins, se tornam meios em vista de fins mais altos, embora, como fins de uma deliberação, eles não podem ser eles próprios objetos de deliberação. Esta explicação, sugerida por Tomás de Aquino, pareceu a muitos conter a solução para a harmonia definitiva entre a tese aristotélica e as reivindicações da consciência moral moderna. De um lado, não deliberamos sobre fins enquanto fins, mas, de outro lado, pondo-os em perspectiva de fins mais altos, deliberamos sobre eles como meios para alcançar estes outros fins. Um só fim escaparia a esta estratégia, a saber, o fim último, mas o fim último, a felicidade, é formalmente um e um único para todos nós. Tal esquema tornou-se como que uma interpretação oficial do texto com vistas à satisfação das exigências morais modernas; ele pode, por exemplo, ser encontrado na exposição de John Brewer em sua edição comentada da *Ética Nicomaqueia*:

A deliberação não incide sobre os fins, mas sobre os meios, isto é, não sobre os fins enquanto fins, pois, em nosso progresso em direção ao fim último, cada fim torna-se meio em vista do fim último e, por conseguinte, todos os fins são meios e objetos de deliberação, exceto o fim último<sup>6</sup>.

6. John Alexander Brewer, *Notes on The Nicomachean Ethics of Aristotle*, 1836, p. 99.

Pode-se objetar que este esquema permanece insuficiente quanto às exigências da moralidade moderna, pois o fim último escapa de todo modo à escolha, e a moral moderna preconiza em particular a racionalidade do fim último. A isto pode-se responder que o fim último tem um papel lógico particular: Aristóteles nos diz que ele não pode contar ao lado dos outros, mas inclui os fins ou que o fim último é estes fins<sup>7</sup>. O fim último – a felicidade – não é um fim a mais, mas é um fim de segunda ordem, a saber, o conjunto ordenado dos fins. Aristóteles distingue entre os meios para um fim e o fim em si. O fim em si responde ao critério daquilo em vista do qual o resto é feito, o meio sendo buscado em função dele. Nada impede, porém, que um fim em si figure em vista de um outro fim. Com efeito, por um lado, todos os fins em si são escolhidos por si mesmos e em vista da felicidade, o bem supremo. Por outro lado, a felicidade responde a um critério mais forte que o de fim em si: não somente todo o resto é feito em função dela, mas também não é mais possível que figure em vista de um outro fim. Isto a coloca em posição privilegiada de termo da série de meios para fins sob a condição de ser tomada em seu papel lógico de fim de segunda ordem. Se se retém esta resposta de Aristóteles (a despeito de algumas hesitações e deixando de lado o fato de que, no livro x da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles parece sustentar uma tese mais restrita da felicidade como um certo bem entre outros), a relação particular que a felicidade entretém com os outros fins a título de fim de segunda ordem permite manter a harmonia preconizada: ao deliberar sobre todos os outros fins exceto a felicidade, a razão estende-se ao máximo sobre os assuntos humanos, pois ela se aplica sobre todo o conjunto de fins que o homem pode ter.

Permanece, porém, o problema que este esquema de explicação, que exige um tipo de elevação dos meios-fins até o último elo da cadeia, o fim último, que não é mais objeto de deliberação porque não é senão o conjunto de tais fins, não encontra apoio explícito na letra do texto. Ao contrário, quando Aristóteles fornece exemplos de deliberação, ele insiste no fato de que se delibera a partir do fim posto não subindo em direção ao fim último, mas descendo em direção aos meios, pondo sobretudo em relevo o movimento em direção ao último meio na ordem do raciocínio que funciona como o primeiro na ordem da ação<sup>8</sup>:

7. EN I 5 1097b17: μή συναριθμουμένην. Este particípio pode ser tomado no sentido indicativo ou contrafactual. Adoto o segundo sentido, com Terence Irwin (*Nicomachean Ethics*, 1985, pp. 15 e 304). Ver, a este respeito, o capítulo 4 deste livro: “*Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles”. A última expressão (“a felicidade é estes fins”) encontra-se em MM I 2 1184a29-30.

8. Este detalhe foi sublinhado por André Laks, “*Prohairesis*”, 1989.



O médico não delibera se vai curar, o orador não delibera se vai persuadir, um homem político não delibera se vai estabelecer uma boa legislação e nos outros domínios ninguém delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, buscamos como e por quais meios ele será realizado (EN III 5 1112b12-16).

Por que Aristóteles procede assim? A oposição entre uma ética antiga das virtudes e uma moderna dos deveres é sempre esclarecedora, mas, quanto ao ponto preciso em questão, pode fazer passar despercebido um problema filosófico que as aproxima mais do que as opõe, pelo menos no que diz respeito a Kant e a Aristóteles, e isto a despeito das aparências em contrário. Retomemos a tese aristotélica sobre a deliberação. Há dois elementos: o fim posto pelo hábito e os meios encontrados mediante a deliberação prática. Esta polaridade entre fins e meios parece ter um papel central na estratégia aristotélica para as regras de ação. Assim, a prudência será a retidão da deliberação sobre os meios com respeito a um fim que é bom. Há duas condições que devem ser satisfeitas. De um lado, o hábito moral põe o fim; de outro lado, a habilidade intelectual encontra os melhores meios para alcançá-lo. Sem estes dois elementos a prudência não se engendra: se o fim não é bom, não se trata de prudência, por mais hábil que seja o agente, mas de vilania (*πανουργία*). Se o fim é bom, mas os meios não são os melhores, a retidão da ação também fracassa e a prudência desaparece a despeito das boas intenções do agente. Isto leva Aristóteles a dar um juízo matizado a propósito do célebre problema de saber se as virtudes podem ou não ser ensinadas. De um lado, não se adquire uma virtude por aprendizado, pois a aquisição de uma disposição se faz pelo exercício e prática, pela repetição de atos em um sentido e não em outro. De outro lado, toda virtude é uma virtude deliberativa, e a deliberação é um ato de dar razões que, como toda virtude intelectual, é objeto de ensino. O ensino tem um papel preciso e importante, mas a virtude moral não é nem pode ser reduzida ao ensino.

Isto é já uma consequência importante, visto que resolve (ou pelo menos pretende resolver) um tema controverso entre os antigos. Porém, não é a única, e talvez não seja a mais importante. Quero fazer alusão aqui ao fato de Aristóteles ter levado em conta uma natureza própria ao conhecimento prático, que, sendo racional, permanece, no entanto, irreduzível ao conhecimento teórico. De um lado, há o reconhecimento da objetividade do meio em relação ao fim. Este reconhecimento pode ser puramente teórico; tratar-se-ia então de uma habilidade para encontrar os meios mais adequados com vistas a um certo fim. De outro lado, porém, e isso de maneira indissociável à deliberação sobre os meios, é preciso que o agente adote um fim que é bom. Isto não quer dizer que o objeto do desejo é em si mesmo ou naturalmente bom, mas que ele é concebido pelo agente como seu bem (seja ele um bem ou

não na realidade), isto é, que ele reconheça seu desejo (qualquer que seja sua natureza) sob a forma de um bem. O esquema contém, portanto, sempre dois elementos: tem-se um objeto de desejo, que é, de um lado, inteiramente natural e exterior, mas, de outro lado, este objeto tornado interno ao ser tomado sob um certo ângulo, como um bem. A este título, tem-se um fim, sempre sob o aspecto de um bem. E sob este aspecto introduz-se o uso deliberativo da razão, que torna nossos desejos eficazes ou que pode mesmo abandoná-los em função de um cálculo. Nas palavras de Aristóteles: “É na medida em que é capaz de desejar que o animal está apto a mover-se por si próprio, mas o elemento desiderativo não existe sem imaginação; ora, toda imaginação é ou calculadora ou sensitiva” (*De An.* III 10 433b27-29)<sup>9</sup>.

É evidente que o fato de alguém considerar algo como um bem não o torna por isso um bem. O erro moral é sempre possível, e nos engamos, aliás, com muita frequência. O homem prudente é justamente aquele a quem aquilo que aparece como um bem é efetivamente um bem; é por esta razão, aliás, que não existem muitos ou, pelo menos, certamente menos do que os bem-intencionados, cujos fins, no entanto, fracassam. O ponto, porém, a pôr em relevo é outro: trata-se do fato de que o bem que aparece como tal é uma condição necessária (embora não suficiente) da ação moral. Aristóteles pode assim corrigir em duas direções as discussões sobre o bem: o bem não é nem aquilo que aparece simplesmente como tal, como queriam os sofistas, nem, por sua vez, somente o que é realmente um bem, como queria Platão. O resultado é apresentado claramente como uma correção a estas duas perspectivas em *EN* VI 6 1113a22-31 e exposto de um modo magistral por Tomás de Aquino: o bem a que tende o apetite humano é um bem apreendido (*bonum apprehensum*), para o qual não é exigido que seja um bem *in rei veritate*, mas somente que seja apreendido como tal<sup>10</sup>.

A doutrina aristotélica da deliberação parte de um fim posto que serve de princípio a toda deliberação; esta, por sua vez, funciona como o princípio de ação<sup>11</sup>. Este esquema é concebido por Aristóteles como um mecanismo de passagem em que o desejo é tomado como um fim e se torna assim desejo refletido em consequência da deliberação sobre os meios. Com efeito, o resultado, escreve Aristóteles, é que “o que nós decidimos em consequência de uma deliberação, desejamos então conformemente à deliberação” (*EN* III

9. *Do Movimento dos Animais* 8 702a17-19: “as partes que servem como órgãos são adequadamente preparadas pelas paixões; as paixões, pelos desejos; o desejo, pela imaginação; ora, esta última se produz seja mediante intelecção, seja através da sensação”.

10. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> 8 1.

11. *EN* VI 2 1139a31-33: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις – ὅθεν ἡ κίνησις ἄλλ’ οὐχ οὗ ἕνεκα – προαιρέσεως δὲ ὁρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. O καί deve ser tomado aqui como explicativo: o princípio da escolha deliberada é o desejo, isto é, a representação de um fim.

5 1113a11-12) ou, ainda, que a escolha deliberada é tanto um intelecto que deseja como um desejo que raciocina (EN VI 2 1139b4-5). Há, de um lado, o desejo, naturalmente dado; de outro lado, há sua tomada como um bem, isto é, o φαινόμενον ἀγαθόν; há, enfim, o processo de deliberação que trabalha no interior do bem aparente para tirar daí sua verdade prática. O grande resultado é particularmente posto em relevo no fim da análise da deliberação no terceiro livro da *Ética Nicomaqueia*: mediante a deliberação nos tornamos princípio da ação, pois nos tornamos senhores do fazer ou não fazer os meios para obter um certo fim. Se é assim, somos inteiramente responsáveis por nossas ações, mesmo que sejamos somente em parte ou, mesmo, em nenhum sentido senhores dos desejos e fins que nos aparecem. Mediante sua análise da deliberação, Aristóteles se sente autorizado a afirmar que não precisamos recorrer a nenhum outro princípio além dos que estão em nós mesmos como seres de reflexão<sup>12</sup>. Se é assim, qualquer que seja a natureza pela qual um desejo nos é dado (imposto a nós pela natureza, impresso em nós pelo divino etc.), resta sempre que nos tornamos, pela deliberação, senhores não de nossos desejos, mas do fazer ou deixar de fazer os meios para alcançar os fins e, por conseguinte, de nossas ações. Este resultado é obtido precisamente porque Aristóteles distinguiu entre retidão dos meios para um fim, que constitui propriamente a deliberação, e a tomada de um desejo sob a forma de um bem ou fim, que é o princípio da deliberação que põe o desejo natural sob a insígnia da razão, considerando-os como dois aspectos de um mesmo processo, o da razão prática.

Este resultado foi seguidamente posto em relevo, mas talvez suas consequências não tenham sido suficientemente sublinhadas. Donald J. Allan, em um artigo bem conhecido, insistiu em que se compreenda que razão prática e desejo em Aristóteles não diferem quanto a seus objetos, mas como operações diferentes em relação a um mesmo objeto<sup>13</sup>. O desejo põe o fim, a razão prática é o saber que opera a partir ou, se se quiser, no interior do fim assim posto. Ela não é somente um processo de pensamento que precede a ação, ela é antes o pensamento expresso em ação e que governa a ação. Em um artigo publicado na mesma época, Allan desenvolveu sua tese de modo a tornar explícito o que ele entendia por um pensamento que exprime e governa a ação<sup>14</sup>. Allan quer retomar a tese segundo a qual a razão prática (ou deliberativa) incide também sobre os fins. Esta tese, me parece, não pode ser atribuída a Aristóteles. O que faz, contudo, que ele tente lhe a atribuir é muito prova-

12. Ver principalmente EN III 7 1113b19-21: εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια.

13. Donald J. Allan, "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles", 1953.

14. Donald J. Allan, "The Practical Syllogism", 1955.

velmente o fato de que, tendo posto como polos da atividade prática, de um lado, o desejo (que é um fenômeno natural e que estabeleceria o fim) e, de outro, a deliberação sobre os meios, fazendo assim economia da apreensão de algo a título de bem que torna justamente a naturalidade do bem um apetite raciocinante, Allan não pode salvar a moralidade da ação a não ser supondo que a deliberação seja também dos fins, pois, de outro modo, a razão prática se tornaria meramente instrumental. Ainda mais que, segundo Allan, “não há nenhuma referência [em Aristóteles] a um *self* que possa intervir de modo a pôr um freio ou desviar nossos desejos”<sup>15</sup>. Para salvar nossas exigências morais, será preciso, por conseguinte, fazer de sorte que a deliberação também tenha os fins como objeto.

Convém examinar melhor este ponto aqui. De um lado, Allan faz apelo à emergência de um *self* que, para muitos contemporâneos, vai antes complicar do que resolver o problema<sup>16</sup>. De outro lado, porém, é preciso reconhecer que, para Aristóteles pelo menos, graças à deliberação sobre os meios nós podemos interferir de modo a pôr um freio ou desviar nossos desejos. Esta é uma das grandes consequências de sua doutrina que Aristóteles não deixou de sublinhar:

Com efeito, lá onde depende de nós fazer, depende igualmente de nós não fazer, e lá onde depende de nós dizer não, depende igualmente de nós dizer sim; por conseguinte, se a ação boa depende de nós, dependerá igualmente de nós não agir quando a ação é vergonhosa, e se o não agir, quando a abstenção é boa, depende de nós, dependerá igualmente de nós agir quando a ação é vergonhosa (EN III 7 1113b7-11).

A razão é que o princípio da deliberação (prática) não é um desejo, mas um fim, isto é, algo tomado (correta ou incorretamente) como um bem. Deste modo Aristóteles evita também o escolho de um *self* que, se resolve um problema, não deixa de criar outros. Allan foi fortemente influenciado por Richard Loening, de quem retoma palavra por palavra o argumento. Loening concebeu

15. *Idem*, p. 355.

16. Penso em particular em Gilbert Ryle, que explicou “ele gabou-se por vaidade” por “ele gabou-se quando encontrou um desconhecido e sua ação satisfaz a proposição de tipo legal segundo a qual, cada vez que ele tem a oportunidade de ganhar a admiração e inveja dos outros, faz tudo o que crê que poderá produzi-las” (*The Concept of Mind*, 1949, p. 89). Ryle propôs assim inverter a relação entre ação e disposição: querendo a todo custo evitar a expressão “ele agiu por um motivo”, pois isto implicaria, a seus olhos, o que ele denominou de “o dogma do fantasma-na-máquina”, ele a alterou por “ele agiu por hábito”, pois, segundo ele, “ninguém, imagino, pensa que *hábito* é o nome de um evento peculiar ou de uma classe de eventos” (*op. cit.*, p. 91). Como observou Anscombe, “é uma passagem curiosa e circular” que “não parece verdadeira” (Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention*, 1958, § 13).

uma história jurídica da noção de imputabilidade e dedicou o primeiro (e, a meu conhecimento, único) volume à doutrina aristotélica da responsabilidade<sup>17</sup>. Seu livro foi publicado após e na mesma cidade que o de Julius Walter sobre a doutrina prática de Aristóteles e pretende ser sua refutação. A obra de Walter conheceu um bom sucesso quando publicada. Ela influenciou imediatamente, por exemplo, Zeller e Prantl. Em suma, a tese de Walter é que a prudência em Aristóteles consiste na retidão dos meios em vista do fim posto pelo desejo, mas não é a retidão dos meios para qualquer fim: ela é a retidão dos meios com vistas a um fim que é bom. Nos termos de Walter,

A *phronêsis* inclui o conceito reto de fim, mas somente a título de condição para atingir seu fim próprio; enfim, seu fim é tão pouco distinto do da *euboulia* que Aristóteles pode imediatamente dizer: porque a *sunesis* está dirigida a um tal objeto sobre o qual incide a deliberação, por esta razão seu objeto é o mesmo que o da *phronêsis*<sup>18</sup>.

A prudência analisa assim os meios para alcançar um fim. Ao fazer isto, a razão prática, segundo Walter, não diz somente o que falta fazer, isto é, ela não é unicamente uma instância crítica, mas também e sobretudo uma atividade prescritiva. Ela opera a passagem entre a premissa maior (que é o fim posto pela virtude moral) e a premissa menor do silogismo (que é dada por um juízo de percepção, por exemplo *isto é um pão*), inscrevendo deste modo a dimensão do dever que as une:

A participação que a razão tem na resolução, na conclusão, é a mudança do raciocínio puramente hipotético para a forma categórica do imperativo. A prescrição projeta o juízo de percepção no futuro, na esfera da ação, e assim não tem mais por objeto o conteúdo do juízo de percepção, mas a própria ação<sup>19</sup>.

Walter quer mostrar os principais traços da doutrina aristotélica da prudência a fim de poder compará-la com o projeto moral moderno, que não é outro, a seus olhos, que o projeto kantiano. E nesta comparação ele é resolutamente kantiano: a doutrina aristotélica pode mostrar somente que o princípio sobre o qual se deve fundar toda moralidade é o uso da razão, mas ela é insuficiente porque não apreende a noção kantiana de autonomia, que é, segundo ele, a arma fatal contra toda heteronomia teológica ou teleológica,

17. Richard Loening, *Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre 1: Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, 1903.

18. Julius Walter, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, 1874.

19. *Idem*, pp. 483-484.

por conseguinte, também contra o aristotelismo<sup>20</sup>. Não pretendo examinar em detalhe a argumentação de Walter, que é, aliás, muito sutil. Limito-me a assinalar a reação que ela suscitou em Loening. Para ele, a prudência aristotélica incide também sobre os fins, mas ele não quer simplesmente retomar a tese ignorando as formulações (e objeções) de Walter. Loening distingue entre o ato de determinar ou pôr um fim (*das Bestimmen* ou *Setzen eines Zweckes*) e o ato de conhecer uma propriedade do que é investigado (*das Erkennen eines zu bezweckenden Eigenschaft*). O primeiro provém da faculdade de desejar, o segundo é um ato de pensamento. Assim, a prudência e o desejo não diferem quanto a seus objetos, mas pela operação em relação a este mesmo objeto<sup>21</sup>. Para Loening, esta distinção somente permite compreender como a prudência incide sobre o fim sem se identificar com o desejo que o põe.

É neste contexto que ele ataca a noção aristotélica de escolha, tentando mostrar que ela não está apta a veicular uma doutrina da liberdade. Seu argumento opera pela identificação, na doutrina aristotélica da escolha, entre a suposta liberdade concreta e a necessidade natural no ato particular, a despeito de admitir uma liberdade *in abstracto*. Em Aristóteles, a vontade pode *in abstracto* (mas somente *in abstracto*) escolher diferentes conteúdos, já que pode possuir diferentes objetos em diferentes momentos. O que se pode fazer se pode não fazer, mas tais possibilidades são somente “possibilidades abstratas de fenômenos variáveis” que não têm nada a ver com uma “liberdade no caso específico”<sup>22</sup>. A razão é que, em cada caso específico, um desejo se impõe, diante do qual o homem nada pode fazer senão aquiescer ou recusar, sem poder opor-lhe outro desejo (a menos que outro desejo lhe seja imposto pela natureza, mas então o mesmo problema se repõe<sup>23</sup>). Para Loening, esta-

20. Ver, por exemplo, *idem*, p. 573: “em vista de uma ciência ética autônoma, que possa responder às exigências que nos colocamos hoje, a Antiguidade não nos oferece nenhuma fundação. Podemos tomar emprestado de Aristóteles somente o princípio segundo o qual toda moralidade deve se fundar sobre o uso da razão. Do ponto de vista do essencial, este princípio intelectual foi apreendido por Kant de um modo ao mesmo tempo original e profundo”, ou, também, *idem*, p. 499: “de todo modo, esta razão prática [aristotélica] não tem importância para a fundação da ética, pois não tem nenhum conhecimento próprio, mas somente a realização de conceitos naturais teóricos. [...] Somente em Kant há um conhecimento prático que tem em si a forma de um mandamento”.

21. Richard Loening, *op. cit.*, 1903, pp. 27-28.

22. *Idem*, p. 289.

23. Novamente ou talvez de modo mais grave. A vontade é livre *in abstracto*, em Loening, no sentido em que alguém faz isto, outro faz aquilo, ou alguém faz isto em  $t^1$  e aquilo em  $t^2$ . Cada vontade concreta, porém, está determinada por uma lei necessária da natureza face à qual não nos resta senão a aquiescência ou a recusa. Loening ilustra sua tese com uma passagem curiosa de Aristóteles, que se encontra no *Do Céu* e que anuncia o argumento dito o asno de Buridano: um homem igualmente faminto e sedento que se encontra a uma igual distância do alimento e da bebida permaneceria necessariamente imóvel (*Do*

mos no reino da necessidade natural, que será ratificada ou recusada pela razão. Após deliberar, a necessidade faz-se acompanhar de uma conclusão proveniente da razão, mas ela permanece nos trilhos de uma lei necessária à qual a deliberação acrescenta somente a eficácia da realização ou a recusa pela abstenção. Eis por que a liberdade aristotélica é uma liberdade somente *in abstracto*: porque ela não pode se exercer propriamente em um caso particular, visto que não consegue opor ao desejo em questão outro desejo que não provenha de uma inclinação natural. E ela não pode se exercer porque ela é *somente* um ato de aquiescência ou de recusa de um desejo dado alhures, pois Aristóteles não afirma nunca uma doutrina da vontade que se determinaria por si própria (*von sich selbst*) e “é somente sob esta suposição que se poderia falar aqui de uma liberdade da vontade”<sup>24</sup>. Reencontramos no trecho a reclamação de Allan a respeito da falta de um *self* em Aristóteles somente graças ao qual a razão poderia intervir de modo a pôr um freio ou desviar nossos desejos.

A crítica de Loening não deixa de surpreender: a razão conseguiria, segundo Aristóteles, *somente* aquiescer ou recusar, mas, como é incapaz de gerar por si só um desejo, a vontade não pode ser livre senão *in abstracto*, estando presa, *in concreto*, à mais estrita necessidade. Ora, para Aristóteles justamente, em primeiro lugar, é fantasioso supor um intelecto que mova por si só. Para poder dar movimento, é preciso estar acompanhado de um desejo, que provém de outra região que a razão. No entanto, este desejo não permanece estrangeiro à razão. Ele não é puramente natural, pois é investido pela imaginação deliberativa, que o toma sob um certo ângulo (como um bem), tornando-o fim de nossas ações e, conseqüentemente, submetido à nossa capacidade de pesar razões para agir. Em segundo lugar, recusar ou aquiescer não é de somenos importância. É mais fácil perceber isto mediante a recusa (pois a recusa instaura um plano humano para além do domínio natural), mas o que vale para ela vale simetricamente para a aquiescência: ao recusar (ou aquiescer) um meio e assim abandonar (ou tornar real) o fim, a razão não é simplesmente subserviente, mas determina o espaço mesmo da ação, pois agir não é outra coisa que escolher certos meios (ou mesmo recusar todos, ficando inativo) para obter um determinado fim. Dizer sim ou não aos meios para alcançar um fim talvez seja não só necessário, como também suficiente para uma doutrina da liberdade da vontade: pelo assentimento ou pela recusa nos

*Céu*. II 13 295b32-34). Este argumento serve para *ilustrar* o equilíbrio por indiferença atribuído à Terra. Aristóteles o menciona sem por isto torná-lo seu ou introduzi-lo na ética. Loening, por sua vez, vê aí a prova de que a vontade concreta está necessariamente determinada pela natureza e a dramatização atinge seu paroxismo: para ele, esta passagem é a conclusão lógica da doutrina aristotélica da liberdade unicamente *in abstracto*.

24. Richard Loening, *op. cit.*, 1903, pp. 284-286.

tornamos autores de nós mesmos, ainda que os fins nos tenham sido impostos pela natureza. Na verdade, Aristóteles sustenta duas teses complementares, mas distintas: de um lado, somos inteiramente senhores mediante deliberação de fazer ou deixar de fazer tudo o que diz respeito a um certo fim (pois o que se pode aceitar se pode recusar; se se pode dizer sim, então se pode dizer não); de outro lado, visto que os desejos de um homem são conformes à sua natureza e que a disposição prática do homem é esta natureza (prática) que lhe advém como resultado da repetição de atos em um sentido e não no outro, o homem é em parte causa de sua própria natureza e assim de seus desejos e fins. Somos assim senhores de nossas ações e de nossas disposições, mas não do mesmo modo (οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἐκούσιοι εἰσι καὶ αἱ ἔξεις, EN III 8 1114b30). Somos plenamente senhores e causa de cada uma de nossas ações porque o princípio da escolha reside em nós mesmos, mas não somos senão de um certo modo causa (ou causa coadjuvante: τῶν ἔξεων συναίτιοι πως αὐτοὶ ἐσμεν, EN III 7 1114b22-23) de nossas disposições, pois elas são o resultado da repetição de nossas ações, que estão sob nosso controle, mas, a um certo momento, não temos delas maior controle do que temos de uma pedra já lançada, embora tenhamos sido inteiramente responsáveis por tê-la lançado ou não. Ao contrário, exigir da vontade, como condição para sua liberdade, que estabeleça pela simples razão um fim para ação talvez seja uma reivindicação exorbitante da consciência moral moderna, muito rapidamente convencida de outro mundo em que estas condições estão já sempre satisfeitas.

É preciso observar, porém, que Allan tinha mesmo assim razão quando queria corrigir Walter em determinado ponto. Com efeito, ainda que Walter tenha corretamente visto que a deliberação concerne somente aos meios, ele impôs uma restrição à leitura do texto de Aristóteles que não parece aceitável. No capítulo dedicado à boa deliberação, Aristóteles termina com uma conclusão cuja sintaxe é ambígua. Ele escreve que: ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν (EN VI 10 1142b32-33). O relativo *do qual* é sintaticamente ambíguo. Pode-se tanto ler que a boa deliberação é a retidão dos fins, como que é a retidão dos meios para o fim. Walter sustentou que a doutrina aristotélica impunha a segunda leitura. No entanto, parece-me que a boa leitura é a primeira. A prudência possui dois aspectos distintos, mas indissociáveis. Ela é como deliberação correta, uma retidão dos meios com respeito a um certo fim. Uma retidão, porém, dos meios não é ainda a prudência, ainda que constitua já uma boa deliberação, e a prudência é uma boa deliberação. Para que a retidão dos meios seja prudencial, é preciso que haja uma *apreensão verdadeira* do fim. Reencontramos aqui o tema da *apreensão* que retira a ação humana do domínio do desejo simplesmente natural, o que não foi reconhecido em toda sua força nem por Walter nem por Loening (por conseguinte, tampouco por



Allan). Ademais, reencontramos aqui a apreensão *verdadeira*, que é aquela que é princípio da boa deliberação que é prudência, pois uma apreensão falsa de algo a título de bem não pode constituir um ato de prudência, mesmo se a deliberação que se segue seja exemplar quanto à eficácia dos meios. Walter procurou, nesta passagem, limitar a prudência à deliberação dos meios, já que a deliberação se limita aos meios e a prudência é uma boa deliberação. Porém, justamente, a boa deliberação que é a prudência guarda indissociavelmente estes dois aspectos: é uma deliberação correta dos meios, mas o princípio da deliberação é a apreensão de algo a título de bem<sup>25</sup>.

Podemos agora medir melhor o ponto em discussão. Visto que um e outro aceitam que o desejo põe naturalmente o fim, eles não o podem reconhecer como resultado da função de retirar o desejo do domínio puramente natural e o pôr sob a insígnia da razão. Ora, o fim é sempre um desejo sob o aspecto de bem. *Setzen eines Zweckes* não é um simples ato de desejo externo, mas o ato que dá origem ao domínio interno da razão prática ao retomar o desejo sob a forma de um bem. Engendra-se assim o uso prático da razão, que se termina pela deliberação sobre os melhores meios para alcançar um fim. Tem-se então um desejo raciocinante ou, o que é o mesmo, um intelecto que deseja. É nessa dobra do desejo que se torna fim ou apetite racional que vai se desenvolver e operar com toda sua força a razão prática sob a forma de uma deliberação sobre os meios.

Como último tópico, gostaria de voltar a uma questão a respeito da noção aristotélica da escolha deliberada. Em 1965, Anscombe formulou um problema de compatibilidade<sup>26</sup>. Com efeito, Aristóteles afirma que 1) a escolha é o que é determinado por deliberação e que 2) o homem acrático não escolhe por deliberação fazer o que faz enquanto acrático. Ora, o problema nasce quando se compara essas duas teses com a afirmação aristotélica no livro VI da *Ética Nicomaqueia*, segundo a qual 3) o acrático pode obter o que busca por cálculo e, portanto, bem deliberar (ὁρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, VI 10 1142b19-20). Estas três teses não são compatíveis, e Anscombe propõe eliminar a incompatibilidade observando que 1) a escolha não é o que é determinado por qualquer deliberação, mas pela deliberação sobre como obter

25. Essa passagem foi muito discutida após os trabalhos de Walter. Para uma polêmica mais recente, ver Pierre Aubenque, “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”, 1965; René-Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote*, 1958; bem como seu comentário à *Ética Nicomaqueia* (René-Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, 1970; Wilfried Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 1980, pp. 386-387. Considerei aqui somente o problema do relativo. Os manuscritos hesitam também entre πρὸς τι τέλος e πρὸς τὸ τέλος.

26. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, “Thought and Action in Aristotle: What is ‘Practical Truth’?”, 1981, pp. 66-77.

um objeto da vontade (βούλησις) antes do que um objeto de desejo (ἐπιθυμία), que justamente é a fonte de deliberação em 3), pois é o que move o acrático e, por conseguinte, não é objeto de escolha ou προαίρεσις. Sua solução evita a incompatibilidade, mas talvez ao custo considerável de limitar a προαίρεσις à βούλησις em detrimento da ἐπιθυμία e do θυμός, os dois outros tipos de desejo, o que não parece corresponder à intenção de Aristóteles, pois ele concebe a προαίρεσις como ὁρεξις διανοητική, desejo que reflete, e não como ὁρεξις τις διανοητική, um certo desejo que reflete<sup>27</sup>. Não posso examinar aqui todo o problema. Gostaria simplesmente de assinalar que outro modo de resolver a dificuldade é possível sem aparentemente ter o mesmo custo elevado. De fato, o conhecimento em 1) e 2) é bem um conhecimento prático, com sua imbricação entre saber e agir segundo o saber, o que torna justamente a acrasia um fenômeno paradoxal. Nada impede, porém, que o acrático se sirva de um saber teórico e, portanto, delibere bem, porque “bem deliberar” pode igualmente significar bem considerar os meios do ponto de vista unicamente teórico. Não há nada paradoxal no fato de que o homem acrático delibere bem para finalmente obter um grande mal, se se toma aqui “deliberar” em seu sentido teórico de simples cálculo dos meios com vistas a um fim que lhe permanece exterior. Ora, é esse sentido que está em questão em 3). Visto que os sentidos não são os mesmos, 1) e 2) são compatíveis com 3), sem que seja obrigado a limitar o domínio da escolha deliberada unicamente à βούλησις. Não se trata, portanto, de uma limitação quanto ao *objeto* da deliberação, mas uma consideração sobre a *natureza* da deliberação em questão.

Para concluir, ainda que de modo muito sumário: o que distingue Aristóteles de Sócrates, ainda que Aristóteles tenha, em algum sentido, reivindicado a solução socrática para a acrasia (cf. VII 5 1147b14: καὶ ἔοικεν ὁ ἐξήτει Σωκράτης συμβαίνειν), é o fato de que o primeiro pensa o fenômeno da acrasia como um paradoxo do saber prático, cuja explicação requer o reconhecimento de duas faculdades distintas – a razão e a emoção –, enquanto o segundo não chega a distinguir o saber prático do saber teórico, reduzindo as virtudes a razões. O que não é, aliás, tarefa pequena. Será preciso esperar até Kant para novamente poder distinguir claramente entre um uso e outro da razão. Aqui também Kant e Aristóteles dialogam para além de suas diferenças históricas.

27. Na *Magna Moralia* I 17 1189a33, lê-se que a escolha deliberada é um (certo) desejo (ἡ προαίρεσις ὁρεξις τις), mas isso não significa que seja uma espécie de desejo ao lado das outras três (βούλησις, ἐπιθυμία, θυμός), pois, nesta passagem, este “certo desejo” está oposto em bloco (com todas as suas espécies) ao desejo simplesmente natural ou sem razão.

## Deliberação e Indeterminação em Aristóteles

A *Ética Nicomaqueia* inicia com uma frase bem conhecida, de amplo alcance, como frequentemente ocorre nos tratados de Aristóteles: “Toda arte e todo método, assim como toda ação e escolha deliberada, parecem tender a um fim; por esta razão foi acertadamente declarado que o bem é aquilo a que tudo tende” (*EN* I 1 1094a1-3). Os comentadores antigos já viam aqui (com razão) uma menção a Platão<sup>1</sup> e ligavam essa passagem a uma outra, que se encontra um pouco adiante, em 1094a18-22, na qual Aristóteles caracteriza este bem por todos procurado como o bem supremo (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον). Mais recentemente, Peter Geach<sup>2</sup> pensou ter identificado uma falácia em 1094a18-24, o que de certo modo parece também comprometer a célebre frase inicial da *Ética Nicomaqueia*<sup>3</sup>. A discussão sobre esse ponto ainda é considerável, tendo dividido os intérpretes entre aqueles que atribuem a Aristóteles a falácia e os que procuram isentá-lo de tal erro

1. René-Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, em seu comentário (*L'Ethique à Nicomaque*, 1970, t. II 1, p. 4) consideram que esta fórmula do bem (igualmente apresentada em *Top.* III 1 116a19-20 e *Rhet.* I 6 1362a23) está fundada na definição apresentada por Eudoxo e reportada por Aristóteles em *EN* X 2 1172b9-15. De fato, Eudoxo se serve desta fórmula. Sua particularidade não parece, contudo, consistir em tê-la formulado, mas em ter proposto que, como tudo igualmente tende ao prazer, então o prazer é o bem supremo. A fórmula pertence mais provavelmente à escola platônica, à qual Eustrácio explicitamente remete em seu comentário (*CAG* XX 45, 18-27).
2. Peter Geach, “History of a Fallacy”, 1950. Trata-se da falácia-do-menino-e-da-menina: Aristóteles teria passado de 1) cada série tem um fim a 2) há um fim de todas as séries, assim como alguém passaria de 1) cada menino ama uma menina a 2) há uma menina que todo menino ama.
3. É como procede, por exemplo, Sarah Broadie em *Ethics with Aristotle*, 1991, p. 10.

lógico<sup>4</sup>. Este debate é muito importante quanto ao sucesso ou fracasso da ética aristotélica ao estabelecer um único bem final para as atividades humanas, assim como está inevitavelmente envolvido nas discussões sobre a natureza inclusiva ou exclusiva do bem supremo. No entanto, à força de insistir sobre este ponto, outra questão, não menos importante e evocada também já nestas primeiras linhas da *Ética Nicomaqueia*, tende a passar despercebida. É esta última questão que passo a examinar aqui.

Arte e método figuram ao lado de ação e escolha deliberada. Ambos (ação e arte) são objetos de deliberação, o que parece prenunciar um certo método comum, que a *Ética Nicomaqueia* tem justamente por tarefa revelar. Tal sentimento é reforçado quando vemos que, em um dos capítulos em que analisa *ex professo* a deliberação, Aristóteles a aproxima da busca de solução de um problema geométrico (*EN* III 5 1112b21; o termo utilizado é διάγραμμα). Aristóteles não quer obviamente reduzir a deliberação a uma investigação matemática (ele expressamente recusa isso na linha seguinte, 1112b22), mas sua comparação parece sugerir um método comum à ação e à técnica. Mais ainda, sua observação parece sugerir uma abordagem que favorece a técnica em detrimento da ação, pois a investigação sob a forma de um διάγραμμα adapta-se mais facilmente ao procedimento construtivo da arte e da técnica do que às discussões com vistas à ação, as quais não raramente resultam em impasses ou escolhas de caráter subjetivo.

Sendo este o caso, então talvez se possa esperar que o que ocorre à arte ou técnica se passe igualmente no domínio da ação. A arte é seguramente objeto de deliberação, desde que certas condições estejam presentes. O próprio Aristóteles observa que ninguém delibera sobre certas técnicas exatas ou que bastam a si mesmas, como a gramática: quando discutimos sobre a flexão do infinitivo, recorremos antes a um especialista, o gramático, do que a uma assembleia de leigos, pois o erudito, à luz de seu saber, simplesmente decide a questão para além de qualquer ulterior discussão. É bem verdade que recorremos, em certas circunstâncias, de preferência a uma equipe médica do que a um só especialista para, mediante deliberação, saber o que deve ser

4. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe atribuiu a falácia a Aristóteles em *Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959, pp. 15-16); John Lloyd Ackrill também o acusa, desculpando-o, porém, pois o fim em questão é um fim inclusivo ("Aristotle on Eudaimonia", 1974); Georg von Wright afirma que o eudemonismo psicológico seguramente cai na falácia, mas não a atribui a Aristóteles (*The Varieties of Goodness*, 1963, p. 89). Wilfried Hardie procurou inocentá-lo (*Aristotle's Ethical Theory*, 1980, pp. 16-17), assim como Terence Irwin (*Plato's Moral Theory*, 1977, pp. 51-52 e 295; ver também Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, 1988, pp. 359-360, 604); John Cooper insistiu sobre a estrutura do argumento (*Reason and Human Good in Aristotle*, 1975, p. 93); Richard Kraut tomou a passagem como uma indicação provisória, não como uma prova (*Aristotle on the Human Good*, 1989, pp. 217-220).

feito; porém, se a situação for tal que um especialista pode pronunciar-se com mais exatidão do que um bom número de médicos, a deliberação é abandonada e seguimos o conselho do médico mais competente. Isso parece significar o seguinte: a deliberação, pelo menos no domínio da técnica e da arte, tem certamente um lugar *de fato* nos procedimentos de decisão, mas não parece ter aí um lugar *de direito*, pois funciona como um sucedâneo ou paliativo de um saber ausente que, se estivesse presente ou disponível, tomaria o inteiro lugar do campo deliberativo. À medida que, por exemplo, o conhecimento médico se expande e ganha em acribia e sofisticação, menor é o espaço para procedimentos deliberativos e maior é a influência do especialista, aquele que detém o conhecimento, em sua medida de exatidão, de um determinado domínio, seja um único especialista, seja um corpo de especialistas, se a decisão implicar apelo a diversas especialidades. Comprimida entre o saber e a opinião, a deliberação parece destinada a ser uma mera conjectura que se esvai à medida que se passa da opinião ao saber relativamente à matéria em questão.

A explicação a ser fornecida para o *fato* da deliberação parece, assim, residir em uma obscuridade epistêmica. À medida que a acribia se desenvolver em uma disciplina, a deliberação cede aí seu lugar à competência. À primeira vista, isto não parece, contudo, eliminar definitivamente a deliberação como um procedimento de descoberta da verdade. A razão é que, embora em alguns casos, de um lado, esta obscuridade não dependa senão de um fracasso nosso em analisar corretamente as causas e consequências dos eventos (o que torna a deliberação um procedimento talvez muito útil, mas seguramente a ser abandonado em proveito do avanço do saber, pois fundado unicamente na *nostra* ignorância sobre o curso do mundo), de outro lado, porém, esta obscuridade epistêmica pode estar enraizada na própria coisa, isto é, em uma imprecisão em última instância ontológica (o que tornaria eventualmente a deliberação um procedimento adequado e ineliminável para a decisão a respeito dos objetos assim constituídos). No vocabulário aristotélico, os eventos naturais ocorrem no registro das mais das vezes (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*), e isto sempre dá lugar a uma zona de indeterminação na própria coisa, por ínfima que seja. Ainda que um objeto, neste registro, ocorra natural ou frequentemente de um certo modo, sempre é possível que venha a ocorrer de outro modo. Tal imprecisão poderia, eventualmente, incrustar para a sempre a deliberação nos procedimentos racionais de decisão, pois é uma indeterminação ineliminável e a deliberação está sempre às voltas com uma certa indeterminação.

No entanto, este é não é um bom caminho. Talvez em determinado domínio, como a medicina, permaneça sempre uma certa névoa que nenhum avanço do conhecimento consiga dissipar inteiramente, pois a indeterminação é uma imprecisão de base natural. No entanto, nada impede que o conhecimento em questão adquira sua carta de maioridade e desenvolva ao

máximo sua capacidade de exatidão ou acribia. Se alguma técnica ou arte<sup>5</sup> alcançar seu grau máximo de exatidão (que é um para a retórica, outro para a matemática, e isto em conformidade com o registro do objeto em questão), então a deliberação, que anteriormente podia ocorrer de modo constante, passa a ser um fenômeno residual, que o tempo acabará por dissipar. Talvez a gramática seja sempre mais exata do que a medicina (de fato a gramática não permite deliberação, pois basta a si mesma, ao contrário da medicina), mas se a acribia relativa a cada uma for obtida, a deliberação de fato existente passa a ser um fenômeno evanescente, em benefício obviamente do conhecimento em questão, que toma inteiramente seu lugar, qualquer que seja a imprecisão natural que aparentemente a exigiria de forma inevitável. Havendo uma indeterminação natural consequente a ser sempre considerada, talvez se evite em falar de ciência, preferindo-se falar de arte ou técnica, mas seguramente se admitirá, se o conhecimento em questão atingir sua acribia, que uns são *competentes*, outros são *incompetentes* no domínio em questão. Qualquer que seja a imprecisão natural, a *competência* é tão nefasta à deliberação quanto o era o *saber* ou *ciência*. Obviamente competência não é a mesma coisa que ciência, pois respondem a condições distintas de conhecimento, mas ambas são igualmente inimigas da deliberação. A deliberação ocorre em maior ou menor grau em função da obscuridade epistêmica, mas cada arte ou ciência tem uma certa acribia, relativa a seu objeto, a que pode almejar, que, uma vez obtida, instaura pelo menos a competência como procedimento de decisão, ainda que o domínio em questão, tomado em si mesmo, guarde alguma indeterminação enraizada na própria coisa. Como Aristóteles observa expressamente, ninguém delibera sobre o acaso, e a indeterminação natural, enraizada na própria coisa, manifesta-se sob a forma do que raramente ocorre, do que veio a ser por acaso.

Por conseguinte, se arte e ação partilham um mesmo método, então talvez a deliberação seja em ambos os casos um fenômeno de fato mais ou menos presente, mas de direito sempre evanescente. Não é sem interesse observar

5. Estou limitando o argumento às técnicas e artes, mas ele vale igualmente para algumas ciências, ainda que não para todas (não há, por exemplo, deliberação nas ciências matemáticas; no entanto, as ciências naturais ou físicas admitem, em um certo grau, procedimentos de deliberação, que são então claramente sucedâneos de um saber ainda não adquirido). Aristóteles menciona o fato que “deliberamos mais sobre as artes do que sobre as ciências, pois hesitamos mais sobre elas” (EN III 5 1112b7-8), o que não somente não exclui a ciência (ou todas as ciências) do inteiro campo da deliberação, como também evidencia que o fenômeno deliberativo nas artes e técnicas é mais frequente ou agravado nelas, sendo, porém, de mesma natureza que o das ciências, quando estas admitem algum tipo de deliberação. Aspásio relata uma outra leitura, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς δόξας ἢ τὰς ἐπιστήμας (deliberamos mais sobre as opiniões do que sobre as ciências), mas parece preferível, por razões filológicas e filosóficas, ater-se ao texto dos manuscritos.

que dois diálogos apócrifos presentes no *corpus platonicum* desenvolvem teses contrárias à deliberação como procedimento racional de decisão alegando justamente que ela não pode ser senão um fenômeno provisório, que ocorre quando o saber ainda não está suficientemente desenvolvido. O argumento apresentado no *Demódoco* e no *Sísifo* é simples e literariamente não muito bem desenvolvido, mas não deixa de estar inspirado no platonismo: ou bem as pessoas reunidas para deliberar *sabem* o que devem fazer, e então não há motivo para que deliberem, bastando seguir o conselho de quem sabe; ou bem elas *não sabem*. Neste último caso, tampouco há razões para deliberar, pois da ignorância nenhum saber é engendrado, por maior que seja o esforço ou tempo de deliberação. Se porventura houver uma indeterminação parcial no desenvolvimento dos eventos naturais, reconhecida pelo próprio conhecimento em questão, então se deve, mesmo assim, distinguir entre aquele que é *competente*, a quem cabe decidir, e aquele que é *incompetente*, a quem resta unicamente obedecer. Em suma: ou bem desaparece em proveito de um *saber*, ou bem se dissipa em benefício de uma *competência*. Em ambos os casos, a deliberação não parece ser senão um fenômeno evanescente.

Os dois diálogos têm por subtítulo *Sobre a Deliberação*, o que não deixa de ser significativo. Com efeito, apesar dos problemas de datação destes dois diálogos, eles parecem ter sido escritos na época do aristotelismo. No *Sísifo*, as personagens mencionadas tornam esta datação muito provável<sup>6</sup>. No *Demódoco*, uma passagem (382c) parece supor a discutida restrição que Aristóteles propõe à deliberação como incidindo unicamente sobre os meios e não sobre os fins<sup>7</sup>. A tese que ambos os diálogos defendem é que a deliberação existe meramente de fato, não sendo, porém, senão um fenômeno evanescente, vicário de um saber que algum dia tomará definitivamente seu lugar. Apesar da simplicidade com que esta tese é apresentada, ela não deixa de ter sua força: se ação e técnica partilharem um mesmo método de resolução, então a deliberação tem antes o estatuto de um *Ersatz* do que de um procedimento racional legitimamente estabelecido de decisão. As assembleias deliberativas deverão lenta, mas inapelavelmente, ser substituídas pelos comitês de especia-

6. São mencionados, além dos dois interlocutores (Sócrates e Sísifo), Estratônico e Calístrato. É provável que Sísifo seja o mesmo que foi mencionado por Teopompo, do qual sabemos unicamente que foi contemporâneo de Felipe da Macedônia. Estratônico é muito provavelmente o citarista, citado pelos historiadores antigos, que obteve fama justamente nesta mesma época. Calístrato, enfim, pode ser o conhecido orador político do tempo de Demóstenes. A este respeito, ver a notícia de Joseph Souilhé para a edição dos diálogos apócrifos pela coleção Les Belles Lettres.
7. Este último detalhe é particularmente interessante, pois permite suspeitar que este diálogo pretende funcionar como uma resposta à tese geral de Aristóteles sobre a deliberação, que, como mostrarei mais adiante, pensa a deliberação como um procedimento racional de decisão não somente de fato, mas também de direito.

listas. Onde não houver ciência, mesmo assim a competência tomará o lugar da deliberação.

A mesma tese é defendida nos diálogos platônicos, somente com muito mais força, elegância e convicção. Um diálogo particularmente importante a este respeito é o *Político*. Como se sabe, este diálogo faz parte da tetralogia filosófica por excelência do Platão maduro, aquela introduzida pelo *Teeteto* e que tem por sequência o *Sofista* e o *Político*, devendo concluir-se pelo diálogo *Filósofo* (talvez perdido, talvez nunca escrito, talvez a não ser nunca escrito), no qual Sócrates deveria retomar o controle do debate, até então dirigido pelo Estrangeiro, questionando o jovem Sócrates a propósito da natureza do filósofo. O *Político* tem uma longa (e por vezes enfadonha) parte sobre como fazer as dicotomias<sup>8</sup>, procurando localizar o político com o auxílio das divisões pertinentes à arte de tecer. O diálogo, no entanto, sustenta algumas teses capitais, que fazem dele um lugar privilegiado para a discussão sobre a ciência política. A primeira é já apresentada no início do diálogo: a política faz parte não da ciência prática, mas da ciência teórica<sup>9</sup>. Esta última se deixa dividir em crítica ou prescritiva. A primeira contém, por exemplo, a matemática. A política pertence à segunda. Isto tem consequências importantes, pois, como Platão não se cansa de repetir ao longo de seus diálogos, e enfatiza em particular neste, a ciência teórica é para poucos<sup>10</sup>, sendo ilusório esperar que a multidão um dia disporá de um verdadeiro conhecimento. Assim, no lugar das distinções entre as constituições comumente propostas, uma baseada na quantidade de quem governa (monarquia, oligarquia ou democracia), outra nas posses de quem governa (plutocracia ou governo dos pobres) ou, ainda, uma terceira fundada na observância ou não de leis escritas, Platão sugere o que lhe parece ser o único critério a ser respeitado pelo menos na ordem ideal: a constituição oriunda da ciência política, feita por quem é competente ou tem tal ciência, de um lado, e todas aquelas, por outro lado, que não são, mesmo que em graus diferentes, senão cópias dela (293e). Deste modo, pouco importa se o que é decidido é estabelecido por força ou com apoio dos cidadãos, ou se está já previsto nos códigos escritos, ou se foi um ou foram muitos

8. Estes exercícios de divisão têm seguramente um interesse filosófico, mas fazem lembrar com certa insistência o fragmento do cômico Epícrates, preservado por Ateneu (II 59d), a respeito da definição por dicotomia da cabaça, que se tornava ridícula em função do absurdo, mas sério procedimento de investigação por divisão. Aristóteles fará um julgamento severo a respeito do método dicotômico no início do *Das Partes dos Animais*.

9. A ciência política é teórica, comandando uma série de ciências práticas, sem, porém, confundir-se com elas (259c-d). Na parte final do diálogo, o Estrangeiro conclui que “a verdadeira ciência real não tem tarefas práticas, mas comanda aquelas que são capazes de tarefas práticas” (305d).

10. No *Político*, ver em especial 300d-e.



que o propuseram, desde que sua origem seja a verdadeira ciência real ou política, aquela que determina mediante um saber o que deve ou não ser feito.

Esta tese de Platão cria um ponto delicado, imediatamente lembrado pelo jovem Sócrates: será, portanto, legítimo um governo sem leis, ἄνευ νόμων? Afinal, o bom governo não seria aquele realizado por quem está, graças a seu saber, acima de toda lei escrita? A resposta do Estrangeiro é matizada. De um lado, como a boa constituição depende não propriamente das leis já estabelecidas, mas de um saber que as estabelece, a regra de base de todo bom governo consiste em distribuir em toda ocasião uma justiça perfeita, fundada na ciência e na razão, por conseguinte em função do que decide aquele que sabe, assim como um médico, ao revisitar um paciente, pode perfeitamente modificar a dieta prescrita, baseado em seu saber, sem ser obrigado a restringir-se à dieta anteriormente aconselhada. Ora, a lei estabelece um padrão absoluto àquilo, seu objeto, que jamais se adapta perfeitamente a ela, devendo, portanto, ser continuamente refeita<sup>11</sup>. Neste sentido, é preferível o governo de um homem ao das leis, caso este homem possua a ciência política<sup>12</sup>. No entanto, existe uma astúcia da lei: enquanto não houver este tipo de governo (que constitui o que Platão chama de sétima constituição<sup>13</sup>, e, assim como o homem que tem a ciência que a constitui se assemelha a “um deus entre os homens”, assim também esta entre aquelas, 303b) e estivermos governados por homens médios, o melhor é adotar uma segunda via, tipo de paliativo ou substitutivo daquela primeira, segundo a qual devemos obedecer às leis, repudiando todo aquele que as infringe, pois este é o melhor meio de, nas condições medianas, garantir um mínimo de bem comum.

11. Como diz o Estrangeiro, “a lei jamais será capaz de apreender ao mesmo tempo o que é melhor e mais justo para todos, de sorte a prescrever as regras mais úteis, pois a diversidade dos homens e das ações e o fato que nada de humano está, por assim dizer, em repouso, impedem, em qualquer que seja a arte, um absoluto que valha para todos os casos e em todas as ocasiões” (293b). Este tema, como se sabe, será retomado por Aristóteles, porém em outro diapasão: o homem equânime está acima da justiça legal, mas não da justiça como tal, devendo corrigir a lei escrita de sorte a aplicá-la corretamente às circunstâncias que eventualmente lhe escapam. No entanto, o homem equânime não dispõe de um saber que dispensa toda deliberação. Ao contrário, ele é um homem que justamente sabe bem deliberar.
12. Como escreve Platão, “o melhor é dar força não às leis, mas ao homem real acompanhado de prudência” (294a).
13. Distinta, portanto, da monarquia, oligarquia e democracia, cada uma estando dividida em regime segundo leis ou sem leis. A monarquia segundo leis é o melhor regime nesta segunda via, enquanto o pior é a tirania, o governo de um só que não segue lei nenhuma, esta contrafação do líder competente (301c). Entre os governos submetidos às leis, porém, o pior é a democracia, pois o poder está disperso entre muitos, tornando-a fraca e impotente tanto para o bem como para o mal, mas, entre os governos que não se submetem às leis, então por estas mesmas razões a democracia é o melhor regime (303a-b).

Uma segunda consequência desta estratégia é a assimilação da política à técnica, em particular à medicina. Ao retomar em 292b a discussão sobre o caráter científico da política, depois de um longo exercício de análise por divisão, Platão imediatamente recorre ao modelo do médico para pensar o político. Mais adiante, em 297e, o médico novamente, dessa vez acompanhado do piloto, serve como paradigma<sup>14</sup> para examinar o político. Na primeira passagem, Platão havia aproveitado a oportunidade para observar que a alteração das leis por mero consenso dos cidadãos é um absurdo, pois negligencia seu único real fundamento, o saber, que deve permitir qualquer alteração, mesmo contra a vontade dos cidadãos, assim como o médico pode perfeitamente, à luz de seu saber, mudar uma dieta prescrita com vistas à saúde do paciente, independentemente da vontade deste. Na segunda passagem, Platão, fundando-se sempre no médico como paradigma do político, procura ridicularizar, em uma longa passagem (298a-300a)<sup>15</sup>, o procedimento de decisão por deliberação. Com efeito, escreve ele, que outra coisa pensar se “nos reunirmos em assembleia, todo o povo ou somente os mais ricos, e permitirmos aos incompetentes e às pessoas de todos os ofícios manifestar sua opinião sobre a navegação e sobre as doenças, dizer como devemos aplicar aos doentes os remédios e os instrumentos médicos” (298c) e, como completa, se ainda por cima inscrevêssemos estas decisões em estelas comemorativas? A passagem é elegante e retoricamente persuasiva. Sua base filosófica, no entanto, consiste em tomar a ciência política como uma ciência teórica e em pensar o político à luz da técnica, em especial da medicina. O sucesso da empreitada de Platão depende de aceitarmos esta estratégia.

Poder-se-ia pensar que Aristóteles, em sua resposta, se limite a contestar que a medicina e a arte de navegação sejam técnicas que, por excelência, possuam regras bem precisas, atacando o argumento de Platão mediante a desclassificação de seus paradigmas. Com efeito, em dois momentos, Aristóteles parece considerá-las como artes pouco desenvolvidas. Em *EN* II, ele explicita o fato de a ética não ter nada de fixo pela observação segundo a qual a moral não cai sob nenhuma técnica ou método, de modo que os agentes decidem sobre o que fazem segundo a ocasião, “assim como ocorre na medicina e na arte de navegar” (II 2 1104a9-10). Mais adiante, em III 5, o capítulo dedicado

14. *Paradigma* não é tomado aqui no sentido platônico técnico de Ideia a ser copiada pelos particulares (como ocorre, por exemplo, no *Parmênides*), mas no sentido mais usual de modelo conhecido que, ao ser aplicado a um domínio menos conhecido, tem poder ilustrativo e explicativo.

15. *En passant*, Platão evoca a possibilidade de um governo baseado em procedimentos deliberativos de decisão condenar alguém que queria corrigir os costumes baseando-se em um saber para além dos costumes e leis escritas, acusando-o de “corruptor de jovens” (299c), em uma clara alusão à condenação de Sócrates.

à análise da noção de deliberação, Aristóteles dá como exemplos de técnicas a respeito das quais convém sobretudo deliberar a medicina e a arte de navegar (1112b4-5). Aparentemente, sua estratégia consistiria em pôr em realce o fato de que as artes escolhidas por Platão para servirem de paradigma à cientificidade da política são ao contrário bem imprecisas, necessitando deliberações, o que, se não pode barrar o programa de Platão, pelo menos o retardaria momentaneamente. Esta, porém, não é a resposta *filosófica* de Aristóteles. Seria, com efeito, uma resposta muito fraca, já que fundada unicamente no fato de, à época de Aristóteles, ambas as disciplinas não poderem apresentar regras bem definidas. O próprio Aristóteles observa, em *EN* X 9 1180b13-28, que se trata somente de uma questão de tempo: um médico deve desenvolver sua técnica em vista de generalizações e universalizações, pois se trata de uma competência que funciona aos moldes da ciência, adquirindo sua acribia mediante regras precisas: “as ciências, com efeito, são enunciadas relativamente ao que é comum e concernem ao que é comum” (1180b15-16; o médico é mencionado na linha precedente). Ou, como escreve na *Física*: “o saber e o conhecer produzem-se, relativamente a todos os métodos, dos quais há princípios, causas ou elementos, pelo fato de os tornar conhecidos” (11184a10-12), e este apropriar-se evolui em direção a uma competência, mesmo se, em um dado momento, dada técnica ou arte seja ainda rudimentar.

Na verdade, Aristóteles apresenta uma resposta filosófica forte ao projeto platônico. Primeiramente, ele retira a política do domínio das ciências teóricas: ela se torna, em suas mãos, a ciência arquitetônica do domínio prático, inassimilável ao teórico. Em segundo lugar, ele distingue cuidadosamente a ação da técnica, rejeitando a assimilação proposta por Platão. No que se segue, vou me deter na análise deste segundo ponto, deixando de lado a investigação sobre a distinção entre ciência prática e teórica<sup>16</sup>. Para Aristóteles, o objeto de produção (ou da técnica) distingue-se do objeto de ação, a despeito de ambos serem objetos de deliberação, e esta distinção é feita já nas primeiras linhas da *Ética Nicomaqueia*. Imediatamente após a frase de abertura do tratado, Aristóteles assinala que há uma diferença importante entre os fins práticos e os fins técnicos: os primeiros são atividades, *ἐνέργειαι*, enquanto

16. Procurei estudar, no capítulo 8 deste livro (“Notas sobre a Deliberação em Aristóteles”), alguns pontos envolvidos no modo como Aristóteles distingue a ciência prática (que inclui a política) da ciência teórica, sobretudo os que dizem respeito à doutrina da deliberação e ao fato que, no campo prático, constitui uma contradição afirmar algo como conclusão de uma deliberação e fazer o seu contrário. No entanto, Aristóteles não somente inclui a política entre as ciências práticas, como também a considera como a ciência prática arquitetônica. Isto torna a ética subordinada à política, e a interpretação da tese aristotélica deve tornar aceitável em algum sentido esta subordinação, que parece, todavia, contrária à consciência moral moderna.

os segundos são certos resultados exteriores a estas atividades (τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά, I I 1094a4-5). Esta observação reúne duas teses frequentes em Aristóteles: a bem conhecida distinção entre ações, que têm o fim em si mesmas, e produtos, cujos fins são exteriores ao sujeito que os realiza, e a não menos célebre tese de que unicamente as primeiras são atividades, sendo os segundos movimentos em vista destas atividades (atividades sendo tidas como mudanças completas e os movimentos como incompletos ou parciais). Aristóteles insiste com frequência neste ponto. Na *Ética Nicomaqueia* VI ele explicita duas consequências disto. Primeiramente, a partir desta (dupla) distinção, Aristóteles escreve em VI 4 que um é o objeto de ação, outro é o objeto de produção, “e por esta razão tampouco um está incluído no outro: nem a ação é produção, nem a produção é ação” (VI I 1140a5-6). Isto não impede, porém, que um governe ou seja superior ao outro. Ao contrário, Aristóteles assinala em VI 2, em segundo lugar, que o pensamento prático (isto é, o pensamento guiado para um fim) “igualmente governa o pensamento produtivo, pois todo aquele que produz algo produz em vista de um fim, e não é o fim *simpliciter* o produto, que é relativo a algo e de algo, mas o objeto de ação é o fim *simpliciter*, pois o fim da ação é o bem agir [(ἐνπραξία]” (VI 2 1139b1-4). A doutrina é igualmente bem conhecida: ainda que não haja redução ou inclusão de uma em outra, há uma ordem arquitetônica de subordinação. À luz do critério da natureza interna ou externa do fim, a relação entre ação e técnica é feita em benefício da primeira, que passa a ser arquitetonicamente superior à segunda. Isto obviamente pelo menos já atenua, se já não inviabiliza, o programa inicialmente sugerido de um método fundado na técnica para toda deliberação.

Convém assinalar que ação e produção podem designar não dois objetos diferentes, mas os mesmos objetos segundo descrições diferentes. O objeto de produção é aquilo que, tendo sofrido uma mudança, não possui tendência interna para esta mudança (*Phys.* II I 192b18-19). A arte consiste em trazer à existência um ser contingente “cujo princípio de existência reside naquele que produz e não no objeto produzido” (*EN* VI 4 1140a13-14). Isto sugere que sua descrição leva a enunciar esta mesma mudança segundo outra descrição, a saber: aquela do agente ou princípio de movimento. Creio que a diferença pode ser assim formulada: a expressão de produção é extensional e descreve um objeto produzido (*X é feito*), enquanto o critério de ação é intensional e descreve o objeto sob o ângulo de seu princípio de mudança (*A faz X com vistas a F*). A expressão de produção é assim uma descrição incompleta em relação ao princípio de mudança e convida a redescrevê-la sob o ângulo deste princípio. Ela pressupõe a aplicação do critério de ação (algo produzido é feito por alguém com vistas a um fim), no qual finalmente encontra sua expressão completa. Esta imbricação de descrições é tematizada em *Meta-*

física Θ 6 1048b18-35. Toda esta passagem, como já observou Jaeger, *est admodum dura et obscura et in libris corrupta*. A despeito disto, creio que o ponto filosófico que ela visa a pôr em relevo é razoavelmente claro. Entre as ações, umas têm um limite ao qual tendem. Estas ações não são fins, mas visam a um fim outro que o processo que elas descrevem. Isto cobre o campo interno das ações (eu saio de casa para passear, e passeio, por exemplo, para ter prazer) e diz respeito ao problema de determinar o que é uma ação básica, mas também se refere à relação entre objetos de ação e de produção, como evidenciam os exemplos que Aristóteles utiliza como ilustração (*ver e construir*, Θ 8 1050a23-27). De fato, Aristóteles está sobretudo interessado em analisar esta última relação. Assim, ele escreve que nem todas “são ações, ou pelo menos não ações completas, pois não apresentam o fim, mas aquela que tem um fim imanente é uma ação” (*Met.* Θ 6 1048b21-23). O que o leva a distinguir então entre *atividade*, própria à ação, e *movimento*, próprio à produção. Aristóteles introduz a perspectiva da duração no tempo para explicar a distinção entre completo e incompleto: toda mudança se desenrola no tempo, como a construção de uma casa, que é somente perfeita quando alcança seu termo. Certos movimentos, porém, contêm internamente seu termo, o que os torna perfeitos enquanto atividades. Mais ainda, “o movimento não é perfeito a todo momento, mas os múltiplos movimentos de que é composto são imperfeitos e diferentes quanto à espécie, visto que o ponto de partida e o de termo são constitutivos de sua forma” (*EN* X 3 1174b3-5). O sentido desta última distinção parece indicar o seguinte: o mesmo ato pode ser descrito de duas maneiras, sendo uma incompleta em relação à outra, sem que se tenha de admitir que há dois atos envolvidos.

No entanto, Aristóteles parece também querer encontrar atos diferentes para consolidar esta distinção, o que obscurece o ponto em questão. Ele opõe assim verbos como *ver*, no qual *estar vendo* implica *ter visto*, a verbos como *emagrecer*, no qual *estar emagrecendo* não implica *ter emagrecido*. Estes últimos não incluem aquilo em vista do qual o movimento se efetua, sendo, por conseguinte, incompletos, enquanto os primeiros o incluem, sendo, portanto, completos. Aparentemente, isto permite que estabeleça a distinção entre ação e produção com uma base quase gramatical: *estar construindo uma casa* não implica *ter construído uma casa*, enquanto *bem viver* implica *ter bem vivido*. Aristóteles escreve que “em alguns casos, o exercício é o termo (assim a vista tem por termo a visão, sem que resulte da visão nenhuma outra obra). Em outros casos, algo é produzido (por exemplo, da arte de construir uma casa deriva a ação de construir e, a seu lado, uma casa)” (Θ 8 1050a23-27). Isto parece estabelecer diferentes semantemas verbais para ações e produções, como se houvesse atos diferentes de um e de outro. É bem verdade que o aspecto verbal incutido no semantema favorece a expressão de ação (quando for tipi-

camente perfeito) ou de produção (quando enfatiza a duração ou o início da ação), mas, por si só, ele não estabelece classes distintas como aparentemente Aristóteles sugere<sup>17</sup>. Um tal programa de distinção pode ser ilustrativo, mas não permite ser seguido à risca: *passar*, que é tipicamente uma ação, requer uma certa totalidade no tempo, distinta da que é presente em *ver*, pois está mais próxima das que valem para produções, como *fazer algo*, do que das que Aristóteles apresenta como ações (*estar passando* não implica, sem outra consideração de duração, *ter passado*); de modo ainda mais insatisfatório, *aprender*, que é por excelência uma atividade, não se adapta ao programa proposto, pois *estar aprendendo* não implica *ter aprendido*, mas justamente remete a um termo antes do qual não é uma ação completa, do mesmo modo como *construir uma casa* tem um termo antes do qual é um movimento incompleto. Por sua vez, algumas produções vão aparentar-se enormemente a ações. É o caso, por exemplo, da dança, pois *estar dançando* implica *ter dançado*, sem que outra coisa venha se acrescentar à atividade além do próprio ato de dançar.

Quaisquer que sejam as dificuldades nas quais se envolve Aristóteles ao distinguir a ação da produção (das quais aparentemente não consegue deslindar-se), ele tem, parece-me, um motivo de peso para lançar-se nesta empreitada. Ao distinguir a ação da produção, Aristóteles está autorizado a estabelecer determinadas condições para uma e para outra, não necessariamente as mesmas, que governam o uso e a presença da deliberação, o que finalmente lhe fornecerá uma resposta às dificuldades concernentes a um procedimento de decisão que seria meramente vicário de um saber a ser alcançado ou de uma competência a ser adquirida. Para isto, gostaria de examinar inicialmente uma passagem dos *Primeiros Analíticos*, na qual Aristóteles distingue dois tipos de contingente e coloca as ações no interior do segundo grupo, a saber, entre os contingentes ditos *indeterminados* (ἀόριστα). Em *A Priora* I 13, com efeito, Aristóteles distingue dois tipos de contingente: 1) aquele ao qual falta necessidade no sentido de poder existir ou não existir, mas, se existe, então possui certas determinações ou necessariamente ou no mais das vezes e 2) aquele ao qual falta necessidade não somente no sentido de poder existir ou deixar de existir, mas que também, ao existir, não é mais assim do que não assim. A noção aristotélica de *no mais das vezes* (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), apresenta

17. Aristóteles analisa este problema em termos de aspecto verbal: “todo movimento se desenrola no tempo e em vista de um fim, como a construção de uma casa, e é perfeito quando realizar aquilo para o qual tende; ele é então perfeito quando é tomado na totalidade do tempo que ocupa ou a seu momento final” (EN X 3 1174a9-21). Não se trata aqui do tempo da enunciação, marcado pelos sufixos verbais temporais, mas do tempo interno ou número do movimento da própria coisa, que é justamente o aspecto introduzido pelos semantemas verbais.

por si só dificuldades consideráveis<sup>18</sup>. Felizmente, não preciso analisá-la aqui em detalhes, bastando-me salientar um ponto. Ser contingente se diz de dois modos. Em um primeiro sentido, é tudo o que não tem existência contínua, no sentido em que o contingente não existe sempre – por exemplo, o homem não existe sempre. Neste sentido, o *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* opõe-se ao que é sempre, que não pode falhar, no qual ser e ser possível coincidem. Em um segundo sentido, o contingente não é somente aquilo a que a existência pode falhar, mas o que, quando existe, pode ser tanto assim como seu contrário. Há aqui, porém, uma dupla função. Assim, *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* delimita igualmente o que, podendo falhar, existe de um modo determinado – seja necessariamente (por exemplo, se o homem existe, então ele necessariamente morrerá), seja segundo o registro atenuado do frequente (por exemplo, o homem terá no mais das vezes cabelos brancos ao envelhecer). Nessa segunda função, *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* opõe-se, no interior do contingente, ao que é indeterminadamente assim. Aristóteles denomina, em 113, o primeiro contingente de contingente *natural* (*πεφυκός*), pois segue o registro do que, existindo, tem um modo determinado de ser, seja necessariamente (sob a forma de necessidade hipotética), seja, pelo menos, no registro do bom número de vezes<sup>19</sup>. O outro modo contingente é denominado *indeterminado* (*ἀόριστον*): um homem é acidentalmente branco, ele não é mais assim do que não assim.

*Primeiros Analíticos* determina o grupo dos *ἀόριστα* de modo negativo: compreende tudo o que não se produz naturalmente antes de um modo do que de outro. A consequência é que passa a ser preenchido por membros heteróclitos. Aristóteles fornece dois exemplos: um evento ocorrido por acaso (um terremoto que ocorre no momento em que se está caminhando) e uma ação (a caminhada). Ação e acaso diferem consideravelmente: basta lembrar que o acaso não é absolutamente objeto de deliberação ou que a ação, ao contrário do acaso, tende a fixar-se, mediante repetição, antes a um do que ao outro dos opostos, por meio da disposição de agir antes assim do que não assim. No entanto, um e outro não são naturalmente mais assim do que seu contrário, o que leva Aristóteles a pô-los sob a mesma insígnia. Para as ações,

18. A este respeito, ver principalmente Jonathan Barnes, *Aristotle: Posterior Analytics*, 1993, pp. 192-193; Mario Mignucci, “ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science, em *Aristotle on Science*”, 1981; e Lindsay Judson, “Chance and ‘Always or For the Most Part’ in Aristotle”, 1991.

19. Ele significa, neste último sentido, ou que A é *frequentemente* assim ou que é *naturalmente* assim. Ser frequentemente assim não é, porém, idêntico a ser naturalmente assim. O primeiro é estabelecido à base de uma constatação, enquanto o último introduz uma reivindicação de normalidade. Aristóteles sustenta que o sentido de *ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ* a título de *naturalmente* assim é mais fundamental que o de *frequentemente* assim. A esse respeito, ver Terence Irwin, “A Ética como uma Ciência Inexata”, 1996.

apesar de sua diferença com o acaso, é verdade que não são, naturalmente, mais assim do que não assim. Uma ação é tal que, se você pode realizá-la, então é logicamente necessário que você possa não a realizar, de sorte que, se você fez alguma coisa, sempre foi possível não a ter realizado. Se se pode falar de uma ontologia da ação, então faz parte disto o caráter indeterminado da ação do ponto de vista natural. Este ponto é posto particularmente em relevo por Aristóteles em *EN* III 7 1113b7-11: se depende do agente fazer algo, então depende igualmente dele não fazer; se dele depende dizer sim, então igualmente dele depende dizer não.

Este caráter indeterminado da ação não é incompatível com o fato de que o sujeito das ações tende a agir antes de um modo do que de outro em função da repetição de ações e consequente aquisição de uma disposição prática. A disposição prática é uma característica do sujeito que age, não da ação. Uma disposição é um estado psicológico do agente de agir assim antes do que de modo contrário adquirido à base de uma possibilidade sempre aberta aos contrários em relação a cada ação tomada isoladamente. Este ponto é expressamente assinalado por Aristóteles:

[...] as ações não são voluntárias do mesmo modo que nossas disposições, pois somos senhores de nossas ações do começo ao fim, quando conhecemos as circunstâncias particulares; no entanto, quanto às disposições, dependem de nós no início, mas a sequência não é conhecida em suas particularidades, assim como no caso das doenças; entretanto, porque dependia de nós fazer ou não tal uso, por esta razão nossas disposições são voluntárias (*EN* III 8 1114b30-115a3).

Com base em uma disposição, nós *frequentemente* agimos de um modo e não de outro, mas este *frequentemente* não inaugura nenhum espaço *natural* no qual ficaria enredada para sempre a ação: ele é tudo a que se pode aspirar de fixidez, sem jamais fincar pé na rigidez do que é por natureza. Pode-se falar de uma *segunda natureza* a respeito do caráter, e Aristóteles se valeu de tal vocabulário, mas a segunda natureza é uma natureza *prática*, e por isto mesmo se distingue da natureza propriamente dita ao admitir sempre a possibilidade de mudança de direção<sup>20</sup>.

20. Em seu comentário a *A Priora* I 13, Alexandre colocou as ações sob a rubrica do contingente natural (*Anal. Priora* 162, 31-32), pois são produzidas por uma disposição e as disposições são relativas a somente um dos contrários, de modo que se produzem em um sentido antes que em sentido contrário. Aristóteles escreve mesmo que, quando se adquire uma disposição, não é mais possível agir contrariamente a esta disposição (“tornados [injustos e intemperantes] não lhes é mais possível não o ser”, γενομένοις δ’ οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι, *EN* III 7 1114a21). A despeito desta dramatização da ação, originada no próprio Aristóteles, a disposição é vista por ele como um estado psicológico do agente e é secundária e dependente da ação, a qual sempre está aberta aos contrários. A ação *pre-*



O mesmo dispositivo está presente no célebre nono capítulo do *Da Interpretação*, em que Aristóteles escreve o seguinte:

De toda evidência, por conseguinte, não é verdade que tudo é ou ocorre necessariamente: [1]) algumas coisas são como ocorrem [τὰ μὲν ὅπως ἔτυχε], e nem a afirmação nem a negação é mais verdadeira que a outra; [2]) em relação a outras coisas, é antes isto, a saber, no mais das vezes isto [τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ἁπλοῦς], mas é sempre possível que o oposto ocorra (*De Interp.* 9 19a18-21).

Os dois casos mencionados aqui são, quer-me parecer, 1) o contingente indeterminado e 2) o contingente natural. Defendendo a tese de que nem tudo está determinado (que é preliminar para a tese do ato humano livre: é preciso supor uma dose de indeterminação no real para que seja possível o ato livre, ainda que isto não seja suficiente), Aristóteles cita como os casos mais evidentes a ação e o acaso, isto é, casos de 1): no *Da Interpretação* e no *Da Geração e da Corrupção* ele exemplifica com uma ação (uma batalha naval que pode ou não ocorrer amanhã); na *Metafísica*, ele menciona um evento produzido pelo acaso (tendo ingerido tal e tal comida, uma pessoa sai para beber e é morta por alguém).

Tudo isto talvez nos permita identificar dois itens onde normalmente os comentadores não viram senão um único. Após ter apresentado, na primeira parte de *EN* III 5, o que pode figurar como objeto de deliberação, Aristóteles conclui a passagem com a seguinte afirmação: τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον (*EN* III 5 1112b8-9). Forneço a seguir a tradução de Terence Irwin, que tomo como representativa da tese contra a qual quero argumentar: “o deliberar concerne ao que é frequentemente [de um modo antes do que de outro], onde o resultado não é claro e o modo correto de agir é indefinido”<sup>21</sup>. Esta passagem ganhou uma importância especial a partir da discussão entre particularismo e universalismo na ética aristotélica. Tal como Irwin a traduz, ela claramente estabelece como objeto de deliberação o que é no mais das vezes (o contingente natural),

*cede e prevalece* sobre a disposição: ambas são teses sustentadas em *EN* II, livro no qual analisa *ex professo* a natureza da virtude moral. Pode *custar muito* ao homem prudente cometer uma injustiça, o homem perverso pode *muito dificilmente* agir bem, mas um e outro podem sempre agir contrariamente a seus hábitos e, assim, lentamente mudar sua disposição. Alexandre está na origem da leitura de uma psicologia determinista da ética aristotélica, gerada por um peso excessivo atribuído às disposições na rigidez dos caracteres humanos, e deve ser interpretado antes a título de uma apropriação possível do aristotelismo do que servir de medida para a reconstrução do pensamento de Aristóteles.

21. Terence Irwin, *Nicomachean Ethics*, 1985, p. 62. Irwin adota a correção de Rassow: τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς [τὸ ὥς δεῖ] ἀδιόριστον.

cujos resultados são obscuros, no entanto, o que leva os agentes à deliberação. O registro, assim, da norma ética não parece diferir essencialmente do registro das ciências naturais: trata-se em ambos os casos da mesma fórmula, “no mais das vezes”, no interior do qual há uma certa indeterminação, mas que, via de regra, se realiza de um certo modo e não de outro. Neste sentido, assim como este registro não inviabiliza na ciência os enunciados universalizáveis, assim também, na ética, o universalismo não se vê destruído pelo particularismo. Convém assinalar que, nesta interpretação, a partícula aditiva καί deve ser lida como explicativa: é objeto de deliberação o que ocorre usualmente assim, cujo resultado, porém, é obscuro, isto é, o modo de agir é indefinido<sup>22</sup>.

Há duas fortes razões para querer manter esta tradução. Primeiro: os comentadores gregos antigos interpretaram desta maneira a passagem. A paráfrase anônima, frequentemente atribuída a Heliodoro (de outro modo inteiramente desconhecido), o comentário também anônimo do terceiro livro que faz parte do comentário bizantino liderado por Eustrácio, bem como Aspásio são concordes em atribuir ao mundo da deliberação tudo aquilo que, ocorrendo sob o registro do mais das vezes, tem, contudo, um desfecho não evidente. Segundo: parece ser necessário interpretar a passagem deste modo, pois toda deliberação requer certa planificação, e não é possível planificar algo sem poder contar com certa regularidade. Caso não houvesse esta regularidade, a deliberação ficaria esvaziada, visto que a estratégia de ação que ela organiza pressupõe necessariamente uma regularidade ou frequência. Assim, parece inevitável tomar a passagem no sentido em que já a tomavam os comentadores antigos.

Não deixa de ser tentador, porém, tomar o καί como estabelecendo dois candidatos para a deliberação. Reposta em seu contexto, a frase em questão parece de fato concluir toda uma passagem sobre o objeto de deliberação na qual dois candidatos foram mantidos, após certo número ter sido eliminado. Inicialmente, Aristóteles elimina quatro candidatos: não se delibera sobre 1) o que é eternamente o mesmo (por exemplo, sobre o cosmos ou se a diagonal do quadrado é comensurável com seus lados), também não sobre 2) o que ocorre de modo necessário ou regular, como os solstícios, tampouco sobre 3) o que advém por acaso ou por fortuna ou, finalmente, sobre 4) aquilo que não está ao alcance do agente fazer ou deixar de fazer (por exemplo, os espartanos não deliberam sobre a melhor constituição para os citas). Resta assim,

22. A função explicativa de καί foi vigorosamente defendida por Ingram Bywater: “a cláusula καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον é explicativa e é um aposto de τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισ δὲ πῶς ἀποβήσεται, e deste último é fácil suprir πῶς ἀποβήσεται depois de ἀδιόριστον. Temos, portanto, não uma nova ideia, mas uma repetição do que foi dito em uma forma algo diferente, ‘i. e. em assuntos nos quais o resultado é indeterminado’” (*Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, 1892).

como objeto de deliberação, “o objeto de ação que está ao nosso alcance” (III 5 1112a30-31), ou, como repete a seguir: “cada homem delibera sobre o que pode ser feito por si próprio” (1112a34). Isto, no entanto, parece apresentar a ocasião para acrescentar um detalhe: também deliberamos a respeito de algumas ciências e artes. Não deliberamos sobre todas (ninguém delibera sobre a arte de escrever), mas sobre aquelas que estão ao nosso alcance e que, nota importante, “não ocorrem sempre de mesmo modo” (μη ὡσαύτως δ’ αἰεί, 1112b3). Não ocorrer sempre do mesmo modo equivale ao registro do mais das vezes (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ): não ocorre sempre e é incompatível com o registro do acaso, isto é, do que ocorre raramente. Aristóteles fornece como exemplos a medicina, a arte de enriquecer, a navegação e a ginástica, observando a seguir que se delibera mais sobre as artes e técnicas do que sobre as ciências, pois hesitamos mais a respeito das primeiras por serem elas menos exatas e conterem mais obscuridades. É neste contexto que escreve, então, a frase em exame: τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

Não estaria Aristóteles justamente introduzindo dois candidatos para a deliberação, que satisfazem cada um (diferentemente) as condições gerais do deliberar? De um lado, temos o πρακτόν como objeto de deliberação: estando ao nosso alcance (pois está em nós o princípio do agir ou do não agir em relação a um certo meio para se obter um determinado fim), ele não é mais assim do que não assim. A ação é, com efeito, um contingente *indeterminado*. Esta lição aparece também na *Ética Nicomaqueia*: examinando o caso da equidade, Aristóteles observa que, em alguns casos, não é possível legislar, mas é preciso decidir caso a caso, “pois do indeterminado a regra também é indeterminada” (τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν, V 14 1137b29-30). O que faz com que seja antes assim do que não assim é uma determinação ou pelo desejo, ou pelo intelecto, que então se faz determinação em proveito de um dos contrários. Tomada nela mesma, porém, a ação, justamente para preservar a igualdade lógica dos contrários que lhe é essencial, não é mais assim do que não assim. A essa indeterminação corresponde uma indefinição. Se a indefinição indicasse meramente uma obscuridade epistêmica, não distinguiria, pelo menos não essencialmente, a ação da produção (a primeira seria somente mais complexa do que a segunda, mas não mais do que isto). Porém, ἀδιόριστον, lido a partir da tese forte de indeterminação, parece indicar algo filosoficamente mais fecundo: uma indefinição essencial, uma incapacidade de determinação porque fundada em uma indeterminação radical, aquela do ἀόριστον que caracteriza a ação. O πρακτόν é, assim, muito provavelmente, referido neste sentido como o segundo bom candidato do deliberar: “e onde é indefinido [o que deve ser feito]” (καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον). Antes, porém, outro candidato é mencionado: não o contingente indeterminado que é a ação, mas o

contingente natural, que apresenta, portanto, uma regularidade, cujo resultado, porém, é obscuro, agora sim epistemicamente obscuro. Não se trata mais do *πρακτόν*, mas do *ποιητόν*, do objeto de arte e técnica. Ocorrendo no mais das vezes assim, ele leva à deliberação em função de uma obscuridade epistêmica que o acompanha, e, nesta mesma medida, a deliberação é vicária de um saber ausente que, porém, pode tornar-se presente sob a forma de uma competência<sup>23</sup>.

Pode-se, no entanto, objetar que, no capítulo inicial da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles já havia circunscrito o objeto da deliberação prática ao que ocorre no mais das vezes. Em 1 1, Aristóteles nos diz que os objetos da política têm tamanha variedade e diferença que parece serem determinados unicamente por convenção e não pela natureza. Uma mesma variedade acomete a ética, “pois alguns já morreram por causa da riqueza, outros pela coragem” (1094b18-19). Aristóteles então conclui sua passagem escrevendo que é satisfatório, quando se trata de tais temas e a partir de tais princípios (a saber, que admitem um tal grau de variedade), limitar-se a *indicar a verdade* (*τᾶληθὲς ἐνδείκνυσθαι*), e, a propósito do que ocorre no mais das vezes, as conclusões devem ter o mesmo tipo de natureza (isto é, estão sob o mesmo registro de regularidade: *καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεισθαι*). Esta passagem é frequentemente mencionada em defesa da tese de que a ética tem por objeto o que é regular ou no mais das vezes, de tal

23. Pierluigi Donini (*Ethos: Aristotele e il Determinismo*, 1989) sustenta também que se lida aqui com dois objetos de deliberação, mas se recusa a aceitar que um seja o objeto de ação, outro o de produção. Ao contrário, para ele trata-se de dois níveis de frequência da ação, a saber, as ações geradas pela disposição prática do agente (que seguem então a regra das mais das vezes) e as que ocorrem indiferentemente de um modo ou de outro (seguindo o registro *ad utrumlibet*). Relativamente a estas últimas, dá como exemplo a batalha naval, mas sua argumentação parece artificial (“uma batalha naval era, em resumo, entre 480 a.C. e 1918, o resultado raro da concorrência de várias séries causais que resultam de uma combinação de iniciativas ou do movimento de vários agentes”, p. 71). De fato, Donini propõe mais um caso de contingente, além dos dois já mencionados: *ut in pluribus*, *ad utrumlibet* e também *ut in paucioribus*, pois o fato de a moeda cair cara ou coroa (*ad utrumlibet*) não tem a mesma frequência que cavar e encontrar um tesouro (*ut in paucioribus*). Na verdade, Aristóteles menciona somente os dois primeiros casos, o que faz Donini reclamar da pouca clareza do Estagirita e sugerir que *ὁπότερα ἐτύχευ* designe os *ad utrumlibet*, e *ἀπὸ τύχης* os *ut in paucioribus*. No entanto, Aristóteles serve-se indiferentemente destes dois termos para designar a mesma coisa, havendo aqui apenas duplicidade de vocabulário (*ver Met. E 2 1027a17 e De Interp. 9 19a19*). Caberia insistir aqui no fato que Aristóteles precisa somente assegurar que ações *podem* ocorrer diferentemente, não que necessariamente ocorram ou *ad utrumlibet* ou *ut in paucioribus*. O ponto é que, seja *ad utrumlibet*, seja *ut in paucioribus*, a mera *frequência* é insuficiente, qualquer que seja sua expressão, para instaurar a normatividade que comporta o registro *no mais das vezes*. Vale também assinalar que Donini encontra forte apoio em Alexandre, mas isto parece ser mais um indício que a leitura de Alexandre deve ser compreendida a partir das teses de Aristóteles e não o contrário.

modo que as regras éticas seriam do tipo “você deve, na maior parte dos casos, não mentir” ou “você deve ser, na maior parte dos casos, corajoso”, sem que fiquem por isto excluídas exceções (somente com a ressalva de que tais exceções devem seguir o registro de raras vezes para não serem incompatíveis com a regularidade expressa nas regras éticas).

No entanto, se esta passagem for abordada sem preconceitos, ela não está necessariamente dizendo isso. Talvez mesmo sugira algo muito diferente. Aristóteles parte da constatação de uma enorme variedade comum à política e à moral. No caso da política, esta variedade parece estar fundada na simples convenção: em Atenas tais coisas são tidas politicamente como boas; em Esparta, exatamente as contrárias. No caso da moral, no entanto, a grande diversidade também aí existente não leva à suposição de um fundamento meramente convencional: Aristóteles expressamente nos diz que certas circunstâncias provocam ora o bem, ora o mal para certas pessoas. Alguns viveram graças à sua coragem, outros morreram por causa dela. Em suma, o variegado moral parece fundar-se em uma pletora de circunstâncias nas quais se realiza a ação. Isto não leva a supor uma mera convenção, mas a fundar a diversidade em uma natureza demasiadamente flexível e maleável, capaz de fazer o que aqui era bom algo mau em outra situação, qualquer que seja a convenção a seu respeito. Esta – e não a natureza convencional – parece ser a razão por que, ao se tratar de tal matéria e de tais princípios, o filósofo deve limitar a pretensão à indicação da verdade. Aristóteles se vale de um hápax, *τὰληθὲς ἐνδείκνυσθαι*, provavelmente para salientar o contraste com o conhecimento científico, que procede por dedução (*ἀπόδειξις*), que parece ser o oposto do caso aqui. A ética parece fadada a uma simples *indicação*, para sempre distante da *demonstração*. A isto Aristóteles acrescenta que, *a respeito do que ocorre no mais das vezes*, as conclusões guardam, por sua vez, o mesmo registro, permanecendo como expressões de generalidade sem poder alçarem-se à estrita universalidade. O texto não está dizendo que a ética tem por objeto o que ocorre frequentemente assim, embora possa sempre ocorrer de outro modo. A passagem sugere, ao contrário, que a moral está envolvida em dificuldades e indeterminações bem mais importantes, a ponto de dever limitar-se a apenas indicar a verdade, sequer podendo apresentá-la sob a forma de generalizações do tipo *no mais das vezes*. Ao mesmo tempo, porém, a passagem não exclui as generalizações do campo da ética. A moral não parece poder ir além delas, mas parece bem incluí-las. Aristóteles dá mesmo exemplos de generalizações (como em *EN IX 2 1164b31-33*: deve-se *no mais das vezes* retribuir benefícios antes que favorecer companheiros e, no caso de um empréstimo, deve-se antes restituir a soma ao credor). No entanto, nada está dito a respeito de que é possível generalizar e a respeito de que há unicamente a indicação da verdade, tampouco está sendo proposta a redução

desta última à primeira. Esta passagem é introdutória, sem oferecer uma resposta, e é, assim, compatível com a interpretação que estou sugerindo de *EN III 5*: ações caem sob a indeterminação que leva à mera indicação da verdade, enquanto objetos de produção seguem regras tipicamente de generalizações. Mais adiante, no livro *II*, Aristóteles retoma esta passagem, e sua lição é então decididamente favorável ao que estou propondo:

Assim como dissemos no início, as exigências de toda discussão dependem da matéria em questão. Ora, sobre o terreno da ação e do que é útil, nada há de fixo, não mais do que no domínio da saúde. Sendo assim, a discussão geral, a discussão que tem por objeto os casos particulares mais ainda falta de exatidão, pois não cai sob nenhuma arte nem sob nenhuma prescrição, e o agente deve sempre examinar o que é oportuno de fazer, como ocorre na arte medical ou na arte de navegação (*II 2 1104a1-10*)<sup>24</sup>.

Medicina e a arte de navegar são imprecisas, e nisso se comparam às ações, mas estas têm a imprecisão fundada na indeterminação, enquanto aquelas evoluem em direção a uma acribia que sempre faltará às ações. Essa passagem parece operar mais claramente com base na oposição entre objeto de ação e objeto de produção<sup>25</sup>.

Por que insistir sobre dois candidatos e não um só? Porque talvez aqui esteja a resposta de Aristóteles à tese de que a deliberação existe de fato, mas de direito é um fenômeno evanescente. Por um lado, Aristóteles aceita o ponto: no que diz respeito ao objeto de produção, ciências e artes recorrem a procedimentos deliberativos unicamente em função de uma obscuridade epistêmica que, como tal, tende sempre a desaparecer em função do avanço do saber. O domínio do *mais das vezes* pode sempre guardar uma certa contingência, mas, em função da acribia a que cada técnica ou ciência pode aspirar, a competência ou o conhecimento tomam o inteiro campo da deliberação. É claro que uma doença pode sempre surpreender, mas, à medida que a medicina avança e a competência médica alcança o grau máximo de exatidão de sua arte, o procedimento de decisão não é mais deliberativo, mas dedutivo, respeitando sempre, obviamente, a natureza das premissas em questão. No domínio da arte e da ciência, a deliberação é evanescente, devendo ceder seu

24. O termo para *prescrição* é *παράγγελία*, que a paráfrase reescreve como *μέθοδος*.

25. Que é o ponto em questão aqui, mas não o único. Depreende-se igualmente que a ética tem generalizações, a título de “discurso geral”, ao lado de suas determinações particulares, caso a caso. A dificuldade está em determinar qual a relação entre um e outro. No capítulo 12 do livro “Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica”, procuro mostrar que generalizações na moral são dependentes das decisões particulares e têm de ser compreendidas à luz destas últimas. Na verdade, o caso é ainda mais complexo, pois a ética aristotélica inclui também universalizações estritas, sob a forma de interdições absolutas.

lugar a um saber ou a uma competência que passa a decidir racionalmente as questões. Aristóteles pode mostrar também que, a despeito de seu caráter evanescente no domínio das técnicas e das ciências, a deliberação não é meramente um fenômeno a ser substituído, pois, no domínio da ação, em função da indeterminação que ronda as circunstâncias nas quais se produz a ação, ela é um procedimento não só de fato, mas igualmente de direito. No campo da ação, que difere em suas condições do campo da técnica, o deliberar não é um mero paliativo, ele é um procedimento racional de decisão. Ele não é mais evanescente, mas está para sempre inscrito como instrumento de descoberta da verdade. Distinto da demonstração, procedimento racional de descoberta da verdade nas ciências teóricas, a deliberação é o ato de pesar razões rivais que traz à luz a verdade no domínio prático. Aristóteles pode tanto mais ceder sobre o primeiro ponto, a saber, que a deliberação é um paliativo necessariamente evanescente no domínio técnico, quanto permanece inflexível quanto ao segundo ponto, isto é, que a deliberação tem um papel próprio ineliminável na determinação do que deve ser objeto de ação. Para obter este resultado, Aristóteles aventurou-se mesmo por caminhos perigosos, como os da distinção entre ação e produção com base em uma estrutura gramatical ou em função de uma propriedade dos atos designados. Perdeu-se em ambos os caminhos, como podemos julgar hoje, mas é preciso reconhecer que os buscou com vistas a uma tese ainda hoje filosoficamente fecunda: a deliberação não se esgota entre um saber (ou competência) e uma mera opinião, mas constitui, pelo menos no campo da ação, um procedimento racional próprio de descoberta da verdade.

O deliberar parece assim ocorrer em função de duas condições bem distintas. Para o domínio da técnica, no registro das mais das vezes, ele ocorre na medida em que o resultado é obscuro. Em tese, a deliberação é, neste domínio, eliminável, pois depende da acribia do conhecimento em questão, que não elimina a zona de indeterminação na própria coisa, mas se ajusta a ela de sorte a criar pelo menos a competência na decisão. Para o domínio da ação, no entanto, que segue o registro do indeterminado, o deliberar é o ato de pesar razões rivais, graças ao qual o agente se resolve à ação. Aqui ele não é eliminável, nem pelo saber nem pela competência. Ao contrário, Aristóteles considera o procedimento racional de decisão, que não pode ser reduzido a demonstrações. Por esta razão, quer-me parecer, Aristóteles desde o início da *Ética Nicomaqueia* distinguiu o campo da arte e do método, de um lado, e o campo da ação e da escolha deliberada, de outro lado. Assim, a frase inicial da *Ética*, aparentemente em um diapasão platônico, contém *in nuce* uma recusa forte do modelo platônico reducionista de verdade e de procedimento racional. É importante observar que Aristóteles reserva o termo *προαίρεσις* ao procedimento de deliberação no campo da ação (para a arte ou técnica,

tem-se o μέθοδος). Alguns comentadores interpretaram o πρό de προαίρεσις como significando precedência temporal<sup>26</sup>: em uma deliberação, você primeiro estabelece A como meio para B, então B como meio para C, até atingir o fim esperado, de modo que A é escolhido antes de B, e B antes de C etc. Esta interpretação, no entanto, parece-me ficar aquém do ponto: na verdade, o πρό de προαίρεσις designa o escolher A *de preferência* a B ou C ou D. O que há de radicalmente novo neste procedimento é precisamente esse ato de pesar razões rivais, de dar preferência (por razões) a isto e não àquilo, o que o faz diferir radicalmente tanto do saber (ou da competência) quanto da opinião, estabelecendo um procedimento racional próprio de descoberta da verdade (prática).

Para terminar, gostaria de retomar uma observação feita anteriormente. Com efeito, havia dito que parecia ser necessário introduzir a noção de regularidade na ética (e, conseqüentemente, adotar o registro do mais das vezes na moral) porque toda deliberação requer uma certa planificação e não é possível planificar algo sem poder contar com uma certa regularidade. Caso não houvesse esta regularidade, a deliberação seria inane, já que a estratégia de ação pressupõe tal regularidade ou frequência. Assim, parecia inevitável interpretar EN III 5 1112b8-9 como introduzindo um só objeto de deliberação, aquele que segue o registro do mais das vezes e está envolto em certa obscuridade epistêmica, como fizeram aliás os comentadores antigos. No entanto, Aristóteles nos permite ver uma saída a essa objeção. Ações envolvem produções; mais ainda, como vimos, uma e outra podem ser vistas não como itens diferentes, mas como descrições distintas de uma mesma coisa. Sob a descrição de produção, ou na medida em que envolve produção, a ação contém procedimentos regulares, aqueles, por exemplo, que o marceneiro descreve em todo manual de marcenaria. Como ação, porém, a regularidade da marcenaria dá lugar a uma pletora de fins que, nesta medida, reinscreve a regularidade no domínio mais incerto, flexível e amoldável do variegado dos desejos e razões humanas, por mais uniforme que seja a arte da marcenaria.

26. Harold Joachim o interpretou no sentido temporal de escolher antes, seguindo a lição de Stewart (John Alexander Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 1892, vol. 1, p. 250); προαιρετόν significará, então, “o que foi adotado antes (em direção) das outras coisas (a saber, os outros elos na cadeia de meios)” (Harold Joachim, *The Nicomachean Ethics*, 1951, p. 100). Ele será seguido, entre outros, por René-Antoine Gauthier (*Comment.*, pp. 197-198). Pierre Aubenque insistiu fortemente para que se o tomasse, ao contrário, no sentido de *dar preferência a* (Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1963, p. 126, n. 3). Em EN III 4 1112a16-17 e EE II 10 1226b6-8 não é possível, em termos gramaticais, decidir a questão, mas MM I 17 1189a13-14 requer necessariamente o sentido de *dar preferência*.



## Deliberação e Inferência Prática em Aristóteles

**N**o sistema aristotélico, há uma divisão primária em três grupos de objetos aos quais corresponde algum saber: o objeto teórico ou contemplativo, o objeto de ação e o de produção. A estes objetos estão ligados, respectivamente, a teoria ou ciência, a práxis e a arte ou técnica. Cada grupo tem sua atividade própria: contemplação, ação, produção. Cada um é definido como uma disposição de um certo tipo: a ciência teórica é uma disposição demonstrativa (ἐξίς ἀποδεικτική), a práxis é uma disposição deliberativa ou prática (ἐξίς πρακτική ou προαιρετική), e a técnica ou arte é uma disposição produtiva (ἐξίς ποιητική). Esta tripartição serve de base para o sistema aristotélico dos saberes e tem de ser levada em consideração em todo exame geral de seu sistema.

Embora Aristóteles tenha procurado distingui-la simultaneamente da ação e da contemplação, a produção parece, contudo, ocupar um lugar anfíbio. Parece mais natural, com efeito, subordiná-la simultaneamente à ação e à contemplação: ou bem é um saber teórico aplicado, ou bem é a parte metódica e teórica envolvida em uma ação. A insistência de Aristóteles em manter a tripartição vê-se enfraquecida, aliás, quando, em certos momentos, ele próprio passa a fazer suas análises com base em uma bipartição, levando em conta unicamente a teoria e a ação, a vida contemplativa e a vida ativa, o conhecer e o agir. O terceiro elemento passa como que despercebido, devendo ser posteriormente adaptado a um ou outro dos dois eixos principais. Isso ocorre em particular quando Aristóteles quer examinar os tipos básicos de pensamento, o intelecto contemplativo e o intelecto prático. Não há menção, nesta bipartição, a um eventual intelecto produtivo, que, no entanto, não seria surpreendente, haja vista à tripartição primária dos tipos de saber.

Deixemos de lado, então, esta tripartição e fixemos nossa análise na bipartição, a qual, se não de direito, pelo menos de fato ocupa a atenção de Aristóteles. É uma questão especialmente difícil determinar com clareza como é feita a demarcação entre intelecto teórico e intelecto prático em Aristóteles. Embora a razão seja vista igualmente como uma faculdade de inferência, sua aplicação a um domínio e outro, à ação e à contemplação, não se faz segundo as mesmas condições de verdade. Qual é o elemento que estabelece uma divisão irreduzível entre um campo e outro? Um bom candidato é a noção de fim: o domínio prático estaria subordinado a fins, enquanto o domínio teórico seria isento de teleologia. Isto explicaria, por exemplo, a centralidade do discurso imperativo na moral, sua inerente escala de valores e sua ainda mais conspícua ausência na explicação científica. Infelizmente, esta resposta não estava disponível, nestes termos, a Aristóteles, pois a teleologia invade, em seu sistema, os mais longínquos recantos do ser, não podendo servir de divisor entre um uso e outro da razão. Mesmo assim, aquilo que vai lhe permitir traçar a fronteira entre um e outro domínio é dependente desta noção, o que é um sinal interno importante de como o sistema aristotélico se corrigiria, caso tivesse sido confrontado com novas teses. Com efeito, quer-me parecer que o que faz as vezes de separador entre um e outro campo, como que sucedâneo da finalidade inoperante porque onipresente, é a noção estreitamente conexas de intensionalidade. Obviamente, proposições teóricas podem estar expressas em contextos intensionais (as modalidades são um bom exemplo disto), mas o divisor de águas parece ser o fato de que, no domínio prático, a determinação do valor de verdade das proposições depende crucialmente de uma consideração intensional, o que nem sempre é o caso no campo teórico, e talvez não o seja por excelência. Proposições teóricas, ao contrário, geram-se prioritariamente em contextos extensionais, longe das obscuridades inerentes a atitudes proposicionais e contextos intensionais; proposições práticas, porém, estão inevitavelmente imersas no mar revolto da intensionalidade.

A meu ver, é a percepção aguda, por parte de Aristóteles, do papel que cumpre a intensionalidade na determinação do valor de verdade das proposições que lhe autoriza a distinguir fortemente o uso prático do uso teórico da razão. Aristóteles permanece defensor incansável do realismo grego: é porque o mundo é assim que a proposição é verdadeira e não o contrário. Porém, o valor de verdade das proposições práticas depende ineliminavelmente do modo como o sujeito toma ou considera seu objeto, o que não ocorre no domínio teórico. Esta marca lógica no cerne da proposição, diretamente envolvida com suas condições de verdade, faz as vezes de divisor de águas entre ação e contemplação. No entanto, Aristóteles terá sempre dificuldades para exprimir esta tese, já que aquilo que de fato a funda, a noção de finalidade, lhe permanece sistematicamente fugidio porque difuso. Em uma passagem do

Da *Alma*, ele observa que as proposições práticas são sempre verdadeiras ou falsas *para alguém*, enquanto as teóricas o são *simpliciter*, sem outra consideração (III 7 431b10-12). Talvez esta passagem, uma observação suplementar acrescentada a outro argumento, seja a expressão mais clara que Aristóteles conseguiu formular a respeito. Mas há também outros sinais, mais ou menos claros, de sua operatividade no pensamento aristotélico. A noção de *bem aparente* provavelmente é, entre estes últimos, a mais importante. Como tudo tende a um bem, isto vale tanto para a ação quanto para o ser, o que não permite distinguir um domínio do outro. No entanto, o campo prático é dominado não pela noção de ἀγαθόν, mas pela de φαivόμενον ἀγαθόν. O *bem aparente*, na moral, não figura mais meramente como um bem falso, somente aparente, ao qual se opõe o que é verdadeiramente bom; ele é agora pensado como a condição necessária para que algo seja objeto de busca ou fuga, figurando assim como fim de uma ação. É somente no interior do que *aparece* ou *é tomado como* um bem que pode encontrar-se o que é verdadeiramente bom. O bem verdadeiro, portanto, está submerso nas condições de parca visibilidade que lhe são dadas pelo bem aparente. Deste modo oblíquo, a finalidade é reposta como marca específica do domínio prático em um discurso que tinha obliterado tal caminho ao fazer da teleologia uma perspectiva geral para tudo o que é, graças ao fato de que o ato de *tomar alguma coisa de um certo modo* é visto agora como a condição necessária para todo bem *prático*.

Outro momento privilegiado desta divisão de usos da razão é a distinção entre deliberação e demonstração como procedimentos por excelência, respectivamente, do pensamento prático e do pensamento teórico. Como procedimento racional de tomada de decisão no domínio prático, a deliberação consiste em um ato de pesar razões rivais que não pode ser reduzido a demonstrações. O prudente é o homem que sabe *bem deliberar*, enquanto o sábio sabe *bem demonstrar*. Um e outro são os luminares dos usos agora distinguidos da razão. Sábios podem ser altamente imprudentes na ação e prudentes podem ser muito ignorantes na teoria. A presença de um uso da razão não assegura a presença do outro. Em EN I 1, Aristóteles limita o saber moral à indicação da verdade, afastando-o de vez do campo da demonstração. A ética deve limitar-se a *indicar a verdade* (τὰληθὲς ἐνδείκνυσθαι, 1094b20). Esta *indicação* (ἐνδειξις) contrasta fortemente com a *demonstração* da verdade (ἀπόδειξις), que é a marca central da ciência teórica. Deste modo, Aristóteles volta a sedimentar a distinção entre os dois grandes domínios da razão: o domínio teórico, demonstrativo, e o domínio prático, deliberativo, mediante a diferença entre os procedimentos que caracterizam cada um destes usos.

Esta última estratégia não deixa, contudo, de ser problemática. A razão é que Aristóteles possui igualmente uma doutrina do silogismo em matéria prática, o que cria a seguinte dificuldade, que é considerável: existe uma in-

ferência prática, exposta pelo silogismo prático, que procede por demonstração, e esta inferência prática parece tomar o inteiro lugar do procedimento deliberativo. Ora, em que medida a deliberação pode ser substituída por um silogismo sem que a deliberação seja reduzida aos procedimentos demonstrativos da ciência teórica? Poder-se-ia pensar que os termos que proponho para o problema sejam excessivos, pois nem todo silogismo é demonstrativo. Com efeito, Aristóteles discute também silogismos dialéticos, que diferem dos silogismos demonstrativos não pela estrutura da inferência, mas pela natureza das premissas. No silogismo científico ou demonstrativo, as premissas são verdadeiras, enquanto as do silogismo dialético são premissas aceitas pelos debatedores (ἐνδοξα). Ora, a ética, aparentemente, aproxima-se em mais de um sentido da dialética, ou pelo menos faz frequentemente apelo a argumentos dialéticos. Talvez a presença do silogismo em matéria prática se explique do mesmo modo como no caso da dialética, a saber, em função da natureza das premissas. Sem querer discutir até que ponto a ética é permeável a argumentos dialéticos, pode-se recusar esta objeção observando que o contraste entre os dois procedimentos, a deliberação e a demonstração, não está na natureza das premissas, pois em ambas é a verdade que está em questão. No caso da ética, ainda que esteja limitada a *indicar*, o que ela indica é a *verdade*, exatamente o mesmo que é buscado pela ciência. O contraste é feito de outro modo: diz respeito ao modo como se obtém a conclusão, não à natureza das premissas. A irredutibilidade da deliberação em relação à demonstração reside no fato de proceder por escolhas e exclusões com vistas a um certo fim, o que se faz pelo ato de pesar razões rivais, e este ato escapa às restrições impostas pela demonstração. Não é pelo abrandamento da noção de verdade, mas pelo reconhecimento de um outro procedimento para a determinação da verdade que o uso da razão prática se distingue do da razão teórica. Nesta medida, o silogismo parece ficar sempre aquém do procedimento prático da razão. Como escreveu Donald Davidson, “o silogismo prático esgota seu papel ao apresentar uma ação como seguindo uma razão; deste modo, ele não pode ser transformado em uma reconstrução do raciocínio prático, que implica o ato de pesar razões rivais”<sup>1</sup>.

O problema permanece, portanto. Para buscar uma resposta, convém inicialmente fazer uma observação geral sobre o lugar em que se discute a doutrina dos silogismos práticos. O silogismo prático não é tratado sistematicamente por Aristóteles em nenhum lugar, mas aparece de modo relevante em pelo menos três momentos. Em dois deles, Aristóteles quer mostrar por que o pensamento é por vezes acompanhado de ação e por vezes não. Em ambas as passagens (*Do Movimento dos Animais* 7 e *Da Alma* III 11), a resposta geral

1. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, 1980, p. 16.

me parece ser que o pensamento não move se for contemplativo, mas move se for prático. Para mostrar isto, Aristóteles faz apelo ao fato de que a ação segue imediatamente o silogismo prático, valendo mesmo como sua conclusão, enquanto a reflexão sobre o ser não se conclui com uma ação. Nestas duas passagens, mas em especial no *Do Movimento dos Animais*, a imediatez da ação como conclusão do raciocínio em matéria prática é fortemente realçada, o que permite mesmo uma aproximação com os outros animais, os quais, contudo, não possuem razão, portanto não são capazes de silogismo. Apesar desta limitação, há algo análogo aqui: os animais são ditos agir do mesmo modo como os brinquedos mecânicos, isto é, *automaticamente* ou, no que interessa aqui, *imediatamente*, o que também os homens fazem, pois agem *imediatamente*, ainda que com base em silogismos. E Aristóteles insiste nisto a ponto de dizer que, por vezes, haja vista à imediatez da ação, a razão apenas ou nem mesmo considera a segunda premissa, a mais evidente, e como que pula diretamente à ação, que conclui o silogismo<sup>2</sup>.

Na terceira passagem em que Aristóteles trata de silogismos práticos, porém, a situação é diferente. Estamos agora em *EN VII 4*, no livro que examina *ex professo* a acrasia. Aqui, as premissas são expressas, em especial a segunda, que podia ser ignorada por motivos de rapidez em *Do Movimento dos Animais*, mas que é expressamente declarada estar ativa (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ, 1147a33). Sob a forma de silogismo, no caso da acrasia, a conclusão pode mesmo ser enunciada, porém nenhuma ação conforme a ela é feita, o que cria a contradição prática característica do homem acrático: em um sentido relevante, ele *conhece* as premissas (portanto pode concluir, enunciando a conclusão), contudo não age de acordo com a conclusão. Os contextos são, assim, distintos, notadamente em relação à segunda premissa (lá, pode estar ausente; aqui, está obrigatoriamente presente), e isto torna ainda mais difícil ver com alguma clareza o que está sendo discutido além do ponto em comum

2. No *Do Movimento dos Animais*, a segunda premissa é descrita como, “a que é óbvia” (τὴν ὀφλήν, 7701a27). De fato, os silogismos apresentados surpreendem pela obviedade da segunda premissa. Aristóteles apresenta dois grupos. No primeiro, há silogismos do tipo “todo homem deve fazer caminhadas; ele é um homem; caminha imediatamente; ou agora nenhum homem deve fazer caminhadas, ele é um homem; imediatamente fica em repouso” (701a13-15), “se a caminhada é um bem para o homem, não discute que é um homem” (701a26-27). Aristóteles ilustra a obviedade da segunda premissa com este último silogismo. O outro grupo contém os silogismos que quero analisar mais adiante: “deve fazer-me um bem; a casa é um bem; faz a casa imediatamente. Preciso de um manto, o manto é uma roupa; preciso de um manto” (701a16-18). Na *EN VII*, a segunda premissa é dita incidir ou sobre o próprio agente ou sobre a coisa: “por exemplo, que os alimentos secos convêm a todo homem e que ele próprio é homem ou que tal coisa é alimento seco” (1147a5-7); a segunda premissa é evidente particularmente no primeiro caso, “ele próprio é homem”.

de uma ação que vale pela conclusão, que lá toma o inteiro campo da enunciação e aqui se faz esperar, ainda que a conclusão seja enunciada. Mais ainda, é difícil entender *por que* o silogismo prático está sendo discutido nesses dois contextos. Em *Do Movimento dos Animais* e *Da Alma*, os passos da inferência podem diferir a ação, a ponto de serem omitidos pela razão em prol da imediatez da ação. Na *Ética Nicomaqueia*, não é claro por que a acrasia é um problema que requer uma passagem pela doutrina dos silogismos práticos, se, aparentemente, o fato mesmo de Aristóteles ter aceito que elementos não racionais, as emoções, podem levar o homem à ação independente ou contrariamente às suas razões desfaz todo o mistério e dificuldade que a acrasia tinha na perspectiva intelectualista de Sócrates. Na verdade, o que há de mais seguro é que, nestes dois contextos, é pouco claro por que Aristóteles faz apelo a uma tal doutrina. Assim, em terreno tão minado toda cautela é pouca.

Voltemos, porém, à questão formulada anteriormente: em que medida a deliberação pode ser substituída por um silogismo sem que o ato de deliberar seja reduzido aos procedimentos demonstrativos da ciência teórica? Duas saídas podem ser de imediato sugeridas. Pode-se ver na doutrina do silogismo prático uma evolução do pensamento aristotélico em relação a uma teoria mais satisfatória da ação, pois Aristóteles estaria substituindo sua análise da ação em termos de deliberação sobre meios em vista de um fim por um esquema mais interessante, o de seguir uma regra, representado pela análise em termos de silogismos práticos<sup>3</sup>. Esta tese tem a vantagem de, suplementarmente, oferecer uma saída às dificuldades postas à doutrina moral pela restrição que Aristóteles faz à deliberação, a saber, que porta unicamente sobre os meios e nunca sobre os fins: Aristóteles teria por fim simplesmente abandonado tal hipótese em proveito de uma tese menos controversa. Uma segunda saída consiste em sustentar que a deliberação e o silogismo prático devem ser vistos não como concorrentes, mas como complementares: pela deliberação, o agente vai, a partir do fim, até a determinação do último meio (que é ainda um termo geral, mesmo que último). Pelo silogismo prático, trata-se de subsumir a este último meio um caso particular, o que resulta então imediatamente em uma ação<sup>4</sup>. Esta saída tem igualmente uma vantagem suplementar. Segundo Aristóteles, a ação se segue imediatamente à inferência, de modo que a conclusão de um silogismo é uma ação. Contudo, obviamente a ação não se segue imediatamente a toda deliberação, pois podemos deliberar sobre situações futuras ou pesar razões rivais sem a intenção de agir imediatamente. Se, porém, forem complementares, a tese da imediatez da ação não vale

3. Ver, por exemplo, Donald J. Allan, "The Practical Syllogism", 1955.

4. Ver, por exemplo, John Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 1975.

para a deliberação, mas somente para o silogismo prático, o que parece bem mais satisfatório.

No entanto, ambas as saídas não parecem encontrar real apoio no texto. Não só o esquema meios-para-um-fim não é incompatível com uma apresentação silogística, como Aristóteles usou um pelo outro sem parecer ter um como devendo substituir o outro em seu esquema de análise da ação<sup>5</sup>. Aristóteles jamais manifestou, nas passagens em que usa silogismos práticos, o sentimento de estar crucialmente alterando seu modo de examinar a questão prática. A segunda saída esbarra igualmente em uma dificuldade de base textual. Aristóteles apresenta deliberações sob a forma de inferências práticas sem querer impor à distinção entre a determinação deliberativa do último meio e a subsunção sob forma silogística do caso particular que o realiza o peso filosófico para separar um procedimento do outro relativamente à imediatez da ação. Ao contrário, quando analisa a deliberação em *EN* III 5, afirma expressamente que o último elemento de análise na deliberação é precisamente o primeiro item a ser realizado na ação (καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει, III 5 1112b23-24), o que é equivalente à afirmação de que a conclusão de um silogismo prático é a ação. Deliberações não são desculpas para procrastinações, pelo menos não mais do que o seriam os silogismos práticos.

Vou aventurar-me assim a seguir outro caminho. Sucintamente, creio que a tese de Aristóteles consiste em afirmar que, embora a deliberação não possa ser reduzida a uma demonstração, ela tem de poder ser *apresentada* sob forma inferencial, pois é um procedimento *racional* de decisão e a razão é uma faculdade de inferências. Este me parece ser o centro de sua doutrina do silogismo prático: a deliberação não pode ser *reduzida* a um silogismo (ou a uma demonstração), mas tem de poder ser *apresentada* sob forma silogística, pois é um procedimento racional, portanto inferencial. O silogismo prático nem substitui nem complementa, mas unicamente apresenta sob forma inferencial o que foi decidido por deliberação. Para que tal apresentação seja possível, no entanto, é preciso fazer previamente certos artifícios, que pretendo encontrar no que vou chamar de fixação do termo médio na premissa menor. Esses artifícios são necessários à apresentação da deliberação sob forma silogística e dizem respeito ao cerne do ato deliberativo, a escolha deliberada, que se presta então à apresentação sob forma silogística.

Para tanto, gostaria de examinar um silogismo em matéria prática apresentado pelo próprio Aristóteles. Em *Do Movimento dos Animais*, Aristóteles apresentou o seguinte silogismo prático: “Preciso de roupa; manto é roupa,

5. Uma importante crítica à tese de Allan foi feita em David Wiggins, “Deliberation and Practical Reason”, 1975-1976.

preciso de manto” (σκεπάσματος δέομαι, ἱμάτιον δὲ σκέπασμα· ἱματίου δέομαι, 7 701a17-18). Ora, à primeira vista, isto é impressionante, pois Aristóteles não somente apresenta a deliberação sob forma inferencial, como também introduz um silogismo que ele mesmo sabe ser inválido no campo teórico. Com efeito, o silogismo apresenta o seguinte esquema (visto que premissas indefinidas são assimiláveis a particulares):  $AiB - BiC / AiC$ , que Aristóteles expressamente declara como inválido (*A. Priora* 1 4 26b21). É fácil perceber que é inválido, se expresso no domínio teórico: “Vi um animal; ora, o elefante é um animal; por conseguinte, vi um elefante”. Pode-se transformar a premissa menor em uma universal (afinal, todo manto é uma roupa), mas isto não é de nenhuma valia, pois o silogismo  $AiB - BaC / AiC$  também é reconhecidamente inválido (*A. Priora* 1 4 26a33). O que salvaria o silogismo seria transformar a primeira premissa em uma universal, pois então reencontraríamos o velho e bom esquema *Barbara*:  $AaB - BaC / AaC$ . No entanto, isto é insensato, pois a primeira premissa diz somente que eu preciso de *uma* roupa, enquanto  $AaB$  diz que preciso de *todas* as roupas.

No entanto, Aristóteles aceita o silogismo em questão, o que não parece ser um erro ocasional. Com efeito, imediatamente antes de o mencionar, Aristóteles formula outro silogismo com a mesma estrutura inválida, com a diferença de estar na terceira pessoa: “deve fazer-me um bem; a casa é um bem; faz a casa imediatamente” (7 701a16-17). Estaria Aristóteles disposto a aceitar inferências no domínio prático que são reconhecidamente inválidas no teórico? É o que propôs Anthony Kenny, para resolver o problema desses silogismos práticos, ao introduzir um operador prático *Fiat* que tornaria válido o esquema claramente inválido na teoria<sup>6</sup>. No entanto, isto implicaria não somente que Aristóteles distingue dois *usos* da razão, o uso prático e o uso teórico, mas que, mais fundamentalmente, admite duas *razões*, uma prática e outra teórica, cada uma com suas próprias inferências. Isto, no entanto, teria consequências por demais vertiginosas, e não somente para o sistema aristotélico<sup>7</sup>.

Jonathan Barnes propôs uma solução extremamente elegante a este problema<sup>8</sup>. Para ele, é possível reconstruir o silogismo prático em questão sem adotar nenhuma inferência reconhecidamente inválida no campo teórico. A solução consiste basicamente no modo como é reconstruída logicamente a primeira premissa, “preciso de uma roupa”. Adotando  $(\forall x) (Bx \rightarrow Ax)$  e

6. Anthony Kenny, “Practical Inference”, 1965-1966.

7. Por argumentos diferentes, Jean-Louis Labarrière defendeu mais recentemente a distinção não entre dois usos, mas entre dois intelectos. Ver Jean-Louis Labarrière, “De l’unité de l’intellect chez Aristote et du choix de la vie la meilleure”, 2002.

8. Jonathas Barnes, “Aristote dans la Philosophie Anglo-Saxonne”, 1977.



$(\exists x) (Bx \wedge Ax)$  como equivalentes, no cálculo de predicados, respectivamente, às fórmulas silogísticas  $AaB$  e  $AiB$ , tem-se, para a primeira premissa  $(\exists x) (Bx \wedge Ax)$ , algo como “existe uma roupa que eu preciso”. No entanto, isso não corresponde exatamente ao que está em questão. O ponto fica mais claro se tomarmos como exemplo “desejo ter um filho”: seguramente não pode ser lido como  $(\exists x) (Bx \wedge Ax)$ , pois isso significaria que existe um filho que eu desejo ter, quando justamente eu desejo ter um filho... que não existe ainda! Na solução proposta por Barnes, denominada de lógica orética, a lógica dos desejos, vontades e necessidades, as premissas devem ser construídas fundamentalmente como *orationes obliquae*. Isto é, supõe-se como forma primeira não “ $x$  deseja  $a$ ”,  $a$  sendo um objeto direto, mas “ $x$  deseja que  $p$ ”, “ $x$  precisa que  $p$ ”, onde  $p$  é uma proposição, por exemplo: “ $x$  engendra um filho”. Assim, “ $x$  deseja que  $p$ ” significa “ $x$  deseja que  $x$  engendre um filho”, o desejo sendo basicamente um desejo proposicional. Deste modo, “eu preciso de uma roupa” deve ser tomado como uma estrutura encurtada de “eu preciso que eu possua uma roupa”, e esta última frase não pode ter obviamente como forma lógica  $(\exists x) (Bx \wedge Ax)$ . Tomando “ $xD: p$ ” como abreviatura da fórmula “ $x$  deseja que  $p$ ” e  $Pxy$  por “ $x$  possui  $y$ ”, então se pode propor para “eu preciso de uma roupa” a fórmula seguinte:  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$ . Essa fórmula nos diz que, para um objeto qualquer, se ele é uma roupa, então eu desejo possuí-la. Ela deve ser fortemente distinguida de  $yD: (\forall x) (Bx \rightarrow Pyx)$ , pois esta última nos diz que eu desejo possuir todas as roupas que existem. Se é assim, então o silogismo prático apresentado por Aristóteles teria a seguinte estrutura:

$$(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow Bx)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow yD: Pyx)$$

Ora, este esquema é reconhecidamente válido: ele não é outro senão o reconfortante *Barbara*. Parte importante desta estratégia consiste, por conseguinte, em distinguir  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$  de  $yD: (\forall x) (Bx \rightarrow Pyx)$ , de modo a tornar sensata a universalização operada na premissa maior. Uma objeção possível, que o próprio Barnes menciona, seria a seguinte: supondo que existam somente duas roupas,  $a$  e  $b$ , e se  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$  é verdadeiro, então  $y$  deseja possuir  $a$  e  $y$  deseja possuir  $b$ , o que nos leva de volta ao problema de querer possuir todas as roupas, o que é absurdo. Contra isto, Barnes assinou corretamente que de  $y$  deseja possuir  $a$  e de  $y$  deseja possuir  $b$  não se segue que  $y$  deseja possuir  $(a \wedge b)$ . Uma ilustração desse último ponto é o conflito de desejos: frequentemente desejamos  $a$  e não- $a$ , mas não desejamos  $(a \wedge \text{não-}a)$ . Barnes considera que  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$  exprime perfeitamente o estado mental que procuramos, a saber, o *estado mental do pedinte*: se você

lhe oferece uma roupa qualquer, ele a tomará, mas ele não quer pegar todas as roupas do mundo: “uma só lhe basta, pouco importa qual”<sup>9</sup>.

Barnes mostra assim, com razão e muita elegância, que não há uma inferência prática que seria válida no campo da ação, mas inválida no campo teórico. O silogismo prático é inferencial do mesmo modo que o silogismo teórico o é. Na verdade, a própria expressão *silogismo prático* é enganadora, pois sugere outra inferência que a do silogismo teórico, enquanto Aristóteles fala somente de “silogismos que têm por objeto ações” (οἱ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν, EN VI 12 1144a31-32), isto é, inferências que se aplicam a ações, mas que são as mesmas que valem no campo teórico. Com efeito, a estratégia consiste em propor como estrutura silogística  $AaB - BaC / AaC$ , a velha e bem conhecida estrutura *Barbara*, ao mesmo tempo que torna palatável a primeira premissa sob forma universal,  $AaB$ . Sem a reformulação proposta, teríamos que preciso de *todas as roupas* (o que é absurdo, e equivale a  $yD: (\forall x) (Bx \rightarrow Pyx)$ ); reformulado como sugere Barnes, temos que preciso de *uma roupa*, qualquer que ela seja (o que equivale a  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$ ). Feita a reformulação da premissa maior, basta universalizar a menor e concluir confortavelmente em modelo *Barbara*.

A solução de Barnes é, do ponto de vista lógico, extremamente sedutora e plenamente satisfatória para o caso em análise. No entanto, pode ela ser generalizada para o ponto de vista prático, isto é, é a lógica orética em geral tal que preciso de uma roupa, *qualquer que ela seja*? É uma constatação sociológica que nem mesmo o pedinte pega qualquer coisa, mas faz escolhas, por mínimas que sejam. Isto não vale como argumento aqui, mas talvez sirva de motivo para insistir filosoficamente no ponto. Ainda que se admita que satisfaça a lógica de um *pedinte*, resta que tal lógica não parece satisfazer algo mais exigente, como o é a lógica da preferência, que consiste justamente em tomar *a* de preferência a *b*, o que exclui que se tome um *x*, *qualquer que ele seja*. Ora, a lógica orética em geral parece ser antes uma lógica da preferência, tão geral aliás que, ainda que minimamente, até um mendigo a adota. Na solução de Barnes, o operador D designa um desejo, e isso em parte é satisfeito pela lógica do pedinte. Porém, se tomarmos a preferência como a marca por excelência de uma lógica orética, talvez sejamos levados a privilegiar outra coisa, algo como a *escolha* que alguém, e quem escolhe não pega qualquer coisa. Assim, embora resolva o problema da natureza inferencial deste silogismo prático, a solução apresentada ainda não resolve o problema que causa a introdução de uma doutrina do silogismo prático, pelo menos não se a lógica orética for mais exigente que a de um pedinte. Para tanto, creio que se deve observar que o silogismo prático não tem nem pode ter por função

9. *Idem*, p. 216.

tomar o lugar da deliberação prática. Aristóteles quer mostrar simplesmente que deliberações práticas, isto é, atos de pesar razões rivais, que consistem justamente nas escolhas feitas, podem ser *apresentadas* sob forma silogística, concedidos certos artifícios, pois são decisões racionais, ainda que não possam ser reduzidas ou substituídas integralmente por silogismos práticos. Esses artifícios lógicos não operam na universalização da premissa maior, como sugeriu Barnes, mas, aventurei-me a propor, na restrição introduzida por uma escolha deliberada relativamente à premissa menor.

No capítulo 1 13 de *Primeiros Analíticos*, Aristóteles distingue dois tipos de contingente: 1) aquele ao qual falta necessidade no sentido de poder existir ou não existir, mas, se existe, então possui certas determinações ou necessariamente ou no mais das vezes e 2) aquele ao qual falta necessidade não somente no sentido de poder existir ou deixar de existir, mas que também, ao existir, não é mais assim do que não assim. No primeiro sentido, é contingente tudo o que não tem existência contínua, pois não existe sempre – por exemplo, o homem não existe sempre. O homem, porém, quando existe, no mais das vezes encaneca e, necessariamente, se é homem, dispõe de razão. No segundo sentido, o contingente não é somente aquilo a que a existência pode falhar, mas o que, quando existe, pode ser tanto assim como seu contrário, não é mais assim do que não assim. Aristóteles denomina o primeiro de contingente *natural* (πεφυκός), pois segue o registro do que, existindo, tem um modo determinado de ser, seja necessariamente (sob a forma de necessidade hipotética), seja, pelo menos, no registro do bom número de vezes. O outro modo é denominado *indeterminado* (ἀόριστον): um homem é acidentalmente branco, ele não é mais branco do que não branco. Aristóteles dá como um exemplo de contingente indeterminado uma caminhada, isto é, uma ação. Uma ação não é mais assim do que não assim: não se caminha ou se deixa de caminhar *no mais das vezes*, mas segundo um desejo ou uma escolha deliberada. Isso pode constituir, com o tempo, um certo hábito, de modo a ocorrer frequentemente a caminhada: a pessoa sai, por exemplo, regularmente ao entardecer para caminhar ao longo da Rebouças acompanhado de seu fiel Rex. Mesmo assim, a *frequência* não inaugura um domínio de *naturalidade* ou *normalidade*. O homem encanecer é *frequente* porque é *normal* ou *natural* encanecer. A caminhada pode tornar-se frequente, e só, pois a cada caminhada prevalece a abertura aos contrários que caracteriza toda ação (com efeito, se você faz algo, então você sempre pode deixar de o fazer). Não basta ser frequente para valer o domínio natural do mais das vezes. É preciso que esta frequência esteja fundada em uma normalidade de cunho natural. Ora, isto não ocorre com a ação. Relativamente a cada ação, o agente é senhor do fazer ou não fazer do início ao fim (EN III 8 1114b31-32). Por este motivo, Aristóteles dirá que a regra prática é, em um sentido relevante, indeterminada, pois seu objeto, as

ações, é, em um sentido relevante, indeterminado (τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν, *EN* V 14 1137b29-30). De modo mais dramático, Aristóteles irá mesmo declarar, em *Magna Moralia*, que o indeterminado ronda toda ação (ἔστιν δ' ἐν τοῖς πρακτοῖς τὸ ἀόριστον, I 17 1189b25).

Introduzi este ponto porque penso que Aristóteles nos fornece a chave para a explicação da doutrina silogística no domínio da ação quando escreve, em sequência à distinção entre contingente natural e indeterminado, que “não há ciência nem silogismo demonstrativo (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός) dos contingentes indeterminados (τῶν ἀορίστων) em razão do caráter instável (ἄτακτον) do termo médio, mas há ciência e silogismo demonstrativo dos contingentes naturais (τῶν πεφυκότων), e, em geral, os raciocínios e as investigações não concernem senão a estes últimos contingentes. Pode haver silogismo no primeiro caso, mas, de todo modo, não se tem costume de tomá-lo como objeto de investigação” (*A Priora* I 13 32b18-22). O caráter indeterminado da ação não impede de todo a apresentação sob forma inferencial da deliberação, mas torna inviável sua redução à forma demonstrativa. A razão disto reside na instabilidade do termo médio. Por que o termo médio é instável? A resposta parece ser: porque, em certas circunstâncias, bem agir é fazer isto; em outras, pode ser exatamente o contrário. Como Aristóteles escreve na *Ética Nicomaqueia*: “no domínio das ações e do que conduz ao bem, nada há de fixo (οὐδὲν ἐσθηκός)” (*EN* II 2 1104a3-4). Reencontramos aqui o tema da indeterminação radical da ação, que impede a redução da deliberação à demonstração e limita singularmente o uso de silogismo a seu respeito.

Para que o silogismo se torne viável, é preciso estabilizar o termo médio. Como isto pode ser conseguido? Na deliberação, a escolha deliberada (προαίρεσις) procede por atribuição de preferência a isto antes que àquilo, o que justamente torna fixo o termo médio nas circunstâncias em questão. Convém salientar a etimologia de προαίρεσις: o πρό designa não a antecedência no tempo (escolher algo antes de outra coisa: tal meio vem antes de tal outro e assim por diante), mas indica a preferência que o agente dá a algo em detrimento de outra coisa (escolher isto de preferência àquilo). Em certas circunstâncias, precisar de roupa não significa outra coisa senão precisar de um manto, isto é, nestas circunstâncias, roupa equivale a manto; porém, em outras circunstâncias, pode ser um casaco, e então, em tais outras circunstâncias, roupa equivale a casaco. Na passagem de *Do Movimento dos Animais* que apresenta o silogismo estudado, Aristóteles observa que as premissas que dirigem a ação se engendram de dois modos: uma fornece o bem (a premissa maior: preciso de uma roupa, este é o bem buscado), a outra estabelece o possível (o manto é uma roupa). Este possível é o objeto de ação: com efeito, passo imediatamente a fazer um manto, e aquilo que passo imediatamente a fazer é o objeto de ação. O objeto de ação (τὸ πρακτόν) é, como se sabe pela

*Metafísica*, o objeto de escolha deliberada (τὸ προαιρετόν)<sup>10</sup>. Ora, o objeto de escolha deliberada é o resultado de um procedimento de exclusão, no qual dou preferência a isto em detrimento de tudo o mais que esteja ao meu alcance como um caso do meu desejo. É de se supor, assim, que, na premissa menor, ocorra um artifício de fixação do termo médio mediante a exclusão de tudo o mais que possa figurar como objeto de desejo em prol de um só, aquele que foi escolhido como objeto de ação, ao qual equivale agora o fim buscado.

A lógica orética revela-se assim não exatamente uma lógica do pedinte; ao contrário, pressupõe algo bem mais exigente, a saber, a fixação preliminar do objeto de ação mediante o procedimento deliberativo: na minha atual situação de necessidade de roupa, eu não tomo qualquer roupa, mas considero, por deliberação, que a roupa em questão é ou equivale a um manto. Em tais circunstâncias, portanto, precisar de roupa é o mesmo que precisar de manto. Mediante a escolha deliberada, eu excluo do inteiro campo do termo médio todas as outras possibilidades, restando somente, no caso, o manto, de sorte que ter um manto coincide, por preferência, com o fim da ação, ter uma roupa. A deliberação fixa assim o termo médio, escolhendo *a* de preferência a *b*, *c* ou *d*: o campo dos *x* fica equivalente aos casos de *a*. Assim como o pedinte, ele não quer todos os *x*, mas um *x*; porém, diferentemente do pedinte, não pega qualquer *x*, mas exclui *b*, *c*, *d* etc., preferindo unicamente *a* dentre todos os *x* à sua disposição.

Isto me parece captar com mais felicidade o artifício que permite a apresentação da deliberação sob forma inferencial: uma vez fixado o termo médio por exclusão de tudo o mais que poderia figurar como um caso de *x*, a premissa menor (a premissa do possível) restringe o campo aberto pela premissa maior (a premissa do fim) em proveito de um determinado item, ao qual se torna equivalente ao fim. Na proposta de Barnes, a lógica orética tinha a fórmula seguinte, satisfazendo o que ele próprio chamou de lógica do pedinte:

$$(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow Bx)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow yD: Pyx).$$

Talvez, porém, a lógica da preferência institua outro artifício a fim de permitir sua apresentação sob forma silogística, a saber, a fixação do termo médio na premissa menor. Dizer que, nas circunstâncias em questão, precisar de roupa *equivale* a possuir um manto pode ser formulado mediante um enunciado de *identidade*: o manto identifica-se, em tais circunstâncias, à roupa, pois o agente escolhe que ter uma roupa, nas circunstâncias em questão, coincide com ter um

10. “O mesmo é o objeto de ação e o objeto de escolha deliberada” (τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν, *Metafísica* E 1 1025b24).

manto. Se pudermos então *tratar* a premissa menor como uma identidade, isto é, como  $C = B$ , então é possível proceder logicamente por substituição:

$$(\exists x) (Bx \wedge Ax)$$

$$C = B$$

$$(\exists x) (Cx \wedge Ax)$$

Em linguagem silogística, como a conversão vale para a identidade, é possível formulá-lo de modo válido na terceira figura:  $AiB \text{ — } CaB / AiC$  (*Disamis*). O ponto é que há algo prévio à apresentação sob forma inferencial, a saber, a escolha, por deliberação, que, ao restringir o campo de B a unicamente C, gera uma equivalência entre estes termos. Ora, esta equivalência, que provém de um ato de escolha, pode ser tratada, do ponto de vista lógico, como uma identidade. Aceita a identidade, é possível fazer a conversão, na premissa menor, de “todo C é B” ( $BaC$ ) em “todo B é C” ( $CaB$ ), o que, de outro modo, estaria inteiramente interditado. O que é fundamental aqui é que o agente não toma qualquer B, mas restringe todo B em questão a C, e isto fundado em suas preferências, o que então permite um tratamento silogístico de seu ato de dar preferência a algo, mediante identidade e conversão.

Barnes havia observado que todo desejo é proposicional, devendo ser construído mediante uma *oratio obliqua*, o que põe em cena a intensionalidade. Na reconstrução que proponho, porém, este elemento volta para o fundo da cena, pois passa a ser parte interna da escolha que  $y$  faz de modo que todo B em questão seja um C, sem aparecer explicitamente, porém, na inferência. O fato de a intensionalidade não mais ser explícita pode ser visto como uma desvantagem. Talvez, porém, não o seja, ou pelo menos não inteiramente. Por um lado, não há de modo algum uma recusa do elemento intensional, pois justamente ele está no interior da escolha: escolher é tomar algo como um bem, fazê-lo seu fim, o que é tipicamente uma atitude proposicional. Por outro lado, o elemento intensional aparecerá sempre de esguelha, sem um lugar adequado – como de fato, aliás, ocorre no sistema aristotélico.

Mesmo assim, como insisti, a solução de Barnes é muito elegante, ao passo que a que apresentei tem a irresistível aparência de um patinho feio. Com efeito, ela reside em uma equivalência prática que aparece, na fórmula lógica, sob a forma de um enunciado de identidade. O silogismo era: “preciso de roupa; manto é roupa, preciso de manto” ( $\sigma\kappa\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \delta\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota, \iota\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu \delta\grave{\epsilon} \sigma\kappa\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha \iota\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu \delta\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ ), e nada, inicialmente, parece indicar que a segunda premissa ( $\iota\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu \delta\grave{\epsilon} \sigma\kappa\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ ) deva ser lida como “manto equivale (é idêntico) a roupa”. Pode tal interpretação justificar-se diante do tribunal da lógica? A resposta é: *sim* e *não*. No estrito domínio da lógica, *não*, pois se trata de uma particular afirmativa,  $BiC$ ; além disto, embora possa ser transformada em uma universal

afirmativa, BaC, resta que a conversão necessária para tornar válido o silogismo, CaB, está sob rigorosa interdição. Porém, a resposta é também *sim*, se formos mais flexíveis, pois em algum sentido a premissa menor *manto é roupa* enuncia algo como *manto é a roupa que quero* ou *manto equivale a roupa*, e esta equivalência pode ser formulada na linguagem da identidade, o que permite a conversão antes sob absoluta interdição. Quem produz este artifício, porém, não é a lógica, mas a escolha deliberada, ao fixar o termo médio notoriamente instável. A inadequação da forma silogística evidencia simplesmente os *limites* da própria lógica diante de um procedimento mais complexo, rico e cheio de surpresas que é a escolha humana. A ética parece ter como destino mostrar os limites não somente à filosofia, mas também à lógica.

Para que serve, então, apresentar a deliberação sob forma de silogismo, já que, mesmo que um artifício permita tal apresentação, ele tem um ar monstruoso que repugna ao lógico? Eles servem, na verdade, para pouca coisa. Relativamente aos contingentes, os silogismos concernem propriamente aos naturais, os que seguem o registro *no mais das vezes*. A respeito das ações, contingentes que não são mais assim do que não assim e que sofrem de profunda instabilidade, só pode haver silogismo se for aplicado previamente este artifício na premissa menor, o que elimina, porém, grande parte de seu interesse, justamente por tornar artificial sua descrição. O problema do silogismo prático não é somente que não agimos com base neles – de fato, não agimos com base neles –, mas ainda por cima eles distorcem a estrutura de razões com base na qual agimos, a saber, as deliberações. Mesmo assim, silogismos em matéria prática contêm uma vantagem, a de pôr em realce a estreita solidariedade entre deliberar e agir. O último elemento da deliberação é precisamente o primeiro da ação, mas não é raro encontrar pessoas para as quais deliberações são meros estratagemas para procrastinar a ação. Apresentando-as sob forma silogística, Aristóteles põe em evidência a imediatez da ação como sua conclusão. Nos silogismos nos quais a razão como que ignora a segunda premissa e cai diretamente na ação a título de conclusão, tal vínculo fica bem evidente. No que diz respeito à acrasia, a vantagem estaria no fato de que, inversamente, a ação não ocorre, quando deveria, porém, suceder sem delongas o reconhecimento da verdade das premissas, o que precisamente caracteriza a contradição prática em que se encontra o homem acrático. É uma vantagem, contudo, pequena e ao custo de fazer desaparecer o cerne mesmo de todo o procedimento deliberativo, o ato de pesar razões rivais. Fora destes dois contextos, o silogismo prático é peça de uma artilharia inútil para a filosofia e felizmente, como o próprio Aristóteles reconheceu, “de todo modo, não se tem costume de tomá-lo como objeto de investigação” (*A. Priora* I 13 32b22)<sup>11</sup>.

11. Agradeço a Giovanni Queiroz e a João Vergílio Cuter pelas observações que fizeram a versões preliminares deste capítulo.

PDF para Assessoria



**É** bem conhecido que Aristóteles sustentou, em seus escritos éticos, que a deliberação está limitada unicamente aos meios, sendo os fins dados pelas disposições morais. Pode-se, à primeira vista, suspeitar de que tal restrição tenha por efeito tornar a razão meramente instrumental, já que está incapacitada de refletir sobre os próprios fins, restringindo-se a procurar os meios mais adequados para fins postos alhures. Compreende-se facilmente que muitos comentadores tenham procurado encontrar brechas na argumentação de Aristóteles com o intuito de encontrar, se não a afirmação que a razão tem um papel relevante na determinação dos fins, ao menos uma certa atenuação desta tese que pudesse indicar um reconhecimento, ainda que parcial, que a razão tem algo a dizer na escolha dos fins. No que segue, gostaria de sugerir que se pode dar um sentido moral aceitável à tese aristotélica da restrição da deliberação aos meios, à condição de adotar simultaneamente uma doutrina da vontade que chamarei aqui de *moderada*.

Para começar, uma palavra sobre duas estratégias que, combinadas, parece darem um sentido aceitável à perspectiva aristotélica. De um lado, já foi suficientemente observado que o fim em uma deliberação tem uma posição análoga à dos princípios em uma demonstração, de modo que, assim como não podemos demonstrar os princípios em uma demonstração, mas demonstramos a partir dos princípios, assim também não deliberamos sobre os fins, mas a partir dos fins. Aristóteles aproximou expressamente estas duas estruturas: na medida em que a deliberação é uma investigação, ela procede de modo analítico, e isto implica a posição prévia dos fins a título de princípios da deliberação. No mesmo sentido, em *EN VI 2*, o fim é dito princípio da deliberação (ἀρχὴ προαιρέσεως), enquanto a escolha deliberada é princípio da ação (ἀρχὴ πράξεως, 1139a31-33). De outro lado, se não deliberamos sobre

os fins enquanto tais, resta que o que figura como fim em uma deliberação e, portanto, não é objeto de análise no curso dessa deliberação, pode figurar, em outra deliberação, como meio, sendo, por conseguinte, a este título, objeto de análise, assim como o é todo outro meio. Deste modo, se considerarmos as deliberações não para baixo, isto é, em direção aos objetos últimos de ação, mas para cima, em direção aos fins tornados meios para deliberações superiores, aos moldes de uma cadeia de silogismos que se pode considerar tanto para baixo quanto para cima, tudo, ou quase tudo, pode ser objeto de deliberação. Digo *quase* tudo porque, evidentemente, a cadeia para cima deve parar em algum lugar, e o que funciona como ponto necessário de parada não pode ele próprio ser objeto de deliberação. No entanto, não há nada a temer aqui, pois isto que inelutavelmente escapa a toda deliberação não é outro senão o fim supremo (εὐδαιμονία), o fim para o qual todos tendemos e que pressupomos necessariamente como fim de todos os fins. Este fim, como assinalou Aristóteles, não conta ao lado dos outros (μὴ συναριθμουμένη, 1 5 1097b17:), mas justamente é constituído por estes bens. Para usar os termos mais modernos de Wilfred Hardie, não é um fim de primeira ordem, mas de segunda ordem, indicando a relação harmoniosa daqueles ao longo da vida do agente<sup>1</sup>.

Estas duas estratégias, combinadas, parece que já dão um sentido aceitável à limitação aristotélica da deliberação unicamente aos meios em detrimento dos fins. Teríamos primeiramente uma razão *analítica*: assim como não há demonstração dos princípios, tampouco se delibera sobre os fins. Em segundo lugar, teríamos uma razão própria ao campo *prático*, ligada à natureza do fim das ações: o fim supremo, aquele que escapa necessariamente a toda deliberação, é o fim de todo agente, a saber, a εὐδαιμονία, que inclui os outros fins como partes constitutivas suas. Ambas as observações atenuam em muito o que parece insustentável à consciência moral moderna, a saber, o caráter aparentemente unicamente instrumental da razão prática em Aristóteles. Gostaria, porém, de acrescentar mais uma razão, que, desta vez, diz respeito ao domínio da *decisão moral*, estando ligado diretamente ao problema de como responsabilizar o agente.

Antes de continuar, porém, queria fazer uma observação a respeito de como empregarei daqui em diante o termo *razão*. Já foi sustentado que a razão opera também na apreensão dos fins, de modo que já estaria ali antes mesmo de a deliberação começar. Como se trata aqui de razão *prática*, pensa-se que por este caminho se poderia mostrar que a prudência tem um papel importante ao mesmo tempo na determinação dos fins e na busca dos meios mais adequados. É verdade que a razão já opera na determinação dos

1. Ver Wilfred Hardie, "The Final Good in Aristotle's Ethics", 1965; Wilfred Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 1980.

fins, mas me parece ser em um outro sentido do que aquele que quero aqui. Tentarei esclarecer este ponto por meio de uma analogia com o pensamento teórico. A razão (teórica) também já opera na apreensão dos primeiros princípios, mas a razão que está em jogo na ciência, estritamente falando, é a *disposição demonstrativa*, isto é, o poder de inferência que vai das premissas às conclusões em um silogismo demonstrativo. Neste sentido, Aristóteles pode afirmar que a ciência, essencialmente demonstrativa, está fundada em algo de natureza não demonstrativa, o princípio da ciência ou intelecto, que fornece à ciência suas premissas primeiras<sup>2</sup>. Obviamente, quem demonstra conhece as premissas de onde parte, e, para as conhecer, é preciso que a razão opere em conjunção com a sensação para que haja a apreensão de princípios. Porém, no sentido em questão aqui, ter *razão* equivale a ter *demonstração*, e isto evidentemente não vale para os princípios. Algo de análogo ocorre com a deliberação. Para que haja um fim, algo deve ser posto como objeto de busca ou fuga, isto é, deve ser tomado como um bem. Para o homem, tomar algo a título de um bem ou mal envolve uma operação da razão além daquela dos sentidos. A razão opera, por conseguinte, na representação de um fim, assim como, no caso do conhecimento teórico, ela estava presente na apreensão dos princípios. No entanto, no sentido que nos interessa aqui, ter razão quer dizer *deliberar* e, neste sentido, a razão prática pode ser definida como a *disposição deliberativa* que parte de fins a respeito dos quais ela não delibera. O poder de cálculo e inferência em questão consiste aqui em encontrar os meios mais adequados mediante deliberação e, ainda que os fins já impliquem uma operação da razão, esta operação racional é distinta do poder de cálculo posto em evidência pelo ato de deliberar. Para resumir meu ponto: a razão prática opera na apreensão dos fins assim como o teórico (voûς) atua na apreensão dos princípios do conhecimento, mas, assim como a capacidade de demonstração se distingue da atividade do intelecto, assim também a função deliberativa é distinta daquela presente na apreensão de fins.

Aventurei-me nesta zona de areia movediça para pôr em realce o seguinte: dizer que a razão prática já opera na apreensão dos fins em nada auxilia para justificar a restrição que Aristóteles sustenta a respeito da deliberação, assim como observar que o intelecto já opera na apreensão dos princípios não resolve o problema da cientificidade do conhecimento, pois este repousa sobre a demonstração – a demonstração supõe certamente, no sistema aristotélico, aquela outra operação para garantir a verdade de seus princípios, mas não só não se identifica com ela, como é compatível com outra solução

2. Ver, por exemplo, *EN VI 6 1140b33-35* τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμῃ εἴη οὔτε τέχνῃ οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν; *APost I 3 72b18-20* ἡμεῖς δὲ φάμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον.

(por exemplo, com a obtenção por favor divino dos primeiros princípios). O mesmo parece valer para o domínio prático: compreender o núcleo do uso da razão em matéria prática consiste em apreender o papel que a deliberação possui na determinação do bem agir.

Tudo isto para sugerir que deve haver uma explicação própria ao domínio da decisão moral que vise a justificar (com sucesso ou não) a restrição da deliberação unicamente aos meios em detrimento dos fins. Não havendo tal justificação, ou pelo menos tentativa de justificação, tal restrição deve ser vista como produto artificial de uma simetria entre as explicações (teórica e prática), imposta, porém, ao mundo das ações com base nas condições do uso teórico da razão. Ora, quer-me parecer que Aristóteles apresenta, ao longo da primeira parte do livro III da *Ética Nicomacheia*, um argumento que justifica esta restrição do ponto de vista da decisão moral. O argumento me parece ser o seguinte, para me exprimir de modo sucinto, talvez demasiadamente sucinto. Não é necessário que o agente ponha por si próprio seus fins, no sentido de ser, em um sentido importante, o autor deles. Pode ocorrer que aja basicamente em função do que lhe afeta; pode ser que seus fins estejam em um sentido importante determinados por sua própria natureza, isto é, que tal homem faz tais coisas fundamentalmente por causa da natureza que tem, tal outro em função de tal outra natureza; mais ainda, e dramaticamente, talvez ele seja um simples brinquedo nas mãos dos deuses, que se divertem em enviar-lhe os mais diversos fins. Qualquer que seja, porém, a natureza do ato de pôr os fins – sejam dados pela natureza ou em algum sentido constituídos com nossa contribuição –, o fato é que, se o agente puder deliberar sobre os meios para realizar os fins perseguidos, então ele será senhor e responsável do que faz ou deixa de fazer para obter seus fins. E ele será senhor de suas ações porque, ainda que os fins não possam ser ditos *seus* em um sentido próprio, mediante a deliberação sobre os meios, que consiste no ato racional de pesar as vantagens e os inconvenientes, *ele próprio* escolhe por que meio o realizará, de sorte que o que faz, ao ser resultado de *sua* escolha, será *sua* ação no sentido moral que me interessa aqui.

A tese aristotélica parece, assim, ser elaborada em torno de uma posição inicial *moderada*. O agente pode ser naturalmente colérico ou intemperante; resta que, visto que ele delibera sobre os meios para agir e os adota com base em razões que ele reconhece como boas razões, suas ações são *suas* em um sentido moral forte porque foi *ele* quem escolheu isto em detrimento daquilo. Talvez não possamos dizer que os fins sejam *seus*, mas devemos antes atribuí-los, por exemplo, à sua natureza. Mesmo assim, a escolha que faz a respeito dos meios torna o ato *sua* ação no sentido moral buscado aqui. A escolha (προαίρεσις) basta assim para fundar a responsabilidade moral, ainda que não incida senão sobre os meios. Não é requerido que o agente coloque

por si mesmo os fins, basta que ele possa deliberar sobre os meios para que suas ações sejam suas no sentido moral forte. Como ele age em função do que delibera, é a deliberação sobre os meios – e não o ato de pôr ele próprio seus fins – que por primeiro o introduz no mundo moral ao fazer propriamente suas as ações que pratica.

A tese aristotélica, se estou correto, desloca a atribuição de responsabilidade moral do ato de pôr os fins ao de escolher os meios. Para tanto, é preciso conceder que a deliberação é um ato racional no sentido em que o agente escolhe entre as possibilidades que lhe são oferecidas. Quero dizer que, se o agente delibera sobre os meios, então ele pode seguir uma ou outra das possibilidades, ou mesmo abster-se de qualquer uma. Para formular mais abstratamente meu ponto, a deliberação, como todo procedimento racional, está aberta aos contrários: se pode A, então pode não A, e *poder* aqui quer dizer que A e não A pertencem ao domínio do que pode ser feito (τὸ πρακτόν). Parece-me ser esta a lição exposta por Aristóteles em III 5. Dado um fim – qualquer que seja o modo pelo qual é dado –, o agente põe-se a deliberar sobre os meios para obter o fim esperado e escolher então fazer A, isto é, conclui sua deliberação com a realização de A, que é simultaneamente o último termo de sua análise deliberativa e o primeiro na ordem da ação. O agente busca realizar seu desejo, mas, visto que a escolha dos meios é governada pelo ato de pesar razões, trata-se agora de um *desejo deliberativo* (ὄρεξις βουλευτική), e quem decidiu por deliberação sobre como agir deseja agora conformemente à deliberação (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν, III 5 1113a11-12)<sup>3</sup>. Isto implica não somente que o desejo foi transmitido ao longo da cadeia deliberativa, mas sobretudo que o desejo se apresenta agora comandado ou reformulado pelo ato de pesar razões relativamente aos meios. Doravante, o agente age em função do que ele reconhece, segundo suas razões, como moralmente bom relativamente aos meios (supondo ser um agente moral). Se ocorre que o meio à sua disposição é um meio que ele considera (correta ou incorretamente) como moralmente censurável, ele, ainda que tenha o desejo a que corresponde nestas circunstâncias tal meio, pode abster-se de realizá-lo e abster-se *em função de suas razões*.

Embora a escolha ocorra *após* o ato de pôr um fim, ela é um elemento decisivo quanto à possibilidade de se responsabilizar moralmente o agente, pois é graças a ele que o ato que realiza (ou deixa de realizar) se torna, em um

3. A passagem tem uma variante em M<sup>b</sup> “segundo o querer” (κατὰ τὴν βούλησιν), que Aspásio cita em primeiro lugar (75, 11), mencionando, porém, também a outra lição, adotada por Bekker, Susemihl e Ingram Bywater, com maior base nos manuscritos. Na leitura de M<sup>b</sup>, haveria uma restrição da escolha deliberada a um dos tipos de desejo, o querer, o que vai de encontro ao que estava sendo estabelecido – a escolha deliberada opera em todos os tipos de desejo, sem se restringir a um só.

sentido moral relevante, *seu* ato. É assim por seu intermediário que o agente cria um espaço no qual pode se exprimir propriamente como agente – não somente por ter tal ou tal fim, mas sobretudo por ter feito tal ou tal escolha. É neste sentido, quer-me parecer, que Aristóteles escreve que a razão (prática) é causa própria de certas mudanças no mundo (αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἄνθρωπον, III 5 1112a31-33). Essa afirmação tem lugar no meio do capítulo consagrado ao exame dos objetos de deliberação: o homem é causa própria de certas mudanças porque, no tocante às suas ações, sempre dirigidas a um fim, ele escolhe os meios que produzirão estes fins. O intelecto (νοῦς) parece indicar aqui o procedimento deliberativo, ligado aos meios, e é esse procedimento que permite enfim inscrever o homem no rol de causas, ao lado da natureza, da necessidade e do acaso. O mesmo ponto é posto em realce em VI 2: a escolha é dita ser ὁρεξις διανοητική ou νοῦς ὁρεκτικός, devendo compreender-se por isto não somente a transformação do desejo em uma forma tipicamente proposicional, mas sobretudo o fato de que o agente age doravante em função do que ele *reconhece* como sendo uma boa razão para fazer ou abster-se de fazer em relação ao fim dado previamente. Pode obviamente ocorrer que alguém deixe fazer algo porque o meio em questão está em conflito com outro fim que ele tem (por exemplo, a honra pública). O conflito dos desejos é sempre possível e não raramente explica nossas ações e abstenções; contudo, o que faz com que sua ação seja *sua* é propriamente o fato de que podia não fazer o que fez, e ele podia não o fazer não porque podia ter um outro desejo, mas porque podia pesar as razões envolvidas e agir em função do *reconhecimento* do valor moral aceitável ou censurável de seu ato.

Uma passagem de III 7 parece-me afirmar com força que a imputação moral pode fundar-se unicamente na escolha racional dos meios, sem exigir necessariamente que o agente tenha adotado por si mesmo os fins. Antes de passar à análise desta passagem, gostaria de fazer duas observações. Primeiro: não quero dizer que a qualidade dos fins que o agente tem não seja relevante para seu caráter moral. Ela o é, e muito; aquele que tem os fins que são bons é um bom agente, no sentido moral do termo. O ideal moral grego é o homem temperante (σώφρων), e esse homem é aquele que tem os fins moralmente bons. O ato de pôr para si mesmo os fins é condição suficiente para a responsabilização moral; contudo, o agente tem ainda, para que se possa dizer que agiu bem, de traduzir seus fins em ações mediante exame dos meios, o que depende de outra faculdade. O ponto que quero pôr em realce é que ter bons fins não é uma condição *necessária* da imputação moral. Ao contrário, para ser responsabilizado, basta que possa deliberar sobre os meios, qualquer que seja o modo pelo qual adota os fins. E talvez não seja sensato exigir de início a autodeterminação dos fins. Com efeito, os fins que perseguimos quando

amadurecemos são em grande parte sugeridos por outros fins que, em sua grande maioria, senão todos, nos foram dados pelo contexto educacional, social e político em que vivemos. Mesmo assim, mediante a deliberação sobre os meios, os atos que daí decorrem se tornam em um sentido forte *nossas* ações, quaisquer que tenham sido as influências externas na adoção dos fins: sou eu que ajo agora, se ajo com base em minhas razões, ainda que os fins me tenham sido, sub-reptícia ou claramente, insuflados por outra pessoa.

Isto me leva à segunda observação. A razão está essencialmente envolvida na transformação do ato em *minha* ação. Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles afirma por duas vezes que nós somos propriamente o intelecto. O *homem é sobretudo isto* (x 7 1178a7), e por *isto* se deve entender o intelecto teórico; mas também *cada um de nós é isto ou sobretudo isto* (ix 8 1169a2), e desta vez *isto* está no lugar do intelecto prático. Somos propriamente o que pensamos (no domínio teórico ou prático). Pode-se querer rejeitar esta tese como eivada excessivamente de metafísica intelectualista, mas é certamente um pressuposto aristotélico, e o é muito provavelmente porque Aristóteles vê o intelecto como o lugar por excelência da *atividade*, daquilo que exprime o ser no que ele é, para além de suas limitações e afecções. Em uma passagem (infelizmente em contexto pouco claro), Aristóteles escreve que o intelecto *é por essência atividade* (τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια, *Da Alma* III 5 430a18). Tese metafísica, por certo, mas que marca a filosofia clássica ateniense: o ato de dar razões (λόγον διδόναι) é próprio a cada um, é o que é cada um, não podendo ser manipulado ou controlado de fora. Quando o agente pensa, o exercício é dele – no caso da razão prática, o ato que daí decorre é em um sentido forte *sua* ação. Isto vale já para a intervenção do intelecto prático na representação do objeto externo como objeto intencional do desejo. Por ter operado, o princípio de ação é doravante um princípio interno. E vale ainda mais para o ato deliberativo de pesar as razões rivais: por sua intervenção, o princípio não somente está em nós (ἐν ἡμῖν), como também está em nosso poder (ἐφ’ ἡμῖν) dizer sim ou não aos meios que conduzem ao fim.

A passagem que quero examinar encontra-se em III 7 1114a31-b25 e se articula em torno de uma objeção, à qual Aristóteles apresenta sua resposta. A objeção é desenvolvida de 1114a31 (εἰ δέ τις λέγοι) até 1114b12 (εὐφυνῆα). A partir daí, Aristóteles inicia sua resposta com a observação de que a objeção pressupõe uma assimetria entre vício e virtude, já que, segundo a objeção, somente a virtude seria voluntária, o vício sendo involuntário. Há uma variante na linha 1114b3: Susemihl segue M<sup>b</sup>, L<sup>b</sup>, N<sup>b</sup>, que dão εἰ δὲ μηδεῖς, enquanto Bywater segue K<sup>b</sup> e O<sup>b</sup>, que fornecem como texto εἰ δὲ μή, οὐθεῖς. Não me parece haver diferença filosófica significativa para a construção da objeção, embora essas lições alterem sua exposição: com εἰ δὲ μηδεῖς, toda a seção é uma única sentença, com três orações como prótases e a apódose que começa

em 1114b5 ἡ δὲ τοῦ τέλους. Com *ei δὲ μή, οὐθείς*, há dois momentos distintos, o primeiro indo até b3 αὐτὸς αἴτιος, o segundo começando com b1-3 *εἰ μὲν οὖν... εἰ δὲ μή*. Nesta última reconstrução, penso, o argumento ganha em clareza. Adoto, assim, a versão *εἰ δὲ μή, οὐθείς*.

Qual é então a objeção? Primeiramente, é preciso observar que o autor desta objeção não é nomeado. A doutrina que é pressuposta, porém, é bastante clara. Ela baseia-se em uma assimetria entre o vício e a virtude. De um lado, não somos causa própria de nossos vícios, pois os cometemos por ignorância, ao perseguir o que nos aparece somente como bom, sem o ser em realidade; de outro lado, a virtude está em nosso poder, pois depende do conhecimento e o conhecimento é *nosso* conhecimento. Este conhecimento é dito nos pertencer como se tivéssemos por natureza um olho graças ao qual vemos o que é justo e verdadeiro. A objeção segue a esteira socrática: somos voluntariamente virtuosos, mas involuntariamente perversos, pois ignoramos então o verdadeiro bem ao perseguirmos o que nos parece (falsamente) como um bem. A esta objeção, Aristóteles retorquirá que o vício e a virtude respondem às mesmas condições: se o vício é voluntário, a virtude o será igualmente; se a virtude é voluntária, o vício o será similarmente. Sobretudo, ao responder à objeção, Aristóteles põe em realce que, visto que a virtude é voluntária devido ao fato de o agente fazer *todo o resto* em função do que ele escolheu, o mesmo valerá para o vício, que é, por conseguinte, igualmente voluntário. Por *todo o resto* deve-se entender os meios, sobre os quais se delibera. Tal observação me interessa sobremaneira: aquilo de que se precisa para ser moralmente responsável pode restringir-se à simples escolha racional dos meios, sem exigir previamente uma livre adoção dos fins.

A objeção segue os seguintes passos:

- 1) todos perseguimos o que nos aparece como bom, mas ninguém é senhor de que tal coisa lhe apareça como boa; ao contrário, isto é determinado pela natureza [1114a31-b1];
- 2) para ser responsável (em parte) pelo caráter moral, é preciso ser responsável (em parte) do modo como a coisa nos aparece [b1-3];
- 3) se não se é responsável pelo modo como a coisa nos aparece, não se é responsável pelo agir mal, mas o fazemos por ignorância, o fim não sendo posto por uma escolha própria [b3-6];
- 4) para ser responsável moralmente por seus atos, é preciso, por assim dizer, possuir o olho que permite julgar bem e escolher o bem verdadeiro [b6-8];
- 5) é-se bem-nascido quando a natureza se mostrou favorável a este respeito (pois a boa natureza consiste exatamente nisto: nascer com uma tal faculdade) [b8-12].



A isto Aristóteles apresenta sua resposta em três partes:

- 6) se isso for verdadeiro, a virtude não será mais voluntária que o vício, pois ambos operam do mesmo modo [b12-16];
- 7) na verdade, virtude e vício são igualmente voluntários, pois eles procedem do mesmo modo no tocante aos meios [b16-25];
- 8) é reafirmado o núcleo argumentativo dos livros II e III.

Vejamos primeiramente 2), que considero como parte da objeção, mas que frequentemente é tomado como exprimindo uma primeira resposta de Aristóteles. Parece-me que 2) apresenta uma condição necessária, *segundo a objeção*, para ser (em parte)<sup>4</sup> causa do caráter moral, a saber: ser (em parte) causa do modo como os fins nos aparecem. É justamente isto que a objeção nega: não somos causa do modo como os fins nos aparecem, *portanto* não somos responsáveis pelos atos que deles derivam. Alexandre (*Problemas Éticos* xxix), contudo, propõe que 2) seja uma tese aristotélica, isto é, que faça parte da resposta de Aristóteles, introduzida aqui à parte para forçar a objeção a uma expressão mais clara: não é verdade que ninguém é causa do que lhe aparece como fim, pois o fim nos aparece em função de nossa natureza e somos em parte causa de nossa natureza, pois ela consiste em nossos caracteres morais, dos quais somos em parte causa porque somos causa das atividades que os engendram (158, 19-21). Alexandre tem certamente em vista o que é dito em b22-25: καὶ γὰρ τῶν ἔξεων συναίτιοι πῶς αὐτοῖς ἔσμεν, καὶ τῷ ποιοῖ τινας εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα. Esta passagem apresenta, com efeito, uma tese aristotélica. Contudo, não é evidente que b1-3 exprima esta mesma tese. Na verdade, se se afirma, em b1-3, que somos em parte causa de nossos caracteres a fim de concluir que, por isto, somos em parte causa dos fins, isto equivale a *supor* precisamente o que está em questão. Ora, a objeção contesta justamente que tais atividades estejam em nosso poder porque *declara* que os fins a que dizem respeito não estão em nosso poder. Se o início da resposta consiste em *afirmar* que somos causa de algo aparecer como fim, visto que

4. A cláusula *em parte*, na aquisição da disposição ou caráter moral (ἔξις), indica que, embora os atos estejam em nosso poder e é com base neles que adquirimos as disposições, resta que a conjunção de atos em uma mesma direção para criar uma disposição não está em nosso poder, mas é um dado da natureza. Relativamente à segunda oração, ao modo como os objetos nos aparecem, pode-se justificar a cláusula observando que se impõe porque, embora o objeto de desejo esteja sob a forma de objeto *interno* ou intencional, ele naturalmente faz referência a um objeto externo, e este objeto externo não está em nosso poder. Porém, talvez a explicação mais plausível seja a simples transferência da cláusula: a objeção requer, para que a disposição esteja em parte em nosso poder, que *pelo menos* em parte a aparição esteja em nosso poder.

somos causa de nossas disposições, Aristóteles começa sua resposta com uma *petitio principii*. De certo modo, Alexandre percebeu este problema, pois ele não fez uma afirmação, mas introduziu o ponto com uma cláusula de salvaguarda: εἴ γε ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις, ἐφ’ ἡμῖν δὲ αἱ ἐνέργειαι (I 58, 22-23), justamente o que é negado pela objeção: “caso, *pelo menos*, as disposições provenham das atividades e as atividades estejam em nosso poder”. Porém, em b1-3 (εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἐαυτῷ τῆς ἔξεως ἐστὶ πῶς αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πῶς αὐτὸς αἴτιος), o verbo *ser* nas duas orações tem o sentido de *ser verdadeiro*: se *é verdade* que cada um é em um sentido causa de suas disposições, então *será verdadeiro* que cada um é, em certo sentido, causa do que lhe aparece como fim. Neste caso, o ἔσται da segunda oração fornece o que devemos admitir previamente, se admitimos a verdade da primeira afirmação. Ora, a tese aristotélica, expressa nas linhas finais b22-25, tem outra ordem, como veremos a seguir: é-se primeiramente causa das disposições para então somente ser causa do que nos aparece<sup>5</sup>. Parece-me assim melhor tomar b1-3 como fazendo parte da objeção: para ser causa dos caracteres ou disposições, é preciso supor que se é previamente causa de como nos aparecem os fins; ora, isto exatamente nos é negado, pois os fins nos aparecem segundo a natureza, e disto – é dado por suposto – não somos a causa.

A parte 3) apresenta dois pontos que convém examinar. Primeiramente, há uma espécie de *enjambement* de dois argumentos: embora se possa concluir de modo geral que, já que não somos causa dos fins que nos aparecem, não somos, por conseguinte, moralmente responsáveis pelos atos que deles decorrem, a passagem restringe o alcance do argumento ao agir mal (τοῦ κακοποιεῖν, b4). Para explicar isso, é preciso lembrar que φαντασία, que eu traduziria aqui por *aparência*, está ligada, no contexto da objeção, ao φαινόμενον

5. Aristóteles afirma em *EN II* que as disposições seguem as ações (II I 1103b23; 2 1103b30-31). O ponto é novamente ressaltado na passagem que conclui toda esta discussão, III 8 1114b30-1115a1: οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἐκούσιοι εἰσι καὶ αἱ ἔξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ’ ἕκαστα, τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ’ ἕκαστα δὲ ἢ πρόσθεσις οὐ γνώριμος. A tese é, assim, que somos *em parte* causa de nossas disposições porque somos causa *inteiramente* de nossas ações. Somos causa *própria* de nossas ações porque deliberamos a respeito dos meios mediante os quais obtemos os fins, e somos inteiramente senhores destas decisões: o princípio da ação é a escolha deliberada, ao passo que o princípio da escolha deliberada é o fim ou sua representação (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις-ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐ ἔνεκα-προαίρεσεως δὲ ὁρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινας, VI 2 1139a31-33). Ao adquirirmos a disposição por conta das ações que realizamos, passamos a ter uma certa natureza (prática); como os fins se dão em função da natureza do agente, ele é autor dos fins nesta mesma medida. A isto chamei doutrina *moderada* da vontade, pois a autodeterminação dos fins pode ser consequência, mas não é condição necessária da responsabilização moral. Cabe ressaltar que tal doutrina tem, porém, um elemento *forte*, a saber: a respeito dos meios, somos *inteiramente* responsáveis por sua adoção mediante o ato de pesar razões.

ἀγαθόν, isto é, designa o *que parece somente ser bom, sem o ser em realidade*. Não se trata, portanto, da φαντασία aristotélica, que deve representar todo fim, *inclusive os que são realmente bons*. Nos termos da objeção, não temos nenhum controle somente do que é *aparentemente* bom, o que explica por que a conclusão exclui a responsabilidade moral somente do κακοποιεῖν. Com efeito, quem apreende o que é verdadeiramente bom está fora do campo da φαντασία, isto é, da aparência e do engano. Ao contrário, ele está no domínio do verdadeiro, do saber, da ἐπιστήμη, o conhecimento, e é causa do fim que adota, pois o conhecimento que põe tal fim é suposto ser *seu* conhecimento no sentido forte aqui utilizado.

Em segundo lugar, 3) nos diz que, se dependemos do que é apenas aparentemente bom, a visada do fim não é αὐθαίρετος. O que isto quer dizer, αὐθαίρετος? Penso que este termo exprime justamente o ato de pôr por si mesmo os fins, tomado pela objeção como condição *necessária* para que o homem seja moralmente responsável por suas ações. Este termo aparece somente aqui, nas obras que nos restaram de Aristóteles, mas ele contrasta de modo notável com o objeto da escolha deliberada (relativamente aos meios) (τὸ προαιρετόν). Para este último, trata-se de dar a preferência racional a um meio entre outros. Para o primeiro, trata-se antes de pôr por si mesmo o fim a ser perseguido, o que somente pode ser feito pela razão ou sabedoria. O αὐθαίρετον é, portanto, o fim que o agente se põe a si mesmo, do qual ele é causa. Aparentemente, a objeção supõe que o ato de pôr por si mesmo o fim é uma condição *necessária* da responsabilidade moral. Se não ocorrer, mas o fim nos for dado pela natureza, por exemplo, não está mais em questão a responsabilidade moral do agente.

Enfim, 4) nos diz que, para que o agente seja moralmente responsável, é preciso haver um *conhecimento* ou *saber* do bem, porque somente neste caso a condição da visada do bem a título de αὐθαίρετος é satisfeita. Se o agente conhece o bem, ele é causa do fim. Mediante o conhecimento, o agente é senhor da apreensão dos fins. Para ter este conhecimento, é preciso, por assim dizer, nascer com o olho que julga bem e apreende o bem verdadeiro. Em outras duas vezes Aristóteles fará menção, no livro *EN VI (EE V)*, a um tal olho, e se pode pensar que aqui é bem uma doutrina aristotélica; porém, naquelas outras passagens, um tal olho será derivado da experiência (I2 I143b13-14) ou não se engendrará sem a virtude moral, adquirida por hábito (I3 I144a29-30). No contexto da objeção, porém, este olho provém de um dom da natureza, que assegura a seu possuidor a apreensão da verdade, portanto o bem agir, e por esta razão a boa natureza é definida como sendo por excelência sua posse, segundo 5).

A resposta de Aristóteles é dada em duas partes. Primeiramente, em 6), é dito que, como a virtude e o vício operam de mesmo modo, se um é invo-

luntário, o outro o será também. É uma crítica interna da assimetria. Em 7), Aristóteles dá um passo adiante e mostra que a virtude é *voluntária*, e isso independentemente do fato de o fim ser posto naturalmente ou com uma contribuição do agente, pois o caráter voluntário provém do fato de o homem moral realizar o resto voluntariamente (τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἐκουσίως τὸν σπουδαῖον, b18-19). Por *o resto* deve-se entender, penso, *os meios*. Ora, se a virtude é assim voluntária e o vício opera de mesmo modo, o homem perverso é similarmente causa por si mesmo de suas ações, ainda que não seja causa do fim (ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει, b20-21). Aristóteles sublinha com insistência que a escolha dos meios é uma condição *suficiente* para responsabilizar moralmente o homem, sem que se tenha de fazer apelo a uma causa própria prévia relativa aos fins. Pouco importa, neste sentido, se o fim é posto naturalmente ou se contém certa contribuição do agente: a ação é voluntária devido ao fato de que *o resto* é feito voluntariamente – e o resto é feito voluntariamente porque o agente escolhe por deliberação os meios que estão à sua disposição. Aristóteles, portanto, não se limita a assinalar uma assimetria interna insustentável na tese oposta, mas ele acrescenta *qual* é a razão da necessária simetria entre vício e virtude a propósito do caráter voluntário das ações: não o fato de pôr por si mesmo um fim, mas o de escolher por deliberação os meios. Em suma, o προαιρετόν basta para responsabilizar moralmente o homem, sem que seja necessário fazer apelo ao αὐθαίρετον.

A escolha do fim não está, por conseguinte, inscrita no início do processo, pode estar inscrita em seu fecho, conforme a seção 7) relembra. Com efeito, Aristóteles sustenta que as disposições são engendradas pelos atos e, uma vez formadas, elas favorecem a prática de tais atos mediante os quais elas foram produzidas. Esta tese é repetida ao longo dos livros II e III da *Ética Nicomaqueia*. Dos atos, somos senhores não somente em parte, mas do início ao fim (1114b31-32). E o somos porque, graças à escolha deliberada a respeito dos meios, podemos fazer ou deixar de fazer o que serve a obter o fim almejado, de qualquer modo que o fim me tenha sido dado, referindo-nos unicamente a *nossas* razões: se não precisamos nos referir a outra coisa do que ao que está em nós, o que está em nós está então em nosso poder (εἰ... μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια, III 7 1113b19-21). Trata-se do tema central do capítulo III 7, ao qual pertence a passagem que estamos analisando: aquilo a que posso dizer sim, a isto posso dizer não – isto é: se posso dizer sim a este meio, posso igualmente dizer não a ele. Graças à razão deliberativa, sou senhor de minhas ações. Como as disposições são geradas pelas ações, sou em parte causa de minhas disposições. Ora, as disposições práticas constituem o que se pode chamar de natureza prática do agente, e os fins aparecem ao

agente em função de sua natureza (prática). Por conseguinte, em certa medida, sou causa do fato de que certos fins apareçam a mim. Todavia, isso não é uma condição, mas uma *consequência* do agir moral: é porque eu decido por mim mesmo a respeito dos meios que eu me dou uma natureza (prática) com base na qual fins de certa qualidade (a saber, similar às dos atos que geraram as disposições) agora aparecem a mim.

A limitação da razão deliberativa aos meios vai ao encontro de uma tese *moderada* da vontade, se posso assim me exprimir. Não é exigido como condição inicial que o agente ponha por si mesmo os fins. Isso será talvez o resultado a que chegará, mas em todo caso não é sua condição necessária de início. Basta que possa decidir segundo suas razões a propósito dos meios para obter os fins. Ao fazer isto, ao decidir adotar este meio ou o rejeitar, o que o agente faz é, em um sentido moral forte, tornar *sua* a ação, ainda que o fim lhe tenha vindo de outro lugar, imposto, por exemplo, pela natureza. Sua vontade exprime-se por sua escolha a respeito dos meios, mesmo que (ainda) não se exprima quanto aos fins. Chamemos isto de uma doutrina *moderada* da vontade, pois ela exige somente a escolha dos meios, isto é: a escolha com base em razões a respeito dos meios. Tal escolha dos meios retroage, porém, sobre o ato mesmo de pôr os fins, ao aperfeiçoar o agente em uma certa direção, dando-lhe disposições que constituem sua natureza (prática), de acordo com a qual doravante os fins a ele apareceram.

Uma última palavra, à guisa de conclusão. A vontade é moderada, mas não é fraca. Isto pode ser ilustrado com o caso das ações mistas. Alguém pode ser coagido por um tirano a cometer um ato de grande injustiça, mas, supondo que a coerção permaneça nos limites que a natureza humana suporta, em um sentido importante o que ele fará será *seu* ato, por que, em última instância, é ele quem vai ou não agir ao escolher tais coisas no lugar de tais outras, por mais estrangeira que lhe seja a imposição do fim de suas ações. A recusa de agir talvez seja a última manifestação de sua liberdade. Em todo caso, terá sido igualmente o sinal de sua força.

## Apêndice

## Tradução de EN III 7 1114a31-b25

Se alguém objetasse: todos tendemos ao bem aparente, porém não somos senhores da aparição<sup>6</sup>, mas tal qual<sup>7</sup> cada um é, tal fim lhe aparece; se, portanto, cada um é de certo modo causa para si mesmo da disposição, será ele causa de certo modo também da aparição<sup>8</sup>; se não o é, ninguém<sup>9</sup> é causa para si mesmo do agir mal, mas faz essas coisas por ignorância do fim, acreditando que através delas se obterá o melhor para si; a tendência do fim não é autoes-

6. τῆς δὲ φαντασίας (1114a32). Φαντασία não deve ser tomada aqui no sentido aristotélico técnico (a saber, a faculdade da alma que preserva o que é dado na sensação sob a forma de imagens sobre as quais o intelecto vai operar, funcionando como uma ponte entre razão e sensação), mas no contexto da objeção, a saber: não somos senhores a respeito do bem aparente, isto é, do bem falso. Para a objeção, a aparição é um fenômeno puramente natural, mas não o conhecimento, com base no qual busco o verdadeiro bem.
7. ὅποῖός (1114a32). Alexandre tem, mais simplesmente, οἷος, “mas como cada um é, tal fim lhe aparece” (*Prob. Éticos* xxix).
8. εἰ μὲν οὖν... αὐτὸς αἴτιος (1114b1-3). Os comentadores modernos veem nesta frase uma primeira réplica à objeção formulada em 1114a31-b1, por comparação sobretudo a 1114b22-24, quando Aristóteles afirma que, por sermos causa coadjuvante das disposições, pomos os fins segundo a nossa natureza. Deve-se, contudo, assinalar que μὲν οὖν em b2 é pouco apto a introduzir uma réplica a uma objeção precedente. Mais importante, pode-se dar à objeção uma formulação mais forte, se se considera que vai de 1114a31 a b11, à qual uma resposta contundente é fornecida por Aristóteles. O ponto de 1114b1-3 consiste em assinalar que, para sermos senhores de nossas disposições, temos de supor que somos senhores do modo como um objeto se nos aparece – ora, esta suposição é, segundo a objeção, excessiva, pois ninguém é senhor do modo como o objeto a ele aparece, por conseguinte tampouco de suas disposições. Como nossas disposições provêm de nossos atos, elas só podem estar em nosso poder se os atos o estiverem; estes, por sua vez, só podem estar em nosso poder se o modo como algo nos aparece está em nosso poder. O modo como algo nos aparece é causa do ato, que, por sua vez, é causa da disposição. A objeção consiste em remontar à base da cadeia e argumentar que ninguém é suposto ser senhor do modo como um objeto lhe aparece. Sobre o tema da boa estirpe ou bom nascimento (εὐφυΐα), ver *Mênon* 99-ss. Em EN X 10 1179b20-23, Aristóteles escreve que “uns creem que os homens se tornam bons por natureza, outros pelo hábito, outros pelo ensino; ora, é claro que não pertence a nós o por natureza, mas pertence aos que são verdadeiramente bem-afortunados graças a certas causas divinas”. O homem afortunado foi desenvolvido particularmente na EE VIII 2, mas não é mais tratado na *Ética Nicomaqueia*.
9. εἰ δὲ μή, οὐθεὶς (1114b3). Tal é o texto adotado por Bekker, Ramsauer, Bywater e Gauthier, em conformidade com K<sup>b</sup> e O<sup>b</sup>. Susemihl e Rassow seguem a lição dos outros manuscritos: εἰ δὲ μηδεὶς, “se ninguém”, assim como Alexandre. Nesta última leitura, a apódose começa em 1114b5 (“a tendência do fim não é autoescolhida”). O ponto importante me parece ser tomar o “se não o é” como a evidência da objeção: ninguém é senhor do modo como o fim (aparente) nos aparece, mas isto é necessário para sermos senhores, em certo modo, de nossas disposições.

colhida<sup>10</sup>, mas o homem deve nascer como que possuindo um olho pelo qual julgará bem e pelo qual escolherá o bem segundo a verdade, e é bem nascido aquele a quem isto é naturalmente bom, pois é o que há de maior e de mais belo, e que não é possível receber ou aprender de um outro, mas, tal como nasceu, assim se comportará, e a boa estirpe verdadeira e perfeita é ter isto bem e belamente por natureza.

Se, então, estas coisas forem verdadeiras, em que a virtude será mais voluntária do que o vício? A ambos, pois, de mesmo modo, ao bom e ao mau, o fim aparece e se estabelece naturalmente ou de qualquer modo; o que quer que façam, referem o resto a este fim. Então, ou bem um fim qualquer aparece a cada um não por natureza, mas depende em algum sentido dele<sup>11</sup>, ou bem o fim é natural; mas, pelo fato de o homem virtuoso fazer o que resta voluntariamente, a virtude é voluntária, e não menos voluntário será o vício. Com efeito, está presente do mesmo modo no homem mau o agir por esforço próprio nas ações, ainda que não no fim<sup>12</sup>.

Se, portanto, como foi dito<sup>13</sup>, as virtudes são voluntárias (e, já que<sup>14</sup> somos causas coadjuvantes em certo sentido das disposições, pelo fato de sermos de certa qualidade também pomos o fim que lhe corresponde<sup>15</sup>), também os vícios serão voluntários, pois são similares.

10. αὐθαίρετος, “que escolhe ou toma um objeto por si próprio” (1114b6). O termo, que aparece em escritores clássicos como Tucídides, Sófocles, Eurípides e Demóstenes, é o que de mais próximo o grego tem a oferecer para a noção moderna de *autonomia*. O termo grego αὐτονομία não pode ser usado nesse sentido na ética, pois, para o indivíduo, tem o sentido pejorativo de alguém que faz para si as próprias leis desconsiderando os bons costumes: é assim que, no *Amatorius* de Plutarco, Ismenodora, bela viúva, tendo-se servido de meios pouco convencionais para obter os favores do jovem Bacchon, caiu em desgraça “por causa de sua αὐτονομία” (755B #11). Na política, αὐτονομία designa a independência de que gozam as cidades gregas e é usado com grande frequência pelos oradores atenienses.
11. ἀλλά τι καὶ παρ’ αὐτόν ἐστιν, “mas há algo também dele”, “de *chez lui*” (1114b17).
12. καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει (1114b21). A edição aldina apresenta καὶ ἐν τῷ τέλει, “e no fim”, enquanto K<sup>b</sup> sugere καὶ ἐν τελείῳ, “e no perfeito”, que Edward Cardwell (*Aristotelis Ethica Nicomachea*, 1828-1830) refere a X 5 1176a27: τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, “do homem perfeito e bem-aventurado”, de modo a ler “e no homem perfeito”.
13. ὥσπερ λέγεται (1114b22). Segundo John Alexander Stewart, trata-se do que é sustentado pelo oponente da objeção anterior. No entanto, parece mais natural ver aqui uma remissão ao que é exposto ao longo de todo o livro III, a saber, que a virtude é voluntária, assim como o vício, o que é a tese aristotélica.
14. καὶ γὰρ τῶν ἔξεων (1114b22-23). Tomo o γάρ como antecipatório: ele não explica por que as virtudes são voluntárias, mas se refere ao fato de, sendo de certa natureza, aquela dada pelas disposições, então pomos o fim que a ela corresponde.
15. τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα (1114b23-24). Admissão complementar: como agimos voluntariamente e de nossas ações nascem as disposições, somos causa coadjuvante delas e, nesta medida, como nossas disposições constituem nossa segunda

natureza ou qualidade moral, fixando nosso caráter, pomos de certo modo os fins, pois eles aparecem em conformidade com a natureza prática do agente. Isto significa que o ato de se representar algo como um bem pode ser aperfeiçoado, o que de fato é uma característica do intelecto (no caso, prático). Esta tese difere de modo crucial da que é apresentada em 1114b1-3 (que, a meu ver, faz parte da objeção), pois nela é dito que, se sou senhor da disposição, isto ocorre porque sou senhor da aparição do fim. Na tese aristotélica, ao contrário, como as ações são voluntárias, então somos de certo modo causa coadjuvante das disposições. Como as disposições constituem nossa natureza prática e os fins aparecem em conformidade com a qualidade do agente, então podemos controlar de certo modo a aparição dos fins. Assim, para Aristóteles, não é porque somos senhores da aparição dos fins que controlamos de certo modo nossas disposições, mas porque somos (de certo modo) causa de nossas disposições (ao sermos causa própria das ações que as engendram mediante a deliberação sobre os meios) terminamos por pôr nós mesmos os fins, aqueles que correspondem à qualidade moral que adquirimos. Na base disso tudo está o fato que, dado um fim, escolhemos por razão os meios para realizá-lo, de modo que nossas ações são voluntárias.



## Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica

Aristóteles seguramente se oporia àqueles que sustentam que as leis morais possam ser demonstradas *more geometrico*. Há um consenso entre os comentadores a respeito da recusa sem hesitação de sua parte de um mesmo rigor para a ética e a matemática ou geometria. Assim como não exigimos que um orador proceda por silogismos para convencer seu público ou que um matemático persuada seu discípulo apelando a argumentos de autoridade para provar um teorema, assim também, segundo Aristóteles, seria falta de instrução exigir demonstrações da teoria moral onde ela só está autorizada a indicar *grosso modo* ou em grandes linhas.

Também parece haver um consenso que, para Aristóteles, no lugar da estrita universalidade do tipo “todo A é B”, a ética só pode apresentar leis sob a forma de generalizações do tipo “a maior parte dos F é G”. Aristóteles refere-se a esse tipo de generalização pela expressão *no mais das vezes* (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ): por exemplo, as pessoas de mesmo nível e idade “no mais das vezes são de sentimento e caráter similares” (οἱ τοιοῦτοι δ’ ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοῦθεις ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, EN VIII 13 1161a26-27). Uma tal fórmula permite justamente que haja exceções por trás das generalizações. É conveniente distinguir dois casos aqui de exceção. De um lado, há aqueles em que desconhecemos a causa, embora possamos suspeitar que haja alguma regularidade por trás da própria exceção. É o caso de certas gerações monstruosas: o próprio Aristóteles observou que animais múltiparos têm prole defeituosa mais frequentemente do que uníparos. Pode-se assim legitimamente suspeitar que a exceção segue ela própria uma regra. Desse modo, estaríamos em uma situação em certo sentido similar à da lei dos gases: em certas condições de temperatura e pressão, os gases comportam-se de um modo; alterando-se, porém, estas condições, o comportamento é outro, mas isso pode ser mapeado e subgeneralizado

novamente mediante um controle das alterações relativas à temperatura e à pressão. A indeterminação seria, neste caso, fruto da limitação de nosso conhecimento, não da própria coisa.

Fosse somente este o motivo para introduzir generalizações no lugar de universalizações, estaríamos então supondo que sua base é uma obscuridade epistêmica, isto é, é por causa de nosso desconhecimento das variáveis envolvidas que nossas regras não atingem o grau de estrita universalidade. Neste caso, pode-se esperar que a indeterminação de base epistêmica esvaeça à medida que o conhecimento progrida, caso não houver nenhum obstáculo a seu avanço. No entanto, Aristóteles tem uma razão bem mais profunda para adotar generalizações no lugar de universalizações. Há, com efeito, um segundo caso no qual a indeterminação provém não da nossa faculdade de conhecer, mas da própria coisa. Nosso conhecimento seria indeterminado porque a própria coisa conteria uma certa dose de indeterminação. É o que ocorre quando há uma variável imprevisível que introduz exceções a título de acidente ou acaso. Aristóteles acredita que, no mundo sublunar, há sempre uma dose de acaso que provém do fato de o objeto mesmo ser, em algum sentido, indeterminado, vale dizer: ontologicamente indeterminado. Assim, mesmo que possamos elucidar inteiramente o caso das gerações monstruosas, exprimindo as exceções sob novas regras e esgotando todas as possibilidades, ainda assim restaria que sempre é possível que nasça um ser monstruoso ou defeituoso, e isto por causa da indeterminação ontológica radicada nos seres sensíveis dotados de matéria, imprevisível ao conhecimento, por maior que seja sua acribia. Normalmente, o ser vivo gera um ser vivo com as mesmas qualidades básicas; acidentalmente, porém, pode gerar outro ser vivo que difere bastante com respeito a estas mesmas qualidades. Disto, do nascer defeituoso *por acaso* ou *acidente*, não há ciência porque não pode haver ciência. O objeto físico inevitavelmente tem, enquanto objeto físico, uma dose de indeterminação, avessa ao conceito e ao universal, e esta dose de indeterminação, por ínfima que seja, obriga-nos a recorrer a generalizações, abandonando as universalizações estritas, não por razões meramente epistêmicas, mas por motivos de fundo ontológico.

A estrutura geral das leis morais seria, então, do tipo “a maior parte dos F é G”. Não teríamos como gerar todas as exceções de um modo determinado, pelo menos não as que se enraízam na indeterminação da própria coisa. A respeito das exceções que, por sua vez, se deixam apreender por subgeneralizações, poderíamos acrescentá-las, à medida que as conhecemos, como um apêndice ao corpo mesmo da lei, mas este procedimento não eliminaria aquela indeterminação ontológica que inevitavelmente estorva a universalidade. Para Aristóteles, o acaso é um tipo de causa que opera tanto no mundo

físico como no mundo das ações humanas<sup>1</sup>. Ademais, por mais restrita que seja esta região da física na qual opera o acaso, salta aos olhos que o domínio das ações humanas não escapa à fortuna<sup>2</sup>. Deste modo, a tese aristotélica mitigaria a pretensão demasiada de certas doutrinas éticas a respeito do caráter geométrico de suas leis. A universalidade ver-se-ia estorvada em seu âmago, resultando deste estorvo uma generalidade sempre aberta às exceções. Lá onde há estorvo, a universalidade torna-se simples generalidade. Como consequência, a estrutura “a maior parte” cobriria os casos nos quais intervém a fortuna (ações) e aqueles nos quais há sempre a possibilidade do acaso (mundo físico).

No registro *no mais das vezes*, tem-se assim uma frequência de eventos que pode sempre ser rompida por um acidente ou acaso. A modalidade aqui é importante. Algo pode sempre ocorrer, mas não se segue disto que, em algum tempo, ele de fato ocorrerá. Um tecido pode sempre ser cortado, mas pode ocorrer que nunca o seja, destruindo-se, por exemplo, antes que tal possibilidade se realize. Em Aristóteles, não vale o princípio de plenitude<sup>3</sup>. Também se deve entender a frequência com base em certa norma e não o contrário. Segundo o registro *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, algo não é normalmente assim porque é frequentemente assim, mas é frequentemente assim porque ele é normalmente assim. Pode ser que haja uma sucessão de acasos, o que é uma possibilidade do próprio acaso, mas isto não instaura uma norma. A frequência aristotélica não responde a uma simples estatística de casos, ela pretende respaldar-se mais profundamente em uma norma inscrita na própria coisa, que pode sempre ser interrompida pelo acaso, mas que tende a exprimir-se de modo generalizado. A frequência estatística é um meio para a descoberta de normas, mas em nenhum sentido é razão para o estabelecimento de normas. Convém ressaltar, por fim, que, se as ações parecem estar mais impregnadas de indeterminação do que os objetos naturais, em tese os objetos das ciên-

1. No domínio natural, o estudo clássico está em *Physica* II 4-6. No tocante à ética, ver em especial *EN* III 5 1112a31-33: αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. Sobre o estatuto do acaso como causa, ver, em especial, Richard Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, 1980.
2. O sentimento é bem difundido também entre os comentadores: como escreveu David Ross, “nas ações humanas, em todos os eventos há uma real contingência” (*Aristotle*, 1923, p. 188). Ver Wilfried Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 1980, pp. 32-34, que cita esta passagem de Ross.
3. O princípio de plenitude diz que toda possibilidade genuína se realiza em algum momento. Arthur O. Lovejoy, em seu clássico estudo *The Great Chain of Being* (1936), o atribuiu a Platão, mas não a Aristóteles. Jaakko Hintikka, por sua vez, o atribuiu a Aristóteles, o que suscitou um debate sobre modalidade e determinismo (ver *Time and Necessity*, 1973; *Aristotle on Modality and Determinism*, 1977). Apresentei uma análise desta discussão em “*De Caelo* I 12 e o Princípio de Plenitude”, 1999.

cias físicas não respondem menos às mesmas condições de generalização. O campo dos objetos naturais é também um domínio de necessidade estorvada, no qual vigora o registro *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. As ciências naturais abandonam as universalizações estritas e se constituem no diapasão de generalizações abertas a exceções. Nesse sentido, ética e ciência natural não difeririam quanto à exatidão, pois ambas recorreriam a um mesmo registro<sup>4</sup>.

Uma passagem metodológica, no início da *Ética Nicomaqueia*, parece sedimentar tal posição. Aristóteles escreve, com efeito, que os bens (os objetos da ação) possuem tal variação “que se deve contentar-se, argumentando a partir de e a respeito de tais coisas, a mostrar a verdade de modo aproximativo e em grandes linhas, e, argumentando a partir de e a respeito do que é no mais das vezes, em concluir também de tal modo”<sup>5</sup>. A expressão “mostrar a verdade” (*τάληθές ἐνδείκνυσθαι*), está em oposição a “demonstrar a verdade” (*τάληθές ἀποδείκνυσθαι*), e a recusa do procedimento rigoroso de demonstração parece ir de par com o apelo ao registro *no mais das vezes*, que marcaria não só as premissas como também as conclusões dos argumentos morais: o mostrar da verdade moral não é uma demonstração, mas um concluir com generalizações amoldáveis a exceções. Tudo se passa como se à constatação da limitação em mostrar a verdade *grosso modo* se seguisse a imposição do registro *no mais das vezes* na ética. Tal reivindicação de generalização amoldável a exceções parece, com efeito, apreender com rara felicidade a forma hegemônica da regra moral. Com efeito, as leis são hegemônicas no discurso moral. Ora, leis são universalizações, mas são igualmente passíveis de exceções, de modo que sua fórmula é perfeitamente captada pelo registro *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Como o próprio Aristóteles escreveu, “toda lei é universal” (*ὁ νόμος καθόλου πᾶς*, EN V 14 1137b13); não sendo possível, porém, legislar sem falhas, seu registro não pode ser outro senão o do *no mais das vezes*, como ilustra EN IX 2 1164b31-33: deve-se *no mais das vezes* retribuir benefícios antes que favorecer companheiros e, no caso de um empréstimo, deve-se

4. Sobre a noção de *no mais das vezes*, ver Jonathan Barnes, *Aristotle: Posterior Analytics*, 1993, pp. 192-193; Mario Mignucci, “Ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science”, 1981; e Lindsay Judson, “Chance and ‘Always or For the Most Part’ in Aristotle”, 1991. Tomei emprestada de Oswaldo Porchat (*Ciência e Dialética em Aristóteles*, 2000) a expressão “necessidade estorvada”. Sobre a ação e o registro *no mais das vezes*, ver, em especial, Terence Irwin, “A Ética como uma Ciência Inexata”, 1996; e Carlo Natali, *La Saggezza di Aristotele*, 1989, em particular p. 45: “sem alcançar a regularidade dos eventos físicos, o campo das ações humanas é suficientemente constante para que se possa formar um saber, válido ‘no mais das vezes’ a seu propósito”.
5. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεισθαι (EN I 1 1094b19-22).

*no mais das vezes* restituir a soma antes ao credor (καὶ τὰς μὲν εὐεργεσίας ἀνταποδοτέον ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ μᾶλλον ἢ χαριστέον ἐταίροις, ὥσπερ καὶ δάνειον ὃ ὀφείλει ἀποδοτέον μᾶλλον ἢ ἐταίρῳ δοτέον).

Este esquema é bastante atraente e não deixa de explicar razoavelmente bem uma boa parte da ética aristotélica. Um primeiro problema, porém, surge ao se observar que a universalidade também figura no mundo das leis morais. Um exemplo que Aristóteles fornece de universalidade estrita é o adultério. Não há sentido em justificar moralmente o adultério dizendo que foi com a mulher certa, no momento certo ou para o fim adequado, tampouco que *no mais das vezes* é incorreto, mas há casos em que se pode cometê-lo: o adultério está *sob interdição absoluta*. Outro exemplo é o assassinato; não se pode justificá-lo moralmente em nenhum caso, pois também está sob interdição absoluta. Ainda outro exemplo que Aristóteles fornece, entre as ações, é o roubo. Talvez não sejam numerosas, mas devemos reconhecer que interdições absolutas não são laterais; ao contrário, elas têm um papel importante nos códigos morais, talvez mesmo constituam sua espinha dorsal<sup>6</sup>. Não parece difícil, porém, conciliar generalizações e universalizações estritas, sobretudo se estas últimas ocorrerem de modo limitado, como parece ser o caso (pois, como indica o texto de Aristóteles, as universalizações ocorrem em número reduzido)<sup>7</sup>. Afinal, também as ciências naturais, que têm como registro básico o ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, possuem universalizações estritas, do tipo “todo homem é racional”, pois não é possível que seja o caso de algo ser homem e irracional. Em um sentido, haveria aqui mesmo assim uma indeterminação, a saber: não é necessário que o homem exista, o que o faz diferir de um modo irrevogável da universalidade dos objetos necessários (pois estes existem necessariamente), mas, em outro, trata-se tipicamente de uma universalização sem restrições, pois todo homem é racional. Enunciados de essência, por exemplo,

6. Ver, por exemplo, Edward John Lemmon: “um homem pode saber que ele deve dizer a verdade e o fazer porque toma como um *princípio moral* que se deve sempre dizer a verdade – um exemplo levemente irrealista, pois princípios morais tendem a ser proibitivos antes que diretivos: um melhor exemplo seria o de um homem que sabe que não deve cometer adultério com uma certa mulher e não o faz porque mantém que é uma regra moral jamais cometer adultério” (“Moral Dilemmas”, 1962, pp. 139-140).
7. Ver EN II 6 1107a8-12: οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὀνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φανλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία. Aristóteles está dizendo que *nem todas* as ações e emoções têm mediedade, pois *algumas* têm o nome ligando imediatamente ao caráter vil. Por conseguinte, parece bem delimitado o domínio da universalização estrita. É curioso observar que um pouco antes, em II 4 1105b22, Aristóteles citou φθόνος como exemplo de uma emoção que por si só não decide do caráter reprovável ou não da ação, o qual dependeria do fato de ocorrer de certo modo ou de outro, contrariamente ao que afirma neste passo, segundo o qual o simples ter φθόνος é já prova do caráter vil do agente.

introduziriam universalizações estritas dentro de um ambiente maior governado pela contingência, pois, embora seja necessariamente de tal tipo, sua existência não tem nenhuma necessidade. Aparentemente, assim como nas ciências naturais, também na ética universalizações poderiam conviver com generalizações, com a condição de estarem todas sob a rubrica geral da existência contingente. Na ética, a universalidade reaparece por trás da simples generalidade precipuamente sob forma negativa: a moral contém um bom número de interdições absolutas, às quais não há nenhuma derrogação<sup>8</sup>.

O problema maior surge, porém, quando levamos em consideração outra tendência presente – e fortemente – na ética aristotélica, a qual poderíamos chamar de particularismo. Em uma passagem do livro II da *Ética Nicomaqueia* que, significativamente, faz referência ao passo já citado do τὰ ληθὲς ἐνδείκνυσθαι no livro I, Aristóteles volta a insistir que não há nada de fixo nas ações, de sorte que o discurso sobre o que fazer nas situações práticas “não cai sob nenhuma arte nem em série alguma de preceitos, mas os agentes devem sempre investigar em função das circunstâncias”<sup>9</sup>. Convém pôr em relevo o *sempre* na frase em questão: δεῖ δ’ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν. No mesmo parágrafo em que Aristóteles enfatiza a falta de exatidão no campo prático moral, ele acentua a precisão da filosofia moral: o agente *sempre* deve agir em função das circunstâncias. Em outras palavras, em *toda* situação de importância moral, a decisão está suspensa às considerações circunstanciais, que não podem ser previstas de antemão nem arroladas tranquilamente em um código geral de conduta. Ao lado, assim, de preceitos gerais e de interdições absolutas, Aristóteles sustenta também que o

8. Uma explicação consistiria em dizer que certas proposições morais são analíticas. Jonathan Barnes (“Introduction”, 1976) sugeriu que, assim como “todo omnívoro come carne” é analiticamente verdadeiro, assim também “assassinato é errado” seria analiticamente verdadeiro porque no conceito de “assassinato” já estaria presente a nota “ser moralmente inaceitável”. Com estas considerações, ele visava (entre outras coisas) a atacar a doutrina do justo meio, considerando-a moribunda, visto ser inadequada às pretensões da ética aristotélica, que admitiria universalizações estritas de tipo analítico, de modo que, se Aristóteles tivesse escrito uma terceira ética, ele teria, segundo Barnes, abandonado a doutrina do justo meio. Tentarei mostrar, ao longo deste trabalho, que a doutrina do justo meio tem, na verdade, um papel central na ética aristotélica, constituindo como que sua espinha dorsal, fornecendo justamente o fundamento com base no qual se explica a analiticidade de certos casos, como o adultério e o assassinato.
9. τοιούτου δ’ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ’ ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ’ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἱατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς (EN II I 1104a5-10). É de se observar a expressão, rara em Aristóteles, de παραγγελία, que vem substituída, na paráfrase anônima, por μέθοδος. O termo designa o conjunto de regras e preceitos previamente estabelecidos que funcionam como instruções técnicas para a obtenção de algo.

agente só pode se decidir quanto à ação em função das circunstâncias em que se produz a ação singular.

O particularismo constitui certamente uma parte importante da ética aristotélica. O homem corajoso é aquele que suporta, teme e enfrenta “o que deve, pelo fim, como e quando deve” (ἀ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα... καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, *EN* III 10 1115b17-18). O mesmo pode ser dito de toda outra virtude, pois é isto o próprio da virtude moral: sentir emoções e agir “quando se deve, com relação às coisas, relativamente às pessoas, com vistas ao fim e do modo como se deve” (τὸ δ’ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ’ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, II 5 1106b21-22). Esses elementos são justamente as circunstâncias nas quais a ação ocorre, o agente devendo tomar sua decisão sempre em função delas. O que deve ser feito, portanto, está imerso nesses elementos circunstanciais. O prudente é aquele que vê a verdade na ação, mas isto só pode ser feito levando em conta as circunstâncias nas quais ela ocorre. Aqui está o cerne do particularismo da ética aristotélica: há bem uma verdade na ação, mas esta verdade não pode vir à tona sem que se leve em consideração as circunstâncias nas quais a ação se produz. Não há assim regras e códigos previamente estabelecidos que bastaria seguir, mas é preciso decidir caso a caso: o homem moral se distingue sobretudo “pelo fato de ver a verdade nos casos singulares, como se fosse sua norma e medida” (III 6 1113a32-33). Como se fosse sua norma e medida (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν): a expressão é forte, e tem um ligeiro ar de protagonismo; não quer, contudo, flertar com o relativismo, mas visa antes a realçar a singularidade de cada resposta moral, de sorte que o prudente nos serve unicamente de critério por causa da forte obscuridade provocada precisamente pelo papel preponderante das circunstâncias na determinação da verdade da ação. Aristóteles repetirá obsessivamente, ao longo de sua ética, que se deve agir em função das circunstâncias, que a decisão se faz caso a caso, que não temos outro amparo a não ser o prudente, a quem devemos nos voltar sempre que as decisões forem importantes, porque a ação moral só revela sua verdade nos casos singulares, imersa nas circunstâncias no interior das quais se produz.

As circunstâncias têm assim um papel preponderante na determinação da ação moral, o que isto parece impedir toda generalização, para não falar em universalização. Poder-se-ia pensar que as circunstâncias obstam generalizações e universalizações porque são infinitas em número, o que impediria que se possa acoplá-las todas às regras morais, devendo-se sempre considerar cada caso separadamente. No entanto, embora sejam muitas, nada nos diz que as circunstâncias sejam em número infinito. Talvez seja muito laborioso arrolá-las, mas em tese nada nos impede de o fazer e assim, lentamente, apurar o grau de acribia das regras morais. Porém, no fundo pouco importa saber se *todas* as circunstâncias são em número infinito ou se é simplesmente

te impraticável arrolá-las detalhadamente de fato, ainda que não de direito, pois nada implica que o número das circunstâncias *moralmente relevantes* seja infinito, nem mesmo numeroso. Ao contrário, tudo indica que o número do que é moralmente relevante não só é determinado, como é pouco numeroso. O próprio Aristóteles, em *EN* III 2, propõe-se a listar as circunstâncias moralmente relevantes, determinando quais são e quantas são: “quem, o que, a respeito de que ou em que age, por vezes também por meio de que, por exemplo: com um instrumento, e com vistas a quê, por exemplo: com vistas a salvar, e de que modo, como calma ou violentamente” (1111a4-7). É claro que um instrumento, como uma lança, pode ser verde, vermelha, pode ter o cabo ligeiramente perfurado, rugoso, ou enfeitado, mas isto, no mais das vezes, é irrelevante para o ponto de vista moral, assim como é irrelevante, no mais das vezes, levantar-se pelo lado esquerdo ou direito da cama. O que faz, contudo, com que as circunstâncias obstem mesmo assim às generalizações não é seu número, mas o fato de ser indeterminado *quais* têm relevância moral em uma dada situação. É esta indeterminação, relativa à importância moral, que torna a ação refém de uma obscuridade a ser esclarecida somente na situação concreta.

Se é assim, tem-se o fato de que a ética aristotélica se articula mediante decisões ou escolhas singulares, cuja verdade não se mostra a não ser em e pelas circunstâncias nas quais se produz a ação, mas também mediante generalizações, como as que as leis e constituições exprimem, e, por fim, igualmente mediante universalizações, estas últimas sob forma de interdições absolutas. Como, no entanto, tudo isto é possível, se é que é possível? Uma primeira resposta consistiria em dizer que a ética, para Aristóteles, se assemelha a uma colcha de retalhos: há regras singulares, determinadas caso a caso; há generalizações, sempre abertas a exceções; há interdições, às quais nenhuma derrogação é moralmente aceitável. Seria este o campo da ética: um *patchwork*, e por isto mesmo sua acribia estaria defasada em relação aos outros domínios de conhecimento. Não haveria outro modo de unir tal domínio além do de reconhecer a heterogeneidade de suas partes.

Não se pode rejeitar sem mais que Aristóteles tenha apresentado uma ética sem uma proposta definida quanto à estrutura das regras morais, pois nenhum filósofo está isento de erros ou contradições, menos ainda de hesitações. No entanto, se olharmos mais atentamente, penso que podemos ver que Aristóteles tem uma tese bem definida quanto à estrutura da regra moral, o que lhe permitirá justamente explicar, de modo ordenado, todos os registros que devemos reconhecer em sua ética: o particularismo, a generalização e a universalização, esta última sob forma de interdição. Para isto, é preciso identificar qual é, segundo ele, o modo básico do registro moral, isto é, aquele com base no qual os outros ganham inteligibilidade. No resto deste capítulo,



vou me dedicar a procurar qual pode ser essa estrutura básica capaz de gerar três registros à primeira vista incompatíveis entre si.

Se as regras morais tivessem por modo básico o registro das universalizações estritas (no caso, interdições absolutas), então não teríamos como explicar a presença de generalizações e de escolhas particulares. Por sua vez, fosse o *no mais das vezes* o registro central da linguagem moral, então seria possível admitir certas universalizações. Como vimos, o registro *no mais das vezes* vale também para aquilo que, caso exista, será *sempre* de um certo modo, embora sua existência não seja necessária, como o homem, que, se existe, *sempre* é um animal racional, embora não haja necessidade que exista. Universalizações podem conviver com generalizações, sem que o sistema entre em conflito. Ao mesmo tempo, generalizações são compatíveis com regras que se esgotam na singularidade do ato, pois “F é G no mais das vezes” é sempre compatível com “este F não é G nestas circunstâncias aqui”. Em outros termos, “se F é normalmente G, ele sempre pode ser, em certos casos, não G”. Ademais, leis são hegemônicas no discurso moral, constituindo por assim dizer o grosso de nossas regras morais, e leis são tipicamente generalizações. Assim, o registro *no mais das vezes* oferece-se como um forte candidato para a estrutura de base das regras práticas.

Porém, Aristóteles não diz somente que, no campo da moral, algo é *frequentemente* assim, embora *ocasionalmente* possa ocorrer de outro modo; ao contrário, ele sustenta que se deve agir *sempre* em função das circunstâncias, isto é: cada caso é decidido singularmente, como se a verdade prática se esgotasse na particularidade de cada ato. O *frequentemente assim* parece ser deposto por um outro registro, o *não mais assim do que não assim*: se a decisão se faz caso a caso, então é *não mais assim do que não assim*, sendo sempre decidido em função das circunstâncias moralmente relevantes. Ora, se tomarmos este último como registro *básico* do domínio moral, entendendo-o como a restrição da validade objetiva da resposta moral às circunstâncias nas quais a ação se produz e tomando a variabilidade das circunstâncias como indeterminada quanto à relevância moral, talvez possamos gerar, a partir dele, os dois outros registros, a saber, a generalização e a universalização. Se isto for possível, talvez se possa compreender então em que sentido o agente deve agir *sempre* em função das circunstâncias, a despeito de haver generalizações nas quais pode confiar e interdições às quais não pode furtar-se. Caso seja possível, creio que se terá uma melhor compreensão do que vem a ser o particularismo ético em Aristóteles, capaz de conviver harmoniosamente com a hegemonia das leis e o caráter absoluto das interdições.

Para ver como é possível harmonizar-se às generalizações, é preciso examinar inicialmente a doutrina aristotélica da lei. Por lei entendo aqui primeiramente os códigos jurídicos e constituições, mas não unicamente; o que vale

para eles valerá também, em geral, para os costumes, princípios e preceitos de conduta, em suma, toda regra moral que siga o registro *no mais das vezes*, e que por isto mesmo é dita lei moral<sup>10</sup>. A lei, diz Aristóteles, tem força coercitiva, consistindo em um enunciado que provém de uma prudência e inteligência (ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ, *EN* X 10 1180a20-21). Como o enunciado ou a lei (λόγος), é, se não universalizante, pelo menos generalizante (ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, *EN* V 14 1137b13)<sup>11</sup> e, nesta medida, opõe-se aos decretos (ψηφίσματα), que justamente têm caráter particular, pois são concebidos para resolver casos específicos, esgotando sua validade na particularidade da situação que regulamentam. A força coercitiva da lei reside na capacidade das pessoas que a reconhecem como tal de forçar a todos os envolvidos a seguir o que ela dita, quer a reconheçam ou não. Do ponto de vista da linguagem, isto se manifesta pela estrutura imperativa das leis, que exhibe a pretensão de coagir em um certo sentido. Obviamente, o enunciado, por mais claramente imperativo que seja, não tem ele próprio força coercitiva; quem exerce a força são os homens que aplicam e seguem a lei, impondo-a a todos os demais. Embora a forma imperativa não seja a única expressão do discurso moral (pois ele contém igualmente

10. É bem conhecido que Aristóteles possui uma doutrina do justo *natural*, o que parece trazer dificuldades à proposta de gerar a lei (inclusive a lei natural) a partir de regras particulares. No entanto, o justo natural é dito ser mutável assim como o justo convencional, e isso não parece querer dizer senão que ambos dependem igualmente das circunstâncias quanto à determinação da verdade prática. De um lado, o justo convencional depende de uma regulamentação expressa: pode-se dirigir pela esquerda ou pela direita, mas, uma vez estabelecido o sistema de conduta, infringe a regra quem procede diferentemente. De outro lado, o justo natural prescinde de tais regulamentações, pois a reivindicação de tal direito é independente de convenções adotadas e, neste sentido, ele tem a mesma força em todos os lugares (φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, *EN* V 10 1134b19). Contudo, o justo natural é mutável do mesmo modo como o convencional (κινήτων μέντοι πᾶν [scil. τὸ δίκαιον] 1134b29, εἴπερ ἄμφω κινήτὰ ὁμοίως, 1134b32), obviamente não no sentido da convencionalidade, pois é natural e não convencional, mas no sentido de enraizarem-se ambos nas circunstâncias. Reivindicar sepultura ao irmão é um caso de justo natural, mas não é seguro de antemão que Antígona esteja certa ao querer enterrar Polínice. Em *Rhet.* I 13 1375a32, é dito somente que o *conteúdo* da lei comum não muda jamais, pois é conforme à natureza (κατὰ φύσιν γὰρ ἔστιν), contrariamente à lei escrita, cuja variação é frequente, mas isto não implica que sua aplicação não dependa ela própria de uma avaliação das circunstâncias. O justo natural confunde-se com as leis não escritas, baseadas nos costumes. Em *Pol.* III 16 1287b5-8 é dito que as leis consuetudinárias têm mais autoridade e dizem respeito a matérias mais importantes do que as leis escritas, mas isso não elimina ainda sua dependência das circunstâncias. Sobre o justo natural, ver, em especial, Pierre Destrée, “Aristote et la question du droit naturel”, 2000.

11. Ver *Pol.* II 8 1269a11: καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν. Porém, em *Pol.* III 15 1286a10-11, ὁ καθόλου μόνον οἱ νόμοι λέγειν é atribuído àqueles que defendem a monarquia, que o usam como premissa de seus argumentos, que não são forçosamente os de Aristóteles.

conselhos, exortações, lamentos e imprecações), ela está no coração mesmo da linguagem moral, pois esta é a linguagem de certa coerção, aquela fundada em razões: Aristóteles, assim, vê no imperativo a forma central da linguagem moral, pois ser imperativa (ἐπιτακτική) é marca da prudência, a noção central da ética aristotélica (EN VI 11 1143a8), em distinção dos outros discursos morais.

O detalhe decisivo, no entanto, encontra-se na observação, à primeira vista anódina, de que a lei provém de certa prudência *e inteligência* (ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ). Ela provém da *prudência* porque, de um lado, a lei é pensada como o que gera ou preserva o bem comum, e o bem tem sua origem em uma decisão de prudência, pois o homem prudente é justamente aquele a quem o bem aparece em uma dada situação. Tal decisão é sempre à luz das circunstâncias nas quais se produz a ação. Trata-se, no entanto, de uma *certa* prudência. Para entender isto, penso que se deve primeiro compreender por que se trata *também* de uma inteligência. Ora, a prudência é já a inteligência no domínio prático e parece supérfluo acrescentar que a lei provém da inteligência, se foi dito imediatamente antes que provém de uma inteligência prática. *A menos que* se trate de acrescentar outra operação intelectual, distinta da prudencial, que, em conjunção com esta última, produza a lei. Ora, como a lei é uma generalização e a generalização não é fruto da própria decisão prudencial<sup>12</sup>, mas se acrescenta a ela com o intuito de fazer abstração de certas circunstâncias para poder então alçar-se à forma própria da lei, sua geração requer uma atividade intelectual de outra natureza que a prudencial: enquanto à prudência cabe ver o que deve ser feito nas circunstâncias em que se desenvolve a ação, à inteligência compete exprimir esta decisão, de natureza circunstancial, em uma fórmula generalizante, para além do contexto particular em que foi prudencialmente gerada. Trata-se de duas operações distintas, cuja conjunção unicamente engendra a lei: sem prudência, não é propriamente lei, pois fica apartada da justiça; sem inteligência, não se alça ao domínio do geral, no qual unicamente pode exprimir-se<sup>13</sup>.

12. A prudência é uma operação intelectual no domínio prático que, entre outras características, fica rente ao particular e, nesta medida, “opõe-se ao intelecto [teórico]” (EN VI 9 1142a25), pois este vai ao mais universal, enquanto aquela é apreensão do que é particular. Enquanto *sabedoria* prática, convive com o universal; na medida, porém, em que é sabedoria *prática*, ela precisa sobretudo do conhecimento empírico, maximamente ligado aos particulares. Cf. EN VI 8 1141b21-22: ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ ὥστε δεῖ ἅμω [scl. o conhecimento geral e o particular] ἔχειν, ἢ ταύτην [scl. o particular] μᾶλλον.
13. A passagem EN X 10 1180a21 (λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ) é frequentemente aproximada de Pol. III 16 1287a32: “a lei é inteligência desprovida de desejo” (ἄνευ ὁρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν). Segundo essa aproximação, νοῦς não só glosa, como também diz o essencial da prudência na criação das leis. No entanto, a afirmação de que a lei é inteligência sem desejo faz parte dos argumentos daqueles que defendem o império da lei, aos quais parece contra a natureza que um homem só governe os cidadãos (1287a10-11:

Talvez isto explique também por que se trata de uma *certa* prudência. No passo em que declara que toda lei é universal, Aristóteles acrescenta que, *em certos casos*, não é possível propor um enunciado universalizante com retidão<sup>14</sup>. À primeira vista, tal afirmação é favorável ao registro *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* como básico no discurso moral, pois estes poucos casos a respeito dos quais não se pode legislar parecem ser as exceções que acompanham regras do tipo *no mais das vezes*. Na verdade, minha impressão é justamente o contrário. Os casos recalcitrantes à generalização que toda lei inevitavelmente impõe

δοκεῖ δὲ τισιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἓνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν). Embora Aristóteles considere que há algo de verdadeiro em suas posições (*Pol.* III 11 1281a39-42) e partilhe algumas de suas opiniões, ele não adota todas. Aristóteles, por exemplo, recusa que “aquelas coisas que a lei parece incapaz de determinar um homem tampouco poderia conhecer” (III 16 1287a23-25), tese mediante a qual os defensores da lei pretendem estabelecer que ela é sempre preferível ao melhor dos homens, mesmo nos casos em que a lei é incapaz de decidir. Ora, para Aristóteles, o homem equânime justamente corrige a lei nestes assuntos, e o faz com base no conhecimento da verdade prática da situação (o que ele não é capaz de fazer é generalizar seu procedimento, precisamente porque se furta a toda generalização (III 11 1282b1-6). No caso em que um homem ultrapasse em virtude as de todos os demais, é justo que ele governe e que haja um único rei (*Pol.* III 17 1288a15-19), o que contraria a posição, exposta em III 16, dos que afirmam que a monarquia é sempre *contra natura*. Além disto, a lei, a saber: a lei que governa bem, está diretamente ligada à prudência, a faculdade à qual aparece o bem. A prudência, por sua vez, está ligada ao desejo, podendo ser dita um intelecto que deseja ou um desejo que raciocina (ambas as expressões são usadas para a escolha deliberada, mas podem igualmente ser ditas da prudência, que é a boa escolha deliberada: *ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική*, *EN* VI 2 1139b4-5). Em *Pol.* III 11, ao discutir por que todos os cidadãos, se tomados coletivamente, seriam melhores do que um só homem, Aristóteles argumenta que, como cada um tem uma fração de virtude e prudência, tomados coletivamente eles se tornariam como que um só homem provido de muitos pés, muitas mãos, muitos sentidos “e assim também quanto aos costumes e inteligência” (*οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν*, 1281b7), o que lhes permitiria melhor legislar do que um homem só. A razão (cada um tem uma parte na virtude e na prudência: *ἕκαστον μὲν ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως*, 1281b4-5) supõe justamente a tese aristotélica do papel da prudência (por conseguinte, também da virtude, já que não é possível prudência sem virtude moral) na constituição da lei, como é afirmado em *EN* X 10. Se a prudência está na base da lei, o desejo também está, pois a prudência não expele o desejo, mas o dirige corretamente ao fim. Aristóteles não adota, portanto, a tese de que a lei é inteligência desprovida de desejo, pois isto a desconectaria da prudência, que constitui, no entanto, sua base primeira.

14. *EN* V 14 1137b13-14: *ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου*. A lição é repetida em *Pol.* II 8 1269a9-12: *ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι· καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν*; e em III 11 1282b2-6: *δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἂν τε εἴς ἂν τε πλείους ὦσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὧν ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥάδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων*.

nos permitem vislumbrar qual é o elemento básico do domínio moral, mas este não parece ser o registro *no mais das vezes*, e sim a decisão prudencial, a escolha singular imersa nas circunstâncias em que se produz a ação. Um sinal disso é o fato de que, fosse o registro *no mais das vezes* a estrutura básica da regra moral, o prudente teria um papel secundário, pois se recorreria a ele somente a respeito destes poucos casos (isto é, das exceções, por definição poucas), enquanto, no geral, bastaria seguir o que preveem as leis. Ademais, a própria intervenção do prudente seria ou esvaecente, se ligada a um saber ainda não desenvolvido, ou aleatória e no fundo inconsequente, se ligada ao acaso, que é a exceção de fundo ontológico: como não se delibera sobre o acaso e o prudente é aquele que delibera bem, seu papel seria aqui incongruente. Ora, não é isso o que Aristóteles reserva ao prudente; ao contrário, o prudente está no centro do mundo moral, sendo para nós como que a norma e a medida das ações. Tudo isso parece indicar que estes poucos casos recalitrantes têm outra função heurística: nos fazer ver que, por trás das leis, há algo de particular que as gerou. A razão de resistirem à generalização das leis reside em que a matéria da lei são as ações e *toda* ação é particular. Eis uma lição que Aristóteles não se cansa de repetir: as ações concernem ao particular<sup>15</sup>. Como particular, a ação é indeterminada. Em uma conhecida passagem da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles declara que “do que é indeterminado também a regra é indeterminada” (τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν, V 14 1137b29-30). De modo ainda mais dramático, o indeterminado é dito, em *Magna Moralia*, rondar a ação (ἔστιν δ’ ἐν τοῖς πρακτοῖς τὸ ἀόριστον, I 17 1189b25), como se ela não pudesse de modo algum escapar a esta indeterminação que lhe é constitutiva. Em relação àqueles poucos casos, a lei falha não porque lhe falta universalidade, mas por causa mesmo de sua generalidade (διὰ τὸ καθόλου, EN V 14 1137b27), o que a torna incapaz de apreender a particularidade da ação em questão. Não se trata de um *minus* da ação face à lei; ao contrário, o particularismo nos faz ver que as generalizações presentes nas leis são um *plus* à ação e explica como suas falhas são antes aberturas pelas quais se volta à cena moral originária, a decisão tomada nas circunstâncias que se esgota na particularidade do ato. Não se compreende a particularidade em que se encontra a decisão prudencial a partir da generalidade da lei, mas, ao contrário, se entende, com base no particularismo, como a lei, sendo geral, se engendra a partir dela. Por isto é *certa* prudência, aquela que consegue, de um modo ou outro, alçar-se ao geral ou universal, distintamente da prudência como tal, sempre enraizada nas circunstâncias particulares nas quais se produz a ação.

15. αἱ γὰρ πράξεις ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστα, EN III 2 1110b6; ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα, EN VI 8 1141b16; αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ’ ἕκαστόν εἰσιν, Pol. II 8 1269a11-12.

Por esta razão, aliás, o homem equânime está acima da justiça, não de toda justiça, mas da justiça expressa em leis, escritas ou não escritas, pois ele corrige a lei, que fracassa por causa de sua própria tendência à universalização. A lei não pode ser corrigida internamente, por maior que seja o número de exceções arroladas, mas deve supor alguém que, considerando as circunstâncias, a recoloca em sua singularidade, unicamente com base na qual a justiça será feita. O homem equânime não é outro senão o homem justo e prudente, aquele que toma as decisões em função e imerso na particularidade de cada ação. A lei, que se exprime por excelência no registro *no mais das vezes*, não é, assim, a regra básica do domínio moral, mas tem de ser vista como um produto secundário, formado a partir de escolhas singulares, as decisões prudenciais, a respeito das quais ela faz certas abstrações com vistas à generalização. Ela nos dá importantes balizas sobre como agir em geral, mas não pode ser tomada como o elemento básico do discurso moral, pois teria então por efeito criar um império que pode tornar-se ele próprio cego à justiça, incapaz de corrigir-se lá onde fracassa por causa de sua própria universalidade. A equidade como corretivo da lei é um corolário da doutrina aristotélica que faz da lei não a regra moral básica, mas um produto secundário, importante e muitas vezes suficiente, mas que tem de poder sempre ser corrigido pela consideração prudencial imersa na particularidade do caso<sup>16</sup>. Códigos legais são importantes e a arte legislativa fornece balizas indispensáveis para o domínio prático, mas a lei não é nem pode ser a instância primeira na qual a verdade prática se evidencia.

Generalizações na ética, porém, são comuns e o registro *no mais das vezes* é, por assim dizer, hegemônico. As razões disso estão em parte nas próprias coisas, em parte em nós mesmos. *Nas próprias coisas*, porque as ações dos homens, a despeito da indeterminação do valor moral das circunstâncias, tendem a uma repetição no limite enfadonha, o que facilita e incita a generalizações. Temos de nos alimentar e buscamos a saúde; no mais das vezes, as carnes leves são de fácil digestão e saudáveis (*EN VI 8 1141b18-21*). Se vou diariamente a um lugar, não delibero todos os dias sobre que caminho tomar (embora sempre possa e por vezes deva deliberar a respeito). Ações envolvem produções; produções, como toda arte e técnica, seguem uma competência

16. A lei é secundária do ponto de vista moral, em função das razões aludidas; do ponto de vista político, porém, a lei tem um papel proeminente, o que lhe dá a aparência de ser primeira, o que não deixa de se refletir no discurso moral corrente. O papel dos decretos ilustra bem esta inversão. Na *Ética Nicomaqueia*, o decreto se apresenta como que a expressão da regra moral, pois é uma decisão que se esgota na particularidade do ato que visa a ordenar (ver *V 14 1137b29*); em *Política*, porém, o governo por decretos é típico de um regime corrompido e demagógico, é a expressão do governo segundo o desejo do governante e se opõe ao governo com base em leis.

estabelecida segundo o registro ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ. *Em nós mesmos*, porque parece ser um dado psicológico a busca de balizas e preceitos gerais para dar contornos ao que de outro modo se apresenta como indeterminado. Ambas as razões se cruzam inextricavelmente: fábulas e casos passados são exemplos úteis para prever o que ocorrerá, “pois no mais das vezes o futuro assemelha-se ao passado” (ὅμοια γὰρ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν, *Pol.* II 20 1394a7-8), e não deixam eles próprios de contribuir para a esta regularidade ao darem expressão e molde às expectativas e pretensões humanas. A generalidade das regras práticas apoia-se assim em um fato da existência humana e responde a um anseio do homem, o que explica por que a tendência à generalização é não raramente tomada como a marca do discurso moral. No entanto, se seguirmos as lições de Aristóteles, o que ele está nos dizendo é outra coisa. A cena primeira, o elemento básico do discurso moral, é a decisão que toma o homem prudente em função das circunstâncias. A verdade prática que ele vê e da qual nos serve de critério esgota-se ali, é a verdade prática daquela situação, vale para aqueles homens ali. Eventualmente, se outras condições forem satisfeitas, como uma limitação empírica da variedade dos fins que os homens adotam ou a possibilidade de fazer abstração com sensatez de certas circunstâncias (por exemplo, sobre a base natural da saúde física), é proveitoso generalizar, mas tais generalizações não podem apagar definitivamente o chão escorregadio de onde provêm, não mais do que a lei não pode imperar sem que seja sempre possível corrigi-la à luz das circunstâncias. Leis e generalizações são derivadas, do ponto de vista moral, das decisões particulares que se esgotam em si mesmas, de modo que devem guardar, por mais hegemônicas que possam vir a ser, a ligação fundadora que as une com o particularismo. A tendência à generalização não é marca da regra moral, ela é uma possibilidade que pode acompanhá-la, mas que nem sempre se impõe.

Resta, porém, o problema maior de explicar a presença de interdições absolutas ao lado das regras práticas radicadas no particularismo. Surpreendentemente, a doutrina da mediedade permite criar um elo entre estes dois registros à primeira vista excludentes. Da universalidade estrita não há caminho para o particularismo do ato moral a não ser por um salto mortal; do particularismo, contudo, há um meio para se compreender a presença de universalizações negativas no campo moral. Dizer que a virtude moral é uma mediedade ou justo meio significa localizar o ato virtuoso em algum lugar entre dois extremos, a falta e o excesso. Em que lugar exatamente se encontra o ato virtuoso, não cabe à filosofia determinar, mas ao prudente; à filosofia moral toca somente considerar que a virtude se encontra entre os dois extremos, estando sua localização precisa em dependência das circunstâncias moralmente relevantes nas quais se produz a ação, que o prudente examina. Neste sentido, a virtude moral é στοιχαστική τοῦ ἀγαθοῦ, ela obtém o bem

como os arqueiros visam ao alvo<sup>17</sup>: sem poder demonstrar o caminho, mas evoluindo em uma região cujos contornos se traçam a cada situação. Ora, se não é possível definir o justo meio independentemente das circunstâncias, os extremos, contudo, estão sob interdição absoluta, pois deles não há por sua vez termo médio, mas deve-se evitá-los sem outra consideração (cf. *EN* II 6 1107a8-27). A variabilidade do justo meio supõe justamente a fixidez dos extremos. Novamente, a partir do particularismo obtêm-se universalizações, sob a forma de *interdições absolutas*, caracterizadas como extremos no interior dos quais se encontra em algum lugar a virtude ou mediedade.

Aparentemente, não há diferença notável, do ponto de vista lógico, entre *seja corajoso e não seja covarde*, a não ser a presença da negação. No entanto, do ponto de vista de moral, eles diferem enormemente, pois enquanto o último é uma advertência determinada, o primeiro é um conselho vazio, tão inane como é o preceito médico de não beber nem muito nem muito pouco<sup>18</sup>. A razão disto é que saber que devo ser corajoso em nada me diz o que devo fazer nas atuais circunstâncias: talvez deva avançar com arrojo, talvez lenta e cautelosamente, talvez deva recuar, talvez mesmo entregar-me prontamente. A determinação do que é ser corajoso na situação em que me encontro depende crucialmente da avaliação da relevância moral das circunstâncias que me cercam, o que não pode ser aferido previamente, mas precisa ser examinado caso a caso. Ser corajoso em geral é enfrentar *de modo adequado* os perigos que põem em risco a vida do agente, mas o *modo adequado* de enfrentá-los só pode ser determinado em função da situação e da relevância moral das circunstâncias. Agora, ser covarde ou temerário – isto é, estar em um dos extremos dos quais a coragem é o meio-termo – responde a determinações gerais *independentes de uma avaliação das circunstâncias*. A ação que satisfaz certa descrição geral é um caso de covardia ou temeridade, quaisquer que sejam as circunstâncias envolvidas. Pode ser muito complexo e difícil determinar os traços gerais do ato covarde ou do ato temerário, e eventualmente podemos continuamente dissentir a respeito por causa das numerosas exceções que devem ser arroladas, mas o decisivo é que, o que quer que seja ser covarde ou temerário, isto não depende das circunstâncias de relevância moral, como é o caso da coragem. Nessa medida, as condições dos extremos (covardia e temeridade) diferem radicalmente das condições que valem para os termos médios ou virtudes. Saber que a covardia está sob interdição absoluta é saber algo não só do ponto de vista da ciência moral, como também

17. A expressão ocorre em *EN* II 5 1106b15, b28; 9 1109a22; VI 8 1141b13. O homem prudente visa ao bem sem poder contar com procedimentos demonstrativos ou de maior precisão que aqueles de que dispõem os arqueiros ao visarem a um alvo em uma dada situação.

18. A comparação é feita em *EN* VI 1 1138b25-35.



do ponto de vista prático, pois sei então que não devo fazer certas coisas, ou, pelo menos, que há certas coisas que posso descobrir que não devo realizar. Saber, porém, que a coragem é uma virtude é útil à ciência moral, mas não dá a conhecer que coisas, do ponto de vista prático, eu devo fazer, pois tais coisas dependem de uma avaliação circunstancial e não podem ser arroladas previamente em uma bula da coragem.

Há, assim, uma assimetria importante, do ponto de vista moral, entre interdições absolutas e regras gerais positivas. A universalização penetra no campo moral a título de interdição, o que não é accidental. Códigos morais costumam afirmar-se mediante tais interdições; bons exemplos são “não matarás”, “não cobiçarás a mulher do outro”, como ocorre nos mandamentos religiosos. Interdições podem ser absolutas. Segundo Aristóteles, o caráter absoluto é viável quando concernem aos extremos, pois os extremos estão isentos de considerações circunstanciais. Mais ainda, Aristóteles explica o caráter analítico da perversidade de certos atos com base em sua doutrina do justo meio entre extremos a serem repudiados sem outra consideração. Roubar, assassinar e cometer adultério são analiticamente perversos porque trazem associado ao próprio nome a vileza do ato, e a trazem associada porque são ou funcionam como extremos. A analiticidade não é um recurso último de explicação moral, mas vê-se a si mesma explicada pela teoria do justo meio entre dois extremos: todos estes atos e outros semelhantes “são ditos [maus] por serem eles próprios maus e não seus excessos ou suas faltas” (πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λέγεται τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ’ οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ’ αἱ ἐλλείψεις, EN II 6 1107a12-14, grifos nossos)<sup>19</sup>. O que for extremo está sob interdição absoluta. Por sua vez, dizer “seja corajoso” não é emitir uma ordem moral, mas enunciar um conselho ou fazer uma exortação. Conselhos e exortações fazem parte do discurso moral, mas não têm a função diretiva da prudência, pois não exprimem o que, em certas circunstâncias, deve ser objeto de escolha por parte do agente. Ordens morais devem, porém, poder determinar que ato o agente é suposto realizar. Ao dizer a alguém que ele deve ser corajoso, diz-se somente que deve buscar o justo meio, sem dizer qual é o justo meio. Saber que não devo beber muito nem muito pouco em nada me diz quanto devo beber *hic et nunc*. Sob forma positiva, universalizações são vazias e inanes quanto à ação, pois carecem do elemento circunstancial que unicamente permite decidir o que deve precisamente ser feito, embora sejam conselhos e exortações úteis à formação moral do agente. Determinações po-

19. Leio λέγεται (“são ditos”) como Ingram Bywater, apoiado em K<sup>b</sup> L<sup>b</sup> O<sup>b</sup>, e não ψέγεται (“são censurados”), adotado por Sussemihl com base em M<sup>b</sup>. O ponto consiste em enfatizar por que estes termos estão unidos à perversão moral em sua própria expressão e não somente em insistir por que são censurados.

sitivas para a ação são fornecidas pelo homem prudente, que, em uma dada situação, vê o que, nas circunstâncias em questão, corresponde ao meio termo que é, por exemplo, a coragem. Sua forma, porém, é particular e restrita às circunstâncias, não sendo expressa de modo geral ou universal.

Se voltarmos à passagem *EN I 1*, que parecia tomar o registro  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\omicron \mu\omicron\lambda\upsilon$  como básico para o domínio moral, podemos ver agora que a lição é outra. O registro  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\omicron \mu\omicron\lambda\upsilon$  está certamente presente, e muito, na linguagem moral, podendo mesmo ser tomado como hegemônico, mas não é moralmente básico. Haja vista à variabilidade das ações, devemos contentar-nos, escreve Aristóteles, “argumentando a partir de e a respeito de tais coisas, em mostrar a verdade de modo aproximativo e em grandes linhas, e, argumentando a partir de e a respeito do que é no mais das vezes, em concluir também de tal modo” (*I 1 1094a19-22*). “Mostrar a verdade” ( $\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma \epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\kappa\nu\sigma\theta\alpha\iota$ ) opõe-se a “demonstrar a verdade” ( $\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\mu\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\nu\sigma\theta\alpha\iota$ ), mas a recusa da demonstração no campo moral não se faz mediante sua simples substituição pelo registro *no mais das vezes*, que caracterizaria então as premissas e as conclusões dos argumentos morais, como se mostrar a verdade moral fosse no fundo concluir com generalizações amoldáveis a exceções. O “mostrar a verdade” é obra por excelência do homem prudente; o que o prudente faz é determinar, em função das circunstâncias moralmente relevantes, o que deve ser feito *hic et nunc*. Este é o elemento básico, o cimento do mundo moral: exames particulares da verdade no campo prático, escolhas singulares que se esgotam na particularidade dos atos que organizam. Tais resultados podem *posteriormente* ser apresentados sob a forma de regras e preceitos, mediante uma abstração de certos elementos com vistas a uma expressão geral. Pelo fato de resultarem de procedimentos de abstração de determinações particulares, porém, tais generalizações não podem fechar-se às exceções, e se deve argumentar e concluir, *a seu respeito*, segundo o registro  $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota \tau\omicron \mu\omicron\lambda\upsilon$ , que está sempre aberto às exceções. A lição desta passagem não é, assim, substituir a demonstração pela generalização. Ela alude antes a uma situação básica do fato moral, o “mostrar a verdade” ( $\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma \epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\kappa\nu\sigma\theta\alpha\iota$ ), oposto ao “demonstrar a verdade” ( $\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\mu\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\nu\sigma\theta\alpha\iota$ ), que permite gerar o discurso *no mais das vezes*, mas não se confunde com ele.

O registro básico moral é, se estou correto, o *não mais assim do que não assim*, que conduz diretamente ao particularismo: sua determinação se faz em função e à luz das circunstâncias nas quais se produz a ação. Ao caracterizar a virtude como justo meio, Aristóteles está, entre outras coisas, dando precedência a este registro sobre os dois outros, a generalização e a universalização. Não há sentido em negá-las, mas é preciso compreender o variegado do discurso moral, o que só parece ser obtido a partir do particularismo como registro básico. Aristóteles sempre foi cauteloso e evitou ao máximo intro-

duzir seu dispositivo metafísico na análise ética. No entanto, a respeito deste ponto, ele parece ceder ao escrever que “a virtude é o justo meio segundo a essência, isto é, segundo a fórmula que exprime a quiddidade” (διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, *EN* II 6 1107a6-7), como se quisesse consolidar com a chancela metafísica uma doutrina ética da qual não parece disposto a abrir mão. Em uma nota à sua tradução da *Ética Nicomaqueia*, Barthélemy de Saint-Hilaire reclamou que “a moral tem leis imutáveis e universais; Aristóteles parece esquecer-se disso muito seguidamente”<sup>20</sup>. Na verdade, Aristóteles não esqueceu; há para ele universalizações estritas, sob a forma negativa de interdições absolutas, bem como predomina, no discurso prático, generalizações segundo o registro *no mais das vezes*. O que interessa, porém, ao filósofo é compreender de que modo universalizações e generalizações convivem com asserções particulares, com escolhas singulares que se esgotam na circunstancialidade dos atos que governam. A resposta parece-me ser que estes enunciados práticos, por vezes recalitrantes a toda generalização, são o fundamento mesmo do mundo moral, constituem os elementos sobre os quais regras e leis posteriormente podem ser concebidas. Neste sentido, a ética aristotélica é particularista, pois faz das escolhas singulares a base de toda a moral. Por sua vez, porém, a partir destas escolhas enraizadas na singularidade do ato que visam a ordenar, erguem-se os códigos e as leis, de estrutura forçosamente generalizante, bem como as interdições absolutas encontram nelas sua explicação racional, pois especificam decisões morais relativas aos extremos que, como tais, são independentes das considerações circunstanciais. O discurso moral é assim variegado e não há como reduzi-lo a um só registro, mas possui um eixo unificador, as escolhas singulares que tomam os prudentes em função das circunstâncias nas quais ocorrem as ações; a elas se sobrepõem regras e nelas se enxertam interdições, mas nem estas nem aquelas podem apagar o contexto particular que unicamente lhes dá sentido moral.

20. Barthélemy de Saint-Hilaire, *Morale à Nicomaque*, 1856, t. I, p. 70.

## Apêndice

### Isócrates: Retórica e Regularidade

Defendi a tese de que, segundo Aristóteles, a proposição prática tem por estrutura básica o registro *não mais assim do que não assim*, o que permite gerar, para certos casos (como leis e constituições), regras gerais, abertas a exceções, bem como mandamentos universais sem exceção, desde que sob a forma negativa de interdições absolutas. Assim, o conhecimento prático não está fundado no registro *no mais das vezes* presente nas ciências naturais; ao contrário, o domínio prático tem outro registro em sua base e por isto ele não é somente mais complexo do que o mundo natural, mas, mais radicalmente, instaura outro campo de saber, com sua acribia própria, o campo moral, com suas regras específicas, tendo como figura proeminente não mais aquele que conhece, o sábio, mas o prudente, aquele que sabe bem deliberar e que é como que a regra e a medida nos assuntos práticos.

Na época de Aristóteles, todavia, há um pensador que sustentou que o conhecimento prático se exprime em proposições gerais do tipo *no mais das vezes* e tirou uma série de consequências disto. Não se trata obviamente de Platão, para quem a ciência prática é tipicamente uma ciência (ἐπιστήμη), embora não esteja ao alcance de todo mundo – segundo Platão, a ciência, qualquer que ela seja, é para poucos. Ao contrário, trata-se de alguém que se opõe simultaneamente a Platão e a Aristóteles, alguém que não hesita em amalgamar estes dois pensadores em uma mesma escola. Refiro-me a Isócrates. O orador ateniense foi como que banido do mundo filosófico. No epílogo do *Eutidemo*, Platão apresenta a figura de Isócrates de modo condescendente, sem deixar, contudo, muita esperança: descrevendo-o (sem o nomear) como alguém que crê ser muito sábio (ἀνὴρ οἰόμενος πάντῳ εἶναι σοφός, 304d5), que julga a discussão dos irmãos erísticos com Sócrates como mero palavreado, esforço vão sobre coisas sem nenhum valor (304e4-5), Platão o coloca entre a filosofia e a política, de modo que, participando das duas, é na verdade inferior a ambas (306c2-5)<sup>21</sup>. Talvez, porém, tenhamos interesse em revisitar seus escritos.

21. Há um eco do *Eutidemo* em Isócrates. O diálogo é suposto ter ocorrido no Liceu (271a1: ἐν Λυκείῳ). Em *Panathenaeus* 18-19, Isócrates refere-se a três ou quatro sofistas que “se encontraram no Liceu” (ὥς ἐν τῷ Λυκείῳ συγκαθεζόμενοι, 18), o mais ousado entre eles tendo tentado caluniá-lo ao dizer que Isócrates tem pouca consideração por estas disputas e que eliminaria todas as filosofias e instruções dos outros, “e que eu digo que dizem coisas fúteis, exceto os que participam de minha instrução” (καὶ φημι πάντας ληρεῖν πλὴν τοὺς μετешηκότας τῆς ἐμῆς διατριβῆς, 19). Em *Eutidemo* 304e3-4, é atribuída a Isócrates (“falou mais ou menos nestes termos”, 304e5-6) a seguinte frase: a impressão que teve dos que discutiam é “como a que tem sempre quem escuta os que falam coisas fúteis e que fazem um esforço vão a respeito de coisas sem valor” (οἷάπερ αἰεὶ ἂν τις τῶν τοιούτων ἀκούσαι ληρούντων καὶ περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων). Ληρεῖν é usado para designar conversas fúteis, delirantes ou vazias, e serve aqui de claro elo entre estes dois textos.

Isócrates não é sistemático em seu pensamento, mas seus discursos – que servem a diferentes fins – nos permitem reconstruir uma tese sobre a ação e o conhecimento prático que nos interessa sobremaneira. Com efeito, Isócrates inicia recusando a possibilidade da ciência no domínio prático. Tal recusa parece valer em geral para qualquer conhecimento, pois ele afirma que as circunstâncias em que nos encontramos “escapam às ciências no que tange a todas as coisas” (ἐπὶ γὰρ ἀπάντων τῶν πραγμάτων διαφεύγουσιν τὰς ἐπιστήμας, *Antídose* 184), mas, obviamente, Isócrates está sobretudo interessado nos problemas práticos e podemos, assim, limitar nossa análise ao campo das ações. A este respeito, Isócrates é bastante claro:

Visto que não está na natureza dos homens adquirir uma ciência de modo que, por a possuir, saberíamos o que fazer ou o que dizer, considero que sobra que são sábios os que são capazes de, mediante conjecturas [ταῖς δόξαις], atingir o melhor em termos gerais [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ], e considero serem filósofos os que se ocupam com os estudos com base nos quais terão o mais rapidamente tal tipo de sabedoria (*Antídose* 271).

No lugar da ciência, há somente a opinião: “é muito melhor, a respeito do que é útil, opinar com justeza do que conhecer de modo rigoroso a respeito do que é inútil” (*Helenaie Encomium* 5). No *Sobre a Paz*, Isócrates escreve que não se pode *conhecer* (εἰδέναι) como obter vantagens, mas os homens se distinguem quanto às opiniões que possuem a este respeito (ἀλλὰ ταῖς δόξαις διαφέρειν ἀλλήλων, 28); aqueles que possuem as boas opiniões, isto é, as opiniões fundadas na experiência, sobressaem-se do resto a esse respeito<sup>22</sup>. No mesmo diapasão, é assinalado em *Contra os Sofistas* que “os que se servem das opiniões são mais consistentes e têm mais sucesso do que os que proclamam ter ciência” (ἀλλὰ μᾶλλον ὁμονοοῦντας καὶ πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους, 7).

A exclusão da ciência e consequente limitação a conjecturas ou opiniões está intimamente ligada ao fato de que o objeto de reflexão ocorre no registro *no mais das vezes*. Se segue tal registro, então não ocorre *sempre*. Por não ocorrer sempre, elimina a possibilidade da ciência rigorosa, mas não a de todo discurso sensato. Com efeito, se algo não ocorre em todos os casos,

22. Isto é, a respeito do ter mais que os outros (τοῦ πλέον ἔχειν τῶν ἄλλων). Com base nessa passagem, pode-se compreender melhor a atitude reservada de Platão com relação ao pensamento de Isócrates. Com efeito, Platão, em *A República*, procurou mostrar que a raiz de todo o mal é a *πλεονεξία*. Ora, Isócrates não parece ver nenhum problema nisso, pelo menos não aqui. Em outro discurso, contudo, ele considera a justiça e a temperança como as virtudes mais importantes (*Nicocles* 29-30) e, ao analisar a justiça (§§ 31-35), destaca o fato de o homem justo não ser presa da *πλεονεξία*, mas isto parece conviver, nos múltiplos interesses da oratória, com o elogio do ter mais, do buscar sempre vantagens no *Sobre a Paz*. Em *Eutidemo*, Platão faz Sócrates declarar que devemos ser condescendentes com aqueles que, dizendo qualquer coisa, “se esforçam bravamente a ir até o fim de seu pensamento” (ἀνδρείως ἐπεξιών διαπονεῖται, 306d1).

resta que, pelo menos, ocorre *no mais das vezes* (ἀλλὰ τό γ' ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, *Sobre a Paz* 35). Ora, quem, com base na experiência, levar em conta esta frequência, terá sucesso em seus cálculos: “os que sobretudo aplicam a mente e são capazes de contemplar o que sucede no mais das vezes acertarão muito frequentemente nestes assuntos” (οἱ δὲ μάλιστα προσέχοντες τὸν νοῦν καὶ δυνάμενοι θεωρεῖν τὸ συμβαῖνον ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ πλειστάκις αὐτῶν τυγχάνουσιν, *Antídose* 184). Afinal, é evidente, segundo Isócrates, que, se as mesmas condições – ou condições similares – vigorarem, o mesmo resultado se seguirá, ou pelo menos um resultado similar, pois é necessário, diz ele, por exemplo, que das mesmas instituições políticas decorram ações sempre iguais ou similares (ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν πολιτευμάτων καὶ τὰς πράξεις ὁμοίας αἰεὶ καὶ παραπλησίας ἀποβαίνειν, *Areopagiticus* 78).

É exatamente isto o que faz a retórica segundo Isócrates: vasculhando no passado casos similares, ela mostra a forte probabilidade de os mesmos efeitos ocorrerem agora. Nos discursos de Isócrates, assim, o recurso à história é frequente. Se em guerras navais sempre ou no mais das vezes se venceu procedendo de tal modo, então convém, para a guerra naval que se aproxima, proceder do mesmo modo. Se sempre ou no mais das vezes uma batalha campal foi vencida deste modo, deve-se mantê-lo também na próxima batalha. Para Isócrates, a retórica, assim como qualquer outra disciplina, requer primeiro que os pretendentes a orador tenham dotes naturais, mas também que se exerçam na experiência (αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἀπάντων ἐν τοῖς εὐφύεσιν ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις, *Contra os Sofistas* 14). Deste modo ele se demarca dos outros sofistas, pois estes últimos não atribuem o poder da retórica aos dotes naturais e à experiência (οὔτε ταῖς ἐμπειρίαις οὔτε τῇ φύσει, *Contra os Sofistas* 10), mas pretendem ensiná-la a qualquer um como se fossem letras do alfabeto. O elemento empírico é assim importante (cf. *Antídose* 187), pois é com base nele que podemos descobrir as regularidades. Uma vez descobertas as similaridades, a retórica permite que se conjecture com acerto sobre o futuro (δι' ἣν νῦν τε δοξάζειν περὶ τῶν μελλόντων ἐπιεικῶς, *Ad Alexandrum* 4).

Conhecemos a resposta de Aristóteles a isso: nem o registro *no mais das vezes* impede uma ciência da natureza nem o discurso prático tem sua razoabilidade na investigação histórica da frequência de eventos similares. Obviamente, este último estudo é instrutivo, mas não pode ser básico ou central na determinação da verdade prática. Se o for, contudo, a ética se aproximará então muito do que Isócrates pretendeu ser o papel da retórica e o prudente aristotélico deixará de ser como que a medida e regra nos assuntos práticos para ser quem, no tempo de uma clepsidra, discorre elegantemente sobre o que já se passou, inevitavelmente preso ao discurso da repetição, segundo a memória sempre corrigível dos homens.

## Agir *Secundum Rationem* ou *Cum Ratione*?

**S**e alguém quisesse apresentar sucintamente a tese grega clássica sobre a virtude, poderia dizer, sem medo de errar, que bem agir, ou agir virtuosamente, consiste em agir segundo a reta razão (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν). Poderia mesmo, para apoiar-se em alguma autoridade, recorrer a ninguém menos do que Aristóteles, que escreve justamente, ao iniciar seu exame da natureza da virtude moral, que “agir segundo a reta razão é comumente aceito e será dado por suposto” (τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείμενον, *EN* II 2 1103b32). A expressão encontra-se igualmente em Platão. No *Fédon* 94a1-2, lê-se que, “segundo a reta razão, nenhuma alma participará do vício” (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κακίας οὐδεμία ψυχὴ μεθέξει). A expressão indica sem ambiguidade que a razão tem um papel preponderante na determinação da boa ação. Talvez ela não seja de fato partilhada por todos: Platão recorrentemente observa que a desconfiança da sociedade grega em relação às escolas filosóficas também era motivada por uma desconfiança mais radical em relação à razão em geral. No mesmo diapasão, Aristóteles menciona uma objeção (*EN* VI 13 1143b18-28) segundo a qual a razão ou o conhecimento não teriam nenhum papel relevante na determinação da virtude ou da felicidade, pois elas seriam simplesmente o resultado de atos bons, assim como se ganha saúde não por saber medicina, mas por praticar atos saudáveis. No entanto, ela é seguramente uma tese bem difundida nos círculos filosóficos, pois está fundada na aposta, que parece nascer simultaneamente à própria filosofia, de que a razão deve ter um papel relevante em nossas atitudes, e não menos nos atos virtuosos.

Ao dar por suposta, no estudo da natureza da virtude, a noção de reta razão, Aristóteles, contudo, reserva-se o direito de examinar, mais adiante, qual é sua natureza e que relação ela entretém com as demais virtudes (*EN* II

2 1103b32-33). Isso ele faz no célebre livro VI, o tratado da prudência, em particular no último capítulo. Lá nós aprendemos, então, que, embora os filósofos de sua época – e Aristóteles está aqui com os olhos postos em Platão –, quando definem a virtude, digam que disposição é e a que objeto se refere, acrescentando todos que é segundo a reta razão, devemos mesmo assim dar um pequeno passo à frente e corrigi-los, pois a virtude é não a disposição prática segundo a reta razão (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), mas, mais propriamente, a disposição prática *acompanhada da reta razão* ou *com a reta razão* (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου). O que, porém, está envolvido nesta alteração? Aristóteles a anuncia como que em surdina, pois nos diz que “se deve dar um pequeno passo adiante” (δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι, EN VI 13 1144b25-26) e trocar o κατὰ λόγον pelo μετὰ λόγου – na versão latina, alterar o *secundum rationem* pelo *cum ratione*. Um estudo mais atento do que está em jogo mostra, contudo, que pequenos passos podem ocasionar grandes transformações.

Tradicionalmente, esta alteração foi vista como introduzindo o requisito mais forte do agente propriamente virtuoso ter de agir não somente em conformidade com o dever, mas também por um princípio interno. Não somente de acordo com o dever, mas pela consciência do dever. Para usar um vocabulário bem conhecido, não somente *pflichtmäßig*, mas também *aus Pflicht*. O comentário de Alexander Grant é um bom exemplo: “porém, uma pequena alteração faz-se necessária. Não somente a disposição *conforme* à lei correta, mas o que está *consciente* (μετά) da lei correta que constitui a virtude”<sup>1</sup>. Esta interpretação não foi provocada pela influência do kantismo, ainda que saia fortalecida por ela. Na verdade, tem uma estirpe bem antiga, pois remonta aos próprios comentadores gregos antigos. Eustrácio comenta que, como a medida pode por vezes estar separada do que é medido, a expressão κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον não é a mais adequada, pois ainda permite que a virtude ocorra separada da prudência, enquanto justamente μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου enfatiza que o agente assimilou a regra, age por um princípio interno<sup>2</sup>. A paráfrase anônima é ainda mais clara: “o agir segundo razão difere do agir com razão, pois alguém faz algo segundo razão também quando outro o move e busca o fim, como [se diz que] a natureza age segundo razão; mas com razão quando ele age sabedor e, buscando o fim, age segundo razão”<sup>3</sup>. A tradução “quando ele age sabedor” castiga a língua sob o pretexto de ser literal: a paráfrase dá ὅταν αὐτὸς εἰδῶς πράττη, que significa propriamente “quando ele age com consciência”. Tomás de Aquino, em seu comentário à *Ética Nicoma-*

1. Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle*, 1885, vol. 2, p. 187.

2. Gustav Heylbut, *Eustratii et Michaelis et Anonyma In Ethica Nicomachea Commentaria*, 1892, p. 402, 14-25.

3. Gustav Heylbut, *Heliodori In Ethica Nicomachea Paraphrasis*, 1889, pp. 133 e 28-31.



*queia*, segue de perto a lição da paráfrase<sup>4</sup>. Para ele, a virtude moral não pode ser somente segundo a reta razão, *secundum rationem*, pois, desta maneira, alguém poderia ser virtuoso sem possuir a prudência, sendo, por exemplo, instruído por outra pessoa. É preciso ir além e dizer que a virtude é uma disposição *cum ratione*, pois então a razão funciona como um princípio interno do agente, que age, portanto, *proprio motu*. Stewart reclamou da introdução pela paráfrase da noção de consciência, pois, se o princípio interno, no caso dos seres racionais, é bem a consciência, pode ser também, porém, no caso da natureza em geral, uma unidade orgânica não consciente. Ele propõe, para ser mais fiel ao mundo grego, tomar μετὰ λόγου como marcando um princípio interno, *an inward principle*, enquanto κατὰ λόγον designa uma regra externa, *an external rule*<sup>5</sup>. De qualquer modo, se um princípio interno pode manifestar-se como unidade orgânica do indivíduo físico, no caso humano, porém, que é o que está em questão aqui, o princípio interno equivale a agir com consciência, como queria Grant. O mesmo ponto é adotado por John Burnet: agir μετὰ λόγου é não somente agir *by rule*, mas sobretudo *with a rule*, isto é, ser consciente da lei seguida, não simplesmente agir conforme à lei<sup>6</sup>.

Esta interpretação foi, porém, contestada no início do século xx por J. A. Smith<sup>7</sup>. Ele observou, primeiramente, que, do ponto de vista meramente textual, como Aristóteles nos diz que a virtude deve ser *não somente* κατὰ λόγον, *mas também* μετὰ λόγου, somos levados a crer que μετὰ λόγου é mais abrangente do que κατὰ λόγον. Ora, na interpretação tradicional, a relação é inversa, pois agir com a consciência da lei é menos abrangente do que agir conforme à lei. Ademais, a expressão κατὰ λόγον está fortemente associada à tese socrático-platônica da virtude, e parece implausível que ela exprima uma mera exterioridade, visto que Sócrates pretendia que a virtude fosse razão, isto é, identificava-a à razão. A regra interna seria, na verdade, a tese socrático-platônica, e o pequeno passo proposto por Aristóteles não deve ser visto como uma volta a Sócrates (como a interpretação tradicional sugere), mas como um distanciamento da tese socrática. Este distanciamento consistiria então em tentar desidentificar razão e virtude, mostrando que um ato virtuoso pode ocorrer sem uma conexão interna entre ambas. Smith busca assim inverter os termos: κατὰ λόγον é interno, μετὰ λόγου é externo. A leitura de Smith não encontrou eco imediato, mas foi posteriormente adotada por Wilfried Hardie em sua influente obra sobre a ética aristotélica<sup>8</sup>.

4. Tomás de Aquino, *Comentário à Ética Nicomachea de Aristóteles*, § 1284.

5. John Alexander Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 1892, vol. 2, pp. 111-112.

6. John Burnet, *The Ethics of Aristotle*, 1900, p. 37.

7. J. A. Smith, "Aristotelica", 1920.

8. Wilfried F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 1968, pp. 237-239.

Smith vê-se obrigado, assim, a mostrar que, na língua grega, μετὰ λόγου não sugere necessariamente uma relação íntima e que κατὰ λόγον pode perfeitamente designar uma conexão interna forte. Isto de fato não é impossível, e se podem citar alguns casos em que ocorre, sobretudo quando são usadas indistintamente na língua comum. No entanto, quando há esboço de uma distinção, não é frequente no modo procurado por Smith. Por sua vez, o contexto de “x é não somente A... mas [também] B”, embora sugira seguidamente que B seja mais abrangente do que A (e assim o interpretou Smith), não o faz necessariamente, pois pode significar igualmente que x é sobretudo ou eminentemente B e não exatamente A, de sorte que se é convidado a escolher o segundo termo em detrimento do primeiro. A frase pode, portanto, estar dizendo que a virtude é propriamente μετὰ λόγου e não exatamente κατὰ λόγον. Novamente, a gramática não consegue resolver a questão<sup>9</sup>.

De que modo a resolver? Não há outro caminho senão voltar à disputa entre Sócrates, Platão e Aristóteles, à luz do que estes dois últimos disseram, para tentar compreender qual é a gramática filosófica em questão. Tal como Aristóteles a expõe, tudo começa com uma posição excessiva de Sócrates: as virtudes são razões, λόγοι ou φρονήσεις. Daqui decorre não somente a tese da conexão das virtudes, mas, sobretudo, a da unidade de todas as virtudes. Segue-se também daqui a impossibilidade da acrasia, pois, se a virtude é uma razão e se a razão não pode ser vascolejada pela paixão, tudo o que pode ocorrer é que o agente ignore o bem, e aja assim de fato mal, mas nunca que, sabendo qual seu bem, faça outra coisa por ser movido por uma paixão. Aristóteles, ao contrário, quer justamente compreender a possibilidade da acrasia. Por sua vez, ele aparentemente adere a uma tese da conexão das virtudes sob uma versão forte o suficiente para colocá-la nos trilhos da tese socrática da unidade das virtudes. Não creio, contudo, que se possa atribuí-la a Aristóteles, pelo menos não nesta versão forte. No entanto, posso deixar este ponto de lado, pois o que importa é primeiramente compreender por que Platão apressou-se a corrigir a tese socrática, para então tentar compreender a pequena modificação que Aristóteles aporta à definição platônica. Da virtude sendo uma razão, λόγος ou φρόνησις, que é a tese socrática, passa-se à platônica, que pensa a virtude como uma disposição κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον, e desta

9. Assim, Carlo Natali (*La Saggezza di Aristotele*, 1989, p. 131) e John Michael Rist (“An Early Dispute about Right Reason”, 1983) não ficaram convencidos pela nova defesa feita por Hardie da leitura de J. Smith e retomaram a investigação do sentido da tese aristotélica para resolver a questão. Para Natali, a modificação consiste “em pôr uma implicação estreitíssima entre ἔξις e λόγος, hábito e raciocínio” (*op. cit.*, 1989, p. 133). Para Rist, trata-se de uma adaptação necessária do κατὰ λόγον quando transposto a um ambiente, como é o hilemorfismo aristotélico, no qual há uma dupla base psicológica para a ação (a parte racional que interage com a irracional).

à aristotélica, segundo a qual a virtude é uma ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Se compreendermos por que Platão se pôs a corrigir Sócrates, talvez tenhamos uma pista para saber em que Aristóteles queria, por sua vez, modificar Platão.

O problema da conexão ou separação das virtudes é formulado em *EN* VI 13 a partir de dois filósofos: de um lado, Górgias sustenta que as virtudes são totalmente separáveis umas das outras; de outro lado, Sócrates sustenta que elas vêm em bloco, de sorte que, se você tem uma, você possui todas, ou, inversamente, se a você falta uma, faltam-lhe então todas<sup>10</sup>. A defesa da tese socrática é apresentada por Platão no *Mênon* em um contexto similar de disputa, pois Mênon é apresentado como um aliado de Górgias, mais precisamente seu substituto: “por certo o que a ti [Mênon] parece é o que a ele [Górgias] parece” (δοκεῖ γὰρ δήπου σοι ἄπερ ἐκεῖνος, 71d1-2). Há, assim, para um representante de Górgias, diversas virtudes: a do homem, a da mulher, a das crianças, a dos velhos, mas também para cada tipo de ação há uma virtude<sup>11</sup>. Sócrates, que procurava uma única virtude, acaba por encontrar um enxame de virtudes (σμήνός τι ἀρετῶν, 72a7). O termo é obviamente irônico. Um abelheiro filosófico não deve ser uma posição cômoda. Para evitá-lo, Sócrates propõe-se a ver se as virtudes todas não possuem uma mesma forma, que seria precisamente a causa de elas todas serem virtudes. A expressão usada por Sócrates merece atenção: ἐν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι’ ὃ εἰσὶν ἀρεταί (72c7-8), pois está diretamente calcada na conhecida tese da escola platônica, dita ἐν ἐπὶ πολλῶν, segundo a qual, para toda multiplicidade referida por um mesmo termo de modo não equívoco, há uma e uma única forma, graças à qual aqueles itens múltiplos são o que são<sup>12</sup>. No caso das virtudes, ao se examinar, por exemplo, a coragem, percebe-se que, sem a razão, ela é como uma temeridade e, a este título, deixa de ser benéfica, provocando mais males do que ocasionando bens a quem assim age. Generalizando, Sócrates estabelece que tudo o que a alma empreende ou suporta conduz à felicidade se dirigido pela razão, mas ao seu contrário se realizado sem razão (οὐκοῦν συλλήβδην πάντα τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ καρτερήματα ἡγουμένης μὲν φρονήσεως εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾷ, ἀφροσύνης

10. Sócrates é expressamente mencionado em VI 13. Górgias o é em *Pol.* I 13 1260<sup>a</sup>28 (Sócrates é igualmente mencionado nesta passagem).

11. *Mênon* 71d-72a. O mesmo ponto é assinalado por Aristóteles na *Política* I 13, com a observação suplementar que aqueles que definem em geral a virtude como *a boa disposição da alma* ou *a agir corretamente* (τὸ εἶ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετὴ ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν, 1260a26) enganam a si próprios, pois ignoram a diversidade das virtudes.

12. Sobre este argumento, ver o comentário de Alexandre in *metaph.* 80, 8-16 (CAG I, Hayduck, 1891). Ele funciona como a primeira premissa para o argumento do terceiro homem (ver 84, 22-24). Uma análise detalhada é oferecida por Gail Fine em *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, 1995, pp. 103-119.

δ' εἰς τοῦναντίον, 88c1-3)<sup>13</sup>. Assim, “para ser, pelo menos, benéfica, a virtude deve ser um tipo de razão” (ὠφέλιμόν γε οὔσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι, 88d2-3). Novamente devemos prestar atenção à expressão usada. Sócrates está adotando uma posição arrojada: a virtude é razão. Ele o declara expressamente: “por conseguinte, nós dizemos que a virtude é razão” (φρόνησιν ἄρα φαμέν ἀρετὴν εἶναι, 89a3). E, importa assinalar, ele chega a essa posição argumentando que, dado que a virtude deve ser útil (89a2), ela deve ser razão, pois a utilidade é unicamente assegurada pela razão (καὶ τοῦτω τῷ λόγῳ φρόνησις ἂν εἴη τὸ ὠφέλιμον, 89a1). No entanto, a utilidade não parece ser assegurada unicamente pela razão. Não é necessário muito esforço para dar exemplos de atos úteis causados por conjecturas, que posteriormente se verificam corretas, ou por simples sorte. A imagem de um Sócrates sutil e fino, irônico argumentador que, sem ter posições fixas, destrói as crenças mal fundadas dos outros, aparece distorcida aqui, pois ele sustenta agora uma tese contra a qual há objeções óbvias. Poder-se-ia, contudo, dizer que tal tese ocorre por efeito da intromissão de Platão, que estaria apresentando suas próprias ideias pela voz de Sócrates (um sinal disto seria a estrutura ἐν ἐπὶ πολλῶν, tipicamente platônica, que está por trás de 72c7-8). No entanto, Aristóteles dá um testemunho que vai no mesmo sentido: na *Magna Moralia*, ele<sup>14</sup> escreve que Sócrates declarava que a virtude era λόγος ou φρόνησις, e – o que nos interessa sobremaneira aqui – Aristóteles nos diz que Sócrates justificava sua tese alegando que “é em nada útil praticar atos corajosos e justos sem saber e sem escolher deliberadamente pela razão” (οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι

13. Deve-se aproximar esta passagem de outra da *Ética Nicomaqueia*: “com efeito, as disposições naturais pertencem às crianças e aos animais, mas sem intelecto elas são manifestamente nocivas” (VI 13 1144b8-9). A afirmação é demasiada, ao menos nos parâmetros do aristotelismo. Não há por que declarar que elas são manifestamente nocivas quando não acompanhadas de intelecto (ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὔσαι, 1144b9), sobretudo porque o intelecto em questão aqui é a razão deliberativa (a prudência). Ora, para Aristóteles, nem todos somos prudentes, mas nem por isto estamos excluídos do mundo moral, tampouco nossas disposições são por isto nocivas. Parece-me mais provável tomar essa frase como calçada no socratismo. De qualquer modo, Aristóteles apressa-se a atenuar seu alcance, pois acrescenta imediatamente: “ao menos tanto quanto se pode observar que, assim como a um corpo privado de visão que se movimenta com vigor sucede cair vigorosamente pelo fato de não ter vista, assim também aqui” (1144b10-13). O ponto está em “suceder”: Aristóteles escreve “decorre, se segue” (συμβαίνει), mas certamente está pensando em “pode, ocorre” (ἐνδέχεται). A tese socrática, porém, não diz somente que ocorre à virtude natural ser nefasta, mas que decorre que é nefasta, e isto não parece ter acolhida na ética aristotélica, nem a evidência fornecida é forte o suficiente para sustentá-la.

14. Não levarei em conta aqui o problema de estabelecer ou negar a autenticidade da *Magna Moralia*, pois, mesmo que não seja obra de Aristóteles, ela é representativa das lições de ética do jovem Aristóteles.

πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ, MM I 34 1198a11-12). A parte final – καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ – faz certamente parte do vocabulário aristotélico, não devendo ser atribuída a Sócrates, mas a parte inicial, por ser coincidente com a versão platônica, parece poder ser atribuída nestes termos ao próprio Sócrates com certa plausibilidade<sup>15</sup>.

Platão, na parte final do *Mênon*, procura corrigir o que considera excessivo na tese de Sócrates mediante um exemplo bem claro e simples. Pode-se ir a Larissa, tomando o caminho certo, de dois modos: ou bem com o conhecimento do caminho (εἰδὼς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισσαν, 97a9) ou bem com uma feliz conjectura, sem nunca ter ido nem com conhecimento do caminho (ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἥτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθὼς δὲ μὴ μὴδ' ἐπιστάμενος, 97b1-2). Platão quer introduzir a noção de *opinião correta* (ὀρθὴ δόξα), que não deixa de ser um guia para obter um resultado. Com base nela, pode-se obter um resultado, a saber, aquele mesmo que seria obtido por quem tem conhecimento. Obviamente, há um fosso epistemológico, fortemente marcado em Platão, entre saber e opinião, e este fosso é transposto para o domínio moral, pois, ainda que uma justa opinião possa obter o resultado que teria obtido o homem que sabe, a ação realizada com base em uma opinião não é digna de elogios, sendo louvável em sentido próprio somente aquela fundada na razão. No *Mênon*, Platão apresenta o ponto dizendo que a feliz conjectura que leva alguém a realizar, sem conhecimento, o que teria feito aquele que tem conhecimento surge por um favor divino (θεῖα μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ, 99e6) e, nesta medida, diferindo do conhecimento pelo tipo de ligação (διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμῃ ὀρθῆς δόξης, 98a7-8), isto é, sendo frágil e instável, é menos digna de honra do que a ciência (τιμιώτερον ἐπιστήμῃ ὀρθῆς δόξης ἐστίν, 98a7). A opinião não deixa de ser útil – contrariamente ao que pensava Sócrates –, mas, mesmo quando acertada, ela não pode aspirar à honra e ao louvor, que são reservados unicamente ao saber, guia firme, inabalável e constante das boas ações. Esta é a correção que Platão propõe: contra Sócrates, admitir um modo certamente útil de agir, mas, com Sócrates, recusar-lhe todo título de dignidade, reservado unicamente ao saber. O fosso epistemológico bem conhecido em Platão é reencontrado aqui, no domínio moral, sob a forma de uma recusa não da utilidade do ato, mas de sua dignidade.

Novamente, Aristóteles é de muito préstimo na reconstrução deste debate. Com efeito, na *Magna Moralia*, lê-se que os filósofos de hoje, isto é, os platônicos (no fundo: Platão), definem *melhor* a virtude, ainda que não estejam inteiramente corretos, pois dizem que a virtude consiste em fazer as coisas belas segundo a reta razão (τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλά,

15. A passagem corresponde a I B 33 da edição de Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 1990.

134 1198a14). O mesmo é dito na *Ética Nicomaqueia*: os filósofos de hoje definem-na melhor pelo fato de, dizendo que é uma disposição e em relação a que ela é uma disposição, acrescentam que é κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (EN VI 13 1144b21-23). A passagem da *Magna Moralia* fornece a razão por que eles definem *melhor* a virtude<sup>16</sup>: pois, ao dizerem que é segundo a reta razão, permitem, ao rejeitarem a identificação socrática entre virtude e razão, que se conceba que alguém aja bem fazendo os atos justos *tais quais* fariam os que têm saber, ainda que não *tal como* os que têm saber, pois não dispõe do conhecimento das coisas belas (προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾷ, οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, 1198a16-17). Quem age com base na razão age κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, e a razão aqui engendra a ação e é soberana, mas alguém pode agir sem razão e agir mesmo assim como a reta razão teria ordenado (ὥς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν, οὕτως ἔπραξεν, 1198a18-19), o que não é inteiramente destituído de valor (pois tem certa utilidade), ainda que não seja objeto de louvor.

16. A passagem MM 134 1198a14-22 deve, a meu ver, ser analisada do seguinte modo: em 1198a14-15, Aristóteles nos diz que os platônicos definem melhor a virtude do que Sócrates, porém tampouco estão corretos: τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ, τοῦτο φασιν εἶναι ἀρετὴν· ὁρθῶς μὲν οὐδ' οὗτοι. Em 1198a15-19, ele apresenta a razão por que definem melhor a virtude, a saber, porque, ao não a identificarem à razão, aceitam que se possa agir com virtude sem o saber, fazendo aquilo que faria quem tem saber: πράξαι μὲν γὰρ ἂν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾷ, οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὁρμῇ τινι ἀλόγῳ, ὁρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (λέγω δέ, ὥς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν, οὕτως ἔπραξεν). Em 1198a19-20, ele fornece a razão por que ainda não estão corretos, a saber, porque uma tal ação não é digna de elogios: ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πράξις οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν. Esta ação é aquela gerada por um ímpeto irracional que se dirige ao que é belo, mas tal que a virtude que aí surge permanece *separada da razão* (χωριζομένη τοῦ λόγου, 1198a5), e, nesta medida, é de pouco ou nenhum valor. Finalmente, em 1198a20-22, ele dá a sua definição: ἀλλὰ βέλτιον, ὥς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν· τὸ γὰρ τοιοῦτον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν. Na linguagem característica desta obra, Aristóteles quer assinalar que a virtude não pode existir sem a razão, mas também a razão não pode ocorrer sem o ímpeto natural (οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου ἡ φυσικὴ ὁρμὴ πρὸς ἀρετὴν. οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦται τῷ εἶναι ἀρετὴν ἄνευ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς, 1198a7-9). Na *Ética Nicomaqueia*, tendo abandonado a noção de ímpeto, ele dirá que a virtude natural somente é virtude própria (κυρία ἀρετή) quando aperfeiçoada pela razão, isto é, quando acompanhada de prudência (ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως, VI 13 1144b16-17), mas, sem ela, não há nada a ser aperfeiçoado pela razão prudencial. Esta passagem da *Magna Moralia* foi, porém, lida diferentemente, sendo tomada como apoiando a leitura tradicional, pois 1198a15-20 foi visto como fornecendo, em bloco, a razão por que a definição dos platônicos não é boa. Se fosse assim, então agir κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον teria o sentido de agir meramente por uma conformidade exterior, contra a qual Aristóteles proporia uma alteração para ressaltar a necessidade de um princípio interno (Wilfried Hardie, que é contrário à posição tradicional, aceita esta leitura da *Magna Moralia*, *op. cit.*, 1968, p. 237). No entanto, isto acarretaria atribuir aos platônicos a tese de uma conformidade exterior, mas é estranho fazer consistir nisto a *definição* platônica de virtude, como havia observado J. Smith.

Pode-se talvez reconstruir, com certa plausibilidade, o que teria contado como uma definição platônica de virtude seguindo as indicações de Aristóteles. Seu gênero é a disposição (ἔξις), e é dito de que objetos, τὰ καλά, ou, para ser mais explícito, περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά é a disposição referente aos bens e males humanos. Nas *Definições*, texto apócrifo que nos foi transmitido no *corpus platonicum*, mas que contém elementos que seguramente circulavam na Academia<sup>17</sup>, encontram-se seis definições de virtude; segundo a última, a virtude é uma disposição que produz concórdia, ἔξις ποιητικὴ εὐνομίας. Pode-se com alguma verossimilhança propor uma definição platônica mesclando os elementos de ambos os textos: a virtude é uma ἔξις ποιητικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Esta definição está muito próxima daquela que o próprio Aristóteles fornece na *Ética Nicomaqueia* da prudência: ἔξιν πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά (EN VI 5 1140b4-5; b20-21). Aristóteles distingue fortemente entre o domínio prático e o produtivo, e por isto define a virtude como disposição prática e não produtiva, mas aquilo que pensa sob a noção de prática Platão formula pela noção de produção. No entanto, Aristóteles considera que é preciso dar ainda mais um passo, o que é visível também em sua definição de prudência. Com efeito, ele escreve (para citar o texto de modo menos incompleto<sup>18</sup>) que se trata de uma ἔξις μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά, enquanto os outros filósofos diziam

17. A primeira definição que este texto fornece da virtude é o de ser o *melhor estado* (διάθεσις ἢ βελτίστη). Esta mesma definição é suposta no início da *Ética Eudêmia*: “a virtude é o melhor estado ou disposição ou potência” (II 1 1218b38-19a1). Aristóteles, prefere falar, porém, de uma *melhor disposição* (ἢ βελτίστη ἔξις, 1219a3, 32). As virtudes serão assim definidas: a coragem é a melhor disposição relativa ao medo e ao arrojo (III 1 1228a37); a temperança é a melhor disposição em relação aos prazeres do corpo (III 2 1231a36-37), e assim por diante. Ver MM I 4 1185a38. A distinção, porém, entre *estado* e *disposição* é somente de grau: uma *disposição* é um *estado* tornado fixo. A διάθεσις reaparecerá, assim, algumas vezes na *Ética Nicomaqueia*, em lugares em que se esperaria, mais propriamente, encontrar o termo ἔξις (por exemplo II 7 1107b16, 30; 1108a24; II 8 1108b11).
18. Para ser completo, em VI 5 1140b5-6 a prudência é dita ser uma ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Linhas adiante, em 1140b20-21, Aristóteles repete a definição: ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν. O *Cod. Marc.* 213 (M<sup>b</sup>) fornece, porém, como texto da segunda passagem ἔξιν ἀληθοῦς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Versão semelhante é dada por Alexandre (*Comment. in Metaphys.* 7, 22): ἔξιν μετὰ ἀληθοῦς λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Dando razão a M<sup>b</sup> e a Alexandre, Sussemlahl edita, em ambas as passagens, ἔξιν ἀληθοῦς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Bywater, por sua vez, edita as duas passagens com o texto ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. A comparação com a definição da arte (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ, VI 4 1140a10; repetida em a20-21, a ἀτεχνία sendo uma ἔξις μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ, a21-22) favorece a lição de Sussemlahl.

que era uma disposição κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Mais uma vez, o decisivo está na diferença entre μετὰ λόγου e κατὰ λόγον, não entre πρακτική e ποιητική.

A razão da necessidade desta alteração é apresentada em MM I 34 1198a19-20: mesmo que uma tal ação obtenha o resultado a que se aspira, ela, na perspectiva platônica, não é digna de louvor, οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν. É por isto que, então, Aristóteles propõe a correção pelo μετὰ λόγου, pois decorre de sua introdução que um tal ato é ao mesmo tempo virtuoso e digno de elogios (τὸ γὰρ τοιοῦτον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν, 1198a21-22). Como compreender esta correção? Na proposta platônica, há dois modos de ação útil, um digno de louvor e o outro não, mas ambas as ações permanecem exteriores uma à outra: ou bem por uma feliz conjectura, proveniente de um favor divino, ou bem pela razão, mas há um fosso intransponível entre opinião e saber. O que Aristóteles está propondo é conectar estes dois mundos que se contemplam como *chiens de faïence*: a ação virtuosa é uma ação motivada por algo não racional que se faz acompanhar e por isto mesmo aperfeiçoar pela razão. Este elemento não racional é visto na *Ética Nicomaqueia* como o desejo, que pode ser aperfeiçoado pela razão. No caso do homem, trata-se de cada um dos três tipos de desejo: θυμός, ἐπιθυμία e βούλησις; no caso dos outros animais, somente pelos dois primeiros, θυμός e ἐπιθυμία. Agora, para Aristóteles, não há mais uma ação com bom resultado, porém não digna de elogios, e outra com o mesmo resultado e digna de elogios, uma *separada* da outra. O que se tem é um desejo que pode ser acompanhado pela razão, e então é virtuoso e elogiável, mas a razão não pode operar a não ser que exista previamente algo que não é de seu domínio, o desejo que motiva os agentes. Esse desejo, por sua vez, pode vir desacompanhado ou sem razão, mas não cabe mais estigmatizá-lo como ainda ocorria em Platão, pois ele é condição necessária, ainda que não suficiente, para que a razão possa operar em seu interior.

A distinção entre κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον e μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου não visava, portanto, a introduzir a diferença, respectivamente, entre agir conforme à razão e agir por razão, mas antes buscava unificar o que ainda estava separado em Platão. Ligada a isto está a tese aristotélica de que a virtude moral resulta do hábito, da repetição de atos em uma mesma direção, não do ensino ou do traquejo da razão. O homem virtuoso precisa primeiramente ter os bons hábitos para então poder fazer operar em seu interior o ato racional que instaura a prudência. Não há, porém, como adquirir estes hábitos a não ser exercitando-se, praticando os atos em um certo sentido à exclusão de seu contrário. Não é mais objeto de ensino, mas de prática. Não é mais domínio da inteligência, mas da afetividade. Um sinal evidente que essa aparente pequena alteração, que o próprio Aristóteles anunciou em surdina, tem, contudo, consequências enormes no modo de conceber a ação virtuosa encontra-se no capítulo final da *Ética Nicomaqueia*, quando Aristóteles retoma o célebre problema de saber



se a virtude pode ou não ser ensinada. A respeito do ensino, Aristóteles nos diz que ele nem sempre vigora, pois, se quem ouve um argumento dissuasivo não tiver a alma previamente preparada pelos costumes a agir bem, ele não o escutará nem mesmo o compreenderá (οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν, X 10 1179b26-28). É ingenuidade esperar que a perversidade seja fruto da ignorância. O perverso não escuta nem mesmo compreende o que se lhe está dizendo não por estultice, mas porque não tem trabalhada esta região do desejo no interior da qual, se bem habituada, pode operar a razão. Para Sócrates e Platão, a razão comanda sem poder ser vasco-lejada pelas paixões. Pode ser o caso que esteja ausente – para um, isto impede qualquer utilidade; para outro, afeta somente a dignidade –, mas, se estiver presente, não há como não se fazer ouvir. Para Aristóteles, ao contrário, se houver um fracasso prévio no domínio das emoções, a razão não tem sobre o que operar, e, por mais hábil que seja o homem perverso, ele nem mesmo compreenderá por que tal coisa é moralmente obrigatória. Esta guinada, que está longe de ser desprezível, foi anunciada em surdina por Aristóteles: agir virtuosamente não é agir *segundo a razão*, mas *com* ou *acompanhado da razão*<sup>19</sup>.

Como, porém, o elemento emocional é acompanhado e aperfeiçoado pela razão? A resposta de Aristóteles não é de todo clara a este respeito. A virtude moral provém da parte irracional da alma, segundo EN I 13, mas esta parte irracional não é isenta de razão, pois “participa, contudo, em certa medida da razão” (μετέχουσα μέντοι πη λόγου, I 13 1102b13-14). Pode-se mesmo, no lugar de uma parte irracional da alma que participa, contudo, da razão, fazer uma divisão na parte racional da alma e distinguir a parte que tem em si mesma a razão daquela que a tem “como obediente ao pai” (τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι, 1103a3). Isto, porém, não seria antes sinal de fraqueza por parte de Aristóteles, já que hesita a respeito de que parte propriamente dividir? Não creio. Penso que é antes fruto do cuidado com que ele desenvolve os argumentos na ética, de modo a não os sobrecarregar com dispositivos metafísicos ou específicos de um estudo da natureza da alma. O problema está alhures. É preciso distinguir aqui duas operações da razão. Em primeiro lugar, o elemento emotivo, que responde pela parte não cognitiva da ação humana, não está ele próprio isento de uma apreensão cognitiva. O medo,

19. Na *Ética Nicomaqueia*, após ter introduzido a correção de Platão e a sua própria, Aristóteles conclui o ponto dizendo que, “então, Sócrates pensava que as virtudes eram razões (pois pensava que eram todas ciências); nós, que são com razão” (VI 13 1144b28-30). O fato de ter elidido Platão parece-me significar que, a seus olhos, por mais interessante que seja a correção que Platão aportou à definição socrática, ela não a muda decisivamente em nada; no fundo, o verdadeiro embate está entre Aristóteles e Sócrates, entre quem faz da virtude uma razão e quem a pensa como podendo ser acompanhada ou aperfeiçoada pela razão.

por exemplo, é uma emoção, e isto não é razão, mas ele depende de um elemento cognitivo para se engendrar, pois só tenho medo se *considero* algo como podendo causar dano à minha existência. Lá no interior da emoção está uma boa pitada de cognição. Em geral, a propósito do desejo, tenho algo como um fim somente se o *considero* ou o *tomo* como um bem. Tomar algo como um bem, no caso humano, também envolve necessariamente um elemento cognitivo. Lá no interior do desejo está também uma boa pitada de cognição. Infelizmente, o argumento de Aristóteles sobre esta operação está envolto em certa obscuridade. As duas passagens na *Ética Nicomaqueia* nas quais ele se exprime a respeito foram sempre objeto de controvérsias<sup>20</sup>. Há bem um elemento cognitivo, mas é preciso ainda mostrar que este elemento cognitivo é racional, de sorte a servir de âncora para o aperfeiçoamento posterior que pode ser dado aos desejos e às emoções. No entanto, parece forte demais falar já de um elemento *racional* como parte constitutiva dos desejos e emoções, pois basta supor uma discriminação (ou κρίσις, no vocabulário aristotélico) em sua base, podendo esta discriminação ser obtida simplesmente por sensação (como ocorre, aliás, de regra nos animais). A apreensão de algo a um certo título ainda não é equivalente a uma apreensão racional: todo bem é um *bonum apprehensum*, mas ainda não o é pela razão. No caso da ação, há duas operações de apreensão: para agir, tenho de apreender isto aqui como um caso de, por exemplo, carne leve e tenho de apreender que é um bem para mim comer carnes leves. Se sei que carne leve é bom para mim, mas sou incapaz de reconhecer qual carne é leve, não passo à ação. Se reconheço quais carnes são leves, mas desconheço que são boas para mim, tampouco passo à ação. Aristóteles apresentou sistematicamente a primeira operação, que é propriamente teórica, como fruto da sensação. Por duas vezes ele escreveu, na *Ética Nicomaqueia*, que a discriminação em questão cabe à sensação<sup>21</sup>. Na mesma direção, Aristóteles parece disposto a atribuir igualmente à sensação o papel de apreender isto aqui como um bem. A passagem é crítica, mas somos aparentemente convidados a ver em VI 12 1143b4-5 o elogio da sensação também nesta função<sup>22</sup>. No caso da apreensão teórica, pode-se justificar que cabe à sensação o papel de discriminação porque ela necessariamente está envolvida em tal operação, enquanto a razão, ainda que possa estar associada, e mesmo que esteja necessariamente associada ao reconhecimento de um particular como de um certo tipo, ela não necessariamente está envolvida na apreensão ou discriminação de todo particular. No caso da

20. A primeira encontra-se em EN VI 9 1142a23-30; a segunda, em VI 12 1143a35-b5.

21. EN II 9 1109b23; IV 11 1126b4: ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις (ver III 5 1113a1-2: αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα [scil. τὰ καθ' ἑκάστα]).

22. ἐκ τῶν καθ' ἑκάστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς (EN VI 12 1143b4-5).

apreensão prática, isto é, no ato de apreender isto aqui como um bem, pode-se aparentemente recorrer ao mesmo esquema de justificação. Se o bem deve ser apreendido, ainda não se segue que o *bonum apprehensum* o seja pela razão, pois o pode ser por simples sensação.

Por sua vez, Aristóteles desenvolve, sobretudo no *Da Alma*, um argumento mais forte: o conhecimento humano não é somente um conhecimento no interior do qual a razão *pode* operar, mas do qual também *pode* estar ausente, como se não estivesse mais ausente do que presente, mas é antes um conhecimento *guiado* por conceitos, isto é, um conhecimento no qual a razão de fato opera constantemente. Isto não elimina a possibilidade de um conhecimento puramente sensitivo para os homens, mas ele é ocasional e deve ser explicado como uma privação ou um fracasso em relação à norma do conhecer, que opera mediante conceitos. Assim, Aristóteles distinguirá a imaginação humana da dos animais observando que, enquanto esta última é sensitiva (φαντασία αισθητική), a humana é deliberativa (φαντασία βουλευτική), isto é, exige cálculo e, conseqüentemente, razão<sup>23</sup>. Neste sentido, é antes por pudor metafísico que Aristóteles menciona a sensação, e não a razão, como tendo o papel de discriminação, seja na operação teórica de reconhecer isto aqui como um exemplar de um certo tipo, seja no de tomar isto aqui como um bem. Para falar propriamente, o elemento cognitivo que opera na formação do desejo é já uma operação racional, de modo que encontramos aqui o que pode servir de âncora para um aperfeiçoamento da razão.

No entanto, esta razão – mais propriamente, o νοῦς prático – não é a razão prática no sentido da prudência, pois a φρόνησις é a virtude intelectual que se refere à correta escolha dos meios para realizar um certo fim, supondo, por conseguinte, o desejo que põe o fim. Deve-se, portanto, distinguir agora duas operações da razão prática. A razão que está na origem do desejo – a que, por uma vez, Aristóteles chamou de *razão em vista de algo* (λόγος ὁ ἐνεκά τινος, EN VI 2 1139a32-33) – o torna tal que pode ser aperfeiçoado pela outra operação da razão, aquela que investiga por quais meios melhor se realizará a ação. Não se pode confundir essas duas operações: à primeira, Aristóteles reserva a função de estabelecer os princípios da deliberação; à segunda, a de ser o princípio da ação mediante a descoberta por deliberação do último meio que, na ordem do agir, é o primeiro a ser executado. Neste sentido, a virtude moral em parte participa da razão, pois é constituída de uma apreensão racional, o que torna o desejo aperfeiçoável pela prudência, mas ela ainda não é prudência – e o que está em jogo no domínio moral não é se o desejo

23. “A imaginação sensível, como foi dito, é o caso para os animais irracionais e a imaginação deliberativa, para os racionais; se, pois, fará isto ou aquilo, isto já é obra de cálculo”, λογισμοῦ ἥδη ἔστιν ἔργον (DA III 11 434a5-8).

tem, em sua origem, uma apreensão já racional, mas se, no desdobramento da busca dos meios mediante os quais o realizamos, impera ou não a prudência ou razão deliberativa. Esta distinção, contudo, nem sempre é claramente exposta pelo próprio Aristóteles. Assim, quando se depararam com a tese expressamente defendida por Aristóteles que à razão prática (deliberativa) cabe somente a análise dos meios, jamais incidindo sobre o fim, pois parte de um fim previamente posto pelo desejo, muitos intérpretes procuraram atenuar o aspecto moral aparentemente inaceitável desta tese sustentando que a razão prática também atua na determinação do fim. Isso é em parte correto, pois há um intelecto prático na apreensão de algo como um fim, mas é incorreto ou, pelo menos, anódino para o problema ético, pois o que interessa então é a presença ou não da outra operação racional, aquela que opera deliberativamente a respeito unicamente dos meios, que Aristóteles chama de prudência, com relação à qual basta supor um desejo estabelecido pela parte irracional da alma que participa, contudo, da razão, sem dever entrar em detalhes quanto à primeira operação do intelecto prático.

Uma objeção pode, porém, ser formulada a esta reconstrução: se o voûç prático atua já na base da constituição do desejo, como se explicaria o fato de o desejo ser tão frequentemente de um fim que é só aparentemente, e não verdadeiramente, um bem, se a razão é infalível em Aristóteles? Ao tratar dessa dificuldade, convém inicialmente enfatizar que o próprio Aristóteles recusou que o bem apreendido pelo intelecto seja sempre o bem verdadeiro. Ele menciona essa posição em *EN* III 6 para imediatamente rejeitá-la (εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, 1113a22-23; a posição é atribuída a Platão). Para Aristóteles, o homem virtuoso vê o que é verdadeiramente bom e o tem por fim de suas ações, funcionando para nós como que uma medida e regra das ações. À maioria, no entanto, o erro é gerado pelo prazer (ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι, 1113a33-34). A infalibilidade vale para o simples, seja no caso da razão, seja no da sensação. Assim que há um complexo, o erro pode imiscuir-se, tanto na sensação como na razão. No caso do bem, a frequência do erro provém do prazer que está necessariamente associado à consideração de algo como um fim<sup>24</sup>. Aprender algo como um bem ou um mal é pô-lo como objeto de busca ou de fuga, e pôr algo como objeto de busca ou de fuga envolve necessariamente uma consideração sobre o prazer e a dor que acompanham toda atividade. Lá onde está prazer ou dor, aí o erro se torna frequente, e mesmo muito frequente, e por esta razão a virtude moral diz diretamente respeito a eles: “com efeito, fazemos atos vis por causa do

24. No *Da Alma*, Aristóteles escreve que “assim, todo intelecto é correto, mas o desejo e a imaginação são corretos e não corretos” (III 10 433a26-27).

prazer, nos abstermos dos belos por causa da dor” (διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα, EN II 2 1104b9-10).

Acessoriamente, para voltar à distinção inicial, pode-se também vislumbrar a enorme distância que o μετὰ λόγου instaura face ao κατὰ λόγον, examinando a solução socrático-platônica a respeito da possibilidade ou não de ensinar as virtudes. Frequentemente é dito que o *Mênon* não oferece nenhuma solução, antes termina em uma aporia<sup>25</sup>. No entanto, se o lermos mais

25. O debate é bem conhecido. Proporei uma distinção de dois sentidos dos adjetivos em -τός, como διδακτόν, como chave para a interpretação da questão: um sentido passivo e outro ativo (ver nota seguinte).

Recentemente, Jonathan Barnes (“Enseigner la Vertu?”, 1991) propôs três sentidos: 1) um sentido ativo, *que é -do* (no caso, *ensinado*); 2) um outro passivo, *que é -vel* (no caso, *ensinável*) e 3) *que é de natureza a ser -do* (no caso, *que é de natureza a ser ensinado*). Barnes tenta, então, mostrar que o problema do *Mênon* se concentra em 3), e não em 2), como geralmente se pensou. Pretendo mostrar que o texto deve ser compreendido como uma flutuação deliberada entre 1) e 2). Em primeiro lugar, o sentido 3) é mera especificação de 2) e está implicado por 2). Ele não está implicado por 2), como pretende Barnes, somente no caso em que se quiser por 3) dizer que *faz parte da definição* do objeto ser -vel, pois *pertence à sua natureza* ser -vel (como, no exemplo de Barnes, o bronze pode ser queimado, mas não é de sua natureza ser queimado, pois ser combustível “não diz nada da natureza do bronze”, p. 577, grifo do autor).

No entanto, não compete ao sufixo -τός fazer indicação alguma a esse respeito. Tudo o que ele indica são as possibilidades do objeto que adjetiva, não quais dentre elas são marcas de sua natureza própria (uma madeira é “pintável”, mas isto não é nota de sua natureza própria). Barnes é levado a esses três sentidos por uma observação do próprio Estagirita a respeito da ambiguidade de ἄφθαρτος: nos *Tópicos* VI 6 145b24-30, Aristóteles diz que ἄφθαρτος tem três sentidos: 1) não morreu agora, 2) não pode morrer agora e 3) é de natureza a não morrer nunca. Barnes generaliza esta análise, então, para todo adjetivo em -τός, ignorando deliberadamente as complicações que o ἄ- privativo e o *agora* introduzem (p. 576). No entanto, isto lhe é fatal, pois o terceiro sentido é introduzido não pelo -τός, isto é, pela noção de possibilidade, mas pelo fato de se lidar aqui com algo negativo, isto é, com uma impossibilidade.

É preciso distinguir, no caso da impossibilidade, entre o que, para um tempo *t* finito, não é *a* e o que, para qualquer tempo (ou em um tempo infinito), não é *a*: no primeiro caso, ele *de fato* não é *a*, mas nada impede que seja, em outro momento, *a*. No segundo caso, é *contraditório* dizer que, para qualquer tempo, não é *a*, mas pode, em outro momento, ser *a*. O primeiro caso é o da possibilidade não realizada; o segundo, o da pura impossibilidade. Aristóteles examinou esse problema com relação à tese platônica, para ele inaceitável (pois contraditória) de um mundo gerado e eterno, no *Do Céu* I 12. As três condições ocorrem para ἄφθαρτος, não para φθαρτός. Nos *Tópicos* II 2 115b17-18, Aristóteles escreve que o φθαρτόν pode não se corromper por um lapso de tempo, mas não é possível não se corromper absolutamente, isto é, tal que, para qualquer *t*, não possa se corromper, pois então é *impossível* que se corrompa, o que é contraditório. Em outros termos, o impossível é ainda possível, se for segundo 2), mas o possível não pode ser 3), tal que nunca possa ocorrer, sob pena de ser contraditório. Jacques Brunschwig pressentiu isto em sua resposta a Barnes (“Pouvoir Enseigner la Vertu?”, 1991), mas não me parece claro a respeito.

atentamente, uma tese forte, possivelmente mais platônica do que socrática, é instilada no leitor. Se a virtude é, como queria Sócrates, razão ou ciência, então ela pode ser ensinada, pois é marca da ciência poder ser ensinada. Como diz Mênon, “é óbvio [...], se de fato a virtude é ciência, que ela é ensinável” (δηλον... εἴπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἀρετὴ, ὅτι διδασκτόν ἐστιν, 89c3-4). Se pode ser ensinada, deveríamos constatar seu ensino, isto é, identificar um corpo de professores encarregado de ensiná-la. Isto, porém, não vemos em lugar algum. Com efeito, estes professores não seriam senão ou bem “os que os homens chamam de sofistas” (91b7-8), ou bem os próprios homens virtuosos, καλοὶ καγαθοί, como Temístocles (93b), Aristides (94a) e Péricles (94b). No entanto, os sofistas são justamente aqueles que somente fingem conhecer, sem terem nenhum saber. Os homens virtuosos, por sua vez, não só não conseguem ensinar a virtude nem mesmo para seus filhos, como tampouco pretendem ter a ciência da virtude. Por conseguinte, ela não é ensinada (ἀρετὴ ἄρα οὐκ ἂν εἴη διδασκτόν, 96b10). O impasse do diálogo reside precisamente aqui: a virtude é *ensinável* (διδασκτόν), mas, se não há professores nem alunos, a virtude não é *ensinada* (διδασκτόν). Há bem um impasse, mas este impasse não é da coisa mesma (a virtude, como ciência, é, nela mesma, objeto de ensino), pois provém de um fracasso humano, de uma falha nossa. Não há a ação de ensino, visto não haver professores, embora a virtude seja ensinável, dado que é uma ciência. Na verdade, o que deixa o diálogo inconcluso não é uma dúvida sobre as propriedades da virtude, mas uma desconfiança a respeito da natureza humana<sup>26</sup>.

26. O impasse está claramente formulado: como ciência, a virtude é *ensinável* (διδασκτόν); não havendo, porém, nem professores nem alunos, ela *não é ensinada* (οὐ διδασκτόν). Na verdade, embora o impasse pareça absoluto em grego, o sentido de διδασκτόν não é exatamente o mesmo nos dois casos, como uma tradução moderna o revela. O adjetivo em -τός tem o sentido básico, em grego antigo, de indicar a possibilidade: “este uso, que não parece provir do indo-europeu, não se observa nem em latim nem em sânscrito. [...] Outra particularidade do adjetivo em -τός é que, embora comportasse sobretudo o sentido passivo, podia por vezes empregar-se com um valor ativo” (Pierre Chantraine, *La Formation des Noms en Grec Ancien*, 1933, p. 306). O uso de um sentido ativo ao lado do passivo foi uma possibilidade que a língua não deixou de utilizar: ἀδάκρυτος significa tanto o *que não é chorado* como o *que não chora*; ἀδόξαστος, tanto o *inesperado* como o *que não faz suposição*; ἀδύνατος designa o *que é impossível*, assim como o *impotente*; συνετός tem o sentido de *fácil de compreender* e o de *que compreende bem*. Os filósofos gregos tampouco foram insensíveis: δυσμνημόνευτος aparece em Aristóteles com o sentido passivo de *do qual é difícil lembrar-se*, mas com o sentido ativo de *quem se lembra dificilmente* em Platão; ἀπροβούλευτος tem, em Aristóteles, o sentido passivo de *não premeditado* e o ativo de *imprevidente*; εὐαίσθητος tem o sentido passivo, em Aristóteles, de *fácil de sentir*, e o ativo, em Platão, de *quem se ressenete facilmente* (os exemplos são fornecidos por Chantraine). Em particular, Aristóteles estuda os diversos sentidos de ἄφθαρτον em *Tópicos* VI 6 145b24-30 (sobre isto, ver Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism*, 1990, pp. 17-19).

No *Político*, Platão dá maior vazão a essa desconfiança. Discutindo a respeito de um governo sem leis, ele sugere que “o melhor não é que as leis imperem, mas que impere o homem real dotado de saber” (*Pol.* 294a6-7; o mesmo ponto é feito nas *Leis* IX 875b-d). Este homem, com base em seu saber, determina o que deve e o que não deve ser feito, não estando limitado pelas leis, menos ainda pela vontade dos comandados, assim como um médico altera, com base em seu saber, a prescrição que deu a um doente, não estando restrito ao que ditara anteriormente ou a que deseja o paciente. Por que então o próprio Platão tanto se preocupou com as leis? Porque esta é a situação humana, a da mediocridade: a massa não terá nunca ciência, agindo por impulso em busca do prazer, de sorte que “se, então, existe uma arte real, a massa dos ricos e a multidão do povo nunca terão essa ciência política” (300d7-9) e aquele que a possuir aparecerá como um deus entre os homens (οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, 303b4), tal a distância que o separa do homem comum. Por isto é preciso apelar à “segunda navegação” (300c1) e, no lugar de recorrer aos homens que sabem, que são raros, devemos nos apoiar nas leis, que restringem a todos indistintamente, aos que sabem e aos que não sabem, pois este é o melhor estratagema que temos, não para fazer o melhor, mas pelo menos para evitar o pior. A turba ganha pela massa, impondo-se inevitavelmente pelo número, e é esta visão da humanidade, profundamente marcada por uma desconfiança quanto à sua natureza, que leva Platão ao elogio das leis e demais constituições, contra seu ideal, expresso na sétima constituição, a do homem que sabe, “aquela verdadeira, a de um único governando com base na arte” (τὴν ἀληθινὴν ἐκείνην τὴν τοῦ ἐνὸς μετὰ τέχνης ἄρχοντος, 300e11-12). Este mesmo impasse, que só um estratagema pode deslindar, volta a ser encontrado na parte final do *Mênon*, quando, à descoberta de que a virtude é ciência, não se segue a constatação de um corpo de pessoas dedicado a seu ensino. Há bem um impasse: a virtude é ensinável, pois é ciência, mas não é ensinada, pois não se veem professores nem alunos<sup>27</sup>. O impasse existe não porque bem

Em *Mênon*, quando a virtude é dita διδακτόν por ser ciência, o sentido é passivo (*pode ser ensinada*), mas, quando é dita οὐ διδακτόν, pois não há nem professores nem alunos, o sentido é, então, ativo (*não há ensino, ninguém ensina*). O impasse é, assim, menos forte do que parece, embora a letra do texto pareça anunciá-lo de forma absoluta, pois algo pode perfeitamente ser ensinável sem que ninguém o ensine.

27. O impasse existe, mas não de forma absoluta (pois *ser ensinável* é compatível com *não ensinado*); ele requer um exame do fracasso (a saber, as condições da existência humana), mas isto não é tema de *Mênon*. Na reconstrução que proponho, o argumento do *Mênon* leva a esse impasse (e reclama, consequentemente, um estudo ulterior sobre suas razões) *por estar fundado em uma ambiguidade* com a qual Platão conscientemente escreve seu diálogo. Jonathan Barnes e Jacques Brunschwig, ao buscarem um sentido *unívoco* de διδακτόν (Jonathan Barnes, *op. cit.*, 1991, p. 577; Jacques Brunschwig, *op. cit.*, 1991, p. 602), não têm mais como inserir o próprio impasse em uma rede conceitual mais larga,

agir não seja agir com base em um saber, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, mas porque são homens os que agem, e deles devemos desconfiar profundamente: raros são os que de fato sabem, a maioria vive pelo prazer, afastada do conhecimento. O fosso epistemológico entre saber e opinião, encontrado anteriormente na versão moral como o fosso entre agir com base no saber e agir por uma feliz conjectura, volta a aparecer aqui, no plano político, entre os poucos que sabem, que deveriam governar, e os muitos que não sabem, que de fato detêm as rédeas do poder, pois vencem aqueles pelo número. É também contra esta desconfiança generalizada da natureza humana, e seus consequentes impasses políticos, que se volta Aristóteles ao gentilmente substituir o κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον pelo μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

desdobrada em outros diálogos, na qual, sem sociologia da educação, Platão procura compreender este fracasso em suas bases antropológicas, políticas e, por que não dizer, quase místicas. Sobre o cruzamento constante em Platão de diferentes planos (metafísico, epistemológico, antropológico, ético, místico), ver o texto clássico de Harold Cherniss, “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, 1936.



## A Conexão das Virtudes em Aristóteles

Segundo a doutrina clássica da conexão das virtudes, para exprimir-me sucintamente, quem tem uma virtude moral tem todas. É uma doutrina bem difundida: Cícero, por exemplo, diz que foi “estabelecido por todos os filósofos e eu próprio frequentemente expus que quem tem uma virtude tem todas” (*Deveres* II 10 35). Em sua versão negativa: “se deves reconhecer que uma só virtude não está à tua disposição, não terás nenhuma” (*Tusculanas* II 13). Neste capítulo, gostaria de ver se esta doutrina pode ser atribuída a Aristóteles, e, se for o caso, em que termos ele a sustentou.

No tocante a Aristóteles, os comentadores não hesitam muito. E isso desde a Antiguidade: Alexandre de Afrodisia a atribuiu expressamente a Aristóteles por duas vezes (nos *Problemas Éticos* 22 e, de modo mais detalhado, em *Mantissa* 153,28-156,27)<sup>1</sup>. Os comentadores modernos consideraram o tema assunto encerrado. John Burnet faz uma pequena nota em sua edição de 1900 da *Ética Nicomaqueia*. No final dos anos 1950, Franz Dirlmeier, em

1. Enquanto Alexandre busca mostrar que as virtudes estão conectadas entre si, Diógenes Laércio nos dá uma voz discordante: “Aristóteles sustentou que as virtudes não são recíprocas, pois alguém pode ser prudente, ou justo, ao mesmo tempo que é intemperante ou acrático” (*Vitae* v 31). Ambos escrevem em um contexto fortemente influenciado pelo estoicismo. Diógenes Laércio atribui a doutrina da reciprocidade das virtudes aos estoicos (VII 125). Seu testemunho sobre Aristóteles, porém, revela-se pouco fiável, pois Aristóteles expressamente negou que se pudesse ser ao mesmo tempo prudente e acrático (EN VII 11 1152a6-8; ver 3 1146a5-7). Todavia, convém manter uma certa prudência antes de lançar o descrédito sobre Diógenes Laércio. A posição que adotou Paul Moraux parece preferível: “a qual dos dois se deve dar razão? Nem a um nem ao outro, sem dúvida, pois todos os dois cometeram o erro de mutilar o pensamento aristotélico ao restringi-lo ao quadro muito estreito de uma problemática estrangeira” (Paul Moraux, “L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce”, 1949).

sua tradução alemã, limita-se a retomar esta nota de Burnet. René-Antoine Gauthier precisa, em seu comentário, que é necessário não confundir a tese aristotélica com a estoica, mas atribui sem mais a Aristóteles a tese segundo a qual quem tem uma virtude tem todas<sup>2</sup>. Ackrill menciona a tese “importante a respeito das virtudes morais, herdada de Sócrates, segundo a qual elas vêm juntas – se você tem uma, você tem todas”<sup>3</sup>. Terence Irwin, em um artigo de 1988, defendeu a reciprocidade das virtudes em Aristóteles, distinguindo-a da tese da unidade das virtudes, mas admitiu que a reciprocidade das virtudes obriga a certas modificações no interior da ética aristotélica<sup>4</sup>. Mais recentemente, Edward Halper sustentou que a solução consistiria em rever a concepção das virtudes particulares, bem como o papel da prudência no interior da virtude moral, de modo que se poderia, com base nesta reforma, atribuir sem dificuldade a tese da conexão das virtudes a Aristóteles<sup>5</sup>.

Chamarei aqui de “doutrina forte” da conexão das virtudes (morais) entre si a doutrina segundo a qual quem tem uma tem todas. Esta doutrina parece-me excessiva. Tentarei mostrar que Aristóteles sustentou uma tese mais moderada, a saber, a da conexão das virtudes próprias *que o agente possui* por intermédio da prudência, sem sustentar que quem tem uma virtude tem todas. Duas teses intervêm na atribuição da conexão forte das virtudes a Aristóteles. Uma primeira consiste em dizer que 1) toda virtude moral requer a prudência. Tentarei mostrar que é preciso matizar esta tese e dizer, mais precisamente, que 2) toda virtude moral *própria* é acompanhada de prudência. A outra tese consiste em dizer que 3) a prudência requer todas as virtudes morais. A tese 3) é um desenvolvimento de 4) a prudência requer a virtude moral. A tese 4) é indiscutivelmente aristotélica, mas ela é fraca demais para estabelecer a conexão (forte) das virtudes. A tese 3) estabelece, com 1), a conexão (forte) das virtudes; a tese 3), porém, é, a meus olhos, excessiva, e deve ser corrigida por 5) a prudência requer um bom número de virtudes. A tese 3) ganha plausibilidade pelo fato de parecer mudar muito pouco o que é dito em 5), e quer assim apresentar-se como a boa formulação de 4). Porém, gostaria de mostrar que, embora a tese 5) seja evidentemente compatível com a pre-

2. John Burnet, *The Ethics of Aristotle*, 1900; Franz Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, 1969; René-Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 2. ed., p. 559. As virtudes seriam, para Aristóteles, inseparáveis umas das outras porque inseparáveis da prudência. Para os estoicos, porém, não somente quem tem uma tem todas, mas também quem realiza um ato virtuoso exerce simultaneamente todas as virtudes.
3. John Lloyd Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, 1981, p. 137.
4. Terence Irwin, “Disunity in the Aristotelian Virtues”, 1988 (seguido de discussão com Richard Kraut, pp. 79-90).
5. Edward Halper, “The Unity of the Virtues in Aristotle”, 1999. Agradeço a Richard Boddéus por ter-me indicado esse trabalho.

sença de todas as virtudes e, portanto, com a tese 3), não somente a tese 5) não exige a presença de todas, como também as razões para 5) são distintas das para 4), de modo que 3), embora seja um caso possível de 5), não pode se apresentar como a expressão desenvolvida de 4). A tese 4) provém da relação entre prudência e ato moral. A tese 5) põe em jogo a relação entre prudência e felicidade. Existe uma relação entre ato moral e felicidade, mas um não se confunde com o outro. Para terminar, quero mostrar que Aristóteles menciona a tese forte da unidade das virtudes como uma consequência inevitável da tese socrática, consequência a que se opõe a tese dos sofistas sobre a natureza distinta das virtudes. Aristóteles não adota nenhuma destas duas posições; ao contrário, ele quer justamente mostrar que, por causa dos excessos em ambos os lados, é inevitável que uma aporia se engendre a respeito da conexão entre as virtudes.

## I

A tese forte da conexão das virtudes parece excessiva, e é pouco provável que Aristóteles a tenha adotado. Pode ocorrer que, para certas ações, seja necessário fazer apelo a várias virtudes. Por exemplo, em uma guerra, pode ser questão, além da coragem, a virtude diretamente ligada a esse tipo de evento, também da justiça e da generosidade. É verdade que com frequência um certo número de virtudes é necessário para que encontremos a boa ação, mas nada diz que, para toda ação, é sempre necessário pelo menos um bom número de virtudes, pois podemos imaginar o caso de uma pessoa que, ao encontrar uma outra em pleno deserto, os dois estando em mesma situação material, demonstre simpatia sem que nenhuma outra virtude esteja em questão. Em todo caso, a tese forte não diz que, em cada ação, um bom número de virtudes é exigido, mas que cada ação moral implica que o agente tenha todas as virtudes morais. Ora, isto é certamente excessivo: uma pessoa moralmente louvável pode passar toda sua existência em uma cidade pacífica, sem jamais se encontrar em situação de guerra ou combate, cuja virtude é a coragem – por conseguinte, sem desenvolver nem a virtude nem os vícios correspondentes – e agir de maneira exemplar do ponto de vista moral. Ela não tem uma virtude, mas age virtuosamente.

Pode-se imaginar que Aristóteles teria procedido do seguinte modo: para que alguém receba o título de prudente, ele precisa previamente possuir todas as virtudes morais. Necessariamente a prudência pertenceria a quem já possuísse o conjunto das virtudes morais, e não a quem tivesse somente um bom número, menos ainda a quem possuísse somente algumas ou mesmo uma única virtude. Como veremos em sequência, Aristóteles não afirma em lugar algum que somente quem já possui todas as virtudes morais pode adquirir além de-

las a prudência. Um filósofo pode querer restringir a atribuição da prudência unicamente a quem já possuir todas as virtudes morais. Aristóteles poderia ter adotado uma tal restrição e tentar fundá-la em argumentos filosóficos; mas ele nunca a formulou assim nem tentou justificá-la nestes termos, pelo menos não *ex professo*. Além do mais, segundo a tese forte, não somente a prudência requer todas as virtudes, mas também cada virtude requer a prudência. Ora, isto parece restringir o campo moral unicamente aos prudentes. Péricles é, para Aristóteles, o exemplo do prudente, mas não parece que, para Aristóteles, todo agente moral seja um Péricles. Todos os que se dirigem ao prudente para obter conselhos sobre como agir não são eles próprios prudentes, mas parece excessivo querer excluí-los inteiramente por isso do campo moral.

Por sua vez, a tese forte da conexão contradiz o que Aristóteles expressamente declarou a respeito da aquisição das virtudes morais. Com efeito, Aristóteles distingue claramente dois elementos na ação moral. De um lado, há a virtude moral; ela é adquirida por exercício e hábito, não por ensino. De outro lado, há a prudência, a virtude intelectual que opera no interior da virtude moral. A prudência é obtida e aperfeiçoada “em grande medida pelo ensino” (τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας, EN II 1 1103a15-16)<sup>6</sup>. A tese forte da conexão supõe que a posse da virtude intelectual dê base em algum sentido à posse das outras virtudes, como se sua aquisição não se fizesse mais pelo exercício e hábito, mas pelo ensino (ou descoberta) da prudência: a passagem principal sobre isto parece dizer que, assim que se tem a prudência, o agente tem todas as virtudes, como se fosse *graças* à posse da prudência que o agente possui as outras virtudes<sup>7</sup>. Ora, para Aristóteles, tornamo-nos justos ou injustos não porque sabemos o que é justiça ou injustiça, mas porque nos exercemos continuamente a agir com justiça ou com injustiça. Aristóteles escreve mesmo que ignorar “que as disposições são devidas ao exercício de tais ações particulares é o fato de um espírito singularmente estreito” (EN III 7 1114a9-10). Convém não atribuir uma tal ignorância ao próprio Aristóteles.

6. Ela não é adquirida unicamente por ensino porque se pode descobrir verdades por si próprio, e mesmo descobrir todas as verdades. Além disto, visto que a prudência tem uma relação não somente com os universais, mas também com os particulares, ela deve também ser obtida na prática em função dos particulares no interior dos quais se age.
7. Trata-se de EN VI 13 1145a1-2, sobre a qual voltarei mais adiante. Nesta passagem, prudência e virtude moral própria são apresentadas como simultâneas, mas, segundo a tese forte da conexão das virtudes, é porque a prudência está presente que o sujeito possui as outras virtudes e não o contrário (assim como a verdade da proposição e o estado do mundo que ela descreve recíprocos, mas é porque o mundo é assim que a proposição é verdadeira e não o contrário). A paráfrase que Vianney Décarie propõe tem o mérito de trazer à luz essa leitura: “a presença da sabedoria prática, virtude única, *provocará* a presença de todas as outras virtudes” (“Vertu totale, vertu parfaite et kalokagathie dans l’*Ethique à Eudème*”, 1975, pp. 60-76, grifo nosso).

## II

Quero introduzir agora uma distinção que tem um papel importante nesta discussão. Posso agir moralmente e adquirir uma disposição moral, sem, porém, agir como o prudente, isto é, sem agir segundo a verdadeira apreensão das razões pelas quais devo fazer o que estou fazendo. Antes desta apreensão de razões, estou agindo com base na virtude natural (φυσική ἀρετή). Quando apreendo as razões, produz-se uma alteração no modo de agir, a disposição permanecendo a mesma que era: “quando apreende a razão, uma diferença se produz no agir, e a disposição, permanecendo igual, será então propriamente virtude” (ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἡ δ’ ἔξις ὁμοία οὔσα τὸτ’ ἔσται κυρίως ἀρετή, *EN* VI 13 1144b12-13). A disposição permanece a mesma porque o mesmo resultado se produz, o mesmo fim é perseguido, embora a maneira de agir seja doravante diferente, pois a ação se realiza acompanhada de prudência. A virtude acompanhada de prudência é chamada κυρία ἀρετή na *Ética Nicomaqueia* e τελεία ἀρετή na *Magna Moralia*<sup>8</sup>. É preciso sobretudo sublinhar que a virtude própria tem uma relação especial com a virtude natural: ela não é a virtude natural, mas não pode existir sem a virtude natural, pois a virtude própria é a virtude natural tornada perfeita pela apreensão de razões.

É preciso, portanto, reconsiderar o papel da virtude natural, com frequência rapidamente desqualificada como virtude moral. É verdade que animais e crianças têm virtudes naturais, mas a virtude do prudente não é outra que a virtude natural do homem tornada perfeita pela apreensão de razões. Quaisquer que sejam as cartas de nobreza da virtude própria em relação à natural, ela não pode apagar suas origens humildes, pois ela somente pode engendrar-se se, e somente se, a virtude natural estiver previamente presente. Aristóteles observa que a virtude natural pode ser danosa se não for guiada

8. Para a *Ética Nicomaqueia*, ver VI 13 1144b3. Para a *Magna Moralia*, ver I 34 1197b37-98a10 e II 3 1200a3. A questão não é clara para a *Ética Eudêmia*. Em I 1 1219a39 e VIII 3 1249a16-17, encontramos a expressão τελεία ἀρετή, mas ela parece designar o conjunto das virtudes, isto é, a virtude completa (ὅλη ἀρετή). John Lloyd Ackrill (“Aristotle on Eudaimonia”, 1974) assim a interpreta. Porém, Michael Woods observa que este sentido é provável, mas não é necessário (*Aristotle’s Eudemian Ethics I, II and VIII*, 1982, pp. 98-99). A virtude completa (ὅλη ἀρετή) está também presente na *Magna Moralia* e na *Ética Nicomaqueia* a propósito da justiça, que, em um sentido, compreende todas as virtudes: *MM* I 33 2 4 e 9; *EN* V 3 1130a9. Aristóteles distinguiu o sentido de *perfeito* do de *completo*, para os quais o grego tem o mesmo termo τέλειον (*Met.* Δ 16). No que segue, tentarei mostrar que há duas relações distintas: uma entre a virtude perfeita e a prudência, a outra entre a virtude completa e a felicidade. Já que o livro VI da *Ética Nicomaqueia* corresponde ao livro V da *Ética Eudêmia*, a κυρία ἀρετή é também uma expressão da *Ética Eudêmia*; talvez, aliás, tenha sido introduzido para atenuar a ambiguidade de τέλειον. Deve-se igualmente observar que *EN* V = *EE* IV, portanto a ὅλη ἀρετή também está na *Ética Eudêmia*.

pela razão, assim como um corpo vigoroso pode cair se privado de visão (VI 13 1144b8-12), mas isto não quer dizer que ela somente ou necessariamente é danosa para o agente. Ao contrário, em pelo menos um sentido a virtude natural é indispensável para o agente, a saber, na medida em que a virtude moral própria somente pode engendrar-se se o agente possuir previamente a virtude natural. Talvez mesmo ela seja útil em outras situações. A virtude é dita primeiramente natural quando adquirimos a disposição correspondente em função da repetição dos atos em um mesmo sentido, atos aos quais somos naturalmente inclinados, como quando se tende naturalmente à temperança ou à coragem e, mediante a repetição de atos em um sentido, adquirimos as disposições correspondentes. Porém, a noção de virtude natural não designa somente as inclinações com as quais nascemos, mas também, em segundo lugar, de modo mais geral, o *modo de ser natural* de nossas virtudes, o que inclui as virtudes adquiridas graças à censura e correção<sup>9</sup>. O assunto não é sem importância, e menos ainda inútil: dado que as massas obedecem “antes à coerção do que à razão, antes aos castigos do que ao que é belo” (EN X 10 1180a4-5), é preciso contar sobretudo com o *modo de ser natural* da virtude para bem governar uma cidade, visto não ser razoável esperar que os homens nasçam em sua maioria com tendências naturais ao bem.

Para falar com mais precisão, as virtudes naturais são adquiridas de certo modo naturalmente, φύσει πως: elas não nos são dadas por natureza, mas a natureza nos dá a aptidão de recebê-las (EN II 1 1103a23-26). Pela repetição de atos, aos quais somos inclinados naturalmente ou a eles levados por outros modos, realizamos o que devemos fazer e adquirimos as virtudes naturais. No entanto, não somente realizamos o que devemos fazer, mas também – e sobretudo – realizamos o que convém fazer *segundo a reta razão*. Quando alguém não somente faz o que deve fazer, mas o faz também em função das boas razões, então a virtude, antes natural, torna-se virtude própria. Tem-se assim dois modos distintos do ser virtuoso: a virtude natural, graças à qual realizamos o que devemos fazer, e a virtude moral própria, na qual ocorre a apreensão de razões e graças à qual não somente fazemos o que devemos fazer, mas também o fazemos em função das boas razões. Torna-se agora mais claro por que esta distinção é importante aqui. Se a virtude própria é aquela na qual há a apreensão de razões, então ela é a virtude moral acompanhada de prudência, pois a prudência é justamente a apreensão de razões a título de virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais. A prudência ou virtude intelectual da parte prática aperfeiçoa a virtude moral no interior da qual opera a apreensão de razões. A prudência não pode existir sem a virtude

9. Neste sentido, Aristóteles escreve que esta virtude é “natural ou habitual” (ἡ φυσικὴ ἡ ἐθιστή, EN VII 9 1151a18).

natural, visto justamente torná-la perfeita. Aristóteles escreve o seguinte na *Ética Nicomaqueia*: “Há duas espécies da parte ética, a virtude natural e a virtude própria, e destes dois tipos a virtude própria não se produz sem prudência” (EN VI 13 1144b15-17).

Na *Ética Eudêmia*, é dito, no mesmo sentido, que cada virtude pode existir de dois modos, a virtude naturalmente obtida e a que vem acompanhada de prudência (ἐκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως, III 7 1234a29-30). Esta passagem remete a outra mais adiante para a explicação (ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον), o que sem dúvida é EN VI 13, o mesmo que EE V. Em EN VI 13 1144b4-8, com efeito, trata-se de mostrar novamente que há dois modos de existir para as virtudes: ou de um certo modo natural, ὑπάρχειν φύσει πως, ou de outro modo, ὑπάρχειν ἄλλον τρόπον. Este outro modo é aquele no qual a virtude moral é acompanhada da virtude intelectual prática, a prudência, o que ocorre quando há a apreensão de razões<sup>10</sup>. A prudência é, portanto, a virtude intelectual que aperfeiçoa a virtude moral, fazendo-a passar de virtude natural a virtude própria.

10. Em EN VI 13 1144b5-6, lê-se que: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. Lê-se, portanto, que *todos* aceitam que há um modo natural da virtude moral; porém, se a explicativa pretende dizer que com efeito somos justos, temperantes, corajosos e assim por diante logo após o nascimento, Aristóteles não se inclui entre os que aceitam o modo natural da virtude moral, pois, para ele, nascemos somente com a aptidão de receber as disposições, jamais com as próprias disposições. Teríamos aqui antes uma tese que estaria na origem da fisiognomonía, o que não é de modo algum aristotélico. Compreendida assim, Aristóteles estaria fazendo nesta passagem um “exercício mental”, sem adotar a tese em questão; ao contrário, ele pretenderia mostrar que a única virtude moral é a virtude própria. A virtude natural seria então o modo de agir dos animais (e, por um período, das crianças), mas não o dos homens. Porém, tudo depende de como se interpreta o primeiro καί. Ele pode estar ligado aos quatro outros, καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα, ou somente ao γάρ. No primeiro caso, trata-se de uma tese não aristotélica, a que estaria na origem da fisiognomonía. No segundo, porém, ele teria o sentido de “mesmo”, “também” ou “de fato”, assinalando uma evidência empírica que Aristóteles não tem por que negar, a saber, o fato de que algumas pessoas agem desde a infância de um certo modo antes que de um outro e, pela repetição dos atos, aos quais elas tendem naturalmente, adquirem as disposições correspondentes. A tradução seria: “pois somos justos, temperantes, corajosos e assim por diante mesmo logo após o nascimento”. Trata-se dos casos mais evidentes do modo natural da virtude (as inclinações naturais que certas pessoas manifestam em relação às ações), mas não os únicos. Neste caso, Aristóteles inclui-se entre aqueles que aceitam a tese de um modo natural de agir, ao mesmo tempo que ressalta que há um outro modo de agir, aquele acompanhado de prudência. Adoto esta segunda leitura. Tudo o que tal passagem afirma é o fato de que certas pessoas nascem com uma inclinação natural à justiça, à coragem, à temperança, e, pela repetição dos atos em uma direção, tornam-se justos, corajosos ou temperantes – eles não nascem com as disposições, mas com uma inclinação natural às ações que engendram as disposições.

Enfim, talvez o que seja mais importante a ressaltar é que a virtude natural, no homem, não é uma virtude desprovida de razões. Ela é somente desprovida das boas razões que caracterizam a prudência, mas isto não a torna vazia de razões. A apreensão de razões a que faz referência VI 13 é mais precisamente a apreensão das boas razões. As razões do prudente, que são as boas razões, respondem a condições bem fortes: a prudência diz respeito não somente ao que é bom fazer aqui agora, mas também em relação à vida inteira do agente, em vista de suas múltiplas atividades, além de ter de levar em consideração o ambiente social e político em que se encontra. Além disto, e sobretudo, as razões do prudente são razões sempre verdadeiras, pois ele vê a verdade em cada situação (EN III 6 1113a32-33). A prudência se caracteriza pela apreensão verdadeira (ἀληθὴς ὑπόληψις, EN VI 10 1142b32-33), o que quer dizer *necessariamente* verdadeira, e não somente de fato verdadeira, como podem ser as razões dos outros homens. O homem que possui virtudes naturais dispõe de razões que não se equiparam às razões do prudente, mas nem por isto seus atos se rebaixam a mera repetição mecânica por hábito. Ele tem razões, um pouco como, em um diapasão platônico, diríamos que tem opiniões: podem ser falsas, e mesmo sua falibilidade é grande, dada a função enganadora que o prazer possui; além do mais, estão focadas no ato mesmo, esgotando seu valor argumentativo no momento da ação, presas ao prazer presente, enquanto a razão prudencial escapa à potência do prazer e estende sua temporalidade para o futuro. Neste sentido, as razões de um contrastam fortemente com as boas razões do outro; no entanto, as razões do homem que age com base na virtude moral natural não somente são tipicamente proposicionais como, o que é o elemento propriamente relevante aqui, elas são *suas* razões, suas justificações ou explicações da ação. Ainda que tenha aprendido de seus pais ou que sua cidade lhe as tenha incutido por um longo processo de educação, mais ou menos agressivo, elas são em um sentido relevante *suas* razões, e nesta medida a virtude natural humana se distingue por inteiro das virtudes naturais animais. Podem não ser ainda as boas razões, mas já são, no sentido relevante, razões para a ação.

### III

Excluindo EN VI 13 1145a1-2, a passagem central para nosso exame, Aristóteles retoma em outros momentos o tema da conexão das virtudes. Em todas essas passagens, trata-se da conexão necessária entre a prudência e a(s) virtude(s) moral(is) própria(s) que o sujeito possui, e não a tese forte segundo a qual quem tem uma virtude tem todas. Vou chamar a tese da conexão necessária entre a prudência e as virtudes morais próprias que o sujeito possui



de *conexão moderada das virtudes*. É esta tese moderada que encontraremos nestas passagens. Para começar, vejamos *EN* X 8 1178a16-19: “A prudência está ligada à virtude de caráter e esta à prudência, pois os princípios da prudência se estabelecem segundo as virtudes morais [κατὰ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς] e a retitude das virtudes morais se produz em conformidade com a prudência”.

Aristóteles não diz que *todas* as virtudes morais se estabelecem ao mesmo tempo, mas, mais simplesmente, que a prudência supõe as virtudes que o agente possui, pois a prudência é a virtude intelectual prática que opera no interior da virtude moral<sup>11</sup>. O mesmo ponto é posto em realce em duas outras passagens da mesma obra, que remetem expressamente a *VI* 13 1145a1-2:

Ao que acrescentamos o que foi demonstrado acima, a saber, que o prudente é um homem prático (é alguém que se ocupa dos fatos particulares) e que ele possui as outras virtudes [καὶ τὰς ἄλλας ἔχων ἀρετάς] (*VII* 3 1146a7-9).

Não é possível que o mesmo homem seja simultaneamente prudente e acrático, pois foi demonstrado que o prudente tem simultaneamente um caráter bom [ἀμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἥθος] (*VII* 11 1152a6-8).

Em ambas as passagens, trata-se da relação necessária entre a prudência e as virtudes que o agente possui, mas jamais do fato de que o agente teria *todas* as virtudes ao ter adquirido a prudência<sup>12</sup>.

Uma passagem da *Magna Moralia* confirma também nossa leitura. Em *MM* II 3 Aristóteles se pergunta se as virtudes podem entrar em conflito en-

11. Observe-se, porém, que, em todas as passagens sob análise, a expressão “as outras virtudes” pode ser lida como supondo “todas as outras virtudes”.

12. Em seu comentário a *VI* 11 1152a6-8, passagem na qual, como acabamos de ver, Aristóteles afirma que não é possível ser ao mesmo tempo prudente e acrático porque foi demonstrado que o homem prudente tem um caráter virtuoso (ἀμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἥθος), Aspásio escreve que “foi demonstrado precedentemente que o prudente de fato tem um caráter virtuoso, isto é, possui todas as virtudes morais” (δέδεικται γὰρ ἐν τοῖς ἐμπροσθεν λόγοις ὁ τῷ ὄντι φρόνιμος ὅτι σπουδαῖος τὸ ἥθος καὶ πάσας ἔχων τὰς ἠθικὰς ἀρετάς, 140, 23-24). Eis o que muitos comentadores gostariam que Aristóteles tivesse escrito – o prudente possui *todas* as virtudes morais; mas Aristóteles não escreveu isto, como se tivesse tido o cuidado de *não o escrever*. Aspásio o diz porque crê que o argumento é o seguinte: se o prudente possui todas as virtudes, ele possui também a temperança, e é impossível ser ao mesmo tempo temperante e acrático (140, 24-25). O argumento, porém, não é bom, porque o vício oposto à temperança é a intemperança (ἀκολασία), não a acrasia. Aspásio pressente isto, pois acrescenta imediatamente que o prudente é aquele que não somente sabe o que é bom, mas também o realiza (140, 25-27). No que está certo: em *EN* II 3 1105a26-33, Aristóteles observa que o homem propriamente bom não somente sabe o que deve ser feito, mas também o faz conhecendo as circunstâncias, escolhendo corretamente os meios e agindo de modo firme e inflexível (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων, 1105b33). É esta terceira condição que inviabiliza que possa agir como o acrático age.

tre si. Trata-se do problema ético bem conhecido do conflito de deveres. No vocabulário que é próprio a tal obra, a virtude natural é apresentada como um ímpeto ao belo desprovido de razão (ὁρμή πρὸς τὸ καλὸν ἄνευ λόγου). No tocante às virtudes naturais, pode ocorrer um conflito de deveres; mas, assim que há uma escolha deliberada, isto é, uma apreensão de razões, a virtude natural torna-se perfeita (τελεία ἀρετή), e não é mais possível haver um conflito de deveres (οὐδ' ἐναντιώσεται ἀρετὴ ἀρετῇ, 1200a5), pois a razão que aperfeiçoa cada uma das virtudes é a mesma que está em todas. É neste contexto que se lê o seguinte: “De sorte que simultaneamente a escolha estará presente e a virtude perfeita será o caso, a que dizíamos ser acompanhada de prudência” (ὥστε ἅμα τὸ ἐλέσθαι παρέσται καὶ ἡ τελεία ἀρετὴ ὑπάρξει, ἥν ἔφαμεν μετὰ φρονήσεως εἶναι, 1200a2-3)

Nessa passagem, não é dito que a prudência requer ou engendra todas as virtudes, mas somente que a(s) virtude(s) natural(is) que o sujeito possui é(são) tornada(s) perfeita(s) pela apreensão de razões. A sequência ressalta este ponto: a quem age segundo a razão, “Nem as outras virtudes [αἱ ἄλλαι ἀρεταί] serão sem prudência nem a prudência se realiza perfeitamente sem as outras virtudes [ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν], mas trabalham de certo modo umas com as outras ao seguir a prudência” (1200a8-11).

Não são simplesmente as virtudes morais que não se engendram sem a prudência, mas as virtudes que pertencem a quem age segundo uma escolha (ὁ αἰρούμενος), portanto aquele que apreende as razões para agir ou não agir (é suposto que quem delibera, delibere bem; ora, visto que a prudência é a boa deliberação, quem delibera age por prudência). Uma vez mais, é afirmada uma relação necessária entre a prudência e as outras virtudes (de agora em diante) próprias que o sujeito possui. A prudência supõe previamente a posse da virtude moral, e mesmo de virtudes morais, mas ainda não de todas as virtudes morais. Além disto, esta passagem salienta o fato de que as virtudes próprias se interligam por meio da prudência: se a prudência é o caso para uma das virtudes que o sujeito possui, então será também o caso para as outras virtudes que possui, sem se limitar a uma e faltar às outras, ligando-as, por conseguinte, entre si<sup>13</sup>.

13. O mesmo ponto é afirmado em *EN VI 13* 1144b32: “não é possível ser prudente sem a virtude moral” (ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς; ἄνευ ἀρετῆς, 45a5), e não “sem *todas* as virtudes morais” (mas, ver nota 11 deste capítulo). *EE VIII 1* 1246b32-33, a despeito das dificuldades de texto que comporta, vai na mesma direção. Ao comentar *EN II 2* 1103b34, passagem na qual Aristóteles remete ao livro VI para o estudo das relações entre a reta razão e as virtudes morais (πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς), John Alexander Stewart (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 1892) vê aí uma antecipação da conexão forte das virtudes: “a coragem sem *todas* as outras virtudes é mera abstração, como uma mão que não pertence a um corpo” (vol. 1, p. 174, grifo nosso). Porém, tudo o que Aristóteles

## IV

Porém, pode parecer que as virtudes devem existir todas ou desaparecer todas porque haveria uma relação do tipo: sem prudência, não há virtude moral; sem todas as virtudes morais, não há prudência. É a posição que Tomás de Aquino sustenta:

Nenhuma das virtudes morais pode existir sem a prudência, nem a prudência existir sem as virtudes morais, como foi mostrado. Assim, quando a prudência, que é uma única virtude, existe em alguém, todas as outras virtudes morais estarão presentes simultaneamente com ela, e nenhuma delas aí estará na ausência da prudência (*Comment. EN ad 1145a1-2*).

É a tese forte da conexão das virtudes entre si graças à presença da prudência. Temos aqui: 1) a virtude moral requer a prudência e 3) a prudência requer todas as virtudes morais<sup>14</sup>. Tomás de Aquino toma a precaução de citar contraexemplos: o caso do pobre que não é magnífico e o do homem modesto que não é magnânimo, exemplos mencionados pelo próprio Aristóteles (*EN IV 5 1122b26-28; 7 1123b5-6*). A seu respeito, Tomás de Aquino escreve o seguinte:

No entanto, pode ocorrer que se diga que uma virtude falte a quem possui todas as outras por causa da falta de matéria, como ocorre ao pobre virtuoso de não possuir a magnificência, pois não possui o que é preciso para fazer grandes despesas. Contudo, graças à própria prudência que ele possui, está disposto de tal modo que pode tornar-se um homem magnífico muito rapidamente, se não mais lhe faltar matéria (*idem, ibidem*).

A ausência de uma certa virtude é devida à falta de matéria. Tal falta corrigida, o homem terá esta virtude. Solução engenhosa, mas que tem seu

mostra no livro VI, me parece, é que 1) a prudência requer a virtude moral, pois a virtude moral põe o fim moral do qual a prudência é a verdadeira apreensão dos meios, e 2) a prudência requer um bom número de virtudes, pois ela tem também uma relação com o bem viver ou felicidade além de sua relação com o agir moral. Em todo caso, Stewart exagera ao comparar a coragem tomada isoladamente à mão decepada: a mão decepada é dita, para Aristóteles, não somente por equivocidade, enquanto a coragem é uma virtude natural que pode ser aperfeiçoada pela razão. A prudência é uma τελειωσις para a virtude natural, e o que ela aperfeiçoa não é algo que seria uma virtude somente por equivocidade.

14. De fato, na *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino toma o cuidado de escrever que 2) toda virtude moral *própria* é acompanhada de prudência. Vou simplificar minha tarefa atribuindo-lhe 1) por seu *Comentário*. Para uma análise mais detalhada, teria de levar em conta o papel que têm as virtudes teologais, para as quais vale, obviamente, a tese da conexão forte.

calcanhar de Aquiles: se não mais lhe faltar a matéria, o homem *pode* se tornar magnificante, e mesmo rapidamente, mas ele *pode também* não se tornar magnificante, mesmo após um longo período. Para Aristóteles, uma pessoa generosa pode não ser magnificante mesmo dispondo de muita riqueza, pois lhe faltaria ainda o hábito relativo a esta última virtude: por exemplo, gastaria com mau gosto seu dinheiro. Talvez seja esta dificuldade que levou Tomás de Aquino a propor uma clivagem entre as virtudes e distinguir, na *Suma Teológica*, entre virtude relativa ao estado geral do ser humano, que todo homem deve ter, e virtude relativa a um estado humano eminente, mas que todo mundo não precisa possuir (I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> 65, 1). Esta solução fará fortuna; a reencontraremos, por exemplo, na pena de Nicolas de Oresme<sup>15</sup>. Porém, não se trata de uma clivagem aristotélica. Aristóteles não distingue entre virtudes principais e secundárias. Além disto, o papel que Aristóteles atribui à magnanimidade (que seria, neste esquema, uma virtude secundária, quando é, para Aristóteles, um tipo de coroamento de todas as virtudes morais) dá pouca esperança a esta solução.

Talvez se possa dizer, para defender a posição de Tomás de Aquino sem adotar a clivagem entre virtudes principais e secundárias, que, para certas virtudes, há uma variação de quantidade em uma mesma escala: a generosidade e a magnificência estariam, por exemplo, em uma relação de pequena-grande escala em relação às riquezas, assim como a modéstia e a magnanimidade o estariam em relação às honras. O próprio Aristóteles sugere uma tal escala para pensar a relação entre generosidade e magnificência, já que estas duas virtudes dizem respeito às despesas, a magnificência ultrapassando em grandeza a generosidade neste domínio. Tal solução está de acordo com a reciprocidade das virtudes, com a condição, porém, de não tomá-las como independentes, mas como um complemento que é o caso quando se ultrapassa uma certa quantidade (a magnificência, por exemplo, em relação às riquezas crescentes, que, no início, só tinham a ver com a generosidade). Porém, para Aristóteles, cada virtude é uma virtude integralmente, o que de novo dá pouca esperança a essa solução.

15. *Le Livre des Ethiques*, ad 1145a1-2: “os doutores disputam aqui para saber se todas as virtudes são conexas, isto é, se se pode ter uma sem ter todas. Direi, brevemente, sobre esta questão o que me parece no momento, salvo melhor juízo. Primeiramente, algumas são menos centrais e dessas os vícios opostos são, por acaso, pecados veniais em algumas pessoas [...] e quem tem uma virtude moral não é necessário que tenha estas ou similares. Mas outras virtudes são centrais e destas os vícios opostos são corrupção da alma, assim como as quatro virtudes cardinais, isto é, a fortitude, a temperança, a justiça e a prudência, e outras que se reduzem a elas, como a mansuetude, a liberalidade etc.”.

Há uma terceira razão para sustentar 3). A prudência tem relação não somente com o universal, mas também com o particular, ou melhor: com os particulares. Se falta uma virtude, o juízo sobre o que convém fazer estará corrompido, pois não se obtém a prudência somente por ensino: ele deve também ser obtida na prática em função dos particulares no meio dos quais agimos. Por conseguinte, a perda de uma virtude causa a ruína da prudência e, visto que não há virtude própria sem prudência, a perda de uma virtude causa a ruína de todas as outras virtudes<sup>16</sup>. É um bom argumento para a tese forte da conexão, mas ele funciona para a noção *estoica* de virtude e não para a *aristotélica*. Com efeito, se aquele que realiza um ato virtuoso põe em operação todas as virtudes, a ausência de uma virtude causa a ruína de seu juízo. Porém, para Aristóteles, um ato virtuoso não necessariamente põe em operação todas as virtudes; ao contrário, pode-se realizar um ato virtuoso valendo-se de uma só virtude. De todo modo, a força do argumento depende do sentido que se dá à *perda* de uma virtude. Se a perda significa a aquisição do *vício* correspondente, isto causa a ruína, sem dúvida, da prudência e, por conseguinte, afeta todas as outras virtudes morais que o sujeito possui. Um homem que possui um vício não pode mais ser dito um homem prudente. É outra coisa dizer, porém, que a ausência de uma virtude – e a *ausência* também do vício correspondente – causa a ruína da prudência. Aristóteles jamais afirmou tal coisa. O argumento visa a mostrar que a ausência é causa de corrupção, quando a causa de corrupção da prudência, em uma ótica aristotélica, é a aquisição de um vício. A ausência de uma virtude não é desejável, mas ela ainda não causa a ruína da prudência<sup>17</sup>.

16. Peter Geach apresentou esse argumento como “o argumento clássico para a unidade das virtudes” (*The Unity of Virtues*, 1977, p. 165). Ele o considera falho pelo fato de pressupor que “se o hábito de alguém de julgar corretamente é pervertido em algum lugar, ele o será em todos os lugares. Isto é verdadeiro com a condição que os homens raciocinem de uma maneira rigorosamente correta, mas de toda evidência eles não procedem muito assim. [...] Se o hábito de alguém julgar corretamente é pervertido em algum lugar, então ele está *em perigo* em todos os lugares, mas não é verdade que todo perigo termine em desastre” (p. 165). Curioso consolo.

17. A leitura forte, por sua vez, inspira-se em boa parte no pensamento cristão. O comentário de William Jelf é esclarecedor: “Assim São Tiago: ‘se um homem ofende em um ponto, é culpado em todos’. Isto é, a desobediência a Deus em um ponto prova a falta de fé que leva o homem inteiro à obediência. As virtudes podem existir separadamente quando existem somente *in posse*, quando o homem está avançando em direção à excelência moral; mas não o podem quando existem *in este*, na medida em que a virtude não consiste nesta ou naquela ação, mas em um tipo de estado da mente que se exhibe em si mesmo na ação” (*Notes on Aristotle's Ethics*, Oxford 1856, p. 150).

## V

Voltemos a Aristóteles. Ele parece matizar a tese 1) da impossibilidade das virtudes morais sem a prudência. A principal passagem encontra-se EN VI 13: “Vê-se assim claramente, segundo o que acabamos de dizer, que não é possível ser bom propriamente sem prudência, nem prudente sem a virtude moral” (1144b30-32).

A expressão “ser bom propriamente” (ἀγαθὸν εἶναι κυρίως) não é gratuita. Algumas linhas antes, Aristóteles tinha distinguido entre virtude própria (κυρία ἀρετή, 1144b4; cf. b7, τὸ κυρίως ἀγαθόν) e virtude natural (φυσικὴ ἀρετή, b3). Toda virtude moral *própria* é uma virtude acompanhada de prudência, pois justamente a prudência é a apreensão de razões a título de virtude intelectual que opera no interior da virtude natural, tornando-a virtude própria. A prudência ou virtude intelectual da parte prática aperfeiçoa a virtude moral no interior da qual ela opera a apreensão de razões. Ela não pode existir sem a virtude moral, pois opera em seu interior. Mas isto não exclui toda virtude moral fora da prudência. A virtude moral tem um modo de ser sem a prudência, mesmo se este modo é precário e provisório, sempre aberto à apreensão de razões. A virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada (ἐξ ἑξ προαιρετικῆς, EN II 6 1106b36), sempre aberta à apreensão de razões. Resta, contudo, que certas ações, como os atos súbitos (τὰ ἐξαίφνης, EN III 4 1111b9), realizam-se fora de qualquer reflexão, sem por isto perder seu valor moral. Esses atos provêm da disposição moral e indicam certo outro modo de ser da virtude moral.

Vê-se igualmente que se pode não somente dizer que 2) a virtude moral *própria* requer a prudência, mas também que 4) a prudência requer a virtude moral. Com efeito, 4) é uma boa lição aristotélica. A habilidade (δεινότης) é a faculdade de encontrar os meios adequados com vistas a obter um fim. A prudência é uma habilidade, mas não é qualquer habilidade: ela é a habilidade de encontrar os meios adequados relativos aos fins que são bons (a habilidade de encontrar os meios para um fim que não é bom é a astúcia – πανουργία: EN VI 13 1144a27). Visto que pertence à virtude moral pôr os fins moralmente bons, a prudência não pode existir sem a virtude moral.

Por sua vez, Aristóteles pode ir um pouco mais longe que 4) e sustentar que 5) a prudência requer as *outras* virtudes, isto é, requer *um bom número* de virtude, e isto por razões distintas das de 4). Com efeito, a prudência não é o caso se ela for uma habilidade de bem deliberar sobre unicamente um domínio particular; ao contrário, ela é uma faculdade de bem deliberar no tocante ao bem viver em geral (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως, EN VI 5 1140a28), e isto não somente com relação a seus próprios bens, mas também com relação aos bens dos outros (τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις, 1140b9). A boa delibe-

ração assim alargada liga a prudência à vida bem-sucedida (εὐδαιμονία), além de sua relação necessária com a virtude moral. Não somente a prudência é a habilidade de encontrar os meios para obter o fim que é bom (o que a liga de um modo necessário com a virtude moral em um ato preciso), mas também ela deve satisfazer as condições para a felicidade e não pode se limitar a um domínio somente de atividade em detrimento de outros. Ora, as condições para o caráter propriamente bom de um ato não são exatamente as mesmas que as para a vida bem-sucedida, para a felicidade. Pode-se agir bem e não ser feliz. O caráter bom de uma ação se verifica no momento mesmo do ato e diz respeito às circunstâncias nas quais ocorre a ação. A vida feliz requer um tempo dilatado e um julgamento panóptico. A vida bem-sucedida repousa sobre um bom número de atividades (portanto, sobre um bom número de virtudes), mas nada obriga a que repouse necessariamente sobre todas as atividades (portanto, tampouco sobre todas as virtudes). Uma tal exigência seria incompatível com a tese aristotélica de uma vida bem-sucedida dedicada à política sem contemplação, ou à contemplação sem algumas das atividades políticas.

Tudo leva a crer, então, que a tese 5) e não a tese 3) é exigida em função desta ligação da prudência com a vida bem-sucedida. Quando se quer saber quantos bens são necessários para o bem viver, a única resposta que se pode dar é que o conjunto de bens que constitui a felicidade deve conter três tipos (os bens da alma, os do corpo e os bens externos) segundo certa ordem (os bens da alma são causa própria da felicidade, os outros são causas coadjuvantes) e, em relação a cada tipo, seu número deve ser tal que o sujeito em questão fique autossuficiente em relação a eles – e a autossuficiência (αὐτάρκεια) pode ser obtida com um bom número de bens e não unicamente com todos os bens<sup>18</sup>. Há um cálculo que se adapta a cada caso. Não se pode determinar com exatidão o número de bens. Para cada caso, será preciso recorrer ao prudente, que servirá de regra para uma determinação exata. Como filósofos, devemos limitar-nos à indicação da noção de autossuficiência. Tentar determinar com maior precisão a quantidade de bens vai para além das condições de acribia do discurso filosófico sobre a ética. Resta, porém, que a condição de um bom número deve ser satisfeita, ainda que não se possa dizer *a priori* qual é este número exato. Quem possui todos os bens é seguramente feliz, mas a felicidade não depende exclusivamente de possuir todos os bens. Pode-se ser feliz com a condição de ter um número suficiente de bens, tal número sendo determinado em função das circunstâncias nas quais o agente se encontra. A mesma resposta impõe-se para o número de virtudes que o prudente deve ter. Pode-se querer ler nas passagens analisadas “todas as virtudes”, mas Aristóteles escreveu somente “as outras virtudes”, indicando deste

18. Sobre as relações entre εὐδαιμονία e αὐτάρκεια, ver, em especial, EN I 5 1097b6-21.

modo um bom número delas e não necessariamente todas. Tais passagens apoiam 5) antes que 3): não necessariamente todas as virtudes, mas certamente um bom número delas. Quem possui todas as virtudes morais e também a virtude intelectual que é a prudência está em uma situação ideal, mas se pode ser prudente tendo não todas, mas um bom número de virtudes. Para saber quais, é preciso examinar cada caso, em função das circunstâncias nas quais se encontra o sujeito.

## VI

Porém, quando se examina a passagem da *Ética Nicomaqueia* na qual Aristóteles se exprime, por assim dizer, *ex professo*, é preciso reconhecer que, à primeira vista, ele parece defender a tese forte da conexão. Lê-se, com efeito, o seguinte em VI 13 1145a1-2: ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μὲν ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν<sup>19</sup>. Duas traduções foram propostas: 1) “pois com a presença de uma qualidade, a sabedoria prática, todas as virtudes estarão presentes” (Ross) e 2) “pois suposta presente a sabedoria, que é única, todas estarão presentes” (Gauthier-Jolif). A tradução 2) deve ser preferida à 1). Com efeito, 1) supõe que a φρόνησις esteja em aposição a μία [ἀρετή]. Tomás de Aquino, porém, já havia observado que a aposição seja invertida. É preciso que a prudência seja uma única para poder ligar entre si todas as virtudes; dizer que há uma qualidade, a prudência, não é suficiente, pois poderia haver várias prudências, uma para cada virtude particular, o que não impediria que uma virtude existisse sem a outra mesmo em presença da prudência, pois cada uma estaria em presença de sua própria prudência<sup>20</sup>.

Assim, deve-se preferir 2) a 1). Esta escolha, contudo, ainda não soluciona o problema, pois ambas as leituras são solidárias da tese forte da conexão das virtudes. Para ambas, assim que estiver presente a prudência, *todas* as virtudes morais estarão presentes. Em ambas, é sugerido um papel como que causal da prudência em relação às virtudes morais. Ora, tudo isto vai de encontro à tese aristotélica bem estabelecida sobre a aquisição das virtudes morais. Por sua vez, vimos que, nas outras passagens sobre este tema, Aristóteles parece querer defender uma tese mais modesta: quando a prudência

19. Os manuscritos divergem, assim como os editores modernos: Bekker e Susemihl dão οὔση, enquanto Bywater lê ὑπαρχούσῃ; além disto, alguns manuscritos trazem ὑπάρχουσιν no lugar de ὑπάρξουσιν. Estas divergências, contudo, não alteram o sentido da passagem.

20. Tomás de Aquino, *Comment. EN ad loc.*: “signanter autem dicit ‘uni existenti’, quia si essent diversae prudentiae circa materias diversarum virtutum moralium, sicut sunt diversa artificiorum genere, nihil prohiberet unam virtutem moralem esse sine alia, unaquaque earum habente prudentiam sibi correspondentem”.



opera sobre uma virtude moral, ela opera também sobre as outras virtudes morais que o sujeito possui, sem se limitar a umas e faltar a outras. Como resolver este problema?

Uma solução consistiria em dizer que os textos de Aristóteles contêm duas posições. Não é a primeira vez que isto ocorre em sua obra de Aristóteles, e a *Ética Nicomaqueia* tem outras repetições e passagens duplas, e mesmo teses divergentes, como as relativas ao prazer nos dois tratados, uma no livro VII e outra no livro X. A passagem examinada pertence, aliás, ao livro VI, que é um dos livros comuns à *Ética Eudêmia*, e se pode suspeitar de uma reescrita posterior, servindo os três livros de testemunho de um projeto que foi depois alterado. Teríamos assim duas teses distintas, que um editor da obra teria posto no mesmo volume mais por zelo editorial do que por razão filosófica, sem se inquietar demasiadamente com problemas de coerência.

Existe, porém, outra solução, mais satisfatória. Aristóteles, parece, não afirma, em *EN VI 13*, a conexão imediata de todas as virtudes entre si. Ele sustenta que a apreensão de razões, se opera no interior de pelo menos uma virtude, deve igualmente operar nas outras virtudes que o sujeito possui. Esta versão moderada é obtida ao longo do livro VI, mediante o exame das relações entre a virtude moral e a virtude intelectual que atua em seu interior. De um lado, a prudência requer a presença da virtude moral, pois a habilidade que é a prudência depende do fim moralmente bom posto pela virtude moral. De outro lado, a prudência tem uma relação com o bem viver, a felicidade, e requer, então, um bom número de virtudes para se realizar. No último capítulo (VI 13), após ter estabelecido o que é a prudência, Aristóteles se volta às aporias que foram propostas a seu respeito para tentar resolvê-las à luz dos resultados obtidos. Há duas grandes aporias que dominam este capítulo: a primeira, que se estende quase por todo o capítulo, concerne à utilidade da prudência, que parece ser posta em dúvida pelo fato de se poder agir corretamente sem ser prudente, mas simplesmente seguindo a virtude natural; a segunda, à qual é dedicado o último – e curto – parágrafo do capítulo (1145a6-11), concerne à relação entre prudência (φρόνησις) e sabedoria teórica (σοφία). A primeira aporia encontra sua solução no fato de a prudência aperfeiçoar a virtude moral, tornando-a virtude própria. A virtude natural produz atos bons, mas possui um estatuto precário que deve ser aperfeiçoado pela prudência. No final da primeira parte, uma segunda dificuldade, ligada a esta primeira, é mencionada em 1144b32-45a1: trata-se da dificuldade concernente à conexão das virtudes. Duas posições se enfrentam: para uns, as virtudes podem existir separadamente, e quem tem uma talvez ainda não possua as outras; para outros, as virtudes têm uma unidade forte, e quem tem uma tem todas. Aristóteles não nomeia os filósofos em disputa, mas não é difícil ver a quem está fazendo referência. A tese da unidade das

virtudes é uma posição socrática; a da separação, uma tese sustentada em especial por Górgias<sup>21</sup>.

Aristóteles, apoiado em seus resultados, quer dissolver essa aporia, não no sentido de tomar partido de um lado contra o outro, mas no sentido de compreender como se gerou tal dificuldade. Ora, no tocante à tese da separação, é fácil ver que se fala aqui das virtudes naturais, pois elas são adquiridas pelo hábito e se geram independentemente umas das outras. Quem é corajoso ainda não é – ou não é por isto – generoso. Visto que a virtude natural é um modo ser virtuoso, Górgias tem em parte razão. Porém, há também outro modo de ser da virtude, aquele acompanhado de razões, no qual intervém a prudência. Ora, Sócrates, justamente, sustentava que as virtudes eram razões (λόγους τὰς ἀρετὰς ὅτεο εἶναι, VI 13 1144b28-29). Ele estava errado (ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ὅτεο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, 1144b19-20), e, neste sentido, Górgias procedia de modo mais satisfatório ao distinguir as virtudes entre si, mas Sócrates não estava inteiramente errado, pois as virtudes morais são aperfeiçoadas pela prudência, sendo abertas a ela (ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν, b20-21). É a partir da posição socrática que vemos surgir a tese oposta, a saber, que as virtudes vêm todas juntas: assim que a prudência, que é única, estiver presente, todas as virtudes estarão presentes (ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν), pois elas são razões ou aspectos da prudência. Quem tem uma tem todas; se lhe falta uma, faltam-lhe todas. A tese forte da conexão engendra-se sob a caracterização correta da virtude moral própria como necessariamente acompanhada de razão, mas toma as virtudes como se fossem *razões* e não (como é correto) como *acompanhadas de razão*.

As duas teses têm um aspecto falso e outro verdadeiro; a solução da aporia não consiste em tomar uma contra a outra nem em rejeitar ambas, mas em ver o que cada uma possui de verdade e explicar o que tem de falso. A separação só pode ser sustentada para as virtudes naturais, não para as virtudes no interior das quais opera a prudência – tais virtudes estão necessariamente ligadas entre si através da prudência, que está presente em todas. Porém, daqui não se segue que quem tem uma virtude tem todas, somente que as virtudes morais próprias que o sujeito possui estão interligadas porque a prudência serve de elo entre elas. Sócrates tem o grande mérito de ter posto em realce a função da prudência no interior da virtude moral, mas ele errou ao identificar as virtudes morais à prudência. Se, por sua vez, ignora-se o papel da prudência, a tese da separação das virtudes se impõe; contudo, se as virtudes morais forem identificadas à prudência, assim que a prudência for o caso, as demais virtudes estarão também presentes. Um sinal de que Aristóteles expõe um debate que tomou a

21. Sócrates é explicitamente mencionado um pouco antes, em EN VI 13. Górgias é citado em Pol. I 13 1260a28 (Sócrates é novamente mencionado nessa passagem).

forma de paradoxo pode ser encontrado no fato de que ele não procura refutar a tese de Górgias da separação de todas as virtudes ressaltando que pelo menos algumas vêm juntas. Com efeito, embora, para Aristóteles, o homem magnífico seja *necessariamente* um homem generoso (ἀναγκαῖον δὴ καὶ ἐλευθέριον τὸν μεγαλοπρεπῆ εἶναι, EN IV 4 1122b10-11, cf. 1122a28-29)<sup>22</sup>, ele não se serve disto para refutar a tese da separação; ao contrário, a refutação da tese da separação é feita recorrendo-se à função que a prudência exerce no interior das virtudes segundo a tese socrática sobre a natureza da virtude moral. Ora, Aristóteles insiste em dizer que, embora Sócrates tenha razão ao pôr em evidência a função da razão no interior da virtude, ele está errado ao reduzir as virtudes à razão<sup>23</sup>. Ao proceder assim, Aristóteles não somente pode testar a força de sua própria resposta, que explica o porquê do verdadeiro e do falso em ambas as posições, como também encontra uma oportunidade para pôr em prática o método que ele defende para a solução de aporias: “neste domínio, algumas coisas devem ser eliminadas; outras, conservadas: com efeito, a solução da aporia é uma descoberta” (τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ τὰ δὲ καταλιπεῖν· ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας, EN VII 4 1146b6-8)<sup>24</sup>.

## VII

Para concluir: Aristóteles sustenta que 2) toda virtude moral *própria* é acompanhada de prudência, que 4) a prudência requer a virtude moral e que 5) a

22. Aristóteles poderia ter dito, com efeito, que não é verdade que todas as virtudes podem vir separadas, pois há pelo menos duas, segundo ele, que estão conectadas entre si: a magnificência e a generosidade. Outro ponto consiste em ver se Aristóteles tem razão ao afirmar que a magnificência implica necessariamente a generosidade. O homem magnífico faz grandes gastos e é, por conseguinte, generoso no sentido em que o homem generoso também faz gastos; resta, porém, que a generosidade se aplica a um campo mais vasto que o dos gastos (IV 4 1122a20-21). Além disso, nada impede que um mesmo homem realize bem grandes gastos, ligados à magnificência, mas seja particularmente avaro no tocante às pequenas despesas e aos assuntos de dinheiro correntes na generosidade – caso, aliás, não raro nas sociedades luxuosas modernas.
23. Para dar um exemplo: na *Ética Eudêmia* VIII 1, Aristóteles escreve que “o dito de Sócrates é correto em que nada é mais forte do que a prudência, mas que ela seja uma ciência, como ele diz, não está correto: é uma virtude e não uma ciência” (1246b34-36).
24. Sobre esta passagem, ver, em especial, Carlo Natali, *Ética Nicomachea*, 1999, pp. 265 e 515, nota 685. Pode-se compreender que, das aporias, algumas devem ser eliminadas e outras conservadas, ou que algumas opiniões reputadas (ἔνδοξα) que fazem parte das aporias devem ser conservadas e outras eliminadas. Prefiro a última possibilidade: a aporia encontra sua solução no sentido de se dissolver, na medida em que o verdadeiro de cada opinião é conservado, mas aquilo que, nas opiniões, é falso (e que provoca o paradoxo) deve ser abandonado.

prudência requer um bom número de virtudes. A tese 4) provém da relação entre prudência e ato moral; a tese 5) é estabelecida em função da relação entre prudência e vida feliz; há uma relação precisa entre ato moral e vida feliz, mas as condições para um não são idênticas às condições para a outra. Aristóteles pode mostrar que a prudência se abre para o alargamento das virtudes que o sujeito possui, visto que seu ideal é aquele no qual todas as virtudes estão presentes, mas nada obriga que 3) a prudência implique já a presença de *todas* as virtudes morais. Aristóteles pode, então, resolver o problema da separação ou conexão das virtudes ao pôr em evidência o que é verdadeiro e o que é falso em cada uma das posições, sem adotar as teses em disputa, mas, ao contrário, mostrando por que tal dificuldade tomou o ar de um paradoxo. E, para concluir, Aristóteles não sustenta que 1) toda virtude moral requer a prudência; pode-se dizer que a virtude moral faz apelo à prudência, se abre à apreensão de razões e quer ser aperfeiçoada pela virtude intelectual que é a prudência, mas ela não requer necessariamente a prudência para ser virtude moral.

A discussão que Aristóteles faz do fenômeno da acrasia, ou fraqueza da vontade, apresenta, como é sabido, uma série de dificuldades, o que tem provocado reiterados debates entre os comentadores contemporâneos. É ainda objeto de discussão, por exemplo, qual é exatamente a posição de Aristóteles em relação à doutrina socrática, que ele não somente expõe, mas que, em certa medida, parece adotar. Isto por si só nos permite ver que as controvérsias não concernem unicamente a pontos laterais, mas terminam por tocar em tópicos centrais. Vou concentrar minha atenção, neste capítulo, em um ponto que é sobretudo metodológico. Meu interesse principal é o de compreender que papel pode ter a referência privilegiada, por parte de Aristóteles, à tese socrática, que negava a existência do fenômeno da fraqueza da vontade, justamente em um contexto de porte dialético em que a acrasia é, ao contrário, aceita como existente e a tese socrática é vista como claramente contrária às opiniões aceitas. O ponto é ainda mais interessante porque Aristóteles parece dispor de uma explicação bem mais simples e natural a seu sistema, a saber, uma explicação em termos do conflito entre razão e afecção ou apetite, que pode ser expressa sem referência à tese socrática e mesmo foi concebida em oposição ao intelectualismo socrático. Esse ponto metodológico é preliminar, mas, parece-me, crucial para decidir qual é afinal a tese de Aristóteles sobre o fenômeno da acrasia.

O fenômeno da fraqueza da vontade não deveria oferecer maiores dificuldades à perspectiva aristotélica. Na medida em que Aristóteles concebe a ação no cruzamento de duas faculdades distintas, a faculdade racional (prática) e a parte da alma irracional, mas capaz de escutar a razão (ou, em geral, a afecção ou emoção), o fenômeno da fraqueza da vontade explica-se naturalmente sob a forma de um conflito entre o que o agente sabe (do ponto de

vista prático) e aquilo que deseja em um dado momento (como veremos mais adiante, este desejo é, mais precisamente, um apetite, ἐπιθυμία). Posso saber que fumar é prejudicial à saúde e, mesmo assim, ter vontade de fumar um cigarro. Neste conflito entre saber prático e desejo, ora um, ora outro vence, e cada um leva o agente em uma ou outra direção. No caso, pode ocorrer que fume, se o desejo presente prevalecer, ou pode ocorrer que me abstenha de fumar, se tiver força de vontade guiada pelo conhecimento prático. Não há, aparentemente, nada de misterioso aqui. Pode-se querer contestar que a ação humana deva ser pensada sob a figura do conflito entre saber e desejo; no entanto, se a ação for assim pensada – e Aristóteles parece tê-la concebido deste modo –, a explicação da acrasia oferece-se naturalmente no cruzamento destas duas faculdades. Convém observar que, segundo esta perspectiva, não se afirma a *necessidade* ou *inevitabilidade* do conflito, mas somente sua *possibilidade*. O desejo pode estar em íntima harmonia com o saber, de modo que sujeito age sem experimentar nenhuma espécie de conflito, mas pode ocorrer também que ocorra uma desarmonia entre desejo e saber, o sujeito agindo então sob o estigma do conflito.

Para Sócrates, porém, a possibilidade do conflito entre razão e emoção (mais precisamente: entre razão e apetite) não descreve adequadamente o que ocorre na ação humana. Explicar uma ação requer, na perspectiva socrática, recorrer exclusivamente às crenças que o sujeito tem. Pode-se mudar de opinião, mas não se pode ter simultaneamente opiniões contrárias, o que, porém, seria necessário para pensar um conflito. Talvez a adoção de crenças esteja ligada (favorecida, dificultada etc.) ao prazer e às emoções, mas o que governa a ação são as crenças, que, enquanto tais, podem ser tratadas de um ponto de vista meramente epistêmico. Segundo esta perspectiva, quem *conhece* age bem; o conhecimento é condição suficiente do bem agir. Obviamente, o conhecimento em questão não é o conhecimento *teórico*, mas o conhecimento *moral*, o conhecimento de todos os bens e males envolvidos na ação<sup>1</sup>. Este conhecimento moral tem um papel privilegiado na explicação da conexão das virtudes cardinais, pois tem uma função causal relativamente à presença das

1. Em *Laques* 193c, a descida em um poço sem saber é vista como corajosa, ao passo que a descida com saber é desqualificada. Em *Prot.* 350a-e é dito que quem desce em um poço com saber é mais arrojado e, por isto, mais corajoso. A utilização de um mesmo exemplo para ilustrar casos opostos pode surpreender à primeira vista, mas deve-se observar que, em *Laques*, o conhecimento em questão é descrito claramente como um conhecimento técnico ou teórico (ver o conhecimento do soldado em 193a), enquanto o conhecimento a que faz alusão Sócrates na passagem de *Protágoras* é indistintamente teórico e prático, o que permite que Sócrates sustente a tese e que Protágoras a rejeite, pois o primeiro o toma no sentido de conhecimento *moral*, enquanto o último no sentido de conhecimento *técnico* (Laques, porém, no diálogo homônimo, não detecta o problema, que será explicitado somente por meio de Nícias na segunda parte do diálogo).

outras virtudes<sup>2</sup>. Quem é corajoso é temperante, justo e sábio, mas é corajoso, justo e temperante porque dispõe do conhecimento relevante. E, assim como o agir bem é assimilado, em última instância, ao conhecimento (moral), assim também o agir mal é assimilado à ignorância: é porque o agente tem uma crença falsa sobre o que lhe é bom ou proveitoso que age erradamente. Dois corolários se extraem desse complexo de teses sobre a ação. Primeiro, ninguém age mal voluntariamente<sup>3</sup>. Segundo, que é o que nos interessa aqui, não é possível o fenômeno da acrasia, pois quem possui o saber não se deixa vencer por outra coisa<sup>4</sup>. O argumento é apresentado na parte final do *Protágoras*, no quarto argumento que Sócrates elabora para sustentar a unidade das virtudes. Este quarto argumento opera com uma premissa hedonista (o bem é o prazer), o que o torna mais complexo e mesmo controverso, mas convém assinalar que, diferentemente dos outros três argumentos do mesmo diálogo, neste quarto e último argumento Sócrates e Protágoras unem-se para examinar a crença da maioria segundo a qual é possível ser vencido pelo prazer, de modo a fazer

2. A respeito da conexão das virtudes em Sócrates, a tese da bicondicionalidade, defendida em especial por Gregory Vlastos (*Platonic Studies*, 1973, pp. 221-269), não parece apreender esse ponto essencial da doutrina socrática, a saber, uma assimetria entre, de um lado, a ciência e, de outro lado, a justiça, a coragem e a temperança: quem tem uma tem as outras, mas é virtuoso porque dispõe da ciência moral. A tese da unidade das virtudes parece, assim, apreender melhor o que Sócrates defende, com a ressalva de que as outras virtudes são definidas acrescentando-se à ciência o campo em que se aplica. Por exemplo, a coragem é definida como a ciência do que se deve e não se deve temer (*Laques* 194e11-95a1; uma definição semelhante é usada em um argumento em *Prot.* 360d; ver *Rep.* IV 430b2-4), isto é, é a ciência moral aplicada a certo campo, o domínio do que pode causar a morte do agente. Acréscimos similares devem ser feitos na definição da justiça (que diz respeito ao comércio entre os homens e, ao incluir a piedade, também com os deuses; a piedade é definida em *Euthyphro* 12e como aquela parte da justiça que tem a ver com o serviço dos deuses) e temperança (relativamente aos prazeres). Desse modo, uma tese simples de sinonímia tampouco é satisfatória, pois as virtudes diferem em função destes acréscimos às definições, ainda que, em um sentido básico, sejam todas conhecimento (a ciência é um mesmo conhecimento, *μία οὐσα*: *Laques* 198d6).
3. *Prot.* 358c5-d2. Uma consequência desta tese é a assimetria, denunciada por Aristóteles, entre virtude e vício: a primeira é voluntária, o segundo é involuntário. E seria involuntário porque, na perspectiva socrática, está fundado em uma ignorância (isto é, o agente tem uma crença falsa com base na qual busca o que crê ser para ele o melhor, mas que de fato é um mal); ora, como o ato involuntário é aquele cujo princípio está fora do agente ou que ele ignora, a ação seria involuntária, pois satisfaz o último requisito. No entanto, é preciso provar que este tipo de ignorância causa o caráter involuntário da ação, o que novamente é recusado por Aristóteles (a ignorância que provoca o involuntário é unicamente a ignorância das circunstâncias em que opera o agente, não a ignorância em geral ou do bem. Ver *EN* III 1).
4. *Prot.* 352b-c. Aristóteles retoma quase literalmente 352c1-2 em *EN* VII 2 1145b24. Esta outra coisa que não pode vencer o saber é ora o impulso [*θυμός*], ora o prazer, ora a dor, por vezes o amor, frequentemente o medo (*Prot.* 352b6-7).

mal a despeito de conhecer o bem. A partir da premissa hedonista, Sócrates, que não necessariamente a adota, mostra, contudo, que, inevitavelmente, tal crença é incoerente, pois redundaria em dizer que “sei que A é prazeroso (= bom), mas faço ~A, pois sou vencido pelo prazer (= bem)”. Qualquer que seja a posição de Sócrates a respeito das premissas utilizadas, o argumento visa a interditar o fenômeno da acrasia mesmo em um discurso que pretende poder apelar com sentido à noção de “ser vencido pelo prazer”.

Aristóteles identifica com clareza o que gera, em Sócrates, estas teses claramente controversas. Seu diagnóstico é bem preciso: Sócrates estava, de um lado, correto, ao perceber o papel da razão (prática) na determinação do agir, mas, por outro lado, estava errado, ao assimilar as virtudes a razões<sup>5</sup>. A solução de Aristóteles também é bem clara: a ação deve ser concebida no cruzamento de duas faculdades distintas, razão (prática) e emoção (ou afecção), sem que uma seja assimilada à outra. Neste sentido, a acrasia é pensada no lugar preciso de um conflito entre o que a razão reconhece como sendo bom (aquilo que deve ser feito) e o que o desejo apresenta, no momento, como aparentemente bom. Mais precisamente, trata-se de um conflito entre o que a razão prática toma como objeto de busca ou fuga e o desejo do que é agradável (ἐπιθυμία, aqui traduzida por *apetite*). Assim, Aristóteles mostra-se contrário à aplicação da noção de acrasia a casos nos quais a razão está em conflito como honra, dinheiro ou impulso (θυμός)<sup>6</sup>, restringindo-a ao conflito com apetites. Há uma restrição suplementar, embora de menor importância: a acrasia não é somente um conflito entre a razão e o apetite, mas também o apetite envolvido está diretamente ligado aos prazeres do gosto e do tato. Casos típicos de apetite envolvidos na acrasia são, assim, a atração sexual, a gula por comida e a paixão pela bebida, pois todos eles estão diretamente ligados aos sentidos do tato e do gosto.

Várias passagens, dentro e fora dos estudos éticos, indicam que esta é a resposta de Aristóteles, em especial no que concerne ao fenômeno da fraqueza da vontade. No *Da Alma*, Aristóteles apresenta em geral o caso da acrasia como sendo o de um conflito em que um desejo empurra o outro, assim como uma esfera empurra outra (III 11 434a14). A passagem, infelizmente, tem problemas de transmissão, mas, para o que nos interessa, pelo menos é seguro o uso do discurso do conflito (como νικᾷ em 434a13) e a perspectiva

5. Ver, em especial, EN VI 13 1144b17-30; MM I 1 1182a15-23; 34 1198a10-23. Sobre, em particular, a coragem, ver EN III 8 1116b3-23 e MM I 20 1190b21-33.

6. O problema de saber se há acrasia no caso do impulso, honra ou dinheiro é mencionado em EN VII 2 1145b19-20, a última das opiniões listadas a partir de 1145b8. A solução é apresentada em 6 1147b35 mediante a noção de semelhança, pois todos estes casos são ditos ser acrasia unicamente por semelhança (καθ’ ὁμοιότητα). O mesmo é dito em 1148b13, 1149a3; κατὰ μεταφοράν é usado em 7 1149a23.



da flexibilidade (ora um vence, ora outro). De modo mais claro, e novamente expressamente referido à acrasia, Aristóteles, ao enfatizar, em *DA* III 9, que unicamente o intelecto prático move (e não o intelecto teórico), ressalva imediatamente que o intelecto prático pode também não levar à ação se houver um conflito com um apetite: “e ainda, mesmo quando o intelecto [prático] ordena e o pensamento dita de evitar ou buscar uma coisa, ele não move, mas o sujeito age por apetite, como no caso do acrático” (ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής, 433a1-3). Nesta passagem, é bem clara a figura do conflito na base do fenômeno da acrasia, mais precisamente: o conflito entre o que dita a razão e o que o apetite quer no presente, conflito que, volta Aristóteles a escrever, ocorre quando a razão e os apetites são contrários (III 10 433b6-7). A mesma lição vale para a ética. Nas passagens em que não trata *ex professo* a acrasia, Aristóteles sublinha com insistência a figura do conflito: é manifesto que há algo no acrático diverso da razão, algo que luta e combate a razão (*EN* 1102b13-17); os impulsos do homem acrático são contrários aos da razão (*EN* 1102b21); o acrático age dominado pelo apetite, mas não por razão deliberativa (ὁ ἀκρατής ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ’ οὐ, *EN* 1111b13-14); o acrático é o homem capaz de agir por apetite contra a razão (*EE* 1223a37-38), ele comete uma injustiça por agir por apetite (*EE* 1223b1); é possível pensar e ter apetite de coisas contrárias, como ocorre no homem acrático (*EE* 1241a19-20). Ao examinar *ex professo* o tema (*EN* VII = *EE* VI), o mesmo ponto é posto em evidência. Quando Aristóteles aborda o fenômeno da acrasia do ponto de vista (φυσικῶς), na perspectiva da *ciência natural* (VII 5 1147a24-b9), há um primeiro argumento, cujas premissas são *deve-se evitar ingerir o que é doce e isto aqui é doce*, o que leva à conclusão que *se deve evitar isto aqui*, mas ocorre que um apetite está presente e este apetite, favorável ao agradável, dirige a ação, de modo que o agente busca o doce. Aristóteles escreve que τύχη δ’ ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἥ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δ’ ἐπιθυμία ἄγει (1147a33-34), o que é uma clara expressão do conflito entre uma prescrição da razão (prática) e o desejo do agradável. Mais claro ainda, em 1151a20-24, o acrático é descrito nos seguintes termos:

[...] há um homem que se desvia da reta razão por paixão [διὰ πάθος]; ele é dominado pela paixão [ὄν... κρατεῖ τὸ πάθος] de modo a não agir segundo a reta razão, mas não é dominado de modo a ser tal que esteja convencido que deve buscar ilimitadamente tais prazeres: este é o homem acrático.

Novamente, a figura do conflito está na primeira cena.

Convém salientar que este conflito não toma a forma de uma oposição entre o que é racional e o plenamente irracional, como se os apetites não fos-

sem expressos em um contexto proposicional. Aristóteles apresenta os apetites como um caso de desejo irracional no sentido de estarem fundados na *sensação* de prazer e desprazer. Apetites, assim como o θυμός, ocorrem também, portanto, nos outros animais, que têm sensação, mas não razão. Em contraste com eles, o que ordena a razão é próprio ao homem porque a razão está em sua gênese – querer ser imortal é, por este motivo, um desejo propriamente humano. No entanto, apetites humanos, embora tenham origem na sensação de prazer e dor, conformam-se à expressão proposicional e, por conseguinte, racional de todo desejo humano. A passagem da *Ética Nicomaqueia* citada anteriormente é clara a esse respeito. O apetite está em conflito com a reta razão, que ordena abster-se do que é doce. Presente, porém, o apetite, ele faz com que o agente aja na direção oposta, mobilizando a premissa *todo doce é agradável*, que, unida à segunda premissa *isto aqui é doce*, leva à opinião, sob forma de conclusão, que *isto aqui é agradável*, e, portanto, é objeto de busca. Isto não é pura afecção; é um silogismo prático bastante elaborado. É importante observar que, como o próprio Aristóteles escreve, decorre que o homem se comporta acriticamente de certo modo pela razão, isto é, pela opinião: ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι (1147a35-b1). Ele se comporta *de certo modo* pela razão porque se trata do que se opõe (mesmo que acidentalmente) à reta razão, portanto, nas circunstâncias em questão, é uma opinião falsa. O que é, porém, decisivo, é que se trata claramente de uma opinião (δόξα), expressa tipicamente em proposições, distinta, portanto, da mera irrupção de um elemento por inteiro avesso à razão.

Há um último ponto, a meu ver muito importante, para se compreender melhor o que está ocorrendo no tratamento que Aristóteles oferece da acrasia em *EN VI*. É razoavelmente claro, pelas passagens citadas anteriormente, que o conflito é composto de dois lados opostos e *completos*. De um lado, temos um silogismo prático com todas as suas peças. Quero dizer, a conclusão é claramente reconhecida como tal. Como se pode ver em *DA 433a1-3* (ἐτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής), a razão prática nos ordena buscar ou evitar algo, isto é, *ela claramente enuncia a conclusão de seu raciocínio*. Não há somente as premissas, também há a conclusão. O mesmo ponto é ressaltado em *EN 1147a33-34* ([ὅταν] τύχη δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἡ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει): como Aristóteles escreve aqui, a razão prática nos diz para evitar algo, isto é, enuncia a conclusão do raciocínio como uma interdição de buscar algo. Enunciar a conclusão de um silogismo prático significa que seu aspecto prático (o fato de que você deve fazer o que enuncia a conclusão) não é ignorado. Por que então o agente não age conforme ao que reconhece? Porque há outra cadeia de proposições, desta vez governada pelo apetite, que é mais forte em seu

aspecto desiderativo e inclina o agente em sua direção. É importante assinalar que, ao ser assim levado, o agente sabe, durante sua ação, que ele não deveria fazer o que está fazendo. Isto é crucial para se tomar a sério o fenômeno da acrasia: sabemos, no momento em que estamos agindo, que não deveríamos fazer o que estamos fazendo. Aristóteles reconhece este ponto central da acrasia quando a pensa sob a forma de um conflito entre a razão e o apetite. Ambos têm aspecto prático e, como tipos de desejo, são mais ou menos intensos, e esta intensidade tem papel importante para se saber qual lado vencerá. Mas não é somente uma questão de intensidade. Tal conflito, Aristóteles continua, requer a percepção do tempo, pois o pensamento prático nos retém com vistas ao futuro, ao passo que o apetite é influenciado pelo presente, pois o que é agradável aqui e agora parece ser absolutamente agradável e bom porque não se considera o futuro (DA 433b8-10). Durante este conflito, não podemos evitar de ter um vislumbre embaraçoso de nossa própria natureza prática.

Posso agora formular o problema ao qual gostaria de indicar certas pistas que possam auxiliar a encontrar sua solução. Se o fenômeno da acrasia não parece apresentar dificuldades maiores, na medida em que se deixa pensar sob a forma de um conflito entre o que ordena a razão e o que busca o apetite, por que, ao examiná-lo *ex professo*, no livro VII da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles inicia a discussão adotando uma postura fortemente impregnada pela perspectiva socrática, à qual tal fenômeno é um problema que não encontra solução a não ser por sua negação? Para encontrar as pistas que quero, vou primeiro mostrar *que* Aristóteles não somente expõe, mas também parece adotar uma postura socrática, e isto já na própria formulação do tópico a ser discutido. Após isto, gostaria de examinar algumas das estratégias de que Aristóteles se vale para, se não defender, pelo menos permanecer em terreno não hostil a Sócrates. Ao fazer isto, serei levado a retomar algumas das discussões sobre o uso de silogismos em matéria prática. Por fim, vou sugerir algumas pistas para explicar *por que* Aristóteles buscou colar-se à posição de Sócrates, quando tinha aparentemente boas razões para abandonar definitivamente o intelectualismo socrático.

Inicialmente, portanto, é preciso mostrar que a análise de Aristóteles está fortemente marcada pela perspectiva socrática. Minha resposta a isto será duplamente positiva: não somente Aristóteles parece seguir os passos de Sócrates em sua solução, como também a própria questão é deliberadamente expressa de modo a não ser de início hostil às pretensões de Sócrates. Começemos pelo último ponto. A aporia que abre o capítulo II do livro VII da *Ética Nicomaqueia* e que, de certo modo, governa toda a investigação tem a seguinte formulação em grego: πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις (II 1145b21-22). Pode-se interpretar esta questão de dois

modos<sup>7</sup>. Em uma primeira interpretação, se a toma como uma questão que formula uma aporia na qual o problema incide sobre o ato de acrasia (e suas descrições possíveis), o conhecimento em questão está presente sem nenhuma discussão. Neste caso, se o fenômeno for admitido como existente, sob uma descrição qualquer, ele tem de ocorrer na presença do saber sem nenhuma deficiência. Ora, visto que Aristóteles admite sua existência (sob certa descrição), sua posição deve evoluir em uma direção francamente contrária à de Sócrates, pois o saber, então, em algum sentido, será vascolejado por algo outro, o que Sócrates negava terminantemente. Em grego, para eliminar toda ambiguidade sintática, ter-se-ia algo como *πῶς ἀκρατεύεται τις, ὑπολαμβάνων ὀρθῶς*, o *πῶς* incidindo claramente sobre *ἀκρατεύεται τις*, o que pode ser glosado por: “o saber estando presente, pode alguém ceder por acrasia?”. Se a resposta for positiva, a posição de Sócrates revela-se insustentável. Se for negativa, porém, não há objeto a ser investigado, portanto nenhum sentido para uma investigação.

No entanto, esta não é a sintaxe que Aristóteles seguiu ao formular a aporia. Com efeito, ele faz incidir a questão sobre o modo de conhecimento, sobre qual pode ser o conhecimento que o sujeito possui quando cede por acrasia, antes que sobre o fato de existir ou não tal fenômeno. Em grego, o *πῶς* se liga a *ὑπολαμβάνων ὀρθῶς* antes que a *ἀκρατεύεται τις*, o que pode ser glosado por: “qual correção possui o conhecimento quando alguém cede por acrasia?”. A sintaxe aristotélica da frase pode ser vista pelo fato de Aristóteles, quando retoma a aporia, a formula não como o problema de determinar *se as pessoas cedem* quando possuem o pleno conhecimento, mas sim *em que sentido as pessoas sabem* quando agem por acrasia (*πῶς εἰδότες*, III I146b9). Compreendida assim, a questão não é hostil às pretensões de Sócrates; ao contrário, uma resposta consiste justamente em mostrar que, em certo sentido, não é o saber propriamente dito que é vascolejado pelo apetite, mas a acrasia ocorre quando o conhecimento particular ou não está presente, ou está somente à maneira de um bêbedo que recita os versos de Empédocles. Uma tal solução é compatível com o projeto socrático, pois o particular não se identifica com o que é propriamente conhecimento, pois este último se dirige, ao contrário, ao mais universal.

Passemos à segunda parte: não somente a questão, mas também a resposta de Aristóteles permanece, em um sentido relevante, próxima à de Sócrates. Sócrates sustentava que não é possível que o saber seja vencido pelo prazer. Quando se age mal, age-se por ignorância, de sorte que o que era supostamente tido como acrasia poderia ser evitado pela ciência da correta

7. Este ponto foi muito bem mostrado por Wilfried Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 1980, pp. 258-293.

medida entre os prazeres presentes e futuros. Sob tal perspectiva, portanto, deve-se investigar o tipo de ignorância envolvida (ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας, 1145b29), que explica o que outros considerariam, erradamente, ser um caso de conflito no qual somos vencidos pelo prazer. Aristóteles não pode sustentar, nem sustenta, como fazia Sócrates, que o sujeito age *por ignorância* (δι' ἀγνοίαν), pois isto tornaria involuntário o ato acrático, o que Aristóteles claramente recusa. Mesmo assim, Aristóteles apela a um certo *estado de ignorância* no qual se encontra o sujeito quando age por acrasia. Qualquer que seja este estado, o ato não é involuntário, pois agir em estado de ignorância não implica o caráter involuntário do ato, como foi mostrado em EN III. Este estado é comparado ao sono, à loucura e à embriaguez em EN 1147a13-14; ele é produzido pelas afecções ou emoções (οὕτω διατίθενται οἱ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, 1147a14) e cabe aos estudiosos da natureza explicar como uma tal *ignorância* (ἄγνοια, 1147b6) se desfaz, pois ela não é própria ao acrático, mas ocorre igualmente a quem dorme ou está embriagado. Na medida em que faz apelo de modo importante à ignorância e mostra que esta ignorância incide sobre o conhecimento particular ou o último termo<sup>8</sup>, Aristóteles pode reivindicar a posição socrática, o que, aliás, faz explicitamente:

[...] pelo fato de o termo último não ser universal nem parecer ser objeto de conhecimento similarmente ao universal, o que buscava Sócrates bem parece impor-se, pois o fenômeno da acrasia não ocorre quando está presente o que é tido por ciência propriamente dita nem esta última é vascolejada pela afecção, mas sim o conhecimento sensível (1147b13-17).

À luz desta passagem, pode-se pensar que a explicação aristotélica consistiria fundamentalmente em investigar a natureza da ignorância que afeta certo conhecimento. Isso, porém, não deixa de ser surpreendente, pois Aristóteles havia apresentado o fenômeno da acrasia, em outras passagens da *Ética Nicomaqueia*, como vimos, em uma perspectiva que levava a supor que o conflito entre apetite e razão fosse o ponto central, e este conflito era concebido de tal modo que ambos os lados – razão e apetite – tinham sua expressão completa. Ao pôr o foco da atenção na ignorância, Aristóteles corre o risco de perder de vista este ponto central da acrasia, o fato de, durante a ação, o agente saber que não deve fazer o que está fazendo. Por que então Aristóteles adota agora uma perspectiva cognitivista, buscando colar-se ao máximo à posição de Sócrates?

Uma razão que poderia justificar tal adesão concerne a uma salvaguarda que talvez Aristóteles quisesse preservar mediante o apelo ao socratismo.

8. A expressão é τὸν ἔσχατον ὅρον, que, como procurarei mostrar mais adiante, designa, a meu ver, a conclusão.

Com efeito, embora Aristóteles admita em geral o fenômeno da acrasia, ele o recusa para o prudente, a figura por excelência de seu mundo moral. O prudente não pode ser acrático, o que Aristóteles afirma por duas vezes em *EN VII*: a primeira em 1146a7-9, a segunda em 1152a6-8. Ora, o prudente (ὁ φρόνιμος) é aquele que *sabe* do ponto de vista moral, e, nessa medida, ele corresponde ao homem ἐπιστάμενος de Sócrates, que dispõe do conhecimento dos bens e males. A despeito das diferenças que existem entre o saber que tem o φρόνιμος aristotélico e o que tem o ἐπιστάμενος socrático, nem um nem outro é suscetível de acrasia. Talvez então se possa explicar a reivindicação aristotélica da perspectiva cognitivista socrática pelo desejo de eliminar, para o homem prudente, a possibilidade da acrasia, assim como ocorre para o homem socrático que possui a ciência moral. Esta explicação, porém, não vinga. Em ambas as passagens nas quais afirma que o homem prudente não pode ser acrático, Aristóteles justifica esta impossibilidade com base não no fato de o homem prudente *saber*, mas no fato de *ter as outras virtudes*, a saber, as virtudes morais – em especial a temperança (σωφροσύνη), que não dá lugar à acrasia. Não é pelo saber que a acrasia é recusada, mas pela presença das virtudes morais, que são adquiridas pelo hábito e que são condição necessária para a prudência. Em 1146a9, é dito que o prudente não pode ser acrático porque, além da virtude intelectual que é a prudência, *ele tem as outras virtudes* (τὰς ἄλλας ἔχων ἀρετάς), e estas outras virtudes são as virtudes morais. Em 1152a8, é dito que foi mostrado que *o homem prudente tem caráter moral* (σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὄν), e com base nisto é eliminada a possibilidade de que aja acriticamente. Assim, o recurso ao cognitivismo socrático é de pouca ou nenhuma valia, se o interesse de Aristóteles fosse o de eliminar a possibilidade de o homem prudente ser acrático, pois isso é conseguido com base na presença não das virtudes intelectuais (entre as quais está a prudência), mas das virtudes morais.

O problema de saber por que Aristóteles procura aderir à posição socrática fica ainda mais complexo quando se examina a estratégia principal por meio da qual esta adesão é reivindicada. Aristóteles examina a questão do ponto de vista do silogismo prático, o que não deixa de gerar certas dificuldades. O silogismo prático não é tratado sistematicamente por Aristóteles, mas aparece de modo relevante em três momentos. Em dois deles, Aristóteles quer mostrar por que o pensamento é por vezes acompanhado de ação e por vezes não. No *Do Movimento dos Animais* 7 e no *Da Alma* III 11, é fornecida a resposta: o pensamento não move se for contemplativo, mas move se for prático. Para mostrar isto, Aristóteles recorre ao fato de que a ação segue imediatamente o silogismo prático, ou, de modo mais forte, vale como sua conclusão, mesmo que não haja enunciação, enquanto a reflexão sobre o ser não se conclui com nenhuma ação, mas unicamente com uma enunciação. É com-

preensível que, neste contexto, Aristóteles recorra à doutrina do silogismo prático, pois silogismos são inferências e a razão é a faculdade de inferências. Mostrando que a ação vale como conclusão no silogismo prático, Aristóteles está mostrando ao mesmo tempo que a razão prática move o sujeito. Nestas duas passagens, mas em especial no *Do Movimento dos Animais*, a imediatez da ação é posta em realce, a ponto de Aristóteles dizer que, às vezes, a razão apenas ou nem mesmo considera a segunda premissa, a mais evidente, e como que pula diretamente à ação, que vale como conclusão do silogismo<sup>9</sup>.

A terceira passagem em que Aristóteles trata de silogismos práticos encontra-se justamente no tratado da acrasia. A situação, no entanto, é bem distinta. No *Do Movimento dos Animais* e em *Da Alma*, o ponto consistia em evidenciar que a razão pode mover, e isso era obtido mostrando-se que a ação conclui o silogismo prático. Aqui, na *Ética Nicomaqueia*, a respeito da acrasia, o interesse é outro. O homem acrático sabe o que deve fazer, mas não o faz. Em termos de silogismo, isto quer dizer que ele conhece as premissas, tanto a maior como a menor, pode mesmo enunciar a conclusão, mas a ação que deveria concluir o silogismo não ocorre; ao contrário, por conta de um apetite presente, ele faz outra coisa. Assim enquanto lá no *Do Movimento dos Animais* e no *Da Alma*, o silogismo servia de prova do caráter prático da razão, pois a ação é sua conclusão imediata, na *Ética Nicomaqueia*, o silogismo pode mesmo ocorrer inteiro sob a forma de enunciação, mas não é seguido por nenhuma ação conforme a ele. De toda evidência, os contextos são bem distintos, e talvez não se possa aplicar automaticamente as lições de um contexto ao outro.

Dois elementos acentuam esta diferença. Em primeiro lugar, no *Do Movimento dos Animais*, para pôr em realce a imediatez da ação, é salientado que a razão como que pula a segunda premissa, tomada como evidente, passando diretamente à ação, que vale como sua conclusão. Na *Ética Nicomaqueia*, ao contrário, ambas as premissas são expressas, em especial a segunda, que é formalmente declarada estar ativa (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ, EN I 147a33). Além do mais, o problema é que aqui justamente a ação não ocorre, embora este-

9. “Assim como em alguns questionamentos dialéticos, assim também o pensamento não para para investigar a segunda premissa, a que é óbvia” (ὥσπερ δὲ τῶν ἐρωτῶντων ἐνιοι, οὕτω τὴν ἐτέραν πρότασιν τὴν δῆλην οὐδ’ ἡ διάνοια ἐπιστᾶσα σκοπεῖ οὐδέν, *Do Movimento dos Animais* 701a25-26). A outra premissa é a premissa menor. De fato, os silogismos apresentados surpreendem pela obviedade da segunda premissa. Aristóteles apresenta dois grupos. No primeiro, há silogismos do tipo “todo homem deve fazer caminhadas; ele é um homem; caminha imediatamente; ou agora nenhum homem deve fazer caminhadas, ele é um homem; imediatamente fica em repouso” (701a13-15), “se a caminhada é um bem para o homem, não discute que é um homem” (701a26-27). Aristóteles ilustra a obviedade da segunda premissa com este último silogismo.

jam presentes as duas premissas. O segundo elemento diz respeito à enunciação da conclusão. No *Do Movimento dos Animais*, em especial, a ação como que ocupa o inteiro campo da conclusão, nenhuma menção sendo feita à enunciação da conclusão. Isto é compreensível, pois a imediatez da ação tem de valer também para os outros animais, os quais, diferentemente do homem, não possuem razão, portanto não podem fazer enunciados. Os animais são ditos agir, no *Do Movimento dos Animais*, do mesmo modo como os brinquedos mecânicos, isto é, automaticamente, o que é análogo com os homens: também os homens agem *imediatamente*, ainda que com base em enunciados, assim como agem *imediatamente* os animais, os quais não podem, porém, exprimir-se por enunciados. Mas há uma importante diferença aqui. Ainda que os homens não *enunciem* formalmente a conclusão, eles necessariamente *reconhecem* a última proposição como derivada das outras duas premissas a título de sua conclusão; de outro modo, a ação que está pela enunciação seria *acidentalmente* sua conclusão. Este reconhecimento é, obviamente, um reconhecimento mental racional, que não pode ser o caso para os animais.

No caso da acrasia, porém, a situação é outra. As duas premissas estão presentes, mas a ação, que conclui o silogismo, não ocorre. Aristóteles exprime-se do seguinte modo: “Das opiniões, uma é universal, a outra concerne aos particulares, dos quais a sensação é dirimente; quando uma única opinião resulta delas<sup>10</sup>, a alma deve, em um caso, enunciar a conclusão; no caso dos assuntos práticos, deve agir imediatamente” (ἡ δ’ ἐτέρα περὶ τῶν καθ’ ἑκάσταν ἐστίν, ὧν αἰσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς, EN 1147a25-28).

Esta passagem nos diz que, no silogismo teórico, é necessário que a alma *diga* a conclusão (para ela própria, reconhecendo-a, ou para outros, enunciando-a), ao passo que, no silogismo prático, é necessário *agir* imediatamente. De fato, se o sujeito não age, ele cai em uma contradição prática. No entanto, nada impede que enuncie a conclusão; esta é uma possibilidade que lhe permanece aberta. Nas linhas adjacentes, são mencionados os casos de citar os versos e as demonstrações de Empédocles estando embriagado (1147a20), de repetir uma lição logo após acabar de a aprender (1147a21-22) ou de

10. A frase “quando uma única opinião resulta delas” (ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν) deve ser entendida como dizendo que ambos os tipos de proposição são tomados como constitutivos de um único argumento, e não como se houvesse duas premissas e delas resultasse a conclusão, que seria uma nova e terceira proposição. Com efeito, como tento mostrar na nota seguinte, a opinião que concerne aos particulares é ela própria a conclusão e não uma premissa, a menor, a qual, unida à maior, geraria a conclusão. Resultar em uma única opinião significa que todos estes elementos, a opinião universal (que inclui a premissa maior e a menor) e a particular (a conclusão) são tomados como *peças* de um mesmo silogismo.



citar um texto como fazem os atores (1147a22-23). “É desse modo também que”, escreve Aristóteles, “se deve conceber como falam os acráticos” (οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους, 1147a23-24). Tudo isto parece indicar que, embora não seja necessário, no caso da acrasia pode bem haver a enunciação da conclusão. É o que parece ocorrer quando um embriagado cita as demonstrações de Empédocles. A conclusão é por certo mencionada, ainda que, em sentido estrito, ele não saiba o que está dizendo. Assim fazem igualmente o aprendiz e os atores: proferem as conclusões, embora, em um sentido estrito, não sejam *suas* conclusões. No exame φυσικῶς da acrasia, igualmente, o sujeito tem a premissa maior que proíbe comer o que é doce, a menor segundo a qual isto é doce, mas, como há um apetite presente em sentido contrário, embora o silogismo *declare* evitar isto (ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, 1147a34), o apetite faz com que o sujeito aja diferentemente. Novamente, contraposto à ausência de ação, se não expresse, pelo menos está insinuado o proferimento da conclusão. E mesmo não é de surpreender que, no caso da acrasia, o silogismo prático enuncie a conclusão, pois o agente deve necessariamente *reconhecer* a sentença como a conclusão do silogismo, de modo que o ato que segue imediatamente realiza não de modo acidental o conteúdo proposicional da conclusão. E se o agente necessariamente a reconhece como conclusão, nada impede que ele também a *enuncie*, embora não seja necessário que ele a pronuncie. O problema da acrasia reside justamente no fato de a ação descrita na conclusão, e reconhecida como tal, não ocorrer, de modo que o sujeito se encontra em uma contradição *prática*, pois é *necessário* que ocorra a ação. Dizer a conclusão é como uma tentativa fracassada de preencher um vazio causado pela ausência de ação. Não agrega nenhum elemento lógico ao problema; é antes mera possibilidade, algo que realça, contudo, a dimensão exclusivamente humana do fenômeno da acrasia.

Estou insistindo nas diferenças entre um e outro uso do silogismo prático porque, a meu ver, o papel que cumpre no exame da *EN VII* é distinto do que possui no grupo *Do Movimento dos Animais* e *Da Alma*. Na sequência do texto da *Ética Nicomaqueia*, que, relembro, se encontra no interior de uma investigação φυσικῶς, Aristóteles supõe uma premissa maior A, que proíbe ingerir o que é doce, e uma premissa menor B (isto aqui é doce), que é dita expressamente estar em ato (αὐτὴ δὲ ἐνεργεῖ, 1147a33)<sup>11</sup>. No entanto,

11. Há uma diferença significativa a respeito de a que remete a expressão τὴν ἑτέραν πρότασιν no *Do Movimento dos Animais* e ἡ δ' ἑτέρα na *Ética Nicomaqueia*, diferença que, a meu ver, reforça a clivagem no uso do silogismo prático no grupo *Do Movimento dos Animais* e *Da Alma* e na *Ética Nicomaqueia*. Em *Do Movimento dos Animais*, “a outra premissa” (τὴν ἑτέραν πρότασιν, 701a25) é a segunda premissa, descrita como evidente (τὴν δὴλην, 701a26) e exemplificada por “ele é um homem” (701a13, a15, a27), “a casa é um bem” (701a17) e “o manto é uma roupa” (a18). Em *Da Alma*, é explicado que, das duas pre-

embora a conclusão enuncie que se deve evitar isto (ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, 1147a34), por conta de um apetite em sentido contrário o sujeito faz outra coisa. Há como que um divórcio entre o que declara e o que faz, e este divórcio se produz sob o efeito de um apetite (ἐπιθυμία), o desejo do agradável (1147a33, b2), ou, dito de modo mais amplo, sob o efeito de uma afecção (διὰ τὸ πάθος, 1147b17; 1150b20), o qual, ao vencer a razão, move o sujeito em outra direção. Para que serve, então, nesse contexto, o recurso ao silogismo prático, se, como vimos, essa doutrina foi introduzida justamente para enfatizar a imediatez da ação, que, no caso da acrasia, simplesmente não ocorre porque outra coisa está presente, uma afecção, que toma o lugar do desejo racional?

Em uma solução do problema à luz da noção de conflito, seu uso é pequeno, ou mesmo nulo; no entanto, talvez sirva para outra coisa. Com efeito, no intelectualismo socrático, quem sabe age bem e não pode deixar de agir bem, pois o saber não é de natureza a ser alterado ou vascojeado por outra coisa, mas dirige a ação, o que quer que afete o sujeito. O conhecimento em

missas, uma, a universal, enuncia que “se deve fazer isto”, e a outra, a particular, enuncia que “isto aqui é de tal tipo” ou que “eu sou de tal tipo” (III 1143a16-19). Ambos os textos estão no mesmo diapasão; “isto aqui é de tal tipo” é a expressão geral da qual “a casa é um bem” e “o manto é uma roupa” são casos particulares; “eu sou de tal tipo” é, igualmente, a expressão generalizada de “ele é um homem”. No *Do Movimento dos Animais*, é acrescentado que a premissa maior é a do bem e a menor a do possível (701a24-25), o que novamente concorda com o esquema de *Da Alma*. É, assim, tentador interpretar ἡ δ’ ἐτέρᾳ em 1147a25 como designando a premissa menor, mas creio que devemos resistir a esta tentação (literalmente, na *Ética Nicomaqueia*, trata-se da outra opinião (δόξα), mas isso é irrelevante, pois também nas passagens de *Do Movimento dos Animais* e do *Da Alma* há uma flutuação terminológica entre δόξα e πρότασις). Na *Ética Nicomaqueia*, a premissa menor está incluída entre as universais, podendo ser de dois tipos: ou se aplica a quem enuncia o silogismo, como “ele próprio é um homem”, ou se aplica a uma coisa, como “tal coisa é seca” (1147a4-6). O que se opõe à opinião (ou premissa) universal a título de particular não é, na *Ética Nicomaqueia*, a segunda premissa (como ocorre no *Do Movimento dos Animais* e no *Da Alma*), mas a conclusão, denominada de “a última proposição” (ἡ τελευταία πρότασις, 1147b9), e de “o último termo” (τὸν ἔσχατον ὅρον, b14), conclusão que ou bem o sujeito não tem ou não está em ato (ἢ οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ, 1147a7; a segunda premissa, ao contrário, está em ato: 1147a33). Na mesma direção, em 1147a31, Aristóteles menciona, de um lado, a universal que proíbe ingerir doces e a (universal) que declara que todo doce é agradável. A ambas se anexa, em 1147a33, a premissa menor “isto aqui é doce”, que igualmente faz parte do que é universal. O vocabulário, portanto, entre 1147a31 e *Da Alma* e *Do Movimento dos Animais* não é o mesmo; mais ainda, como quero mostrar, tampouco o é a doutrina. A situação parece ficar mais complexa quando comparamos os dados a τῆς ἐτέρας προτάσεως (1143b4), que designa a outra premissa, no caso, a menor, mas esta passagem a respeito do intelecto prático encontra-se no livro VI, não no VII, e talvez por isto acentue a peculiaridade do uso do silogismo prático no tratado da acrasia.

questão é o conhecimento moral, mas não há, como podemos ver, nenhuma diferença relevante quanto aos procedimentos inferenciais no domínio prático e no teórico. Se não há nenhuma diferença relevante, então, nesta doutrina, o silogismo prático deve poder retratar o procedimento racional de escolha de modo tão satisfatório quanto o faz no domínio teórico. Assim, se o sujeito tem a premissa maior A e a premissa menor B, ele infere a conclusão C e age conforme ao que prescreve, e isto é uma apresentação rigorosa da escolha racional segundo o intelectualismo socrático. Ao apresentar a situação em que se encontra o acrático sob a forma de um silogismo prático cuja particular (a conclusão) ou bem ele não tem ou bem não está em ato, Aristóteles apresenta a tese socrática da ação de modo irretocável (pois, nesta perspectiva, o silogismo descreve perfeitamente a ação), ao mesmo tempo que preserva a posição de Sócrates (que consiste em negar que a ciência possa ser vascolejada por outra coisa) ao localizar o fracasso epistêmico na premissa particular, isto é, na conclusão, naquilo que não é propriamente conhecimento, mas é, como realçado na *Ética Nicomaqueia*, “uma opinião da alçada do sensível que governa a ação” (δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων, 1147b9-10). A estratégia de Aristóteles ao recorrer ao silogismo prático não visa a apresentar sua própria solução (que, na verdade, apela à presença de um apetite que desbanca o que pensa o sujeito); ao contrário, ela visa a preservar a posição socrática, apresentado-a corretamente e defendendo-a na medida em que a falha epistêmica (o modo da ignorância procurado, ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας, 1145b29) não ocorre no que é propriamente conhecimento. Para uso interno aristotélico, digamos assim, a doutrina do silogismo prático serve para ilustrar a imediatez da ação quando quem move é o intelecto prático. No contexto do exame da acrasia, porém, Aristóteles recorre ao silogismo prático no intuito de investigar, na perspectiva socrática, se a ignorância envolvida afeta a ciência (e, por conseguinte, inviabiliza a tese socrática) ou se incide sobre outro elemento (e, portanto, a tese socrática pode ser preservada). Ao final do exame, Sócrates pode ser reivindicado, o que está longe de ser um resultado píffio, pois, como o próprio Aristóteles reconhece, a tese socrática contradiz claramente os *fenômenos* (οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, 1145b28). A análise pelo silogismo prático, porém, permitiu-lhe torná-la aceitável, pelo menos no sentido em que a ciência ou o que é propriamente científico não é dominado pelas afecções.

Posso, agora, voltar à minha primeira questão: mas por que então Aristóteles busca tão insistentemente preservar a posição socrática? Penso que Aristóteles forneceu a resposta a esta questão de modo exemplarmente honesto. Na famosa passagem concernente ao método, que se encontra no início do tratado sobre a acrasia, ele escreve o seguinte:

[...] é preciso, assim como nos outros casos [ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων], tendo listado as manifestações [φαινόμενα] e tendo primeiramente examinado as aporias, demonstrar deste modo sobretudo [μάλιστα] todas as opiniões [πάντα τὰ ἔνδοξα] relativas a estas afecções; se não for possível, a maior parte e as mais autorizadas, pois quando as dificuldades são desatadas e as opiniões são preservadas [καταλείπεται τὰ ἔνδοξα], o ponto foi suficientemente demonstrado [δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς] (1145b2-7).

A passagem, como é bem conhecido, apresenta várias dificuldades, que me limito aqui apenas a mencionar. Trata-se de uma apresentação em geral do método dialético, mas algumas dúvidas persistem. Em primeiro lugar, τὰ φαινόμενα são manifestações no sentido de evidências empíricas ou são as opiniões aceitas (τὰ ἔνδοξα), que fornecem as premissas dos silogismos dialéticos?<sup>12</sup> Em segundo lugar, o contexto não permite fixar com clareza, por exemplo, a que se refere “assim como nos outros casos” (ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων). Pode ser uma aplicação restrita aos problemas éticos, que seriam distintos, assim, dos de outras disciplinas, ou a somente alguns problemas éticos, em oposição a outros, no interior da ética. Ou, ainda, pode-se sugerir que Aristóteles estaria defendendo uma expansão do método dialético para outras disciplinas, o que poderia incluir também as ciências teóricas<sup>13</sup>. Não posso discutir este ponto aqui. Felizmente, o problema que quero examinar não depende de sua solução. Com efeito, qualquer que seja a abrangência de seu método dialético, ele inclui pelo menos o exame da acrasia (assim como casos similares), e o que é fundamental para o argumento que quero desenvolver é o *modo* como o método dialético é aplicado precisamente ao caso da acrasia. Provas dialéticas não são raras nos tratados éticos, especialmente na *Ética Eudêmia*. Em EE 1214b28-15a7, por exemplo, temos uma apreciação favorável do método dialético que termina pela lembrança da ambição de *pôr à prova* (ἐξετάζειν) as opiniões, visto que as *refutações* (ἐλεγχοί) das dificuldades equivalem a *demonstrações* (ἀποδείξεις) das próprias teses. Esta é uma atitude dialética canônica, centrada na prática do exame por meio da refutação das teses opostas, que só pode ser um método combativo ou destrutivo. Em uma passagem de método que se encontra no início do tratado sobre a amizade da *Ética Eudêmia*, encontramos novamente uma apreciação favorável

12. Sobre esse ponto, ver, em especial, o artigo clássico de Gwilym Owen, “Τιθεῖναι τὰ φαινόμενα”, 1986, pp. 239-251. Talvez τοῖς φαινόμενοις em 1145b28 guarde muito provavelmente o mesmo valor que τιθέντας τὰ φαινόμενα em 1145b3, que será retomado logo adiante por λεγόμενα em 1145b20, a saber, o de teses aceitas, como sustentou Owen.

13. Enrico Berti (1989) defendeu uma expansão generalizada: Aristóteles teria proposto a dialética como método para a física e a metafísica, além da ética. Jonathan Barnes (1980, pp. 490-511) mostra-se bem mais cauteloso ao constatar o inevitável fosso que separa a busca da verdade da coerência de opiniões aceitas.

vel do método dialético; contudo, ele não é tão combativo ou destrutivo, mas apresenta um modo de operar bem mais brando:

[...] devemos, então, encontrar um argumento que explique maximamente as opiniões sustentadas sobre este ponto e ponha também um fim às dificuldades e contradições. E isto ocorrerá se as posições opostas manifestamente contiverem algo de racional; um tal argumento estará, então, maximamente em harmonia com os fenômenos: as teses contrárias serão preservadas no fim quando o que é dito é verdadeiro em um sentido, mas falso em um outro (1235b13-18).

Isso é o que de fato encontramos no final de *EN VI* (*EE V*) sobre a unidade das virtudes. Aristóteles mostra em *EN* 1144b30-45a2 que Górgias e Sócrates estão ambos certos e ambos errados: Górgias está correto em sustentar que as virtudes existem separadamente na medida em que pensa nas virtudes naturais, mas está errado quanto às virtudes no sentido estrito, aquelas que são acompanhadas de prudência; Sócrates está certo ao sustentar a conexão das virtudes no sentido estrito, mas errado ao negar que as virtudes morais naturais não possam existir separadamente. Ao reconhecer o que está certo e o que está errado em ambos os pensadores, a disputa dialética chega a seu fim (*ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ὃ διαλεχθεῖη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί*, 1144b32-34). O que é notável, no tratamento dialético da acrasia, é que ele é ainda mais brando que este exame já amigável da conexão das virtudes. O método dialético proposto para a acrasia, embora opere com o exame de dificuldades e aporias, não somente não visa à refutação das teses opostas, como também – ou sobretudo – visa a *preservar* (*καταλείπειν*) as teses reputadas, de modo que continuem valendo. Não somente ele não tem a dimensão refutativa que possui em primeiro grau o argumento de postura dialética (que vemos em funcionamento, de modo notável, no livro *Γ* da *Metafísica* a respeito do princípio de não contradição), mas também aqui a demonstração é considerada satisfatória quando as opiniões permanecem *valendo*, quando a verdade de cada opinião é *reconhecida*. Assim, esta dialética amigável é particularmente generosa, pois pretende sobretudo (*μάλιστα*) salvar *todas* as opiniões (*πάντα τὰ ἔνδοξα*). Se isto não for possível, então pelo menos a maioria delas e as mais autorizadas. Sua generosidade reaparece fortemente em *EE* I 6 1216b26-35, quando é dito que o melhor consiste na concordância de *todas* às teses sustentadas. Duas páginas antes, porém, em *EE* I 3 1214b28-15a15a7, é feita uma restrição, pois não vale a pena examinar as opiniões de todos os homens, tampouco as da maioria. Mesmo assim, esta passagem quer preservar, se não todas, pelo menos a maioria das opiniões dos filósofos, a saber, as mais autorizadas, o que está em diapásão com a passagem sobre o método da acrasia. A generosidade é seu elemento mais notável; está em harmonia com o tratamento amigável dispensado às opiniões em confronto no tratado da

amizade, mas vai mais longe ao tratar as opiniões opostas de modo bem mais generoso, buscando preservar todas, deixando-as todas valendo, ou, pelo menos, a maioria delas e as mais autorizadas.

O livro *EN VII* sobre a acrasia é um livro comum (= *EE VI*) e, mesmo que não pertença originalmente à *Ética Eudêmia*, resta que partilha a atitude dialética típica da *Ética Eudêmia*, e propõe uma dialética particularmente generosa. Não é de surpreender, assim, que Aristóteles queira salvar a posição de Sócrates: a força do método proposto reside justamente em preservar todas as opiniões; se isto não for possível, em salvar pelo menos a maior parte e as mais autorizadas. A despeito de contradizer frontalmente as opiniões aceitas, a preservação da tese socrática é emblemática em um tal método; se ela for preservada (pelo menos em parte, como sugere 1235b13-18), então o ponto foi suficientemente demonstrado (δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς, 1145b7). O esforço de Aristóteles concentra-se assim em preservar a tese socrática, apesar de suas evidentes dificuldades. Uma das estratégias consiste em recorrer ao silogismo em matéria prática, perfeitamente adequado ao intelectualismo socrático, para mostrar que a ignorância incide sobre a conclusão, não sobre as premissas, o que salva a afirmação de Sócrates, pois somente estas últimas têm natureza universal, propriedade de todo conhecimento propriamente dito, enquanto a primeira é particular, o que é típico da sensação.

Tampouco é de surpreender que se tenha discutido tanto para saber, afinal, qual é a posição de Aristóteles: a favor ou contra Sócrates? Na verdade, o método empregado põe Aristóteles em uma posição *neutra*: trata-se antes de demonstrar suficientemente mediante a preservação ou de todas as opiniões ou, pelo menos, da maior parte e das mais autorizadas. Aristóteles vale-se assim de uma *noncommittal language*: ele defende a posição socrática sem a adotar, pois demonstrar é, no caso, preservar o maior número possível de opiniões autorizadas. Para tanto, Aristóteles precisa apresentar uma versão conciliadora na qual mesmo o socratismo encontre guarida. E é isto que ele faz. Após descartar uma tentativa de preservar a posição socrática, que consistia em sustentar que, embora a ciência não seja vascolejada, a opinião verdadeira podia ser vencida pelo prazer<sup>14</sup>, Aristóteles apresenta quatro pas-

14. Esta posição é relatada em 1145b31-35. Aristóteles apresenta sua resposta em 1146b24-31, alegando que em nada difere a convicção na ação se ela estiver baseada em uma opinião ou em um saber; ao contrário, pessoas que somente têm opinião por vezes agem com mais convicção do que aqueles que têm ciência. O mesmo ponto é assinalado por Platão no *Protágoras*. Em 352b5-c1 é dito que a maioria toma como verdadeiro, falsamente, que a *ciência* pode ser vascolejada pela paixão; seis páginas adiante, porém, Platão escreve que ninguém que *sabe* ou que *acredita* que algo é melhor do que o que está fazendo, e que o pode fazer faz outras coisas no lugar deste algo (οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξόν τὰ βελτίω, 358b7-c1). *Saber* e *crença* são intercambiáveis aqui.

sos no que parece ser a solução do problema da acrasia. O primeiro passo é apresentado em 1146b31-35 e consiste na introdução da distinção entre saber (em potência) e saber em ato. Se o saber estiver em ato, será estranho à acrasia, mas não se, em algum sentido, ele não estiver em ato. Esta distinção é canônica no aristotelismo. No segundo passo (1146b35-47a10), Aristóteles introduz uma nova distinção para especificar aquilo sobre o qual vai recair a ignorância (isto é, aquilo cujo saber estará unicamente em potência), que não segue mais, porém, a estrita linha do aristotelismo. Trata-se da distinção entre o que é universal e o que é particular. Como vimos, o que é universal compreende ambas as premissas, a maior e a menor, o que não corresponde ao que Aristóteles apresenta no *Do Movimento dos Animais* e no *Da Alma*, mas que aqui é decisivo para poder salvar a tese socrática<sup>15</sup>.

No terceiro passo (1147a10-24), é apresentado o que vale aparentemente como solução: o homem acrático tem as premissas, mas não possui ou não usa a conclusão, assim como ocorre com quem dorme, é louco ou está embriagado. Quem está sob o efeito das paixões age deste modo, e nisto consiste a acrasia: os apetites sexuais, por exemplo, claramente provocam alterações no corpo e mesmo levam algumas pessoas à loucura. Este terceiro passo, contudo, é apresentado como “um modo [de ter a ciência] outro que os agora mencionados” (ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων, 1147a10-11), o que cria certo embaraço, pois os modos *agora* mencionados naturalmente são aqueles descritos nos dois primeiros passos, em relação aos quais o terceiro passo parece estar em continuidade, oferecendo uma interpretação mais acurada. Se, porém, este terceiro passo for distinto daqueles, em algum sentido ele introduz uma ruptura. No entanto, não é claro em que pode consistir esta ruptura, se o terceiro passo também se vale do esquema geral de distinguir entre ter a ciência em ato e a ter somente em potência, o que igualmente estava em jogo nos dois primeiros passos. Porém, talvez se possa ver algo de novo no terceiro passo que pode funcionar como elemento de ruptura relativamente aos passos anteriores. Nos dois primeiros passos, opera a distinção entre a ciência em ato e a ciência em potência que o sujeito pode, a qualquer momento, utilizar, embora agora não a utilize. Esta distinção é tipicamente aristotélica: Aristó-

15. Aristóteles introduz o ponto falando em dois tipos de *premissas* (δύο τρόποι τῶν προτάσεων, 1146b35-47a1), mas convém tomar o termo em uma acepção geral, a título de *peças* de um silogismo (o que inclui a conclusão; ver a definição de πρότασις em *A Priora* 24a16-17 como uma sentença que afirma ou nega algo de algo), pois o primeiro tipo, descrito como universal, engloba a premissa maior e a menor, enquanto o segundo, descrito como particular, só pode referir-se à conclusão, pois é dito que o agente ou bem não a tem ou ela não está em ato; ora, logo adiante, em 1147a33, Aristóteles diz que a premissa menor está em ato, o que estaria em franca contradição com esta passagem se tomássemos o que descreve como particular como se referindo à premissa menor.

teles distingue entre ter a ciência em potência no sentido da criança que pode ser ensinada e a ter em potência como a possui aquele que já foi ensinado, mas que não a está usando agora; enquanto este último pode recorrer ao saber quando quiser, o primeiro não pode. No caso da criança, trata-se da potência<sub>1</sub>; no do que tem, mas não usa, é uma potência<sub>2</sub>. Nos dois primeiros passos, a ciência em potência é claramente a ciência em potência<sub>2</sub>. O terceiro passo, porém, mostra que, no caso da acrasia, a situação é ainda outra, pois o homem em estado de acrasia não tem a capacidade de recorrer a seu saber, pelo menos não mais do que podem recorrer a ela o louco, o embriagado e quem dorme. O homem acrático possui a ciência, mas não pode recorrer a ela, isto é, seu saber em potência não é exatamente o da potência<sub>2</sub>, pois, em um sentido relevante, ele está incapacitado de recorrer a ela. Isto constitui uma diferença importante a ponto de o terceiro passo apresentar “um modo [de ter a ciência] outro que os agora mencionados”. De fato, se alguém tem o saber ao qual pode recorrer, mas não recorre, a avaliação moral será seguramente mais severa a seu respeito do que relativamente àquele que tem a ciência, mas está impossibilitado de recorrer a ela em algum sentido (cf. 1147a11-15).

Um quarto passo é então acrescentado (1147a24-b9), desta vez sob a perspectiva de uma explicação (φυσικῶς). Isso predispõe o leitor a tomar este quarto passo como enfim a solução aristotélica, pois a explicação *de caráter científico* ou *natural* opõe-se frequentemente, no texto aristotélico, à explicação λογικῶς, que procede somente mediante traços lógico-linguísticos, os quais podem dar um esboço da solução, mas não podem valer propriamente como uma solução. No entanto, o quarto passo permanece no âmbito do projeto de preservação do socratismo, pois opera por uma montagem de elementos dos passos anteriores. Ele reitera, com efeito, a análise do silogismo, presente no segundo passo, segundo a qual a particular é a conclusão, e assimila a ignorância em questão à do embriagado e à de quem dorme, ressaltando novamente a peculiaridade do saber em potência. Este quarto passo corretamente põe em realce o papel do apetite, pois é ele que, ao estar presente, como que toma o lugar da conclusão ausente e, apropriando-se de premissas adequadas, leva o agente a fazer o contrário do que deveria. Isto – a força da paixão no agente – é certamente aristotélico. No entanto, o apetite e a noção de conflito já tinham emergido no terceiro passo, não sendo novidade aqui; e, o que é mais importante, não menos do que os outros, o quarto passo é antes uma conciliação, na qual elementos socráticos são preservados e, ao mesmo tempo, contaminados pela perspectiva segundo a qual a ação deve ser analisada à luz da possibilidade de um conflito entre razão e apetite, perspectiva que o socratismo justamente pretendia eliminar.

O quarto e último passo não é, assim, a solução de Aristóteles, mas se inscreve, como os outros, em um projeto de conciliação possível entre duas



perspectivas bem distintas, a de Sócrates e a do conflito (que veio a ser claramente a solução de Aristóteles), conciliação que tem de ser procurada se o método de prova consistir em tanto melhor demonstrar quanto mais opiniões salvar. Este é, com efeito, o método que guia a investigação de Aristóteles a respeito do fenômeno da acrasia e que ele pensou poder aplicar a casos similares. Pelo menos foi o que fez no livro VII. Por quanto tempo Aristóteles aderiu a este método e até onde pretendeu expandi-lo é difícil determinar. Há outros traços dessa atitude na *Ética Eudêmia*, e talvez seja significativo o fato de que o exame da acrasia se encontre em um livro comum; isto nos levaria, porém, a teses de natureza cronológica, cujo controle, no que diz respeito à obra de Aristóteles, é de manejo pouco confiável. Há, contudo, indícios internos que mostram que tal método pode rapidamente chegar à exaustão. Em passagens ainda no livro VII, mas após 1147b19, onde declara ter concluído a análise do tipo de conhecimento que tem o homem acrático, bem como fora do livro VII, ainda na *Ética Nicomaqueia*, ou em outras obras além da *Ética Nicomaqueia*, a perspectiva não é mais a de conciliação e preservação da posição socrática, mas é simplesmente acentuado, como já vimos, o conflito entre um desejo racional e um apetite, do qual sai vencedor este último. Em todas estas passagens, não há mais apelo a uma investigação epistêmica sobre o tipo de ignorância que acomete o homem acrático que possa nos lembrar do projeto socrático a respeito deste tema.

Uma razão para tal desapego talvez seja uma incongruência da qual não consegue se livrar a perspectiva socrática em sua versão preservada. Com efeito, o sujeito conhece em um sentido relevante as premissas, mas não reconhece a conclusão como *decorrendo* das premissas. Ora, se o acrático não reconhece a conclusão como uma peça do silogismo que deriva das premissas, podemos assimilá-lo ao homem louco, que é puramente irracional. Isto é seguramente excessivo; não somente está faltando aquela característica central da acrasia (a consciência, durante a ação, que não deveria estar fazendo o que está fazendo), mas também qualquer traço de racionalidade desaparece – e com ela a própria acrasia. Aristóteles, contudo, de certo modo aceitou esta assimilação, pois ele próprio comparou a ignorância que afeta o acrático à do homem louco (μαινόμενον, 1147a13). No entanto, Aristóteles logo viu que tal comparação é ruim, pois, mais adiante, os homens loucos (οἱ μαινόμενοι τῶν ἀνθρώπων, 1150a1) figuram ao lado dos animais, incapazes de virtude ou vício porque desprovidos de razão e escolha deliberada – e não há animais acráticos. Com efeito, para haver acrasia, é *necessário* que se reconheça a conclusão como decorrendo das premissas que se aceita. Se não a reconhece, não há de fato conhecimento, tampouco conhecimento prático. Sem este conhecimento, não só ele não está em uma contradição prática, na qual consiste a acrasia, como sai fora

do domínio da racionalidade, que, contudo, tem de ser pressuposta em todo caso de acrasia.

Ao analisar o silogismo prático em *EN VII*, Aristóteles observa que quem faz um silogismo prático, se não estiver impedido, “ao mesmo tempo também faz isto” (ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν, *II47a31*), a saber, o que ordena a conclusão. Mas se ele *também* faz isto, há algo outro que ele faz ao mesmo tempo. O que é esse algo outro? Não pode ser o simples proferimento da conclusão, pois isto, como vimos, é apenas uma possibilidade do conflito em sua dimensão humana. Esta outra coisa que é necessária para que esteja em conflito é o *reconhecimento* da conclusão como decorrendo das premissas, como peça de um silogismo (prático). Suspende a conclusão, aceita as premissas, tem um preço demasiado caro: a irracionalidade pura e simples. Se o acrático não reconhece a conclusão como conclusão, ele não está exatamente em uma contradição prática: na verdade, ele está em uma situação muito mais desconfortável, a posição ocupada pelo homem irracional. Ora, Aristóteles aproxima o acrático do homem louco. Para escapar desta assimilação, tudo o que Aristóteles pode fazer com seu método dialético, e que de fato ele faz, é comparar o acrático de preferência ao embriagado ou a quem dorme (*II47b7*), passando em silêncio a figura do louco. Ele tem bons motivos para proceder assim, pois, no caso do sono e da embriaguez, a ausência de reconhecimento é *momentânea*, ao passo que, na loucura, ela é persistente. Isto é mais aceitável, pois, como o próprio Aristóteles diz, a acrasia é como a epilepsia, pois ambas são não contínuas, mas momentâneas (*II50b34*). O acrático está em certo estado de insanidade; felizmente, é um estado momentâneo. Contudo, isso não é inteiramente satisfatório. Quando a ação ocorre, o reconhecimento está ausente; contudo, a ação se faz sempre no momento (πρὸς τὸν καιρὸν, *EN II104a8*), é ali que o conflito ocorre ou não ocorre – é ali que o reconhecimento tem de estar presente. Talvez este indício interno tenha sido forte o suficiente para fazer com que Aristóteles não tente mais preservar Sócrates quando as teses em jogo claramente contradizem as evidências; talvez este indício tenha levado Aristóteles finalmente a descrever que um ponto é tanto mais demonstrado quanto mais opiniões forem salvas.

## Amizade, Unidade Focal e Semelhança

**É** bem conhecido que a solução que Aristóteles sugere para o problema das diferentes espécies de amizade difere de uma obra a outra, pelo menos no que diz respeito aos termos nos quais é proposta. Com efeito, a *Ética Eudêmia* apresenta uma análise governada pela noção de unidade focal: a amizade segundo a virtude é a amizade primeira e central, à qual fazem referência, ou mesmo se reduzem as outras duas espécies, a amizade segundo o útil e a amizade segundo o agradável. Na *Ética Nicomaqueia*, por sua vez, as três espécies de amizade estão relacionadas mediante a relação de semelhança. Neste capítulo, gostaria de examinar se esta diferença reflete somente uma oscilação terminológica, sem maiores consequências, ou se, ao contrário, reflete uma alteração importante no modo pelo qual a amizade é pensada nos tratados éticos de Aristóteles.

Para começar, convém observar que, em ambas as obras, a amizade deve satisfazer três condições bem precisas, que fazem parte da definição mesma de amizade. A amizade é, primeira condição, uma relação recíproca: não posso ser amigo de alguém que, de sua parte, não é meu amigo. Em segundo lugar, esta relação recíproca não pode passar despercebida. Embora possa amar alguém sem que ele o saiba, não posso ser amigo de alguém sem que ele tenha consciência disto. Enfim, terceira qualidade, a amizade é tal que, por meio dela, desejamos ao amigo todo o bem não para nós mesmos, mas em vista do próprio amigo. Duas observações sobre estas condições. Pode ocorrer que tiremos vantagem, e é mesmo muito provável que isto ocorra, visto que os amigos partilham os bens entre si, mas não desejamos os bens, enquanto amigos, para que nós aproveitemos, mas para que ele aproveite<sup>1</sup>. Isto é muito im-

1. Deste modo, a amizade revela-se como o lugar privilegiado no qual a ética aristotélica pensa a abertura a outrem, esta marca fundamental de toda atitude moral, o altruísmo.

portante e aproxima assim a amizade da benevolência (εὐνοια)<sup>2</sup>. Com efeito, e é esta a segunda observação, a benevolência também é o ato de querer bem a alguém em vista dele próprio e não porque teríamos algum interesse envolvido. No entanto, a amizade se distingue da benevolência porque, enquanto a benevolência pode não ser recíproca e pode passar despercebida, a amizade, como vimos, requer ao mesmo tempo reciprocidade e reconhecimento, além de estar diretamente envolvida com a ação e a efetividade.

Segundo o argumento da *Ética Eudêmia*, as três espécies de amizade não são ditas nem como um só tipo, nem como espécies de um gênero único, tampouco são termos puramente equívocos. Por *termos puramente equívocos* entende-se termos como *talento*, termos cujos diferentes sentidos não têm nenhuma conexão entre si (o que, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles chamará de equívocos *por acidente*, ἀπὸ τύχης, 1096b26). Tendo recusado estas três possibilidades, Aristóteles propõe então pensar as três espécies de amizade ligadas pela noção de unidade focal (πρὸς ἓν λεγόμενα). Isto implica que as espécies de amizade fazem referência a um termo único, no caso: à amizade segundo a virtude, termo que não tem mais o papel de um gênero em relação ao qual os outros seriam suas espécies, mas que, ao mesmo tempo que é uma espécie de amizade, assim como as outras, assume, contudo, a posição de *primeira* amizade, aquela em torno da qual as outras gravitam e da qual dependem do ponto de vista da definição. Os exemplos-padrão em Aristóteles são o médico e o são. Como é bem sabido, Aristóteles também aplica esta unidade ao ser no intuito de lhe dar uma estrutura de unidade compatível com sua refração inevitável nas diferentes categorias, os gêneros supremos do ser, visto que foi abandonado todo sonho de uma unidade genérica para o ser<sup>3</sup>.

Na *Rhet.* II 4 1380b35-81a1 o altruísmo é claramente posto em realce: ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. O elemento de altruísmo é acentuado na amizade segundo a virtude, pois se busca o bem ao amigo *enquanto tal*, na integralidade de sua pessoa, ao passo que, nos dois outros casos, trata-se de uma parte ou acidente do sujeito – o prazer ou a utilidade – que é buscado, o que reforça a referência egoísta, na medida em que estas relações de amizade subsistem enquanto permanece *nosso* interesse no prazer ou utilidade. Sobre esta dosagem de altruísmo e egoísmo nas relações de amizade segundo Aristóteles, ver Arthur Adkins, “Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle”, 1963; e Charles Kahn, “Aristotle and Altruism”, 1981.

2. Aristóteles dirá, com efeito, que a benevolência é o princípio da amizade (ἔοικε δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥσπερ τοῦ ἐρᾶν ἢ διὰ τῆς ὀψεως ἡδονῆς, EN 1167a3-4).
3. Pode-se, na verdade, suspeitar que Aristóteles tenha descoberto ou aplicado por primeira vez a unidade focal à amizade e somente depois tenha considerado a vantagem de estendê-la também ao ser. Sobre este ponto, ver Gwilym Ellis Lane Owen, “Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle”, 1960. Tomo a liberdade de mencionar meu artigo: Marco Zingano, “Dispersión Categorical y Metafísica en Aristóteles”, 2002, cuja tradução corresponde ao capítulo 18 deste livro: “Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles”.

Por que Aristóteles quer propor esta unidade também para as três espécies de amizade? Porque o projeto de redução das outras espécies à amizade segundo a virtude lhe parece perfeitamente possível na *Ética Eudêmia*. Com efeito, Aristóteles observa, na *Ética Eudêmia*, que o objeto que se deseja ao amigo é o bem (τὸ ἀγαθόν)<sup>4</sup>. O bem, sempre segundo a *Ética Eudêmia*, pode ser ou o bem verdadeiro ou o bem aparente. O bem verdadeiro, o bem *simpliciter*, é também agradável *simpliciter*. Por bem aparente, deve-se entender o que parece ser bom para alguém, sem ser um bem *simpliciter*. A *Ética Eudêmia* opera com a identidade entre o agradável para alguém e o bem aparente, assim como identifica o bem *simpliciter* ao agradável *simpliciter*<sup>5</sup>. Se o bem aparente é o que é agradável a alguém, quando se deseja ao amigo o que é agradável, é-lhe desejado um bem, mesmo que se trate apenas de um bem aparente, no caso de se tratar de algo agradável somente para alguém. Se, portanto, lhe é desejado um bem ou algo semelhante (no caso de ser somente aparente, isto é, bem para alguém), a amizade segundo o prazer pode então ser reduzida à amizade segundo a virtude, e isto no interior de sua própria definição, pois ela é uma amizade segundo um *certo* bem.

É preciso ainda, contudo, mostrar que a amizade segundo a utilidade pode igualmente ser reduzida à amizade segundo a virtude. Esta prova falta na *Ética Eudêmia*; nós a encontramos, todavia, na *Ética Nicomaqueia*. No início do tratado sobre a amizade na *Ética Nicomaqueia*, logo após ter introduzido as três espécies de objeto de amizade, os φίλητά, Aristóteles escreve o seguinte: “pode-se, aliás, admitir que é útil aquilo mediante o qual é obtido um certo bem ou um certo prazer, de modo que somente o bem e o agradável seriam objetos de amizade a título de fins” (EN 1155b19-21). Segundo esta passagem, a utilidade é um meio para obter o bem ou o prazer, que funcionam então como fins. Ora, desejamos os meios porque desejamos os fins; para que o útil figure, por conseguinte, como objeto de busca, é preciso fazer referência aos fins para os quais é um meio. Deste modo, percebe-se que a definição do útil enquanto objeto de busca contém uma referência seja ao bem, seja ao prazer. O prazer, como vimos, é o bem aparente; portanto, o útil

4. Uma passagem da *Magna Moralia* ilustra bem este ponto: τί ἐστι τὸ φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὰγαθόν (1108b37). Como em outros pontos, a *Ética Eudêmia* e a *Magna Moralia* estão muitas próximas. A este respeito, convém assinalar que a *Magna Moralia* apresenta os outros dois casos de amizade como *provenientes* da amizade segundo a virtude (εἰσὶν γὰρ ἀπὸ τῆς παντελοῦς φιλίας, 1209a18), ao passo que a *Ética Eudêmia* privilegia sua dependência *em relação à* (πρός) amizade segundo a virtude, reproduzindo uma oscilação que encontramos alhures na unidade focal entre o ponto *para o qual* os outros termos tendem e o ponto *do qual* os outros provêm, sem que, aparentemente, haja uma diferença filosófica relevante entre tais duas versões.

5. Ver EE 1236a9-10: τὸ ἥδὺ τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, τὸ δὲ τινὶ καὶ φαινόμενον ἀγαθόν.

é conduzido ao bem, seja o bem verdadeiro, seja o bem aparente. Com esse argumento, suponho, Aristóteles pode então declarar, na *Ética Eudêmia*, que “todas as amizades se reduzem à primeira” (πᾶσαι αἱ φιλίαι ἀνάγονται πρὸς τὴν πρώτην, *EE* 1240b38). Se todas se reduzem à amizade segundo a virtude, o programa reducionista da unidade focal pode perfeitamente bem aplicar-se à multiplicidade de amizades<sup>6</sup>.

Na *Ética Nicomaqueia*, porém, este programa de redução de todas as amizades à amizade segundo a virtude não parece mais possível. O que impede doravante sua realização é uma tese exposta pela primeira vez no livro III da *Ética Nicomaqueia*, em uma passagem que não encontra paralelo na *Ética Eudêmia*. Segundo esta tese, nem o objeto de querer se identifica ao bem verdadeiro, nem é o bem tudo o que aparece como tal a alguém<sup>7</sup>. Em ambas as posições, a despeito de suas diferenças – a primeira é platônica, a segunda é atribuída aos sofistas –, há algo em comum, a saber, a tentativa de estabelecer uma condição *suficiente* para o bem: para ser buscado como fim, basta ou que seja o bem verdadeiro, o bem *simpliciter*, ou que apareça a alguém como um bem, o bem aparente. Ora, na *Ética Nicomaqueia*, ao contrário, o φαινόμενον ἀγαθόν é agora compreendido não como uma condição suficiente, mas como uma condição *necessária* para que algo figure como um fim, seja o fim de um homem vulgar, seja o fim do prudente: para que o agente busque um fim, é preciso que ele tome algo como um bem, é preciso que o objeto buscado lhe apareça como um bem. Para me apoiar no comentário de Tomás de Aquino, todo bem, verdadeiro ou falso, é sempre um *bonum apprehensum*,

6. Convém observar que, quando aplica a unidade focal ao ser, Aristóteles atenua o discurso da *redução*, pelo menos no livro Γ, no tocante às categorias do ser. Todavia, na versão paralela que K 3 oferece de Γ 1-2, reencontramos a ἀναγωγή expressamente aplicada ao ser (K 3 1061a9).

7. É a passagem *EN* 1113a15-b2. Trata-se de um contexto de tom dialético, no qual se afrontam duas posições que Aristóteles igualmente rejeita. A primeira, de estirpe platônica, consiste em isolar o bem verdadeiro, *simpliciter*, como o único objeto de desejo da parte racional, atribuindo a todo outro desejo um bem somente em aparência (isto é, falso). A segunda, de origem sofística, consiste em declarar como bem tudo aquilo que aparece como tal a alguém. O que é comum a estas duas posições é a busca de uma condição *suficiente* do bem – seja o fato de ser verdadeiramente um bem (um bem natural), seja o fato de ser considerado por alguém como um bem. Segundo a primeira possibilidade, o que se opõe ao que é verdadeiramente um bem é o que é falsamente um bem. Há passagens, fora da *Ética Eudêmia*, nas quais Aristóteles se serve desta terminologia (por exemplo, no *Da Alma* III 10 433a28-29, na qual o objeto de desejo é dito ser ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν). Ele, todavia, jamais adotou a posição dos sofistas. Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles oporá às duas posições sua própria tese: o φαινόμενον ἀγαθόν não é uma condição suficiente, mas *necessária* do bem, pois todo bem deve ser tomado como tal para que figure como um fim para o agente. Esta condição vale igualmente para os bens naturais ou verdadeiros: nenhum bem se furta às condições especiais da intensionalidade no domínio prático.

porque todo bem, verdadeiro ou falso, somente é concebido como tal em um contexto inevitavelmente intensional, no qual algo é tomado a certo título. O que toma o homem vulgar não é um bem verdadeiro; o que o homem virtuoso toma é um bem verdadeiro. Porém, um e outro estão condenados para sempre ao mundo opaco das intenções. Eis por que, na *Ética Nicomaqueia*, o homem por excelência virtuoso, o prudente, é apresentado como se fosse ele próprio a norma e o critério de nossas ações (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν, 1113a33). Este curioso flerte com o protagorismo não é senão a consequência da radicalização de Aristóteles, ao mergulhar definitivamente o bem no reino obscuro da intensionalidade.

A tese da intensionalidade, presente somente na *Ética Nicomaqueia*, terá uma série de consequências na ética aristotélica. Aqui, vou limitar-me a examinar o que ela ocasiona com respeito ao problema da unidade dos tipos de amizade<sup>8</sup>. Aristóteles recorre a esta nova tese da *Ética Nicomaqueia* precisamente no momento em que, após ter dito que se poderia conceber o útil como um meio para o bem ou para o prazer (e assim o reduzir a estes dois últimos), se pergunta se, “nestas condições, os homens prezam o bem ou o que é o bem para eles?” (1155b21-22) A pergunta é: o bem verdadeiro ou o bem para alguém? Voltando aos termos da *Ética Eudêmia*, esta questão diria respeito diretamente à possibilidade de reduzir todos os objetos de amizade ao bem, pois o prazer é, nos termos da *Ética Eudêmia*, um bem aparente. A resposta da *Ética Nicomaqueia*, contudo, é bem diferente da que tínhamos encontrado na *Ética Eudêmia*: na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles escreve que “pouco importa: o objeto de amizade será o objeto de amizade aparente” (διοίσει δ’ οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον, 1155b26). Esta resposta é seca, por demais sucinta e certamente permite mais de uma interpretação. No entanto, parece-me dizer o

8. Pode-se contestar que esteja presente *somente* na *Ética Nicomaqueia*, alegando-se que também está presente nos livros comuns e que tais livros muito provavelmente pertencem à *Ética Eudêmia*. Uma resposta a esta objeção está fora dos limites do presente capítulo. Limito-me a observar que em dois lugares de *EN VI* (= *EE V*) tal noção *parece* estar implícita, mas não o está, pelo menos não *explícita* ou *argumentativamente*. Em *EN VI 2*, é feita a diferença entre razão teórica e razão prática com base no fato de a segunda estar envolvida com o desejo reto; envolvimento com desejo conduz à noção de intencionalidade, mas nada em *VI 2* revela que Aristóteles reconheça isto ou, pelo menos, não vê nenhuma consequência lógica de natureza intensional. Em *VI 7*, por sua vez, é dito que *branco* e *reto* são os mesmos para “homens e peixes” (1141a23), enquanto *são* e *bom* são diferentes, e isto parece ser *claramente* o reconhecimento do comportamento lógico distinto de predicados teóricos e práticos, o que é central para o ponto que sustento. No entanto, deve-se observar que, em *VI 7*, trata-se antes da diferença *biológica*, a saber, que, para certas espécies, isto é (naturalmente) bom ou sadio, enquanto, para outras, outra coisa é (naturalmente) boa ou sadia, o que não leva nem pressupõe questões de intencionalidade, menos ainda de intensionalidade.

seguinte: assim como, no livro III, todo bem é doravante um bem aparente porque ser φαινόμενον é uma condição *necessária* de todo bem, aqui também o fato de aparecer como tal é uma condição *necessária* para todo objeto de amizade.

Qual a consequência disto? Se todos os três objetos de amizade, a virtude (o bem verdadeiro), o agradável e o útil, são igualmente *aparentes* no sentido relevante aqui, isto é, no sentido em que tal expressão não designa mais o que é meramente em aparência um bem, mas a imersão ineludível de todo bem no contexto intensional unicamente no qual pode exprimir-se como objeto de busca ou fuga, não é mais possível distingui-los mediante a noção de bem aparente ou verdadeiro no intuito de os reduzir a um bem primeiro, visto serem todos *formalmente* bens aparentes. De um ponto de vista *prático*, o bem (verdadeiro), o agradável e o útil diferem fundamentalmente entre si enquanto bens, assim como Aristóteles dirá no primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*: “a honra, a prudência e o prazer têm definições distintas que diferem precisamente enquanto bens” (τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ, 1096b23-25). Se, portanto, a redução do agradável ao bem por intermédio do bem aparente não é mais possível – pois o bem verdadeiro é igualmente um φαινόμενον ἀγαθόν –, o programa de reduzir o útil ao bem ou ao prazer perde todo o seu interesse. O programa de redução termina simplesmente abandonado.

O que resta, então, é uma tripartição irreduzível dos objetos de amizade: o bem (a virtude), o agradável, o útil. Porém, se tal fosse a resposta final de Aristóteles, estaríamos em uma situação semelhante àquela em que nos encontramos quando examinamos as relações entre o benéfico e o credor. Os benéficos apreciam aqueles aos quais fizeram um bem mais do que estes apreciam aqueles, assim como quem empresta tem cuidado com a existência de seu devedor, ao passo que este veria com certa alegria aquele desaparecer. Benéficos e credores estão em uma mesma relação àqueles aos quais fizeram um bem ou emprestaram dinheiro: eles cuidam para que se mantenham bem – mas a razão que move um difere inteiramente da razão que move o outro. De modo similar, o amigo segundo a virtude, o amigo segundo o prazer e o amigo segundo a utilidade estão em uma mesma relação a seus respectivos amigos: suas relações são recíprocas, conscientes e tais que cada um procura dar ao outro o objeto de amizade que os une. Os objetos de amizade, porém, permanecem irreduzíveis entre si: o valor moral, a utilidade, o prazer. Suas relações seriam apenas similares, o que não criaria nenhuma unidade real, não mais que não existe nada de fato em comum entre o benéfico e o credor, exceto uma similaridade em suas relações com seus respectivos beneficiário e devedor. De uma unidade focal, no interior de um projeto de redução a um só tipo, cairíamos em uma multiplicidade irreduzível, cujo único traço comum seria uma similaridade de relações.



A relação de semelhança, com efeito, se nada mais houver a estabilizar, corre o risco de perder-se nas brumas da metáfora. Pode-se ilustrar este ponto recorrendo à análise que Aristóteles faz da acrasia. Os que falam de uma acrasia quanto à honra, ao impulso ou cólera (θυμός) ou ao dinheiro falam, na verdade, da acrasia somente de modo metafórico (κατὰ μεταφοράν, 1149a23), pois há meramente uma similaridade de relações entre os que agem de um certo modo em relação à honra, ao θυμός ou ao dinheiro com os que são propriamente acráticos. Estes últimos são aqueles cuja razão (prática) é vencida por um apetite (ἐπιθυμία) ligado ao gosto e ao tato. Aristóteles caracteriza em várias passagens a acrasia por acréscimo (honra, θυμός, dinheiro)<sup>9</sup> como uma acrasia meramente por semelhança (καθ' ὁμοιότητα), e fica razoavelmente claro em sua argumentação que se deveria evitar falar de acrasia nestes casos, pois o uso neles de tal termo não provém de nenhuma comunidade de sentido, por mínima que seja. Não se trata, contudo, de uma homonímia ou equivocidade por acaso, pois pelo menos as relações são similares, ainda que os diferentes sentidos não se recubram entre si<sup>10</sup>. O mesmo ocorreria com as amizades. Elas seriam somente similares quanto às suas relações, mas, do ponto de vista do que as define, a saber, o objeto da amizade (τὸ φιλητόν), suas três formas permaneceriam irreduzíveis: a virtude, o prazer e a utilidade. Teríamos, assim, uma mera semelhança de atitudes, semelhança que explicaria a utilização de um mesmo termo (amizade) para as nomear, correndo, porém, o risco deste uso deslizar irresistivelmente em direção à metáfora.

Digo tudo isso no condicional, pois é preciso, na verdade, matizar esta tese. Os φιλητά serão sempre três e nenhum projeto de redução do ponto de vista de suas definições terá sucesso. No entanto, ocorre um tipo de imbricação entre eles e esta imbricação tornará possível uma ordem entre estas três espécies irreduzíveis de amizade. Com efeito, os homens bons são bons

9. Ver 1147b34, 1148b6, 10, 13, 1149a3.

10. Pode-se ainda explicar este ponto recorrendo à homonímia que existe entre uma mão no corpo, que cumpre sua função, e uma mão decepada, que não cumpre mais sua função. Esse é, aliás, o exemplo típico em Aristóteles de uma homonímia que não é acidental, estritamente linguística, nem contém alguma comunidade de sentido. Com efeito, a mão decepada mantém obviamente uma forte similaridade com a mão de um homem, mas, visto que a mão se define pela função que ela cumpre no corpo e a mão decepada não pode cumprir tal função, ela é dita mão meramente por homonímia, sem incidência sobre sua definição. Porém, a equivocidade não é acidental, embora não haja nenhum recobrimento definicional. Aristóteles explica também por esta equivocidade a relação entre um homem e sua pintura: esta homonímia está fundada unicamente na *semelhança* (física) dos objetos em questão. Ver, a este respeito, Terence Irwin, “Homonymy in Aristotle”, 1981, que a denomina de “homonímia espúria”: “Aristóteles também reconhece ‘homônimos espúrios’, Fs homônimos que não são Fs genuínos, mas Fs espúrios, chamados Fs simplesmente porque são semelhantes aos Fs genuínos” (p. 527).

uns para os outros, e pelo fato de serem bons, são também úteis uns para os outros (ἀλλήλοις ὠφέλιμοι, 1156b14). Similarmente, pelo fato de serem bons, são também agradáveis uns aos outros (ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις, b15). A amizade segundo a virtude é, portanto, tal que, por possuir seu objeto próprio, a virtude, ela contém todos os outros objetos de amizade, e não por acidente. Ela é, deste modo, vista como *amizade perfeita*, τελεία φιλία. Ela é perfeita porque é *completa*; e ela é completa porque, em função da natureza mesma de seu objeto próprio, “nela se combina tudo o que deve pertencer aos amigos” (συνάπτεται γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ’ ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν, 1156b18-19). Um pouco adiante, Aristóteles volta ao ponto: “foi dito que o homem virtuoso é agradável e útil” (1158a33). É bem verdade que a utilidade e o agradável também podem coincidir; pode ocorrer que um homem útil seja agradável ou que um companheiro de prazer se revele útil. No entanto, tal coincidência será sempre accidental (1157a33-36), ao passo que, no caso do amigo virtuoso, não é por acidente que ele é igualmente útil e agradável. Aristóteles não diz expressamente que o homem virtuoso é agradável e útil *não por acidente*, mas isto decorre de sua tese de que é agradável e útil *enquanto* virtuoso, *por sua própria natureza*.

É a partir desta imbricação não accidental, instaurada pela virtude, que se pode, no interior de relações meramente similares, estabelecer uma ordem entre as amizades e soldá-las entre si, ainda que sejam casos irreduzíveis, mas agora conectados por imbricação. Uma passagem é muito clara a este respeito:

A amizade segundo o prazer é semelhante à precedente [a amizade segundo a virtude] (visto que os homens bons são também pessoas agradáveis uns aos outros); o mesmo ocorre para a amizade segundo a utilidade (visto que os homens virtuosos são úteis uns aos outros) (1156b35-57a3).

Vê-se aqui como a relação de semelhança é tornada internamente mais forte pela imbricação dos φιλητά. Segundo a passagem, a relação de semelhança se estabelece em função da similaridade das propriedades que definem a amizade (quero dizer: reciprocidade, consciência, benevolência), ao mesmo tempo que a imbricação das propriedades dos φιλητά (que, enquanto objetos de amizade, distinguem as três espécies de amizade entre si, e isto de modo irreduzível) permite, então, colocá-las sob uma certa ordem enquanto amizades, de modo que, embora não haja dependência definicional ou recobrimento de sentidos, as amizades não são ditas todas amizades meramente por uma similaridade de relações. Deste modo, pode-se evitar que o uso do mesmo termo deslize para a metáfora.

Nem tudo, porém, é claro. Esta imbricação consegue pôr uma das amizades como amizade *primeira*, porque ela é perfeita, e ela é perfeita porque é

completa. Porém, ao introduzir o par *πρώτως καὶ κυρίως*, Aristóteles como que se vê autorizado a recorrer ao velho programa de reduzir todos os objetos de amizade a um só, o bem (a virtude), visto que o agradável é um certo bem, a saber, o bem aparente, e o útil – podemos supor – é reduzido ao bem na medida em que funciona como um meio para obtê-lo. Pelo menos, é o que se depreende da seguinte passagem:

[Talvez se deva dizer que] há várias espécies de amizade, entre as quais uma, tomada no sentido primeiro e principal [*καὶ πρώτως καὶ κυρίως*], é a amizade dos homens virtuosos enquanto virtuosos, ao passo que as restantes são somente amizades por semelhança: com efeito, nestes últimos casos, é-se amigo sob o ângulo de algum bem ou de algo semelhante, visto que mesmo o prazer é um bem para aqueles que prezam os prazeres (1157a30-34).

Tem-se o sentimento que Aristóteles quer aqui transpor diretamente à *Ética Nicomaqueia* o argumento que era central na *Ética Eudêmia*. Ora, tal argumento era central em função do projeto de redução da *Ética Eudêmia*; porém, este caminho está sob interdição por conta do novo modo pelo qual Aristóteles compreende o *φαινόμενον ἀγαθόν*. Isto certamente gera uma dificuldade, pois o novo e o velho esquemas aparecem confluindo quando tudo levava a crer que deveriam ser fortemente distinguidos. Nem se trata de um caso isolado, pois há uma outra passagem da *Ética Nicomaqueia*, próxima a esta última, na qual Aristóteles propõe novamente restringir toda amizade ao bem e ao prazer, provavelmente supondo que o útil não é senão um meio para eles. Trata-se de 1156b19-20, “toda amizade é ou pelo bem ou pelo prazer” (*πᾶσα γὰρ φιλία δι’ ἀγαθόν ἐστιν ἢ δι’ ἡδονήν*), quando, ao longo dos dois livros sobre a amizade na *Ética Nicomaqueia*, há sempre três espécies irreduzíveis de *φιλητόν*, o útil sendo de direito um deles.

Apesar destas dificuldades, tenho que o novo esquema de análise das espécies de amizade é razoavelmente claro. Os amigos estabelecem relações entre si que são similares, qualquer que seja o objeto de amizade. Por sua vez, um dentre eles é o objeto de amizade perfeito porque ele é completo, e é completo porque contém os dois outros de modo não accidental. Erige-se assim em amizade primeira, à qual as outras duas se assemelham. A amizade primeira é tipicamente uma amizade entre iguais, o que leva Aristóteles a dar preferência, na antiga disputa sobre a amizade, àqueles que dizem que o amigo procura seu igual, contra os que dizem que o amigo procura o desigual, por vezes mesmo o contrário, ao mesmo tempo que reconhece que há amizades entre desiguais, principalmente quando a utilidade prevalece (pois ela é sobretudo amizade entre desiguais: 1159b12). Isto talvez explique a posição mais frágil, eventualmente última (isto é, terceira), da amizade segundo a utilidade. Mas a amizade tem também outras características. Os amigos convivem entre si,

e, a este respeito, a amizade primeira é particularmente estável, ao passo que as duas outras sofrem de uma maior ou menor instabilidade. Na verdade, nada caracteriza melhor a amizade do que a vida partilhada (οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὥς τὸ συζῆν, 1157b19). Neste sentido, das duas outras espécies de amizade, a amizade segundo o prazer e a amizade segundo a utilidade, “a que repousa sobre o prazer assemelha-se mais à amizade” (τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικε φιλία ἢ διὰ τὸ ἡδύ, 1158a18), pois, quando os amigos tiram ao mesmo tempo as mesmas satisfações e se aprazem com as mesmas coisas, eles procuram conviver mais frequentemente. Assim, a amizade segundo o prazer alça-se ao segundo lugar, por assim dizer, de modo que se tem a tentação de estabelecer uma ordem: amizade primeira (virtude), segunda (prazer) e terceira (utilidade), mas convém resistir a isso. Com efeito, na amizade primeira se busca ao amigo o bem com vistas à sua própria pessoa, ao passo que, nos dois outros casos, o que é buscado diz respeito somente a uma parte do amigo ou a um acidente (o prazer e o útil), o que acentua a distância entre a amizade primeira e as outras duas em bloco, indistintamente. Cito Aristóteles:

Dissemos que estas últimas formas de amizade [segundo o prazer e segundo o útil] são de uma ordem inferior e duram menos tempo. Porém, do fato de, simultaneamente, assemelharem-se e não se assemelharem à mesma coisa, pode-se tanto pensar que elas são, como que elas não são amizades: pela semelhança, com efeito, com a amizade segundo a virtude, elas parecem ser amizades (pois uma comporta prazer e a outra utilidade, e tais características pertencem igualmente à amizade segundo a virtude); por outro lado, do fato de a amizade segundo a virtude estar ao abrigo de vicissitudes e permanecer estável, enquanto as outras amizades mudam rapidamente e diferem, além disto, da amizade primeira em muitos outros pontos, elas não parecem ser amizades por causa de sua dessemelhança com a amizade verdadeira (1158b4-11).

Seria preferível, assim, falar de uma amizade primeira em contraste com as outras duas amizades, sem pôr estas últimas em uma ordem entre si. A passagem traz ainda outros elementos preciosos. Mais claramente do que as duas anteriores, a semelhança (ou dessemelhança) se faz em função da similaridade (ou distinção) das propriedades de suas relações. Quanto à semelhança, as propriedades de reciprocidade, de consciência e de benevolência estão entrelaçadas e soldadas em suas relações pela imbricação dos φιλητά, visto a virtude conter o prazer e o útil, ao passo que estes dois últimos só ocorrem juntos por acidente. Ora, tais propriedades pertencem à definição mesma de amizade. A dessemelhança, por sua vez, que pode nos levar a pensar que as duas formas inferiores não são realmente casos de amizade, concerne a características que acompanham toda amizade perfeita, mas que não fazem parte de sua definição – são o que podemos chamar de ἰδιᾶ. Viver em companhia do amigo de modo es-

tável, não dar ouvidos absolutamente a calúnias e “muitos outros pontos”, eis em que são dessemelhantes. A partir dessa clivagem entre elementos que pertencem à definição, em relação aos quais as três espécies são semelhantes, e traços que acompanham de modo não acidental a amizade primeira, mas que não fazem parte de sua definição, em relação aos quais as três espécies são dessemelhantes, compreende-se melhor o que está em questão na nova concepção de amizade em Aristóteles. As três espécies estão ligadas entre si pela imbricação dos φίλητά, que pertencem às suas definições (são o elemento central nelas), mas as duas outras espécies nem derivam nem se reduzem à amizade primeira, como sugeria o texto da *Ética Eudêmia* – ao contrário, elas são mesmo dessemelhantes em relação àqueles outros traços que acompanham necessariamente a amizade perfeita a ponto de não parecerem ser realmente casos de amizade.

Para explicar, portanto, as três espécies de amizade, vai-se, da *Ética Eudêmia* à *Ética Nicomaqueia*, da unidade focal à relação de semelhança. Trata-se da mesma noção, tornada eventualmente mais precisa por um dos termos?<sup>11</sup> Minha resposta é: não. A unidade focal estabelece uma dependência na definição; a relação de semelhança somente aproxima atitudes, que podem ser ditas as mesmas seja por metáfora, seja de um modo mais firme, como é o caso para as amizades, graças à imbricação dos objetos de amizade<sup>12</sup>. Aristóteles tinha, contudo, boas razões, na *Ética Eudêmia*, para tomar as amizades sob a perspectiva de uma unidade focal, pois ele pensava poder reduzir conceitualmente as diferentes espécies de objeto de amizade a um só, o bem (verdadeiro), visto o prazer ser um certo bem e o útil ser um meio para o bem ou o prazer<sup>13</sup>. Porém, a partir do momento em que a noção de

11. Ver, por exemplo, Christopher Rowe a respeito dos modos de considerar os três tipos de amizade: “A *Ética Eudêmia* a descreve como uma relação πρὸς ἑν, isto é, como um exemplo de ‘significação focal’, ao passo que a *Ética Nicomaqueia* a descreve como uma relação de semelhança ou analogia. À primeira vista, elas parecem ser duas explicações bem diferentes, mas são de fato uma e mesma explicação, visto que, se as duas amizades menores são chamadas de amizade por causa da semelhança com a primeira, resta que elas são chamadas de amizades por referência a ela” (*The Eudemean and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle’s Thought*, 1971, p. 60).
12. Para a distinção entre as duas relações, ver em particular Gwilym Ellis Lane Owen, *op. cit.*, 1960, que, como observou John Cooper, “nota que Aristóteles nega consistentemente que a semelhança (sensível) seja por si mesma uma base suficiente para reivindicar significação focal, de modo que a repetida referência à semelhança na *Ética Nicomaqueia* e a ausência completa da terminologia usada alhures para exprimir a significação focal devem seguramente ser tomadas como marca de um padrão de análise implicitamente diferente do da *Ética Eudêmia*” (*Reason and Emotion*, 1999, p. 315).
13. Sobre esse assunto, ver William Fortenbaugh, “Aristotle’s Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning”, 1975; para quem Aristóteles se teria enganado quando pensou os três tipos de amizade pela unidade focal. Ver também A.

φαινόμενον ἀγαθόν passou a designar o contexto inevitavelmente intensional no qual se encontra o bem, verdadeiro ou falso, este projeto de redução teve de ser abandonado. Em seu lugar, encontramos, na *Ética Nicomaqueia*, uma análise das espécies de amizade segundo a relação de semelhança, soldada internamente pela imbricação necessária dos φίλητά ocasionada pela virtude. A noção de unidade focal será aplicada com sucesso a outro domínio, o do ser e de suas categorias enquanto gêneros supremos, mas isto não pertence mais aos estudos de ética; no tocante à amizade, a unidade focal não tem mais uso. O que pertence à ética, porém, é a descoberta, por assim dizer, do fenômeno da intensionalidade, pois a intencionalidade (psicológica) não é somente a sua face mais visível, ela é também seu fenômeno mais fundamental<sup>14</sup>. Isto vai mudar o modo que Aristóteles tem de compreender o φαινόμενον ἀγαθόν e tal mudança terá consequências imediatas sobre sua doutrina das três espécies de amizade.

Se Aristóteles abandona sua leitura das formas de amizade baseada, na *Ética Eudêmia*, na unidade focal, em proveito, na *Ética Nicomaqueia*, da relação de semelhança, admitindo que a *Ética Nicomaqueia* seja posterior à *Ética Eudêmia* (como a maior parte dos comentadores tende a aceitar), pode-se pensar que estaria aproximando-se de Platão<sup>15</sup>. Com efeito, a semelhança é por excelência uma noção platônica, com apoio na qual Platão pensa a relação metafísica entre a Ideia e os objetos sensíveis. Porém, talvez não seja preciso afirmar uma volta a Platão. Platão não tem o monopólio da noção de semelhança e, sobretudo, seu uso em Aristóteles é depurado de metafísica e gradação ontológica. Gostaria de insistir um pouco no último ponto, à guisa

Walker, que discute a posição de Fortenbaugh e propõe uma outra solução (“Aristotle’s Account of Friendship in the Nicomachean Ethics”, 1979).

14. A intensionalidade é uma propriedade de natureza lógica presente em certos contextos. Seu caso mais evidente é a intencionalidade psicológica. Contextos intensionais são tais que termos correferenciais, ao serem substituídos, podem não preservar o valor de verdade. Isto vale igualmente no domínio teórico e no domínio prático. Porém, é somente do ponto de vista prático que proposições sobre objetos não existentes têm sentido. No domínio teórico, tais proposições simplesmente não têm sentido. Isto mostra que a intensionalidade é primeiramente um fenômeno de natureza prática; as intenções não são somente sua face mais visível, elas são também seu fenômeno de base – e mais radical. A descoberta da intensionalidade, se posso me exprimir assim, terá outras consequências, entre as quais talvez a mais importante seja a de fornecer a Aristóteles critérios lógicos, que dizem respeito à determinação do valor de verdade das proposições, para distinguir definitivamente entre uso prático e uso teórico da razão.

Agradeço a Balthazar Barbosa Filho por ter me mostrado a posição central da intencionalidade psicológica no exame mais geral da intensionalidade lógica.

15. Ver, neste sentido, uma das conclusões evocadas por Enrico Berti, “Le rapport entre les formes d’amitié selon Aristote”, 2002. Este artigo foi publicado em português, seguido de uma discussão, em: René Lefebvre, “Referência e Semelhança: As Amizades de Aristóteles”, 2001-2002, pp. 45-91.

de conclusão. Em Aristóteles, a relação de semelhança para as três espécies de amizade está fundada na similaridade das atitudes dos amigos. Do ponto de vista de suas atitudes, elas são simétricas: a amizade segundo o prazer assemelha-se à amizade segundo a virtude, assim como a amizade segundo a virtude assemelha-se à amizade segundo o prazer, o mesmo ocorrendo com a amizade segundo o útil. Não há lugar privilegiado para uma ou outra enquanto relações *similares* de reciprocidade, consciência e benevolência relativa ao seu φιλητόν próprio. Para introduzir uma ordem entre elas, Aristóteles tem duas possibilidades. Ou ele as organiza em função de critérios externos – por exemplo, dado que o homem virtuoso é superior àquele que só busca o prazer ou o que é útil, a amizade segundo a virtude seria superior às outras duas porque é a amizade do homem superior. Ou Aristóteles as hierarquiza por meio de critérios intrínsecos. É o que de fato faz. Os φιλητά se distinguem entre si enquanto bens, e isto de modo irredutível, mas a virtude comporta também prazer e utilidade, e isto de modo não acidental. A amizade segundo a virtude é, portanto, uma amizade completa e, por isto, uma amizade perfeita, a que ocupa o *primeiro* lugar, o lugar *principal* (εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρῶτως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγα, θοί I 57a30-31). Uma assimetria, assim, é introduzida, tornando-se a amizade à qual as outras se assemelham. Desse modo, a equivocidade baseada na semelhança não corre mais o risco de deslizar para a metáfora, perdendo-se em uma referência vaga, pois se vê soldada pela imbricação dos objetos de amizade, ao mesmo tempo que fica ao abrigo de toda redução a uma dentre elas.

Resta o problema – se problema é – de explicar por que Aristóteles voltou, na *Ética Nicomaqueia*, a falar de *amizade primeira e principal*, o que lembra o projeto de redução que, um dia, ele pensou poder realizar na *Ética Eudêmia*. A resposta, a meu ver, é que aquilo mesmo que garante a posição primeira da amizade segundo a virtude na *Ética Nicomaqueia* interdita o sonho reducionista. Termos não obrigam à mesma coisa, se as razões não forem as mesmas. É uma curiosidade, contudo, que um argumento para o projeto reducionista (o do útil ser um meio para o bem ou para o bem aparente) apareça somente na *Ética Nicomaqueia* e não no que seria seu lugar próprio, a *Ética Eudêmia*. E é também uma curiosidade que a noção de unidade focal seja solidamente ligada, na *Ética Eudêmia* (assim como no livro K da *Metafísica*), ao tema da *redução*, quando, em sua retomada para o problema do ser, pelo menos no livro Γ da *Metafísica*, a noção de redução como que desaparece. São curiosidades, porém, e não problemas, pois mostram como Aristóteles está longe da imagem de um pensador rígido e estritamente sistemático que por tanto tempo lhe foi atribuída.

PDF para Assessoria



## *Eudaimonia* e Contemplação na Ética Aristotélica

**É** bem conhecido que a ética aristotélica apresenta duas perspectivas sobre a felicidade que podem criar uma tensão ou mesmo provocar uma ruptura. De um lado, a *eudaimonia* parece ser o conjunto harmonioso de todas as virtudes; para usar um vocabulário moderno, a felicidade seria um fim inclusivo no qual as diferentes virtudes se reencontrariam em certa ordem. Isso decorre em particular das teses apresentadas nos primeiros livros da *Ética Nicomaqueia*. De outro lado, porém, principalmente no décimo e último livro da *Ética Nicomaqueia*, é dito que a felicidade perfeita é a contemplação, o fim superior, e este fim parece ter um papel dominante e não mais inclusivo em relação às outras atividades. A ética aristotélica parece assim oscilar entre estas duas perspectivas, o que cria um problema considerável para o intérprete, visto que tal oscilação diz respeito não a um ponto marginal, mas justamente àquele em torno do qual se organiza o discurso ético, a felicidade ou *eudaimonia*.

Esta tensão foi detectada bem cedo. Aspásio, em seu comentário à *Ética Nicomaqueia*, já relatava um debate em torno da noção de felicidade: deve ela ser vista como contendo todas as virtudes, as práticas e as teóricas, ou deve-se distinguir dois tipos de felicidade, um menos perfeito, a felicidade prática, outro mais perfeito, o que une teoria e prática; ou, ainda, se deve supor que a contemplação é de certo modo simultaneamente prática e fim da política, o que produziria um tipo de vida mista, os homens virtuosos sendo exortados a se dedicarem não somente à vida política, mas também à contemplação?<sup>1</sup>.

1. CAG XIX 1 (ed. Heylbut) 8, 25-30: αὕτη [scil. ἡ εὐδαιμονία] δέ ἐστιν ἡ ἐκ πασῶν τῶν ἀρετῶν τῶν τε πρακτικῶν καὶ τῶν θεωρητικῶν. ἢ διττὴν τίθεται τὴν εὐδαιμονίαν τὴν μὲν πρακτικὴν ὡς ἀτελεστέραν, τὴν δ' ἐξ ἀμφοῖν ὡς τελειοτέραν; ἢ ἔστι πῶς εἰπεῖν τὴν μὲν εὐδαιμονίαν

Este debate perdura até nossos dias, e mesmo se tornou mais acirrado recentemente. Com efeito, para os leitores modernos, a formulação que Aspásio dá das dificuldades parece pouco satisfatória, visto que falta justamente a oposição entre a vida contemplativa e a vida ativa que surge do confronto entre um fim dominante teórico e um fim inclusivo prático. Discute-se hoje menos sobre como conciliar teoria e prática, pois se pressente antes que, por trás deste debate inconcluso, se esconda uma eventual dissolução da unidade da obra por causa destas duas perspectivas que seriam, no fundo, inconciliáveis: a contemplação pode eventualmente conviver com outras virtudes ou mesmo tolerá-las, se não criarem nenhum conflito, mas jamais se harmonizar a elas. Com efeito, mero convívio ou estado servil não são casos de harmonia propriamente dita. A contemplação como fim dominante imporá assim à vida prática restrições tais que tornariam a imagem do homem que age com base nas virtudes práticas uma pálida sombra de quem é verdadeiramente feliz, o filósofo, que se dedica à busca da verdade.

Todavia, fica cada vez mais claro que a oposição entre teoria e prática deve atenuar-se em proveito de uma abordagem mais flexível, a dos *gêneros de vida*, nos quais certas atividades são favorecidas, sem por isto eliminarem as outras nem as tornarem simples acessórios. Volta-se assim à formulação antiga da dificuldade. Quando Aspásio comenta uma das passagens que causaram a tensão moderna (EN I 6 1098a16-18), ele escreve que a virtude perfeita, aquela graças à qual adquirimos a felicidade, é a contemplação, que se demarca assim de todas as outras virtudes, mas a contemplação nem elimina nem avassala as outras virtudes, pois, acrescenta, a contemplação só pode levar à felicidade se as outras virtudes evidentemente preexistirem (προϋπαρχούσης δηλονότι τῆς καλοκαγαθίας, 19, 2). Enquanto *gêneros de vida*, haveria diferentes conjuntos de atividades no interior dos quais certas pessoas teriam certas atividades; outras, outras. Não existiria uma atividade que ex-

θεωρητικὴν ἅμα καὶ πρακτικὴν οὖσαν τέλος εἶναι τῆς πολιτικῆς; διὸ προστάττει αὐτὴ τοὺς μέλλοντας ἀρίστους τῶν πολιτικῶν ἔσεσθαι μὴ μόνον πρακτικοὺς ἀλλὰ καὶ θεωρητικοὺς εἶναι. A primeira possibilidade parece ser uma versão forte da noção de bem inclusivo, pois inclui também as virtudes teóricas. A segunda retoma EN X 7-9: a vida contemplativa é dita aí ser a “felicidade perfeita” (ἡ τελεία εὐδαιμονία), o que explicaria o par “perfeito-imperfeito” introduzido por Aspásio em seu comentário. Convém ressaltar, porém, que, em EN X 7 1177b25-26, é dito que “nada de imperfeito pertence ao domínio da felicidade”, e parece bem que *domínio da felicidade* aqui inclui *todo tipo* de felicidade. Isto explicaria, me parece, o cuidado de Aspásio em escrever “mais imperfeito” e “mais perfeito” e não simplesmente “imperfeito” e “perfeito”. A última possibilidade é dada no final do livro comum EE V = EN VI, ilustrada pela medicina e pela saúde: a medicina não governa a saúde, mas busca realizá-la (1145a6-11). Este mesmo ponto é realçado nas últimas linhas da *Ética Eudêmia*, novamente com auxílio da comparação entre medicina e saúde: a contemplação é o fim em vista do qual a prudência dá as ordens (EE VIII 3 1249b9-23).

cluiria as demais, mas conjuntos que conteriam ou não certas atividades; em particular, o conjunto da felicidade perfeita conteria a contemplação como atividade primeira, secundada pelas outras atividades virtuosas<sup>2</sup>.

Porém, mesmo nesta perspectiva mais amoldável dos gêneros de vida, persiste um conflito, senão aberto, pelo menos tácito, entre a contemplação como atividade primeira e as outras virtudes cívicas a título de atividades secundárias. Um cientista pode subestimar certos elementos morais a fim de perseguir suas pesquisas? À primeira vista, Aristóteles não dispõe de meios para solucionar este tipo de conflito no interior dos gêneros de vida. Na verdade, o que impressiona é que Aristóteles parece nem ter pressentido o problema. No entanto, ele reconhece que a habilidade pode perfeitamente ocorrer fora do campo moral e assim criar um conflito com as exigências da prudência. Não obstante, seu elogio da atividade contemplativa é feito sem nenhuma menção a desvios possíveis, por conseguinte sem nenhuma precaução em estabelecer regras para controlar um eventual conflito; mais ainda, a *Ética Eudêmia* se conclui com uma subordinação das virtudes morais à contemplação que deixa pouca esperança para uma harmonia dos fins<sup>3</sup>. É isto que provavelmente provocou o robustecimento da oposição entre contemplação e práxis, o que não parece encontrar uma solução imediata apelando a gêneros de vida<sup>4</sup>. No

2. Sobre este ponto, ver Carlo Natali, *La Saggezza di Aristotele*, 1989; Carlo Natali, “Ética”, 1997; e James Urmson, *Aristotle’s Ethics*, 1988. David Charles procurou igualmente evitar o dilema entre inclusivismo e perspectiva dominante, defendendo uma abordagem segundo a qual a contemplação seria o caso central da felicidade humana (ainda que não idêntica a ele), a atividade virtuosa prática participando na medida em que seria análoga à contemplação (“Aristotle on Well-being and Intellectual Contemplation”, 1999). Gostaria, apesar do peso desses comentadores, procurar ainda outro caminho, atendo-me à ordem do argumento (primeiro a demonstração acerca do valor da prudência, depois a inscrição da contemplação no interior da felicidade) e evitando fazer depender o exame dos valores práticos morais de uma tese de ordem metafísica sobre a posição privilegiada da contemplação.
3. *EE* VIII 3 1249b16-21: “igualmente, este modo de escolha e de aquisição de bens naturais – bens do corpo, riquezas, amigos ou outros – que mais favorecerá a contemplação da divindade, este modo, digo, é o melhor e esta norma a mais bela, enquanto aquele que por falta ou excesso impedir de servir e de contemplar a divindade é mau” (mantive a lição dos manuscritos: 1249b17: τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν; 1249b20: τὸν θεὸν θεραπεύειν).
4. A mais clara expressão deste fracasso encontra-se em Bernard Williams: “o que Aristóteles não faz – e, dado o seu sistema, não pode fazer – é prover algum relato sobre como as atividades intelectuais, a mais alta expressão (na sua ótica) da natureza do homem, devem ser postas em relação com as atividades cidadãs, que são reguladas pelas virtudes do caráter. A sabedoria prática não vai tão longe e não poderia impor um ‘meio termo’ entre filosofar ou fazer ciência, de um lado, e, de outro lado, ser um bom cidadão, pai etc. É uma característica curiosa e significativa do sistema de Aristóteles que as mais altas potencialidades do homem têm de competir, admitidamente, com outras para se exprimirem, mas nenhum relato coerente pode ser dado sobre como essa competição deve ser regulada” (Bernard Williams, *Morality*, 1972, p. 70).

que segue, gostaria de examinar o que causou este sentimento de fracasso na esperança menos de encontrar uma solução do que melhor ver as razões que dão vida ao debate.

## I

Em um artigo bem conhecido<sup>5</sup>, Wilfried F. R. Hardie mostrou que, ao lado da versão inclusivista da felicidade, para a qual a *eudaimonia* é um fim de segunda ordem que reúne de modo harmonioso os diferentes fins em vista dos quais agimos, há também uma versão mais forte, chamada de bem dominante, para a qual a felicidade é vista como sendo uma atividade em particular, a contemplação, não estando as outras atividades mais coordenadas (como era o caso na tese inclusivista), mas subordinadas a ela, de modo que permaneceriam somente aquelas que auxiliassem ou pelo menos não impedissem a contemplação. *Grosso modo*, isto se reproduz sob a forma de uma tensão entre o livro I, que sustenta, em sua maior parte, a tese do bem inclusivo, e os últimos capítulos do livro X, que defendem a contemplação como felicidade perfeita. A obra estaria assim perpassada por uma tensão, ou ao menos por uma oscilação. Não é a única, segundo Hardie; ao contrário, esta tensão é solidária de uma outra, a doutrina aristotélica da deliberação. Aristóteles sustenta, com efeito, que se delibera somente sobre os meios, nunca sobre os fins, o que pareceu à consciência moral moderna uma limitação injustificada – e perigosa – da razão prática. Ora, para Hardie, o fracasso de Aristóteles em ver que a razão deliberativa não pode limitar-se a procurar somente os meios para fins que lhe seriam postos do exterior está estreitamente ligado a este outro fracasso em esclarecer de modo satisfatório a noção de bem inclusivo; se tivesse conseguido elucidar este último, teria visto que a razão deliberativa deve também ter o papel de estabelecer os fins que fazem parte do bem inclusivo, não podendo se limitar unicamente aos meios. Como não a esclareceu, sua análise da deliberação ficou igualmente inconclusa.

O argumento de Hardie, a meu ver, não é convincente, pois a doutrina aristotélica da deliberação é compatível com uma tese dominante ou inclusiva da felicidade. Não quero, porém, examinar este ponto aqui; limito-me a retomar uma passagem da *Ética Nicomaqueia* que parece supor fortemente a doutrina do fim dominante no meio mesmo do livro I, que, no resto, defende a tese do fim inclusivo. Não é a única passagem, mas certamente é a mais importante e emblemática de uma oscilação ou confusão no interior da

5. Wilfried Hardie, “The Final Good in Aristotle’s Ethics”, 1965. Ver também Wilfried Hardie, *Aristotle’s Ethical Theory*, 1980, pp. 12-27.

doutrina aristotélica da felicidade, se houver de fato tal tensão. Trata-se de *EN* I 6 1098a16-18, que já tinha sido evocada no comentário de Aspásio: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. A tentação é grande de ler esta passagem à luz de *x* 7 1177a12-18, em que é dito que a virtude mais forte é a contemplação, e ver, por conseguinte, o anúncio, em pleno livro I, da tese do fim dominante. Teríamos deste modo não somente uma tensão entre certos livros, mas, de modo mais dramático, uma oscilação no interior mesmo do livro I, suposto representar a tese do fim inclusivo.

Talvez, porém, seja vantajoso premunir-se contra tal tentação, já pelo fato de esta passagem conter duas ambiguidades, uma em cada parte da frase, que convém primeiramente examinar. Para começar, Aristóteles apresenta, na primeira parte, sua definição da felicidade: uma atividade da alma segundo a virtude. Em sua formulação desenvolvida, a felicidade é dita ser ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (*EN* I 13 1102a5-6)<sup>6</sup>. No entanto, não é claro o que quer dizer ἀρετὴ τελεία. Τέλειον pode ter o sentido quantitativo de completude – uma coisa é *completa* se possuir todas as partes – ou o sentido qualitativo de perfeição – uma coisa é *perfeita* se realizar do melhor modo a ou as funções que a caracterizam<sup>7</sup>. Estas duas noções podem confundir-se, mas não raramente se distinguem – uma *feijoadada* perfeita não é forçosamente completa, ao contrário. Uma passagem do livro do livro *EE* IV = *EN* V parece útil à discussão, mas é de magro resultado. Trata-se da passagem em que estão em questão os dois sentidos de justiça. Em um sentido, um homem é dito justo se é em geral virtuoso, isto é, se segue as leis morais; em um outro sentido, um homem é dito justo não porque segue as regras morais em geral, mas porque busca uma regra de igualdade para certas ações, não exigindo nem mais nem menos do que merece. É mais simples distinguir estes dois sentidos mediante seus contrários: abandonar o escudo é um ato injusto no primeiro sentido, mas largá-lo com vistas a ganhar dinheiro é um ato de injustiça no segundo sentido. Este segundo sentido é dito “justiça particular” (ἡ ἐν μέρει δικαιοσύνη), enquanto o primeiro é dito ἀρετὴ τελεία<sup>8</sup>. Infelizmente, não se

6. Faltam ainda a cláusula da vida completa, ἐν βίῳ τελείῳ (I 6 1098a18; ver também *EE* II 1 1219a38-39: εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν), e a cláusula das causas coadjuvantes (os bens do corpo e exteriores): ver I 11 1101a14-16 τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαιμόνα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον, na qual todas as condições estão mencionadas.

7. Ver *Met.* Δ 16, em que Aristóteles distingue os diversos sentidos de τέλειον. Três sentidos são inicialmente distinguidos: completo, perfeito e terminado. A partir de 1021b30, Aristóteles os reduz aos dois primeiros. Para o problema em pauta, os dois primeiros sentidos estão em questão. Para a cláusula ἐν βίῳ τελείῳ, o sentido é o de completude quantitativa.

8. Trata-se de uma virtude completa, porém “não em geral, mas em relação a outrem” (V 3 1129b26), pois, visto que a justiça concerne às relações entre os homens, ela é

encontra aqui um esclarecimento do sentido de τέλειον para a virtude. Esta passagem não é de grande auxílio porque, no sentido de ἀρετὴ τελεία, justiça é sinônimo simplesmente de virtude: é justo neste sentido quem age por virtude. Portanto, é a partir da noção de virtude que se compreende a de justiça, de modo que é a partir da noção de ἀρετὴ τελεία que se compreende a noção de τελεία δικαιοσύνη, e não o contrário, o que não nos permite avançar muito.

Porém, há uma lição a reter. A justiça é dita ἀρετὴ τελεία (πρὸς ἕτερον) para imediatamente ser apresentada como “virtude completa” (ὅλη ἀρετή v 3 1130a9-10; o mesmo para a injustiça: v 4 1130a32-b1). Quem é justo neste sentido é quem age segundo a boa lei, isto é, segundo o que prescreve a coragem, a magnanimidade e todas as outras virtudes. A expressão ὅλη ἀρετή parece então designar sem ambiguidade a ideia de uma virtude *completa*, a que possui todas as suas partes, cada uma delas consistindo em uma virtude particular. Pode-se querer transferir daqui o sentido de completude a τελεία, visto que a mesma coisa ora é dita τελεία, ora ὅλη. Porém, talvez seja melhor, mais uma vez, premunir-se contra esta tentação. Com efeito, pode-se igualmente tomar esta passagem como um sinal de que, no sentido que interessa aqui – e que ainda não foi determinado –, as mesmas razões que tornam a virtude *perfeita* a tornam *completa*. Isto explicaria por que Aristóteles pode passar de uma à outra com tanta facilidade, ao mesmo tempo que se vê que não se deve substituir uma pela outra, mas compreender como uma se liga à outra, ainda que sejam conceitualmente distintas. A lição a reter é, portanto, pelo momento, negativa, ou melhor, circunspecta: não se pode ainda decidir entre os dois sentidos em questão.

Uma passagem da *Ética Eudêmia* configura-se mais promissora. Aristóteles escreve o seguinte: “cada virtude, de certo modo, como se dirá mais

sempre πρὸς ἕτερον. Os dois sentidos de *justiça* são muito próximos e por esta razão passam frequentemente despercebidos, como se só houvesse um sentido. Além disto, os dois sentidos não podem ser inteiramente separados, pois se recobrem parcialmente: o segundo acrescenta ao primeiro a relação ao ganho. Novamente, este é visto mais facilmente pelos contrários: o ato injusto no segundo sentido é um ato perverso em geral (no sentido primeiro de *injustiça*) provocado pelo desejo de ganho (δι’ ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, v 4 1130b3-4). Não se trata, portanto, de uma homonímia acidental, mas de uma equivocidade por acréscimo (o desejo do ganho se acrescenta ao caráter perverso do ato), o que tem uma particularidade importante: a definição do gênero (o ato justo ou injusto em geral) está presente nos dois casos, visto que o segundo sentido está no gênero delimitado pelo primeiro, ao qual ele acrescenta uma qualificação enquanto espécie. Eis por que Aristóteles pode escrever que estes dois sentidos são também sinônimos (v 4 1130a32-b1), na medida em que estão no mesmo gênero (e o gênero é sinônimo à espécie), mas se distinguem quando se considera o segundo sentido de *justiça* segundo o acréscimo que o define especificamente, mediante o qual se destaca do gênero enquanto uma espécie.

adiante, existe naturalmente e de uma outra maneira, na qual é acompanhada de prudência” (EE III 7)<sup>9</sup>. Esta passagem sugere que, além da diversidade das virtudes particulares, deve-se também levar em consideração o fato de que cada virtude é binária. Sob tal perspectiva, a virtude moral pode ser obtida *de certo modo naturalmente*. Toda virtude moral é adquirida por hábito. Temos naturalmente somente a capacidade de as receber e essa capacidade é aperfeiçoada em função da repetição de atos em uma direção e não contrário, quando a direção é moral, ou pervertida, quando é o contrário. Todavia, a virtude moral assim adquirida, graças à qual fazemos o que deve ser feito, é chamada por Aristóteles, em certos livros<sup>10</sup>, de *virtude natural* (φυσικὴ ἀρετή). Isso não quer dizer que estas virtudes não estão sujeitas à modificação, como se nosso destino moral estivesse selado desde o momento do nascimento. Tomar as virtudes como *naturais* supõe apenas que nossa capacidade de as receber foi desenvolvida simplesmente por repetição, de sorte que fazemos o que faz o prudente, mas não tal como ele o faz. O natural aqui é o habitual, que opera fora da prudência. É significativo que, em EE VI = EN VII 9 1151a18-19, Aristóteles escreve que não é a razão, mas “a virtude natural ou habitual” (ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστή) que fornece a opinião correta sobre os princípios. Nada, com efeito, impede que sejamos de inclinação natural à temperança e isto desde a mais tenra infância, tampouco nos obriga a tanto: ter de nascer com certas tendências pode ser útil, mas tudo se decide ao longo da formação do sujeito mediante a educação e os hábitos adotados<sup>11</sup>.

9. EE III 7 1234a28-30: ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἐκάστη πῶς ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως. Mantive πῶς em uma posição sintaticamente ambígua. Comparando com EE V = EN VI 13 1144b4-8 (ἐκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πῶς... καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον), passagem à qual remete expressamente, parece que πῶς deve ser ligado a φύσει antes que a ἐκάστη: cada virtude existe de dois modos: 1) *de um certo modo* naturalmente e 2) acompanhada de virtude. Décarie (“car pratiquement chaque vertu, comme on le dira plus loin, existe d’une manière naturelle et d’une autre manière, où elle s’accompagne de sagesse”) e Dirlmeier (“es existiert nämlich, wie an späterer Stelle gesagt werden wird, praktisch jede Tugend in einer naturhaften Form und auch anders, nämlich in Verbindung mit sittlicher Einsicht”) adotaram a outra interpretação.

10. EE III 7; EE V = EN VI 13, EE VI = EN VII 9.

11. Em EE V = EN VI 13 1144b5-6, Aristóteles escreve, para justificar que cada virtude existe de um certo modo naturalmente, καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. Pode-se ler esta frase de dois modos. Se o primeiro καὶ for ligado a δίκαιοι, coordenando-o com as outras virtudes (καὶ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα), a tese parece pouco aristotélica, pois a frase quer então dizer que somos justos, temperantes e corajosos de nascença, o que não é a tese de Aristóteles. Como esta frase justifica a que precede, governada por um δοκεῖ πᾶσι, parece pouco provável então que Aristóteles se inclua entre estes “todos”; ao contrário, ele estaria somente mencionando uma opinião difundida que ele, contudo, tem boas razões para rejeitar. Porém, se o primeiro καὶ é ligado a γάρ, o sentido será outro: a frase quer agora dizer que somos

Esta passagem da *Ética Eudêmia* remete a *EE* V = *EN* VI 13 1144b4-17. Nela, Aristóteles repete que nossas qualidades morais são adquiridas de um certo modo naturalmente, mas as virtudes podem também existir de outro modo. Quando se apreende as razões (ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, 1144b12) por que se faz o que se já se faz por hábito, ocorre uma mudança não na disposição, que permanece a mesma, mas no modo de agir: a virtude moral que era antes natural torna-se agora virtude moral própria. Não fazemos mais somente o que faz o prudente, mas agora o fazemos como ele o faz. Para citar Aristóteles: “por conseguinte, assim como há duas espécies da parte opinante, a habilidade e a prudência, assim também para a parte moral há duas espécies, a virtude natural e a virtude própria, das quais a virtude própria não se produz sem prudência” (1144b14-17). A prudência, ao agir no interior da virtude moral natural, torna perfeita a virtude adquirida por hábito através da apreensão de razões que são as boas razões. A prudência só pode operar em seu interior (fora da virtude natural, a habilidade é astúcia, πανουργία), e, ao aí operar, a virtude natural torna-se virtude própria, a virtude tornada perfeita pela apreensão de razões. Reencontramos aqui o par virtude imperfeita-virtude perfeita. Não se pode ter a virtude própria perfeita sem previamente possuir a virtude natural imperfeita. A virtude própria é a virtude moral propriamente dita, mas ela não é toda virtude moral, pois há também a virtude moral na qual não se produz ainda a apreensão de razões que caracteriza a prudência, mas sem a qual toda habilidade não é senão astúcia e não prudência.

Gostaria de propor que, quando Aristóteles escreve que a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude, e, se houver várias, segundo a virtude mais perfeita, talvez ele não esteja propondo escolher uma virtude entre outras, mas preferir um modo de ser de cada virtude, qualquer que ela seja, a saber, o modo no qual ela é acompanhada de prudência. Ao proceder assim, Aristóteles revoluciona o quadro tradicional lá mesmo onde ele parece dar-

*mesmo* justos, temperantes e corajosos de nascença. Aristóteles pode perfeitamente adotar esta posição, pois se trata de um dado da experiência: com efeito, certas pessoas manifestam desde cedo uma inclinação à coragem, à temperança e assim por diante. Tal dado é neutro, pois nossas inclinações naturais podem ajudar, mas não são decisivas, visto que podem ser alteradas pela repetição e pelo hábito. Resta, porém, que isto é um sinal claro do caráter de um certo modo natural de nossas virtudes. Adoto esta segunda leitura. Um sinal suplementar em seu favor é o fato que Aristóteles escreve σωφρονικοί: ainda não somos *temperantes* (σώφρωνες), mas podemos desde logo *tender à temperança*, sendo σωφρονικοί. No mesmo sentido, Aristóteles dirá na *Política* que três coisas tornam o homem virtuoso: φύσις ἔθος λόγος (VII 13 1332a38-32b7), os dois primeiros opondo-se em bloco ao terceiro. Ainda, na sequência de *EE* III 7 1234a28-30, são mencionadas como virtudes naturais a justiça e a temperança (1234a31-34), duas virtudes por excelência morais, mas aqui adquiridas por hábito.



-lhe fundamento. Com efeito, todos os seus predecessores tinham escolhido uma virtude como a virtude por excelência: para uns, a virtude perfeita era a coragem na guerra; para outros, era a temperança; para outros ainda, era a justiça. Ora, Aristóteles propõe algo que parece somente seguir tal perspectiva, mas que de fato a inverte radicalmente: não se trata mais de escolher uma virtude entre tantas, mas de adotar um modo de ser para cada virtude, aquele no qual o agente não somente faz o que o prudente faz, mas também o faz tal como o prudente o faz, isto é, segundo as boas razões<sup>12</sup>. O que está de acordo com a função que Aristóteles reconhece ser própria do homem: seu *ἔργον* consiste não em fazer isto ou aquilo, mas em fazer tudo o que faz guiado pela razão. Igualmente, a virtude moral perfeita humana não é uma virtude entre tantas, mas é o modo de agir moral acompanhado de prudência, o que pode ser o caso para todas as virtudes. A escolha antiga é assim corrigida, pois nenhuma virtude é escolhida em detrimento das outras, ao mesmo tempo que o que havia de razoável neste procedimento é posto em evidência: era preciso escolher, não no sentido de pegar uma virtude em detrimento das outras, mas no sentido de escolher o modo de ser virtuoso em que cada virtude é acompanhada de prudência.

Aristóteles acentua assim um elemento já presente na teoria socrático-platônica da moral, se posso me exprimir deste modo. Na lista das virtudes cardinais, encontramos sem uma ordem precisa a coragem, a temperança, a justiça e a prudência, mas há já nos diálogos socráticos uma importante assimetria entre elas devido ao fato de que a prudência é a causa da presença das outras virtudes: não sou prudente porque sou corajoso, justo ou temperante,

12. Em *Política* III 4, Aristóteles escreve que “mas se diz do homem virtuoso que ele age segundo uma única virtude, a virtude perfeita” (τὸν δ’ ἀγαθὸν ἄνδρα φαμέν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν, 1276b33-34). Isto parece indicar sua adesão ao estilo antigo bem difundido de escolher uma virtude entre tantas, mas, de fato, tal estilo é atacado nas linhas que precedem imediatamente esta passagem: “eis por que a virtude do cidadão ocorre necessariamente em função da constituição. Já que há vários tipos de constituição, é evidente que não há para o bom cidadão uma virtude única, a virtude perfeita” (1276b30-33). A opinião corrente de uma só virtude está abandonada, se isto significa que se deve escolher uma só virtude entre outras tantas; o único modo de a preservar consiste justamente em buscar um modo único de tornar cada virtude perfeita. Trata-se, assim, de preservá-la ao mesmo tempo que é alterada. É provavelmente neste novo sentido que Aristóteles escreve na *Política* I 13 que o homem que governa possui a τελείαν ἡθικὴν ἀρετὴν (1260a17-18), pois ele possui as virtudes morais aperfeiçoadas pela faculdade de bem deliberar (enquanto o escravo tem somente a faculdade de obedecer, a mulher a de deliberar, sem, porém, poder comandar, e a criança a tem ainda em formação). É neste sentido, me parece, que se deve ler *EN* I 8 1099a30 μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, onde é claramente o ato de escolher uma virtude entre outras: trata-se sempre do procedimento antigo e corrente, que Aristóteles quer em parte corrigir e em parte conservar (o que explica o φαμέν na mesma linha: é a opinião corrente).

mas sou corajoso, justo ou temperante porque tenho o saber moral, a ciência dos bens e males que é a prudência. Ao colocar a prudência no campo das virtudes intelectuais, Aristóteles forma uma base filosófica mais segura a esta assimetria: a prudência pode operar somente no interior da virtude moral, mas ela própria não é uma virtude moral e sim uma virtude intelectual. Sob essa perspectiva, que é fundadora da ética aristotélica, surpreende notar que, na tabela de virtudes à qual recorre Aristóteles em *EE* II 3, a prudência seja mencionada ao lado das outras virtudes morais. Pierre Aubenque já observou que “esta notação é certamente apócrifa, obra de um redator ou de um copista zeloso, que esqueceu que a teoria do justo meio vale somente para as virtudes morais e não se aplica à prudência”<sup>13</sup>, mas talvez esta tabela nos forneça justamente uma lista preliminar, a respeito da qual é ainda preciso mostrar que a prudência, que aparece *in fine*, tem um papel de outra natureza, ainda que sempre restrito ao domínio moral. Em todo caso, em *EE* V = *EN* VI a prudência é claramente distinguida das demais virtudes através de seu papel intelectual no interior do domínio moral, assim como o exige a doutrina da virtude moral exposta já na *Ética Eudêmia*.

A solução que proponho não é nova. Eustrácio já a anunciava, quando declarou que, visto serem várias as virtudes, a virtude mais perfeita só poderia ser a prudência<sup>14</sup>. Se for ela, dado que opera no interior das virtudes morais, trata-se então do modo de agir da virtude moral no qual ocorre a apreensão de razões. Não tenho nenhuma pretensão à novidade. Contudo, podemos avançar agora um pouco mais no que concerne ao papel que a contemplação tem no interior da felicidade. Parece-me assim que é preciso abandonar a posição conciliadora adotada por Stewart, que consiste em interpretar κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην em *EN* I 6 1098a17-18 por κατὰ τὴν τοῦ νοῦ ἀρετήν. Se for a virtude da razão, ela então contém, de um modo ainda indeterminado, a prudência e a contemplação. Porém, toda a disputa, justamente, reside na introdução da contemplação no interior da ação moral, quando esta for reconhecida expressamente como a causa da felicidade perfeita. Ao se introduzir de modo indeterminado, sob a rubrica geral de virtude da razão, não se faz senão encontrar com uma mão o que a outra previamente pôs. Observando com mais cuidado, a *Ética Eudêmia* e a *Ética Nicomaqueia* diferem consideravelmente quanto ao modo para introduzir a contemplação na felicidade. Porém, ainda que seus argumentos sejam fundamentalmente diferentes,

13. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 1963, p. 137.

14. CAG XX (ed. Heylbut), 71, 12-16: ἐπεὶ τὴν εὐδαιμονίαν κατ’ ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν ἀποδέδωκεν, ἐνικῶς τὴν ἀρετὴν εἰληφώς (οὐ μία δέ ἐστιν, ἀλλὰ πλείους αἱ ἀρεταί), διὰ τοῦτο ταῦτα προσέθηκε, τῇ ἀρίστη τῶν ἀρετῶν καὶ τῇ κατ’ αὐτὴν ἐνεργείᾳ ἀπονέμων τὸ εὖ. αὕτη δ’ ἂν εἴη ἡ φρόνησις, ἣ τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἀρετή.

resta que nem uma nem outra *já supõe* a contemplação no interior da razão constitutiva da felicidade sob a forma geral e vaga de virtude do intelecto; ao contrário, ambos os textos procuram demonstrar, mediante argumentos diferentes, que a contemplação tem lugar, mais precisamente, que a felicidade tem o melhor lugar na felicidade.

## II

Nesta segunda parte, quero examinar o que me parece ser o(s) argumento(s) com base em que Aristóteles assegura à contemplação um lugar – ou melhor, o lugar, pois é o primeiro – no interior da felicidade. Pelo momento, temos como único resultado o fato de que a prudência está no coração da felicidade, visto que ela torna perfeita a virtude moral e que esta é causa própria do bem agir. Para apresentar sucintamente meu ponto: na *Ética Eudêmia*, basta a presença da prudência para assegurar um lugar também à contemplação, ao passo que a situação será muito diferente na *Ética Nicomaqueia*, pois, nela, a inscrição de uma operação da razão no coração mesmo da felicidade, a saber, a operação da razão prática ou prudencial, não é mais suficiente para introduzir também a outra operação da razão, a teoria ou contemplação. Vou examinar primeiro o argumento da *Ética Eudêmia*, voltando-me depois para o da *Ética Nicomaqueia*.

A *Ética Eudêmia* procura colocar a contemplação no interior da felicidade mediante a relação meio-fim. Assim como a medicina prescreve não a saúde, mas com vistas à saúde, assim também a prudência dá ordens não à teoria, mas com vistas à contemplação. Para colocar a prudência e o saber nesta relação (tomando aqui *saber* como *saber teórico*), Aristóteles segue um caminho que nem sempre é fácil reconstruir. Em VIII 3, após uma recapitulação dos principais pontos tratados, Aristóteles menciona, em 1248b37-49a17, uma disposição que os lacedemônios possuem. Trata-se de um tipo de disposição política (ἐξίς πολιτική). Esta disposição é considerada vantajosa, mas, visto que ainda gravita em torno de bens que são certamente naturais (1248b40), limitando-se aos bens exteriores (ἐνεκα τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, 1249a15), falta-lhe a marca propriamente moral. Essa marca é produzida unicamente quando se age não em função dos bens exteriores naturais, mas em vista da beleza mesma do ato. Neste último caso, está-se diante da καλοκάγαθία, que incute, então, um valor moral à ação. Aristóteles provavelmente busca aqui um valor filosófico para a expressão moral corrente de καλοκάγαθία. Ele observa que, quando ela está presente, a virtude é então “virtude perfeita” (ἀρετὴ τέλειος, 1249a16-17). A virtude perfeita, como vimos, é uma expressão ambígua, mas é esclarecedor observar que, nesta passagem, se a virtude é perfeita, ele deve

então incluir a deliberação e a reflexão prática, pois estas caracterizam a prudência, a virtude intelectual que torna perfeita a virtude moral. Tudo isto indica, com razoável probabilidade, que τέλειος em ἀρετὴ τέλειος designa a perfeição obtida pela apreensão de razões. Seguem então algumas linhas sobre o prazer (1249a17-21), sem função aparente no argumento. A argumentação é retomada em 1249a21, por meio do tema daquilo graças ao qual o homem virtuoso pode avaliar os bens naturais que tinham sido mencionados anteriormente. Trata-se obviamente da razão, *como foi demonstrado*, segundo o texto. Aristóteles escreve que o que já foi demonstrado é a “razão” (ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὥς ὁ λόγος, 1249b3-4), sem precisar, contudo, que se trata da razão prática, pois a ela caberia aperfeiçoar a virtude moral. Daqui Aristóteles passa diretamente à conclusão: “é preciso então, aqui como alhures, viver em função do princípio que governa, isto é, em função da disposição segundo o ato do princípio que governa, como o é o escravo em função do senhor” (1249b6-8). Ora, o princípio que governa é a razão, que, enquanto razão, é um princípio duplo (αὕτη δὲ διττή, 1249b11). Isto significa que o princípio é tanto prático quanto contemplativo. Imediatamente após, Aristóteles introduz seu exemplo da medicina e da saúde, concluindo que “o mesmo ocorre quanto à parte contemplativa” (οὕτω δ’ ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν, 1249b13), isto é, a prudência opera com vistas à contemplação: ela cuida para que a teoria ocorra, assim como a medicina cuida para que se produza a saúde<sup>15</sup>.

Nada é muito claro, e o argumento fica ainda mais complicado com a menção ao deus e ao serviço do deus. Os editores modernos quiseram corrigir os manuscritos, mas talvez se deva deixá-los intocados. Com efeito, apesar das dificuldades, sua lição me parece ser a seguinte: garantida a atividade da razão no interior da virtude a título de prudência ou razão prática, sendo a razão tomada como o elemento que governa, dado que este elemento é duplo, a prudência é vista então como dando ordens com vistas à contemplação, assim como a medicina prescreve os medicamentos com vistas à saúde. Como, porém, justificar esta ordenação em proveito da contemplação? A razão me parece ser a seguinte: a introdução do deus e do serviço do deus visa justamente a estabelecer esta posição superior da contemplação em relação à prudência no interior do princípio racional, pois nada nos obriga a tomá-la como superior, a não ser o fato de que seu objeto é tomado por todos como

15. É instrutivo comparar toda esta passagem com *MM* II 9-10. Em II 9, intervém a distinção entre o que é belo e o que é bom, o homem virtuoso sendo aquele a quem o que é belo e bom por natureza aparece como tal. Em II 10, a noção de reta razão é introduzida como critério mediante o qual a escolha é bem-feita, o que, *grosso modo*, reproduz a estrutura do argumento de *EE* VIII 3.

mais nobre e superior. Von Arnim queria escrever  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  no lugar de  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , mas o intelecto somente pode fundar a preeminência da teoria com base em uma relação privilegiada com os objetos divinos, reputados superiores; na edição de Oxford,  $\tau\omicron$  [ἐν ἡμῖν]  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$  substitui  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , mas a mesma observação se impõe: o elemento divino em nós somente garante a superioridade da teoria porque provém ou remete de algum modo à divindade, que é manifestamente superior a tudo. É melhor, por conseguinte, basear o argumento diretamente naquilo que de fato lhe serve de fundamento.

É digno de nota que algo muito similar ocorre em *EE* V = *EN* VI 13 1145a6-11. Foi dito, no final do capítulo VI 12, que prudência e saber eram as virtudes de cada parte da razão. Esta lição é repetida em VI 13 1144a44a1-3: ainda que a prudência e saber não auxiliem em nada para a ação, mesmo assim são virtudes, pois cada uma é a virtude de uma parte do intelecto. Na parte final de VI 13, é mostrado que a prudência não é superior ao saber ou teoria; ao contrário, é o saber que é a melhor parte do intelecto (1145a7). Ora, intervém novamente neste ponto a comparação com a medicina e a saúde: assim como a arte médica formula regras não para a saúde, mas com vistas à saúde, assim também a prudência não dispõe do saber ou teoria, mas cuida para que se produza a contemplação. Contudo, nada nos mostra aqui que o saber teórico é a melhor parte do intelecto. Ao contrário: se o bem supremo é a felicidade e se a causa própria da felicidade é a atividade segundo uma virtude tornada perfeita pela prudência, há boas razões para se crer que a prudência, e não o saber ou teoria, seja a melhor parte do intelecto. No início do capítulo 13, a comparação entre a medicina e a saúde seguia a afirmação de que o saber, “sendo parte da virtude inteira” ( $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \gamma\grave{\alpha}\rho \omicron\upsilon\varsigma\alpha \tau\eta\varsigma \omicron\lambda\eta\varsigma \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma$ , 1144a5)<sup>16</sup>, torna o homem feliz por sua posse e atividade, o que é apenas um desejo pio, *a menos que* se mostre que essa parte está diretamente ligada àquilo que, sem dúvida alguma, é o mais nobre e superior, a saber, a divindade. Ora, é exatamente isto que *EE* VIII 3 pretende mostrar: a contemplação eleva-se acima da prudência porque seu objeto está bem acima do objeto da prudência. Não surpreende assim que a  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$  se confunda com a  $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$ : para fundar a nobreza da atividade do pensamento teórico, é preciso recorrer à nobreza incontestada de seu objeto, como se a atividade se apagasse diante de seu objeto próprio.

Minha argumentação favorece uma perspectiva segundo a qual a *Ética Eudêmia* é anterior à *Ética Nicomaqueia*, os livros comuns tendo uma relação muito estreita com a *Ética Eudêmia* que nem uma revisão para adaptá-los à *Ética Nicomaqueia* consegue disfarçar. Não quero discutir aqui ques-

16. Nesta passagem,  $\omicron\lambda\eta \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$  designa a virtude intelectual inteira, isto é, com todas suas partes: uma delas é a contemplação, a outra é a prudência.

tões de cronologia, menos ainda a *vexata quaestio* dos livros comuns. Quero somente fazer uma observação sobre a noção de φρόνησις<sup>17</sup>. Tem-se o sentimento que, na *Ética Eudêmia*, a virtude intelectual prática mal se demarca da contemplação. É bem verdade que está rente ao particular, que está sempre às voltas com as circunstâncias, que visa à ação, e por tudo isso se distingue da contemplação, mas, no fundo, ela não parece distinguir-se *essencialmente* da virtude teórica, de modo que, se estiver presente no interior da felicidade, a contemplação também estará aí, porque a razão vem em bloco, a despeito do fato de estar dividida em dois usos. O argumento em prol da prudência na felicidade contém embutida a contemplação, e o texto final da *Ética Eudêmia* não é senão a explicitação deste pressuposto. A felicidade tem por causa própria a virtude perfeita; a virtude é perfeita quando ocorre a apreensão de razões, isto é, quando opera em seu interior a prudência ou razão prática. Ora, se há razão prática, então há razão, por conseguinte, há também contemplação, e todo o problema consiste agora em estabelecer uma relação de prioridade entre estas duas virtudes da parte intelectual. A solução mediante a nobreza de seus objetos: a prudência não governa a teoria, mas ordena em seu benefício, pois o objeto desta última é superior ao da primeira. Tal supremacia formula-se igualmente em termos teleológicos: o objeto de contemplação é superior e primeiro porque é o fim do objeto segundo e inferior. O que é perfeitamente bem ilustrado pela relação que entretêm medicina e saúde: esta última é o fim daquela, sendo, portanto, superior àquela.

Isso será alterado quando, na *Ética Nicomacheia*, o uso de uma razão não assegurar mais o lugar para o outro uso: será preciso, então, encontrar um argumento independente para colocar também a contemplação no interior da felicidade, após a demonstração de que a prudência tem aí um lugar assegurado. *EN X 7-9* conhece a posição privilegiada do intelecto teórico enquanto virtude intelectual, mas não funda mais a preeminência do saber em relação à prudência sobre a nobreza do objeto de contemplação. É bem verdade que nos imortalizamos, tanto quanto possível, graças à teoria, e “ainda que esta parte seja pequena quanto à massa, por sua potência e valor ela ultrapassa todo o resto” (7 1177b34-78a2); porém, o argumento inicia rejeitando o que, na *Ética Eudêmia*, havia assegurado ao saber sua posição prioritária na felicidade. Com

17. Este tema ultrapassa os limites deste capítulo e, por isto, me limito a remeter o leitor aos estudos de Christopher Rowe (*The Eudemean and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, 1971a; e “The Meaning of φρόνησις in the Eudemean Ethics”, 1971b), dos quais cito a tese central: “sugiro, então, que a *Ética Eudêmia* usa um termo único, φρόνησις, para cobrir tanto a sabedoria prática quanto a teórica pela razão muito convincente de que não reconhece nenhuma diferença de tipo entre elas. A única diferença é a de fim; o pensamento prático visa a algo for a de si mesmo; o pensamento especulativo, não” (*op. cit.*, 1971a, p. 67; *op. cit.*, 1971b, p. 84).

feito, pouco importa determinar se a melhor parte é o intelecto ou algo outro que por natureza governa, pelo qual apreendemos as coisas belas e divinas (ὁ δὲ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν, x 7 1177a14-15), ou se ele mesmo é divino ou é somente o que é em nós o mais divino (εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, 1177a15-16). Tudo isto era, porém, decisivo na *Ética Eudêmia*. Na *Ética Nicomaqueia*, ao contrário, basta agora que se aceite que sua *atividade* seja a contemplação para que a felicidade que a inclua seja a felicidade perfeita. Por quê? Porque doravante sua inscrição no coração da felicidade não se faz mais em função da nobreza de seu objeto, mas se funda nas propriedades de sua atividade. Se a felicidade é a atividade segundo a virtude, nada exclui que seja a atividade segundo a virtude mais alta (εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὖλογον κατὰ τὴν κρατίστην, x 7 1177a12-13). Ora, que esta atividade é a contemplação se vê, como sempre, pelo fato de ser a atividade do intelecto (teórico) e que “é a melhor parte de nós mesmos e também os objetos sobre os quais porta o intelecto são os mais elevados de todos os objetos cognoscíveis” (7 1177a19-21). O objeto continua a assegurar à atividade contemplativa sua posição privilegiada. Como, porém, passar deste “nada exclui” a uma inclusão de fato? Aristóteles não recorre ao simples fato de a razão já estar instalada na felicidade (visto que a razão prática, a prudência, se encontra nela na medida em que aperfeiçoa as virtudes morais, que são a causa própria da felicidade), o que traria também a contemplação à felicidade no bloco único da razão. De agora em diante, é preciso mostrar, além disto, que a atividade da teoria satisfaz as propriedades comuns à boa atividade. E, se for demonstrado que ela satisfaz tais propriedades do melhor modo, mostra-se assim não somente que a contemplação tem lugar na felicidade, mas também que tem aí o primeiro lugar.

É exatamente isso o que encontramos nas linhas 1177a21-b24. Para incluir a teoria na felicidade, é mostrado que ela tem por características precisamente as propriedades comuns à ação boa no maior grau. Primeiro, a contemplação é a atividade mais contínua (συνεχεστάτη, 1177a21); segundo, ela é a mais agradável das atividades segundo a virtude (ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν, 1177a23-24); terceiro, é a atividade mais autossuficiente (ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ὅν εἴη, 1177a27-28); quarto, ela é amada por si mesma (δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι, 1177b1); quinto, ela é feita no lazer (ἐν τῇ σχολῇ εἶναι, 1177b4)<sup>18</sup>. Se, portanto, todas as características

18. Suponho, assim, um hiato conceitual entre 1177a19-21 e a21-b24: nas linhas a19-21, Aristóteles fornece a razão para tomar a contemplação como a atividade mais elevada (“esta atividade é a mais alta porque o intelecto é a melhor parte de nós mesmos, assim como os objetos sobre os quais porta o intelecto são os mais elevados de todos os objetos cognoscíveis”), enquanto, nas linhas seguintes, são dadas as razões para incluir a atividade teórica no coração mesmo da felicidade.

que atribuímos às atividades do homem feliz são manifestamente propriedades da contemplação, e isto ao mais alto grau, “decorre que é esta última que será a felicidade perfeita do homem – quando ela se prolonga em uma vida completa, visto que nenhum dos elementos da felicidade deve ficar inacabado” (1177b24-26). A teoria está assim confortavelmente acomodada na felicidade, não por ter sido trazida nas costas da prudência, mas porque as características de sua atividade são exatamente as propriedades comuns do bem agir, e o são no mais alto grau.

Uma primeira observação: na pena de um filósofo, este argumento tem o ar escandaloso de ser *pro domo sua*: é primeiramente feliz quem contempla; ora, o filósofo é quem contempla. Aristóteles toma, então, a precaução de atribuir as teses à opinião corrente. Que a contemplação dê o maior prazer (entre as atividades virtuosas), tese a respeito da qual se pode ser algo cético, não é somente a opinião do filósofo, mas é algo sobre o qual todos estamos de acordo (ὁμολογουμένως ἐστίν, 1177a24). Similarmente, esta atividade é tida (δόξαι, 1177b1) por ser a única a ser amada por si mesma, ou ainda é opinião corrente (δοκεῖ, 1177b19) que a atividade contemplativa é a mais séria entre todas, e assim por diante. Tais teses são, portanto, ἐνδοξα, que, se espera, valem para além do pequeno mundo dos filósofos.

Segunda observação: trata-se de um argumento não de exclusão, mas de inclusão. Há um conjunto de atividades, ao qual se acrescenta uma nova atividade, já que ela satisfaz todas as propriedades comuns do bem agir. Na verdade, ela não é meramente mais uma atividade, ela é a atividade que satisfaz do melhor modo o que caracteriza o bem agir. Deste modo, ela ganha um lugar privilegiado porque é ela que realiza do modo mais forte esta ἐνέργεια ψυχῆς que é a felicidade. Porém, a contemplação não exclui as outras virtudes; ao contrário, ela as supõe. Aristóteles pode assim escrever que a felicidade se estende até onde vai a contemplação, sem por isto dizer que só há felicidade lá onde houver contemplação (x 8 1178b28-32)<sup>19</sup>. A conjunção do homem de ciência e da imoralidade não foi vista como problema porque estava desde o início rejei-

19. É preciso corrigir neste ponto a tradução francesa de Tricot, que dá como texto: “a felicidade é, portanto, coextensiva à contemplação” quando Aristóteles escreve que ἐφ’ ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, isto é, a felicidade estende-se até onde vai a teoria, sem que eles sejam coextensivos (o que eliminaria a felicidade sem contemplação). Esta passagem termina com a afirmação de que ὥστ’ εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις, o que gera duas dificuldades. Primeiramente, pode-se pensar que a felicidade se *reduz* à contemplação; porém, como este capítulo começou pela declaração que a atividade política virtuosa também é felicidade, é preciso ler aqui que a felicidade *primeira* ou *no sentido primeiro* é uma contemplação. Em segundo lugar, a felicidade é dita ser uma *certa* teoria, o que pode significar ou 1) contemplação dos seres divinos, em oposição à teoria sobre as coisas humanas, ou 2) a contemplação científica, em oposição a outras contemplações, como a que ocorre no teatro; adoto a interpretação 2).



tada. Um homem hábil pode desenvolver o saber a serviço de sua imoralidade, mas isto em nada é uma figura da felicidade; a felicidade *inicia* no domínio moral e, somente quando o homem já está ali instalado, pode acrescentar a atividade contemplativa e tudo reorganizar em torno dela. Ao fazer isto, por causa de suas características, a atividade contemplativa parece diminuir as expectativas quanto aos outros bens, que eram bem maiores na vida política, mas que se atenuam no ideal contemplativo – o que reforça o ideal aristotélico de frugalidade. Porém, se a felicidade pode incluir a contemplação e assim tornar-se completa, resta que ela pode também não incluir a contemplação, sem por isto deixar de ser felicidade, exceto que o será em um segundo grau, a felicidade segunda da vida política (δεύτερος δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν, 8 1178a9).

Terceira observação: o fato de a *Ética Nicomaqueia* incluir a contemplação na felicidade por meio de um argumento independente a respeito das propriedades de sua atividade é uma mudança importante na reflexão ética, e não somente na de Aristóteles. Com efeito, ainda na *Ética Eudêmia*, a razão teórica se instalava na felicidade com base na preeminência de seu objeto. Isto somente era possível porque as duas virtudes intelectuais, a prática e a teórica, funcionavam essencialmente do mesmo modo, a única diferença realmente relevante consistindo na nobreza de seus respectivos objetos. Visto que a prudência se inscrevia no interior da felicidade na medida em que aperfeiçoava as virtudes morais, ela trazia embutida ao mesmo tempo a razão teórica, e ainda a introduzia como a primeira atividade, haja vista a preeminência atribuída ao objeto de conhecimento teórico. Em um sentido, tudo isto seguia a esteira socrática, na qual a razão prática e a teórica só se distinguem quanto à importância de seus objetos – salvo que, para Sócrates, é o conhecimento moral que prevalece sobre o teórico, pois ele está diretamente ligado à felicidade, enquanto a contemplação se limita ao conhecimento da natureza das coisas. Ora, na *Ética Nicomaqueia*, a situação mudou: não há somente uma inversão em relação a Sócrates – a contemplação primeiro, depois a prudência (o que já estava presente na *Ética Eudêmia*) –, há sobretudo um novo quadro conceitual de reflexão. Com efeito, o fato de a prudência estar no centro da felicidade não assegura mais à contemplação um lugar também na felicidade. Para que tenha seu lugar, é preciso agora mostrar que a contemplação pode aí se instalar em função das propriedades de sua própria atividade. Isto supõe que, ainda que tenham a mesma potência de inferência, razão prática e razão teórica diferem também por outras propriedades, além da nobreza de seus objetos, e isto de tal maneira que doravante há uma clivagem entre as duas atividades. A prudência aperfeiçoa as virtudes morais, portanto instala-se no centro da felicidade, mas não carrega mais em suas costas a contemplação: razão prática e razão teórica se distinguem enquanto usos da razão, de modo que a simples presença de uma não basta mais para assegurar a presença da outra.

Não é, contudo, tarefa fácil descobrir o que provocou a separação entre os dois usos de sorte que as razões para que um uso tenha assento na felicidade não sirvam mais para que a outra figure aí também. A natureza das premissas certamente tem um papel nesta separação. O fato de o objeto da ação ser um particular preso no fluxo das circunstâncias contribuiu seguramente para esta separação, mas tal constatação já estava presente na *Ética Eudêmia* sem que o divórcio tivesse ocorrido. Gostaria de sugerir que a separação ocorreu em função de uma série de indícios, dos quais talvez o mais importante seja o caráter ineludivelmente intensional dos juízos práticos. Esta referência inevitável a quem algo é ou parece bom estabelece uma diferença que leva ao divórcio entre os dois usos da razão. Este traço aparece explicitamente em *EN* III 6, quando Aristóteles mostra que o bem aparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) não é um falso bem, oposto ao bem natural, mas uma condição necessária de todo bem: para que algo seja um bem, é preciso que seja tomado como tal por alguém, seja ele verdadeiramente ou somente em aparência um bem: “[o bem aparente], para o prudente, é o que é verdadeiramente um bem, enquanto, para o perverso, [o bem aparente] é o que quiser” (τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, III 6 1113a25-26). Essa pequena alteração é de grande envergadura. Para o realismo aristotélico, é o mundo que torna verdadeira a proposição. De agora em diante, porém, no tocante à doutrina da ação, será preciso levar em consideração uma atitude proposicional para atingir a verdade prática. Trata-se de uma condição da atribuição do valor de verdade das proposições práticas: é preciso levar em conta sua especificidade intensional. Obviamente, proposições teóricas também podem se exprimir mediante contextos intensionais. É o caso, por exemplo, das modalidades (segundo o exemplo famoso de Quine: embora nove seja necessariamente maior que sete, o número de planetas não é necessariamente maior que sete). Resta, porém, que somente as proposições práticas estão inevitavelmente às voltas com a intensionalidade: determinar se uma proposição prática é verdadeira implica mergulhar inevitavelmente no contexto intensional em que unicamente emerge<sup>20</sup>. No *Da Alma*, Aristóteles

20. Portanto, somente as proposições práticas envolvem necessariamente um contexto intensional, o que as distingue das proposições teóricas, que podem ser intensionais, mas são no mais das vezes formuladas de modo perfeitamente extensional. Convém assinalar que o fenômeno lógico da intensionalidade tem no fenômeno psicológico da intencionalidade sua expressão primária ou básica. Com efeito, em um contexto intensional, a substituição de expressões correferenciais não garante a preservação do valor de verdade. Isso vale, obviamente, para as intenções: Édipo quer se casar com Jocasta, mas não com sua mãe. Por sua vez, proposições práticas podem ter por objeto veleidades e desejos vazios, isto é, objetos que não existem: posso querer ser imortal, e este desejo me leva a fazer muitas coisas, assim como o faz o desejo banal de comprar um carro. Porém, no tocante à verdade teórica, proposições sobre não entidades simplesmente não têm sentido, antes

dirá que *bom* e *mau* estão no mesmo gênero que *verdadeiro* e *falso*, exceto que estes últimos valem indistintamente, enquanto os primeiros são sempre para alguém (καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τινί, III 7 431b10-12). Esta é talvez a passagem mais clara na qual Aristóteles distingue expressamente as condições de atribuição do valor de verdade para as proposições práticas e para as teóricas.

Na *Ética Eudêmia*, porém, Aristóteles distinguia ainda entre os bens *simpliciter* (ou por natureza) e os bens *para alguém*, somente em aparência bens, como os bens para as crianças, os animais, os doentes<sup>21</sup>. O bem aparente é um bem para alguém, mas é um bem que, para o homem bem constituído, é *contra natura*, ao passo que o bem *simpliciter* é o bem verdadeiro, o bem natural<sup>22</sup>. Os bens naturais são distintos também para uns e para outros, mas isto quer dizer: este é um bem natural *para tal espécie* (ou, em um âmbito menor, para tal disposição), este *para outra espécie* (ou disposição). É assim que, em EE V = EN VI 1141a23-26 (εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταῦτόν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταῦτό πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψει αὐτά), Aristóteles parece adotar a perspectiva limitada segundo a qual o bem para os homens é um, para os peixes é outro, o que não instaura ainda um contexto intensional, mas, no máximo, coloca a ética em um pano de fundo biológico natural<sup>23</sup>. Tal passagem está em diapásão

de serem falsas ou verdadeiras. Isto parece indicar que a intencionalidade prática não é somente a face mais visível do fenômeno geral da intencionalidade, mas é também primário em relação à intencionalidade teórica. Devo a Balthazar Barbosa uma discussão esclarecedora sobre este tema.

21. EE VII 2 1235b30-32: τούτου δὲ διωρισμένου ληπτέον ὑπόθεσιν ἑτέραν. τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀπλῶς ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ τινί, ἀπλῶς δὲ οὐ. Algumas linhas mais adiante, em 1236a3-5, Aristóteles escreve ὥς δ' ἔχει παιδίον καὶ θηρίον πρὸς ἄνθρωπον καθεστῶτα, οὕτως ἔχει ὁ φαῦλος καὶ ἄφρων πρὸς τὸν ἐπιεικῆ καὶ φρόνιμον.
22. Para bem aparente (falso) e bem para alguém: παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστροφὴν οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν (II 10 1227a21-22); τὸ δὲ τινί καὶ φαινόμενον ἀγαθόν (VII 2 1236a10); para o bem *simpliciter* enquanto bem natural, ver τούτοις [scil. τοῖς φρονίμοις] δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις· ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ (VII 2 1236a5-7).
23. Nesta passagem, parece-me importante reter a lição dos códices e não adotar a correção de Coraes τὰ γὰρ περὶ αὐτὸν ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν (aceita por Susemihl). Natali, que segue Susemihl, traduz: “infatti, chiameranno ‘saggio’ chi considera bene le cose particolari che lo riguardano”. Nesse caso, vai-se além do que o argumento permite e se está em desacordo com o que foi estabelecido em VI 5 (o prudente delibera bem a respeito não somente de seus bens, mas também do dos homens em geral), além de tornar estranho o conselho de dirigir-se ao prudente para resolver problemas quanto aos nossos bens, já que o prudente delibera bem a respeito *de seus próprios* bens. A tradução de Rowe e Broadie mantém o texto dos manuscritos: “for each kind of creature asserts that what

com a *Ética Eudêmia*, mas contrasta fortemente com o que sustenta *EN* III 6. Dado que a ação se produz sempre em meio a circunstâncias particulares e que a verdade prática emerge mediante deliberação, devemos sempre recorrer ao prudente para saber quais são os bens para o homem ou o que se deve escolher em determinada situação quando há um valor moral importante em jogo. Porém, o prudente da *Ética Eudêmia* não habita ainda este contexto obscuro das atitudes proposicionais. Ora, a *Ética Nicomaqueia* situa-se de início neste contexto intensional. A importância do prudente é assim ainda mais acentuada na *Ética Nicomaqueia* porque, além das circunstâncias particulares nas quais se produz a ação, é preciso também levar em conta o contexto intensional das proposições práticas. O prudente torna-se, deste modo, nossa única luz (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὧν), “sendo para elas [*scl.* as ações boas] de certo modo uma regra e medida”, segundo a célebre passagem de *EN* III 6, que não encontra equivalente na *Ética Eudêmia*. Não é o prudente que torna as ações boas, mas ele é nosso único critério para penetrar a obscuridade inerente ao domínio prático. É sobretudo isto, me parece, que vai criar um fosso entre os dois usos da razão, pois há doravante propriedades lógicas relativas à preservação do valor de verdade que são distintas em um domínio ou outro. Aristóteles parece ter pressentido que o caráter intensional das proposições práticas instaurava uma clivagem para sempre entre teoria e prática. Pelo menos, a separação consuma-se quando se torna um divórcio lógico entre os dois usos da razão.

Quarta observação: é preciso, portanto, encontrar um argumento independente que possa inscrever a teoria no coração da felicidade, visto que o fato de a razão prática já estar lá pelo fato de aperfeiçoar o que é causa própria da felicidade não assegura mais, na *Ética Nicomaqueia*, a presença da contemplação. Ora, aparentemente, isto se faz pela demonstração que a contemplação satisfaz, e do melhor modo, as propriedades comuns da ação boa. Porém, tais propriedades são os concomitantes da ação moral, elas não são a causa do ser bom da ação moral. A ação moral pode ser contínua, prazerosa, autossuficiente, amada por si, mas não é por isto que ela é boa. As razões de sua beleza moral se fundam no fato de ser o justo meio relativo a certas circunstâncias, o que se acompanha das propriedades mencionadas, mas não deriva delas. Quero dizer que, se Aristóteles conseguiu distinguir de modo mais satisfatório entre uso prático e uso teórico ao propor um argumento independente para acomodar a contemplação no interior da felicidade após ter instalado aí a prudência, resta que ele fracassou no tocante à inscrição da teoria. Do fato da contemplação ser a atividade mais contínua, mais praze-

is wise is what successfully considers the things relating to itself”, o que me parece dar a razão adequada ao argumento.

rosa, mais autossuficiente e a mais amada por si segue-se que, se ela for uma *boa* atividade (*bom* devendo ter aqui um valor nitidamente moral), ela será a melhor e a mais elevada, mas ainda não se segue que ela é uma *boa* atividade. Há sempre uma brecha que o argumento aristotélico não consegue arrematar. Não digo que a brecha não possa ser fechada; digo somente que o argumento apresentado, se o reconstruí bem, não tem sucesso nesta empreitada. As razões deste fracasso não são fáceis de ser percebidas, mas, em todo caso, não me parecem provir do fato de que Aristóteles teria tentado fundar a felicidade a partir de considerações sobre a(s) função(ões) próprias do homem, isto é, a razão<sup>24</sup>. Os motivos me parecem ser de ordem antes histórica: a proximidade, ou mesmo o ambiente socrático-platônico, tem um papel decisivo na explicação de seu fracasso, na medida em que Aristóteles herda deles uma perspectiva fortemente intelectualista sob a forma de um primado da contemplação diante da prudência no interior da felicidade. Não é a presença de razão, mas o excesso de razão que parece levar ao fracasso a tentativa de Aristóteles.

Uma última observação, à guisa de conclusão. Se a virtude perfeita fosse a contemplação, seria estranho que, em x 7, Aristóteles não retome o resultado já obtido, a saber, que a felicidade é a atividade segundo a virtude perfeita, para deduzir diretamente daí que ela consiste na atividade da contemplação. Em seu lugar, como vimos, encontramos um argumento menos direto: dado que a felicidade é uma atividade segundo a virtude, é sensato pensar que ela inclui a atividade da virtude da parte mais alta, a contemplação (εἰ δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην, 1177a12-13). Mas, para efetivamente a incluir, é preciso mostrar que as propriedades desta atividade (e não mais as qualidades de seu objeto) respondem às características das ações segundo as virtudes morais, e ainda que tem estas propriedades no mais alto grau, de modo que quem tem a contemplação possuirá a felicidade em primeiro grau. Pode-se perguntar também por que Aristóteles não estipulou como premissa que a felicidade é uma atividade segundo a virtude *perfeita*, desta vez entendendo por virtude perfeita a virtude moral aperfeiçoada pela prudência. Talvez a razão seja que, o divórcio estando consumado, o que importa, para poder acomodar a teoria, é menos que a felicidade seja uma atividade segundo a virtude perfeita (a prudência) e mais que ela seja uma atividade segundo a virtude, pois a contemplação é também uma virtude, a virtude da parte teórica. Uma consequência disto é que, então, para quem se dedica à vida contemplativa, a moralidade básica é suficiente – não

24. Ver Bernard Williams, *op. cit.*, 1972, p. 75, tradução nossa: “todas estas considerações sugerem que a tentativa de fundar a moralidade em uma concepção do *homem bom* obtida a partir de considerações sobre as marcas distintivas da natureza humana há provavelmente de fracassar”.

já a prudência, mas o agir moral segundo as virtudes naturais. O cientista ou contemplador da natureza não é suposto alçar-se ao posto de prudência, mas se aceita que ele somente “escolha as ações segundo a virtude” (αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν, 8 1178b6). Retorna-se assim a uma das soluções antigas mencionadas por Aspásio: há dois tipos de felicidade, uma baseada nas virtudes morais unicamente e a outra, superior, sendo composta das duas virtudes, a prática e a teórica. A respeito desta última felicidade, a contemplação está no primeiro posto, sem por isto excluir ou avassalar as outras virtudes. Como escreveu Aspásio, ela toma seu lugar somente se as outras virtudes evidentemente preexistirem (προϋπαρχούσης δηλονότι τῆς καλοκαγαθίας, 19, 2). Neste caso, todavia, não é preciso ser primeiro um Péricles, um homem prudente, para, deste modo, acrescentar a teoria. Basta ser de início um homem moral, um σπουδαῖος, para então se dedicar à contemplação.

Na definição da felicidade apresentada no primeiro livro, Aristóteles tinha deixado vago o sentido de τέλειον em ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν. É ela a atividade segundo a virtude *perfeita* ou *completa*? Talvez isto tenha sido deixado deliberadamente vago, pois corresponde à natureza mesma das coisas humanas: é inútil exigir maior precisão lá onde a matéria não a comporta inteiramente. Em um sentido, a felicidade é a virtude moral natural tornada *perfeita* pela operação da prudência em seu interior; em outro sentido, porém, é a virtude *completa*, pois então a felicidade, que pressupõe as outras virtudes (pelo menos como naturais), comporta também a atividade contemplativa como mais uma de suas partes, ou melhor: com a parte em torno da qual as outras agora gravitam.

## Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles

Desde a publicação, em 1923, do *Aristóteles* de Werner Jaeger<sup>1</sup>, muito se discutiu sobre a cronologia das obras do Estagirita. Tais debates tiveram seu apogeu nos anos 1950; a partir de então, houve um nítido declínio das discussões, pois, por falta de critérios externos às doutrinas expostas, as mais diversas teses genéticas foram sustentadas, todas recorrendo a um corte sob medida das obras de Aristóteles, tornando assim o argumento filosófico dependente de uma escolha filológica, quando esta última já estava de início fortemente influenciada por uma interpretação filosófica, que se via obviamente reconfortada depois pelo recorte feito por ela própria no *corpus aristotelicum*. O resultado é que, hoje, poucos se aventuram, ou quase ninguém, em datações da obra com vistas à interpretação. Resta, porém, o fato de que Aristóteles, ao longo de sua atividade intelectual, que não foi curta, deve certamente ter alterado suas posições, deve ter escrito passagens que depois não mais escreveria, deve ter sustentado teses que depois por certo alteraria.

Em suma, ao longo de tantos anos, e sobretudo em um período tão rico do ponto de vista intelectual como foi a Atenas de seu século, é prudente não tomar o *corpus aristotelicum* como expressão de uma única doutrina, pois, mais provavelmente, contém diferentes perspectivas de um pensamento que não cessou de evoluir e de questionar suas próprias bases. Algumas destas perspectivas podem eventualmente ser conflitantes. O caso mais célebre é o da *Metafísica*, que, na visão de Jaeger, conteria dois projetos inconciliáveis, o

1. Werner Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923. Em 1912, Jaeger havia publicado seus *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, um exame detalhado de dublês e problemas de texto, porém dentro do quadro tradicional segundo o qual o tema central da *Metafísica* é o problema do divino, representado por excelência pelo livro Λ.

de uma teologia ou ciência de um ser em particular, o ser eminente, representado em especial pelo livro  $\Lambda$ , e o de uma doutrina geral do ser ou ontologia, apresentada em particular nos livros  $Z$  e  $H$ . O problema todo consiste em determinar *qual* perspectiva genética devemos adotar, já que tal escolha termina por consagrar uma interpretação que se encontrava, contudo, em estado larval na própria proposta filológica que lhe servia de amparo. Ademais, as diferentes perspectivas genéticas refletem posições gerais sobre a filosofia. Isto é particularmente evidente em Jaeger: a oposição entre teologia e ontologia tem sua fonte nos estudos de Paul Natorp, conhecido filósofo neokantiano<sup>2</sup>, bem como culmina com o abandono de toda metafísica em proveito da investigação empírica, o que está em harmonia com os movimentos filosóficos dos anos 1930.

Seguramente muita discussão ainda ocorrerá, mas penso que podemos adotar provisoriamente uma hipótese bem plausível que foi proposta por Gwilym Owen em 1957, em um artigo que marcou época, pois retomou um tema antigo, o da unidade do ser, sob uma nova e fascinante roupagem, a da significação focal<sup>3</sup>. Em uma perspectiva corrente, Aristóteles iniciou sua carreira como platônico, mas distanciou-se cada vez mais do platonismo, de sorte que a crítica ao platonismo se aprofundou e se radicalizou com os anos. Segundo Owen, porém, ocorre um movimento muito diferente. Aristóteles teria, em sua fase inicial, rejeitado com veemência o platonismo no que concerne à metafísica. Com os anos, porém, a rejeição matiza-se, enfraquece e Aristóteles maduro volta a sustentar certas teses que, embora em um diapasão não platônico, evidenciam uma retomada da metafísica que tinha tão asperamente recusado. O esquema de Owen apresenta várias vantagens. Em primeiro lugar, ele não opera mais com uma eliminação a término da metafísica, o que parecia, com razão, altamente discutível na reconstrução proposta por Jaeger. Em segundo e mais importante lugar aqui, a proposta de Owen é extremamente iluminadora lá onde a tese de Jaeger igualmente suscitava ressalvas e reticências. Refiro-me ao fato de que Jaeger supôs um conflito insolúvel entre um projeto teológico e uma perspectiva ontológica no seio mesmo da metafísica aristotélica. Há razões para sustentar, no entanto, que não há tal conflito, não só aos olhos de Aristóteles como também na própria estrutura de uma metafísica que englobe a filosofia primeira a título de teologia e a ontologia como doutrina geral da substância. Não posso desenvolver neste

2. Paul Natorp, "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", 1888; Paul Natorp, "Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8", 1888.

3. Gwilym Ellis Lane Owen, "Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle", 1960.



espaço este tema<sup>4</sup>; porém, gostaria de examinar um ponto adjacente, a saber: a tese de Owen não só nos permite ver com mais acuidade a aventura intelectual de Aristóteles em seu projeto metafísico, como também esclarece relações que a metafísica tem com outras áreas que até hoje passaram despercebidas ou foram apenas mapeadas, sem que se prestasse real atenção ao que estava em jogo.

No quarto capítulo do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles examina criticamente a doutrina platônica do bem. Este procedimento é típico da estratégia aristotélica, que consiste em analisar as doutrinas dos que o precederam antes de passar ao exame do tema mesmo em questão, no caso, a natureza do bem. Na primeira parte de *EN I 4*, Aristóteles lista três argumentos que fazem parte de seu arsenal geral contra a doutrina platônica das Ideias. Um deles, o dito *argumento das ciências*, que é apresentado em terceiro lugar na *Ética Nicomaqueia* (1096a29-34), já tinha sido formulado em um dos primeiros tratados nos quais refutava o platonismo, o *De Ideis* [Sobre as Ideias], redigido provavelmente quando Aristóteles ainda fazia parte da Academia<sup>5</sup>. Inicialmente, Aristóteles menciona o argumento do anterior-e-posterior (em 1096a17-22) e, entre estes dois, há um outro argumento, que pode ser visto como uma aplicação do argumento *um-de-muitos* ao fato de que o termo em questão, o *bem*, assim como *ser*, é dito em todas as categorias e não em uma somente. O argumento dito *um-de-muitos* pretendia estabelecer a existência de Ideias a partir do fato de um termo ser aplicado de modo não equívoco a

4. De um modo geral, pode-se dizer que, seguindo a lição de *Met. E 1*, se houver somente substâncias sensíveis, então a física será a filosofia primeira, o campo da substância limitando-se ao da experiência; se, porém, for necessário postular a existência de uma substância de outra natureza, então a ciência que a tem por objeto, a teologia, será a filosofia primeira, de sorte que lhe caberá justificar a expansão do campo da substância para além da substância sensível. Assim como a justificação da limitação ao campo do sensível não faz parte da física, mas a acompanha se ela for filosofia primeira, assim também a justificação da expansão da substância para além do campo sensível acompanha a teologia como filosofia primeira, mas não se confunde com ela, pois seus argumentos não são teológicos, mas de outra ordem, a saber: metafísicos. A metafísica nasce parasitária, em qualquer um dos casos, e não parece poder nem dever livrar-se deste estatuto. Por esta razão, Aristóteles escreve que a filosofia primeira (a ciência de um certo ser, a substância não sensível) não é primeira *porque* universal, mas é universal *porque* primeira (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, *E 1* 1026a30), pois lhe cabe, além de sua tarefa própria (estudar a natureza do primeiro motor), investigar *também* a respeito do ser enquanto tal (καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὃν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, 1026a31), pois somente deste modo pode justificar a expansão do campo da substância que implica a própria existência de uma tal ciência – esta justificação, contudo, não sendo de ordem teológica, mas metafísica.
5. Sobre o argumento das ciências, ver, em especial, Daniel H. Frank, *The Arguments “From the Sciences” in Aristotle’s Peri Ideon*, 1984. Sobre o *De Ideis*, ver, em especial, a edição comentada de Gail Fine, *On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, 1993.

uma dada multiplicidade e de ser distinto dos itens dos quais é predicado<sup>6</sup>. Na *Ética Nicomaqueia*, é posto em relevo o fato de que o termo em questão é transcategorial, o que o tornaria inevitavelmente equívoco, impossibilitando, deste modo, que algo de comum e universal seja designado por ele. Como o argumento me interessa particularmente, cito-o por extenso:

Ademais, visto que o bem se diz de tantos modos quantos o ser (pois se diz no que é, por exemplo: o deus e o intelecto; na qualidade: as virtudes; na quantidade: a justa medida; na relação: o útil; no tempo: o momento oportuno; no lugar: o *habitat*, e assim por diante), é evidente que não há algo comum, universal e único, pois, se houvesse, não seria dito em todas as categorias, mas em uma somente (EN 14 1096a23-26).

A passagem contém um bom número de temas que não posso analisar aqui. Limito-me a ressaltar que, embora o argumento *um-de-muitos* seja considerado por Aristóteles como não acurado, isto é, como não podendo validamente concluir pela existência de Ideias separadas, não é isto que o invalida aqui, pois aquilo que é realçado é antes o fato de que, ao expandir-se por todas as categorias, não pode mais funcionar como algo comum, único e universal, como é o caso das Ideias platônicas, por causa de sua inevitável equivocidade, e isto parece ter precedência em relação ao problema de saber se, caso fosse aplicado no interior de somente uma categoria, poderia ou não valer como uma Ideia. Reconhece-se aqui facilmente uma das teses fundadoras do aristotelismo: o ser se diz de muitos modos, ele é um *πολλαχῶς λεγόμενον*, ele está originariamente disperso nas categorias, que são irreduzíveis entre si. Em duas passagens (uma nas *Categorias*, outra nos *Tópicos*), Aristóteles fornece uma lista de dez categorias; no mais das vezes, contudo, a lista contém entre seis e oito membros. Qualquer que seja, porém, seu número, o fato é que sua pluralidade implica uma refração do ser, o que leva Aristóteles a pensar as categorias como *gêneros supremos* do ser. Contrariamente ao que queria Platão, que postulava a univocidade do ser, que variava somente em grau (Ideias

6. O argumento *ἐν ἐπὶ πολλῶν* é mencionado no *De Ideis* como fazendo parte dos argumentos não acurados, pois, ao pretender demonstrar a existência de Ideias a partir de 1) todo *f* é dito ser *F* não equivocadamente e 2) *F* não é idêntico a nenhum dos *fs* dos quais é predicado, ele unicamente prova que há um predicado comum, distinto de cada item do qual se predica, sem, porém, estabelecer que tal predicado existe separadamente, como é o caso das Ideias; ademais, Aristóteles acrescenta que, se provasse a existência de Ideias, então provaria também a existência de Ideias negativas, como a de não homem, o que os platônicos expressamente rejeitam. O argumento *um-de-muitos* aparece também como premissa do argumento do terceiro homem, bem como a premissa de não identidade. Aristóteles adota uma versão higiênica de tal argumento relativamente aos universais nos *Segundos Analíticos* I 11 77a5-9.

eram plenamente; os sensíveis, somente parcialmente), a filosofia de Aristóteles postula uma cisão originária do ser, sua dispersão radical nas categorias.

A cena inaugural do aristotelismo, a dispersão originária do ser nas categorias, é assim reafirmada na *Ética Nicomaqueia*, com o detalhe que o *bem* é dito seguir igualmente tal refração. Não há um único ser, tampouco há um único bem. Tal lição é coerente com o que Aristóteles afirma em sua *Metafísica*. O ser é o que há de mais comum, mas ele não forma um gênero único, do qual as categorias seriam as espécies; ao contrário, ele está disperso nas categorias, irreduzíveis entre si, constituindo antes uma plêiade de seres do que uma mesmidade ontológica. Apesar desta dispersão irrevocável, é possível uma ciência única do ser porque a substância, que é uma das categorias, funciona como o ser primeiro, ao qual todas as demais fazem referência. A qualidade é qualidade de uma substância; a quantidade, quantidade de uma substância; a ação, ação de uma substância; e assim por diante. Trata-se da conhecida relação, na feliz tradução de Owen, da *unidade focal de significação* (πρὸς ἓν λέγεσθαι): perdida a ilusão de um ser único, resta o consolo de uma unidade focal, frágil demais para sustentar uma doutrina da univocidade do ser, mas forte o suficiente para garantir a unicidade da ciência metafísica, pois as demais categorias giram em torno da substância, o ser primeiro; sem serem meras sombras dela, mas tendo cada uma uma espessura ontológica própria, há, porém, uma ciência única do ser porque todas remetem infalivelmente a um ser primeiro, a substância, que faz então as vezes do ser único esvaecido. O πρὸς ἓν é o sucedâneo da unidade genérica para sempre abandonada; ele permite uma ciência única do ser, mas não implica que o ser seja único. Enquanto Platão falava de um “o que realmente é” (ὄντως ὄν), de um “o ser cristalino” (εἰλικρινὲς ὄν), estando a substância sensível entre ele e o não ser absoluto (a expressão é da *República* 478d: μεταξὺ τοῦ εἰλικρινὲς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος), Aristóteles prefere falar do que não é o todo do ser, mas somente aquilo ao qual tudo o mais deve fazer referência, o ser primeiro πρῶτως ὄν<sup>7</sup>.

Se isto vale para o ser, *mutatis mutandis* vale para o bem: tampouco há um único bem, mas, no lugar da unidade genérica rejeitada, deve haver alguma constelação dos sentidos de *bem* que, sem reduzir uns aos outros, permite mesmo assim uma ciência única do bem. A discussão sobre qual unidade vale para o bem existia já na Antiguidade. Aristóteles escreve, de modo críptico, que os itens ditos ser um bem “não o parece serem por simples homonímia;

7. A passagem se encontra em *Met. Z* 1 1028a29-31 e se quer muito provavelmente emblemática: ὁῦλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κάκεινων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη.

não o seriam então pelo fato de provir de um único ou de convergirem todos a um único, ou o seriam antes por analogia?” (EN I 4 1096b26-28).

A passagem é uma *summa crux* para o intérprete. Há quem tenha visto aqui a identificação de convergir a um único com provir de um único; como Aristóteles escreve ἀφ’ ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, pretendeu-se poder substituir a noção de πρὸς ἓν pela de ἀφ’ ἐνὸς εἶναι, a fim de ler por trás da bem estabelecida doutrina aristotélica da significação focal o anúncio da tese neoplatônica de derivação ou processão do ser. Há também quem viu aqui a defesa da noção de analogia para o ser, o que nos leva às discussões medievais sobre o ser. Como *ser* e *bem* são simétricos, isso permitiria atribuir a relação de analogia igualmente ao ser, já que é aparentemente dita do bem. Sem querer ser dramático, penso que se pode dizer que a interpretação dessa passagem foi decisiva para a história da metafísica no Ocidente.

Deixemos de lado, porém, temas tão grandiosos e voltemos ao ganhapão do pequeno filólogo. Interessa-me revisitar a passagem da *Ética Eudêmia* na qual o mesmo argumento é apresentado contra a doutrina platônica do bem. Em EE I 8, encontramos os mesmos três argumentos formulados na *Ética Nicomaqueia*. Em particular, a respeito do argumento que nos interessa, lê-se o seguinte:

O bem se diz de muitos modos e em tantos quantos o ser, pois, segundo uma distinção feita alhures, o ser designa o que é, a qualidade, a quantidade, o tempo e, em acréscimo a isto, se encontra no ser movido e no mover; e o bem existe em cada um destes casos: na substância, é o intelecto e o deus; na qualidade, o justo; na quantidade, a justa medida; no tempo, o momento oportuno; o que ensina e o ensinado a respeito do movimento. De sorte que, assim como o ser não é algo único a propósito do que se acaba de mencionar, tampouco o é o bem, nem há uma ciência única nem do ser nem do bem (EE I 8 1217b25-35)<sup>8</sup>.

O argumento tem exatamente a mesma estrutura que em EN I 4. Salvo uma ou outra exceção, até os exemplos concordam. No entanto, um mal-estar se instala a partir da última frase. A razão é que, surpreendentemente, Aristóteles conclui não somente que não há um ser ou um bem único, universal e comum, como o fez na *Ética Nicomaqueia*, mas também que, o que é exclusivo da *Ética Eudêmia*, não é possível uma ciência única do bem ou do ser. Ora, esta última afirmação é inconciliável com o que o Estagirita anuncia com certa pompa no início do livro Γ da *Metafísica*: “existe uma certa ciência que investiga o ser enquanto tal e suas propriedades em si” (I 1003a21-22). Aristóteles argumenta então que existe uma ciência única do ser não somente “dos itens que são ditos segundo uma só acepção [isto é,

8. Lendo περὶ τὰ εἰρημμένα em 1217b34 com os principais manuscritos.

segundo a unidade genérica], mas também daqueles que são ditos πρὸς μίαν φύσιν, em relação a uma única natureza” (2 1003b12-14). A alusão é mais do que clara à doutrina do πρὸς ἓν λέγεσθαι. Como conciliar estas duas afirmações? É verdade que ninguém tem o talismã contra o erro e a contradição, mas parece surpreendente que Aristóteles tenha afirmado estas duas teses, pois não são marginais, mas dizem diretamente respeito à possibilidade ou não da metafísica. Aristóteles não está recusando uma ciência única do ser *e* do bem, como se visasse tão somente a bloquear a tese platônica de uma ciência suprema simultaneamente do ser *e* do bem. O texto grego οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ indicaria que se trata da recusa de uma ciência única do ser *ou* do bem. Harold Cherniss foi assim consequente ao apresentar este passo da *Ética Eudêmia* como sinal de sua inautenticidade, pois é flagrantemente inconciliável com o projeto de uma ciência única do ser realizado na *Metafísica*<sup>9</sup>.

Por diversas razões, no entanto, parece difícil sustentar a inautenticidade da *Ética Eudêmia* (embora Sussehl ainda a editasse como sendo de Eudemo). A solução mais provável foi proposta, na minha opinião, por Owen. Ele observou que a *Ética Eudêmia* já aplicava ao ser *e* ao bem uma noção de prioridade, que era, porém, concebida exclusivamente como prioridade natural, segundo o registro da συναναίρεσις platônica. A prioridade da substância pelo πρὸς ἓν λέγεσθαι implica uma prioridade natural, mas o eixo pelo qual é estabelecida é de natureza lógica, ligado às condições de significação. Uma prioridade natural, porém, fundada na codestruição, não implica a significação focal. O que é, contudo, mais surpreendente é que a *Ética Eudêmia* possui igualmente uma noção de unidade πρὸς ἓν de significação. Ela é usada para explicar a diversidade de tipos de amizade, examinada no livro VII. Embora existente na *Ética Eudêmia*, a unidade πρὸς ἓν ficou, entretanto, restrita à noção de amizade, não sendo em nenhum momento aplicada ao ser *ou* ao bem.

Quando Aristóteles se volta, na *Ética Eudêmia*, ao fenômeno humano da amizade, o cimento de nossas relações de intimidade, ele estima que seus mais variados casos concretos podem ser reduzidos a três tipos básicos: amizade segundo o prazer, segundo a utilidade *e* segundo a virtude. Todos estes três tipos satisfazem o que caracteriza a amizade: em todos eles há reciprocidade *e* consciência acompanhadas de convívio. Em todos eles os amigos procuram para si *e* para o outro o bem que os une *e*, com o passar do tempo, assemelham-se cada vez mais uns aos outros, o amigo podendo mesmo ser dito um outro eu. No entanto, o objeto de amizade (o que Aristóteles chama de φίλητόν) difere em cada caso, *e* isto de modo irreduzível, pois *ou* é o

9. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944, p. 327, n. 143.

prazer, ou é a utilidade, ou é a virtude, e prazer, utilidade e virtude diferem irreduzivelmente como bens. A doutrina aristotélica da amizade é extremamente sofisticada, e não posso aqui senão ressaltar seus traços principais, sem poder examinar seus detalhes. O que me interessa é que, à questão de saber se há somente uma e verdadeira amizade, obviamente a amizade segundo a virtude, os outros dois tipos sendo somente amizades por semelhança a ela, sem o serem realmente, ou se cada tipo é de fato uma amizade, sem que haja um gênero único do qual eles seriam as espécies, tampouco o termo *amizade* sendo usado de modo simplesmente equívoco, Aristóteles, na *Ética Eudêmia*, responde adotando a segunda possibilidade e a justifica apelando a uma noção inovadora na filosofia, justamente a unidade  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . Todos são tipos de amizade; aquela segundo a virtude é não a única ou a verdadeira, mas antes a primeira amizade, as outras duas fazendo-lhe de algum modo referência em seu modo próprio de ser. É de se observar que, enquanto no resto do *corpus aristotelicum* Aristóteles simplesmente usa a noção de  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , na *Ética Eudêmia* ele procura explicá-la em um parágrafo, o que é mais um indício de que a está introduzindo no discurso filosófico. Cito a conclusão do parágrafo em questão:

Por conseguinte, há necessariamente três tipos de amizade, e elas todas não se dizem segundo um só sentido nem como espécies de um único gênero, tampouco de maneira totalmente equívoca, pois se dizem com relação a uma e primeira, assim como o [termo] *médico* (EE VII 2 1236a15-18).

A *Ética Eudêmia* possui, assim, a noção de  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , e mesmo muito provavelmente é aqui que ela surge por primeira vez, mas Aristóteles a aplica unicamente ao fenômeno da amizade, deixando o ser e o bem à mercê da noção de prioridade natural, segundo a versão platônica da codestruição. Mais ainda, segundo a *Ética Eudêmia*, não é possível nem uma ciência única do ser nem do bem, pois nem um nem outro são um gênero, e aparentemente nenhuma unidade outra que a genérica permite uma ciência única de seu objeto. Quando lemos a *Ética Nicomaqueia*, o quadro é bem diverso. Primeiramente, Aristóteles não conclui mais pela impossibilidade de uma ciência única do ser ou do bem, tornando agora seu argumento compatível com o projeto estampado no livro Γ da *Metafísica*. Em segundo lugar, no tratado sobre a amizade, que ocupa agora dois livros (os livros VIII e IX) e não somente um, como ocorria na *Ética Eudêmia*, o Estagirita não sustenta mais que os três tipos de amizade seguem uma relação  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ , mas volta à antiga noção de semelhança e defende que a amizade segundo a virtude é a amizade verdadeira, os outros dois tipos assemelhando-se somente a ela, não sendo, porém, propriamente amizade. O fenômeno humano da amizade é visto agora pelo

ângulo da relação de semelhança (καθ' ὁμοιότητα), uma noção bem conhecida do discurso filosófico, utilizada com predileção por Platão, pois instaura entre o modelo e as cópias um fosso que nenhuma imitação, por mais perfeita que seja, consegue transpor.

Trata-se de um recuo de Aristóteles? Melhor seria dizer: uma correção. Aristóteles reconhece que seu primeiro ensaio malogrou, pois não parece plausível que a amizade segundo o prazer ou a amizade segundo a utilidade façam algum tipo de remissão à amizade segundo a virtude, como é exigido pela relação de unidade focal<sup>10</sup>. É por esta razão, ele sustenta agora, na *Ética Nicomaqueia*, que a amizade deve ser examinada à luz da noção tradicional de semelhança<sup>11</sup>. No entanto, nem tudo foi esforço em vão. A noção de πρὸς ἑν revela inesperadamente sua fecundidade em outro domínio, a saber: a metafísica. Aparentemente, tudo se passa como se Aristóteles, ao escrever a *Ética Eudêmia*, não vislumbrasse ainda a possibilidade de uma ciência única do ser, pois o ser, assim como o bem, está irremediavelmente disperso nas diferentes categorias. Em algum momento de sua carreira, porém, ele se deu conta de que é possível uma ciência única do ser, fora do diapasão platônico, se o ser for tomado como um πολλαχῶς λεγόμενον cuja unidade é dada pela relação πρὸς ἑν. A metafísica, justamente esta ciência única do ser, volta a ser possível. A célebre passagem inicial de Γ 2 está diretamente calcada no trecho que citamos da *Ética Eudêmia*: “O ser se diz de muitos modos, mas se diz relativamente a um [sentido] e a uma única natureza, e não de modo homônimo, mas assim como todo *saudável* [se diz] relativamente à *saúde*” (Γ 2 1003a33-35).

Aristóteles, como se sabe, costuma exemplificar a relação πρὸς ἑν seja pela noção de *médico*, seja pela de *saúde*. Na *Ética Eudêmia*, ele escolheu a primeira; na *Metafísica*, a segunda. A semelhança entre as duas passagens é patente e parece muito razoável supor que o trecho da *Metafísica*, se não foi calcado no da *Ética Eudêmia*, pelo menos quer fazer expressa remissão a ele. E, coerentemente com a aplicação agora ao ser da noção de πρὸς ἑν, Aristóteles, na *Ética Nicomaqueia*, não conclui mais pela impossibilidade de toda metafísica ou ciência única do ser, mas somente rejeita a tese de um ser comum e universal apontando para o fenômeno de sua transcategorialidade.

Estou supondo aqui que a *Ética Eudêmia* foi escrita antes da *Ética Nicomaqueia*. Isto me parece muito provável, pois há várias e fortes razões independentes do tópico investigado que sustentam esta ordem. Gostaria agora

10. Este ponto foi particularmente bem exposto por William Fortenbaugh, “Aristotle’s Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning”, 1975.

11. O que, volto a insistir, não parece representar nenhum recuo de Aristóteles a um suposto platonismo inevitavelmente veiculado pela noção de semelhança. Ver, contra, Enrico Berti, “A Relação entre as Formas de Amizade segundo Aristóteles”, 2001.

de concentrar minha atenção neste período da vida intelectual de Aristóteles durante o qual ele considerou impossível uma ciência única do ser. Nesta época, Aristóteles estava certamente desencantado da metafísica. Seu desencanto é profundo, pois Aristóteles não está desencantado somente da metafísica platônica, mas, aparentemente, ele considera inviável *qualquer* metafísica a título de ciência única do ser. A razão deste desencanto enraíza-se na fonte última do próprio aristotelismo: o ser está irremediavelmente disperso nas categorias, que constituem seus gêneros supremos, não havendo nenhum procedimento mágico para sua redução a um destes modos, não existindo nenhuma metafísica como ciência única do ser capaz de unificar esta plêiade ontológica que constitui, para ele, a estrutura primeira do mundo. A cena original da filosofia aristotélica, a tese de que τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, vem acompanhada de um *pathos* particular, o desencanto com toda metafísica, transformando a recusa inicial da univocidade platônica em abandono de qualquer ciência única do ser.

Não sabemos quanto tempo durou este período, menos ainda como Aristóteles viveu tal desencanto. Talvez o tenha vivido como um drama pessoal, talvez o tenha visto como o preço a pagar pela libertação do platonismo. Não há como o saber. Felizmente, no entanto, temos vestígios do que fez durante estes anos sem metafísica geral. Aristóteles fez o que se chama hoje de *metafísicas regionais*. Um de seus primeiros textos é o tratado das *Categorias*, sobre o qual paira insistente dúvida. Há, com efeito, razões para se duvidar a respeito ou de sua unidade ou, mais radicalmente, de sua autenticidade. No entanto, creio que se pode mostrar, como já foi feito<sup>12</sup>, que o texto de que hoje dispomos, a despeito de uma evidente lacuna (entre 11b8 e 11b17) e de uma tentativa frustrada de colmatá-la por algum editor mais zeloso que filosófico (com efeito, o trecho intercalado em 11b10-16 denuncia claramente a si próprio como uma interpolação), não só deve ser atribuído a Aristóteles, como contém uma unidade de composição que liga os capítulos iniciais ao que se costumou chamar de *postpraedicamenta*. Não nos é muito claro o que exatamente Aristóteles queria fazer ao escrever este tratado, mas tudo indica que se tratava de algo semelhante àquilo que buscou fazer no livro Δ da *Metafísica*. Em ambos os casos, certos termos, aparentemente centrais, decisivos ou pelo menos frequentes nas discussões de caráter metafísico, são mapeados quanto a seus diversos significados. Noções como substância, qualidade, re-

12. Refiro-me, em especial, aos estudos: Michael Frede, “Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift”, 1983; e Michael Frede, “Categories in Aristotle”, 1981 (ambos os artigos foram republicados em Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, 1987). Para as *Categorias*, ver em especial a recente edição de Richard Bodéüs, 2001.



lativo, contrariedade e anterioridade são examinadas nos dois textos<sup>13</sup>. Algumas diferenças, porém, são significativas. No livro  $\Delta$ , não parece haver um compromisso com a estrita defesa de teses aristotélicas; ao contrário, tem-se a impressão antes de uma exposição de sentidos que os termos têm na filosofia, entre os quais se encontram os usos propriamente aristotélicos. Nas *Categorias*, por sua vez, os termos são analisados com óbvio interesse de lhes impor uma gramática filosófica que não é outra senão a aristotélica. Além disto, nas *Categorias*, a ordem de apresentação é escandida inicialmente pela lista de categorias fornecida no quarto capítulo. No livro  $\Delta$ , uma certa ordem, ainda que não anunciada previamente, é mesmo assim perceptível a propósito dos primeiros membros (princípio, causa, elemento, natureza, necessário, um, ser substância), mas estiola-se rapidamente.

Mais importante, pode-se objetar ao que estou sugerindo que o livro  $\Delta$  rompe a argumentação que vinha sendo desenvolvida na *Metafísica*, o que levou muitos comentadores, como é sabido, a considerá-lo como inserido posteriormente por algum editor. Neste sentido, ele não faria parte propriamente do projeto metafísico, sua presença na obra intitulada *Metafísica* sendo dependente de razões bibliotecárias, por zelo de editores antigos<sup>14</sup>. Não tenho a intenção de negar a impressão de interposição, menos ainda a de sustentar uma rígida ordem nos livros da *Metafísica*<sup>15</sup>; basta-me assinalar que, a despeito de sua posição problemática, o livro  $\Delta$  parece cumprir uma função interna ao projeto metafísico; evidência disto é a remissão que a ele faz o livro Z em suas primeiras linhas a respeito da diversidade de acepções do termo *ser*; o mesmo procedimento, aliás, ocorre no livro  $\iota$ , a propósito da noção de unidade<sup>16</sup>. Tal função é, pelo menos em parte, e ao que tudo indica, desvendar

13. Após a lista das categorias, fornecida no capítulo IV, o tratado *Categorias* examina as noções de substância (V; o mesmo em  $\Delta$  8), quantidade (VI; o mesmo em  $\Delta$  13), relativo (VII; o mesmo em  $\Delta$  15), qualidade (VIII; o mesmo em  $\Delta$  14); agir e sofrer (IX, com correspondentes em  $\Delta$  20 e 21, sobre disposição e afecção), contrariedade (X e XI; o mesmo em  $\Delta$  10), anterioridade (XII; o mesmo em  $\Delta$  11), simultaneidade (XIII, sem correspondente em  $\Delta$ ), movimento (XIV, com correspondente em  $\Delta$  12 sobre potência) e posse (XV; o mesmo em  $\Delta$  23).
14. Ver o comentário de Werner Jaeger em sua edição da *Metafísica* (1957): “de libro  $\Delta$  ab editore antiquo (Andronico?) hic male inculcato cf. *Entstehung der Metaphysik* 118 sq. exstabat liber separatus, quo tempore Diogenis catalogus librorum Aristotelis compilatus est, sub titulo (n. 36) *περὶ τῶν ποσαχῶς* (sic) *λεγομένων ἢ τῶν κατὰ πρόσθεσιν*  $\tilde{a}$  deest in versione breviori libr. B-E, quae lib. K1-8 continetur, ubi E recte librum  $\Gamma$  sequitur” (*ad* 1012b34).
15. Como tentou Giovanni Reale em *Il Concetto di Filosofia Prima e l'Unità della Metafisica di Aristotele*, 1961.
16. Z 1 1028a10-11: τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς; 1 1 1052a15-16: τὸ ἐν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις εἴρηται πρότερον.

as diversas acepções que possuem certos termos de relevo metafísico. A exata posição que tal tarefa possui no âmbito da metafísica não nos é imediatamente discernível, mas é inegável que o livro  $\Delta$  cumpre tal função, não sendo, portanto, externo ou alheio ao projeto metafísico como tal.

O projeto aristotélico, tal como está exposto na *Metafísica*, envolve assim a listagem das diversas acepções de certos termos. Ora, o mesmo procedimento ocorre nas *Categorias*, pois, também neste tratado, Aristóteles preocupa-se em apresentar os diferentes sentidos de certos termos. Isto tudo parece indicar que algo de similar está sendo realizado aqui e lá; gostaria de sugerir que este algo similar é justamente o projeto metafísico, do qual o tratado das *Categorias* nos forneceria uma versão preliminar, posteriormente aprimorada e sofisticada no que nos foi transmitido sob o nome de *Metafísica*. Há certos detalhes que dão a impressão de que as *Categorias* constituem uma metafísica condensada, algo como um primeiro esboço, cujos contornos estão ainda a ser desenvolvidos. Com efeito, Aristóteles inicia o tratado com o exame das noções de homonímia e sinonímia, o que seguramente é revelador, pois a cena original do aristotelismo é precisamente a dispersão do ser nas categorias. Outro detalhe não deve passar despercebido. Após a lista das categorias, cada capítulo é rigorosamente dividido em duas partes. Na primeira, são determinadas as diversas acepções do termo em questão; na segunda e mais interessante parte, são examinados os traços ou características que todo item deve satisfazer em conjunto para contar como um membro do termo em questão. Assim, a qualidade, na primeira parte, cinde-se em pelo menos quatro grandes rubricas; na segunda parte, descobre-se que toda qualidade, a qualquer rubrica que pertença, admite contrariedade (VIII 10b12-25), aceita graus (10b26-11a14) e é dita *semelhante* ou *dessemelhante* (11a15-19). Essa é a diferença mais importante que vejo entre *Categorias* e o livro  $\Delta$ : neste último, são mencionadas apenas as diferentes acepções dos termos, isto é, o que constitui somente a primeira parte do que é examinado nas *Categorias*. Tudo se passa como se, na *Metafísica*, a segunda parte se expandisse e se tornasse o resto que envolve o agora livro  $\Delta$ , que justamente por isto aparece como seco, desprovido de alcance propriamente filosófico e, por fim, aparentemente deslocado em um tratado metafísico.

Esta expansão, se estou correto, parece ser ditada por uma alteração considerável acerca da natureza mesma da metafísica. Pode-se ver isto mais facilmente em *Categorias* v, o capítulo dedicado à substância. Na primeira parte, é introduzida a célebre distinção entre substância primeira (o indivíduo) e segunda (a espécie e o gênero). Como sabemos, tal doutrina será fortemente reformulada, pois, na *Metafísica*, a forma será substância primeira, enquanto o gênero será excluído do inteiro campo da substancialidade. O indivíduo guarda seu papel preponderante na ontologia aristotélica, mas sua

posição no sistema é pelo menos matizada em função do papel que a forma passa a ter na *Metafísica*<sup>17</sup>. Esta discrepância não deixou de causar espanto em mais de um leitor; o que me interessa, porém, pelo momento, diz respeito à segunda parte, na qual Aristóteles lista tipicamente, em *Categorias*, as características que todo item deve satisfazer. No caso da substância, são seis: 1) nenhuma substância inere a outra coisa (3a7-32); 2) tudo o que é dito dela o é univocamente (3a33-b9); 3) a substância designa um algo determinado (3b10-23); 4) não há contrário da substância (3b24-32); 5) a substância não é suscetível de graus (3b33-4a9); e 6) ela pode receber contrários (4a10-b19). Tem-se aqui, de forma concentrada, uma primeira metafísica da substância.

Há muito o que dizer sobre cada ponto, pois, à exceção de 4), todos eles serão reformulados em *Metafísica*, e não raras vezes drasticamente<sup>18</sup>. Impor-

17. É bem conhecido que, nas *Categorias*, o indivíduo não é analisado em termos de composto de matéria e forma, como ocorre canonicamente na *Metafísica*. Esta diferença parece-me, porém, de menor impacto se comparada com aquela que lhe serve de base. Nas *Categorias*, há uma tese forte de redução de tudo o que é ao indivíduo: tudo o mais ou bem é dito das substâncias primeiras ou bem está nas substâncias primeiras (τὰ δ' ἄλλα πάντα ἥτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν, 5 2a34-35; a frase é repetida em 2b6, embora os editores, seguindo Simplicio, a excluam por ditografia). Tal redução apoia-se na distinção entre *ser dito de* (a substância segunda é dita da substância primeira) e *estar em* (os acidentes estão na substância primeira). No entanto, esta distinção é artificial e Aristóteles a abandonará na *Metafísica*, interpretando então toda proposição como um *dizer algo de algo*, seja uma predicação essencial, seja uma predicação accidental. Essas alterações acompanham-se de uma reconsideração da relação entre indivíduo e forma, tal que, ainda que os indivíduos continuem a ser o que preenche o mundo, a forma passa a ter predominância quanto ao ser próprio de cada coisa, sendo ela própria tomada como τόδε τι (nas *Categorias*, as substâncias segundas, o gênero e a espécie, isto é, aquilo que corresponde na *Metafísica* à forma, podem ser vistas como τόδε τι em função da forma de nomeação, mas, na verdade, não o são: ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῷον οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει (v 3b13-16). Em especial, a forma passa a ser considerada, na *Metafísica*, como substância primeira (ver Z 7 1032b1-2) e, segundo a maioria dos manuscritos e edições modernas, é primeira e mais ser do que a matéria e do que o composto de matéria e forma (ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον, Z 3 1029a5-7). O texto diz somente que a forma será primeira em relação ao composto (τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται), e não que τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν ἔσται, como ocorre com respeito à matéria, mas ser primeiro parece significar aqui que a forma também tem mais ser do que o composto, portanto τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον [καὶ μᾶλλον ὄν] ἔσται. A alteração, como se pode ver, é longe de ser anódina.

18. Sucintamente: 1) o critério de inerência nas *Categorias* apoia-se na distinção entre *ser dito de* e *estar em*, que será abandonado depois; 2) Aristóteles introduzirá posteriormente a distinção entre predicação essencial e accidental, a propriedade de transitividade valendo para a primeira pelo fato de ela envolver um certo tipo de identidade; 3) a noção de τόδε τι é reavaliada e descolada da de indivíduo, pois a forma também é τόδε τι; 5) em

ta-me agora examinar somente 6). O que é dito ser por excelência a marca da substância é o fato de ela ser receptiva de contrários (μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν, 4a10-11). Ninguém discorda que, neste tratado, isto é o próprio da substância (τῶν ἐναντίων δεκτικόν). No entanto, o que é surpreendente é que, se isto é o próprio da substância, então não é possível haver uma substância de outra natureza que a física, pois uma substância de outra natureza não pode ser senão uma substância imóvel, o que implica que não pode receber contrários. Se pode receber contrários, então não é imóvel; se não é imóvel, então é de mesma natureza que a substância sensível. A substância imóvel está excluída do campo da substancialidade tal como ele é instituído pelo tratado *Categorias*.

Se há, assim, uma metafísica já no tratado *Categorias*, ela é uma metafísica regional, a metafísica da substância sensível. O que é por excelência próprio à substância é justamente aquilo que exclui de seu campo toda substância de outra natureza. O sentimento de estranheza que muitos comentadores tiveram, em diversas épocas, a respeito do tratado *Categorias* talvez se deva em boa parte ao fato de esse tratado propor uma metafísica regional, contrariamente ao que propõe *Metafísica*, que, como se sabe, propõe uma ciência única do ser que investiga tudo que é enquanto é (τὸ ὄν ᾗ ὄν). Por que Aristóteles limitou-se a uma metafísica regional? Provavelmente porque, no período em que escreveu *Categorias*, estava desencantado de toda metafísica geral. Aristóteles precisa ainda não só descobrir a noção de πρὸς ἔν, mas sobretudo aplicá-la ao ser; antes disto, não é possível uma ciência única do ser; antes disto, está interdito todo sonho de uma metafísica geral. Resta-lhe como consolo mapear cada uma das diferentes regiões do ser. O tratado *Categorias* realiza um destes mapeamentos ao examinar o domínio da substância sensível.

É tentador pensar que a mesma situação ocorra também no livro Λ, pois lá, depois de ter dito que há três tipos de substância – a móvel, que, por sua vez, se divide em corruptível e incorruptível, e a imóvel –, Aristóteles escreve que “a física é a ciência daquelas [da substância móvel corruptível e da móvel incorruptível], pois ambas têm movimento, enquanto uma outra ciência investiga esta [a substância imóvel], se nenhum princípio for comum a eles” (Λ 1 1069a36-b2).

“Se nenhum princípio for comum a eles” (εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή): o condicional está presente<sup>19</sup> e a resposta bem poderia ser que não há nenhum

*Categorias*, a espécie é mais substância que o gênero por estar mais próxima do indivíduo; em *Metafísica*, todo discurso de graus de ser desaparecerá, sendo substituído pela distinção de ato e potência.

19. Pelo menos em nossos manuscritos; porém, como observou Michael Frede, “Temístio (p. 4, linha 9) parafraseia o texto como se tivesse entendido ou mesmo lido ἐπεὶ [visto que] no lugar de εἰ. E, segundo a tradução de Freudenthal, o lema de Averróis tem ἐπεὶ.

princípio que lhes seja comum. Se for assim, então o livro  $\Lambda$  faria como que contrapeso às *Categorias*: enquanto um faz metafísica regional do sensível, o outro isola-se na metafísica parcial do não sensível. Enquanto as *Categorias* investigaria as condições de existência da substância sensível, o livro  $\Lambda$  mapearia o domínio dos primeiros motores, um e outro procedendo à parte no tocante aos princípios do ser, pois em nenhum haveria a perspectiva de um princípio comum a uns e outros.

Parece-me que, efetivamente, o livro  $\Lambda$  compartilha com as *Categorias* este ambiente de separação, mas há um detalhe que os distingue, pois o livro  $\Lambda$  tem, por assim dizer, uma pretensão a mais. Em  $\Lambda$  4, Aristóteles indica que todos os seres têm os mesmos princípios *por analogia* (τούτων μὲν οὖν ταῦτα στοιχεῖα καὶ ἀρχαί (ἄλλων δ' ἄλλα), πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δέ, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαὶ εἰσὶ τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη, 4 1070b16-18). Não se trata ainda, porém (*pace* Ross)<sup>20</sup>, de princípios comuns às substâncias sensíveis e não sensíveis. Como  $\Lambda$  5 volta a enfatizar, o exame limita-se à unidade de princípio entre as substâncias *sensíveis*: o ponto em questão é que as substâncias sensíveis têm os mesmos elementos e princípios (a forma, a matéria e a privação), mas não se pode dizer o mesmo dos itens das outras categorias *a não ser por analogia*, pois o relativo e a qualidade (exemplos dados em 5 1071a30) não os têm diretamente como princípios. Convém ressaltar que a posição privilegiada da substância em relação às outras categorias é obtida ainda pelo princípio platônico da co-destruição (συναναίσεις)<sup>21</sup>. No entanto, à parte de todos eles encontra-se o Primeiro Motor<sup>22</sup>. O Primeiro Motor determina a posição dos outros motores

Portanto há alguma evidência textual para adotar uma leitura segundo a qual o condicional é satisfeito” (“Aristotle’s Metaphysics Lambda”, 2000, pp. 73-74). Frede reivindica assim que tomemos a sério a possibilidade que a condição seja satisfeita, embora mostre que há razões para crer que, em  $\Lambda$ , há princípios comuns a todos os seres.

20. David Ross dá o seguinte como sentido de  $\Lambda$  4 1070b16-18: “estas coisas, então, (*scl.* as substâncias sensíveis) têm os mesmos elementos e princípios – *scl.* calor, frio, matéria (embora coisas especificamente diferentes tenham elementos especificamente diferentes); mas não podemos dizer que todas as coisas (*isto é, substâncias não sensíveis e coisas em outras categorias, assim como as substâncias sensíveis*) tenham os mesmos elementos neste sentido, mas somente em virtude de uma analogia: os mesmos elementos de tudo são forma, privação, matéria, que são analogicamente os mesmos onde quer que ocorram” (*Aristotle’s Metaphysics*, 1924, II p. 361, grifos nossos). No entanto, é somente questão da analogia de princípios entre as substâncias sensíveis e os itens das outras categorias. Como lembra  $\Lambda$  5 em seu fim, “expusemos quais são os princípios *das substâncias sensíveis* [τῶν αἰσθητῶν] e quantos são, e em que sentido são os mesmos e em que sentido são diferentes” (grifos nossos).

21. Ver  $\Lambda$  5 1071a33-35: καὶ πάντων, ὧδὲ μὲν ταῦτα ἢ τὸ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινεῖν, καὶ ὧδὲ τὰ τῶν οὐσιῶν αἷτια ὡς αἷτια πάντων, ὅτι ἀναίρεται ἀναίρουμένων.

22. Ver  $\Lambda$  4 1070b34-35: ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινεῖν πάντα.

imóveis. Todos eles, por sua vez, delimitam o lugar e a direção em que rodam eternamente as esferas celestes; o movimento das esferas condiciona as mudanças climáticas principais do mundo sublunar e estas, por sua vez, dão o ritmo para os outros movimentos. Daqui Aristóteles pode afirmar que tudo está suspenso ao Primeiro Motor (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἥρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις, Λ 7 1072b13-14), e este “tudo” inclui *agora* sensíveis e não sensíveis. O livro Λ introduz, assim, uma ordem entre todas as coisas, sensíveis e não sensíveis, o que conecta o todo, uma perspectiva ausente em *Categorias*.

Há bem, assim, um todo, e não uma cacofonia; porém, a solução de continuidade entre um domínio e outro obsta ao estabelecimento de princípios comuns, ainda que tudo esteja suspenso ao Primeiro Motor. Embora conectados, ambos os domínios permanecem isolados. Tudo a que Aristóteles pode apelar em Λ é uma tese da codestruição; tal tese institui certamente uma precedência, e deste modo faz-se uma totalidade, mas por si só a codestruição não pode unificar os domínios de modo principal. De um lado, a συναναίσεις estabelece a precedência da substância (sensível) em relação às outras categorias, que têm os mesmos princípios somente por analogia; destruída a substância, os acidentes também desaparecem, mas não o contrário. Por outro lado, a συναναίσεις estabelece a precedência da substância não sensível em relação à sensível; destruída a primeira, a outra também o é (pois o Primeiro Motor é a garantia última da eternidade ordenada do movimento), mas, destruída esta última, a primeira ainda não o é. Assim, de um lado, há uma *sequência* entre a substância (sensível) e seus acidentes (as demais categorias): primeiro vem a substância, depois a qualidade, depois a quantidade e assim por diante, o que lhes dá uma ordem, mas ainda não os unifica segundo um princípio. De outro lado, tomando o universo como um todo, também a substância, em particular a não sensível, aparece como a primeira parte, e deste modo novamente uma ordem é estabelecida, mas aos moldes de um arquipélago que guarda em cada caso as regiões insuladas do ser<sup>23</sup>.

É isto sustentável? Seguramente não; do contrário, um domínio seguiria o princípio de não contradição, ou o terceiro excluído, enquanto o outro *poderia* recusá-los. Ora, em sentido inverso, Γ 1 de *Metafísica* pretende estudar “os elementos e os princípios dos seres” e por esta razão se dirige às “primeiras causas do ser enquanto tal”, que devem valer igualmente – e *necessariamente* – para a substância sensível e a não sensível, entre os quais se encontram justamente o princípio de não contradição, o princípio mais seguro do ser, e o do terceiro excluído. O que falta ao livro Λ é precisamente

23. Penso que se deve assim interpretar a passagem de outro modo críptica de Λ 1 1069a19-21: καὶ γὰρ εἰ ὥς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἴτα τὸ ποιόν, εἴτα τὸ ποσόν.

esta perspectiva unificadora da substancialidade, a despeito de sua busca de conexão do mundo; na verdade, *Λ* parece compartilhar ainda com o tratado *Categorias* o insulamento do ser. Em ambos há metafísica, e muita, mas metafísica regional: em um, metafísica do sensível; no outro, metafísica do não sensível. Em nenhum há a perspectiva de uma metafísica geral, precisamente aquela metafísica do ser enquanto tal que a noção de *πρὸς ἓν λέγεσθαι* enfim tornará possível, apesar de, no livro *Λ*, haver a tentativa de conexão das partes ou regiões em um todo a partir do Primeiro Motor. Não surpreende, assim, que Aristóteles ocupasse seu tempo a fazer metafísicas regionais: era o que ele tinha a fazer. Se a ciência única do ser não é possível, restam somente ciências parciais do ser: a física, a teologia, a matemática, a cada uma correspondendo um apêndice metafísico quanto às condições gerais de validade e objetividade.

Para concluir, gostaria de ressaltar que, embora o problema do ser seja distinto do da substância, a solução ao primeiro parece condicionar a solução ao segundo. O ser se diz de muitos modos, um dos quais é a substância, que é um gênero do ser, não qualquer gênero, mas o gênero primeiro, aquele ao qual todos os demais fazem referência. A dispersão do ser nas diferentes categorias, se não for domesticada, obsta a uma metafísica geral do ser; se não for domada, pode-se somente apelar ao princípio (platônico) da *συναναίσις*, o que institui uma precedência, e neste sentido um todo, mas ainda não uma unidade principial. Uma vez, porém, domesticada pela noção de *πρὸς ἓν λέγεσθαι*, ressurge a possibilidade de controlar o fenômeno do *πολλαχῶς λέγεσθαι* que rondava indefectivelmente as categorias, pelo menos quanto à primeira e mais importante, a categoria da substância. Isto não requer que a mesma solução seja apresentada ao ser e à substância, mas somente que nada mais obste a uma solução para a substância, depois que o *πρὸς ἓν* abrandou a dispersão categorial do ser. *Metafísica* de Aristóteles pode ser vista, penso eu, como a tentativa de refrear, no interior da categoria da substância, a radicalidade do *πολλαχῶς λέγεσθαι* após o ser ter se curvado não a uma unidade genérica, para sempre abandonada, mas a uma relação de significação focal que fez renascer das cinzas o projeto de uma ciência única do ser. Seria isto um retorno ao platonismo? Parece-me claramente que não; trata-se antes do desdobramento consequente de uma metafísica que, tendo como cena inaugural a dispersão originária do ser, nasceu para sempre fora do diapasão platônico, mas não isenta de dificuldades e aporias.

PDF para Assessoria



## Aspásio e o Problema da Homonímia em Aristóteles

**É** bem conhecida a frase que inicia o tratado *Categorias* de Aristóteles: “são ditos homônimos os itens cujo nome somente é comum, mas a definição da substância correspondente ao nome é diferente” (ὁμώνυμα λέγεται ὃν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, 1a1-2). Como também é bem conhecido, há já aqui, alguns problemas. Em primeiro lugar, não é claro quais são esses itens: termos, conceitos, coisas?<sup>1</sup> Em segundo lugar, segundo Porfírio e Dexipo, Andrônico e Boeto<sup>2</sup> teriam editado o texto sem τῆς οὐσίας. Isto foi visto como sinal de edição, ou mesmo como descaso de editor<sup>3</sup>. Em terceiro lugar, pode-se perguntar, na es-

1. O consenso atual é que se trata de coisas ou itens homônimos (ver, a esse respeito, John Lloyd Ackrill, *Aristotle's Categories and de Interpretatione*, 1963). Para a discussão sobre a doutrina de homonímia em Espeusipo, ver Jonathan Barnes, “Homonymy in Aristotle and Speusippus”, 1971, que me parece fornecer a boa solução; contra: Leonardo Tarán, “Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy”, 1978.
2. Refiro-me, é claro, ao filósofo peripatético Boeto de Sídon, muito provavelmente discípulo de Andrônico, e não ao filósofo homônimo, nascido na mesma cidade, mas de orientação estoica.
3. Dexipo relata (21, 18-19) que, segundo Andrônico e Boeto, o τῆς οὐσίας da expressão λόγος τῆς οὐσίας faltava em alguns manuscritos, o que dá a forte impressão de que Andrônico havia feito uma edição crítica a partir de vários textos; no entanto, como observou Jonathan Barnes (“Roman Aristotle”, 1997, p. 30), Dexipo está seguindo o comentário perdido de Porfírio. Ora, sabemos o que Porfírio disse graças a Simplicio (*ad cat.* 29, 29 – 30, 5): segundo ele, Boeto não conhecia o complemento τῆς οὐσίας, ignorando-a em seu comentário, assim como ocorrera na paráfrase feita por Andrônico. De editor cuidadoso, Andrônico passa antes a descurado. (Os comentadores gregos serão citados segundo a paginação da edição da academia alemã; o comentário em questão depreende-se facilmente do contexto, quando houver mais de um do mesmo autor.)

teira dos comentadores antigos, por que Aristóteles teria começado seu texto com a noção de homonímia, que é negativa, e não pela de sinonímia, que é positiva. Enfim, não é sem interesse interrogar-se sobre o que faz a noção de homonímia ao lado da de sinonímia e, sobretudo, a de paronímia ao lado destas duas, pois, enquanto as duas primeiras parece delinear as condições de significação de um termo, a terceira introduz a noção de derivação linguística, que não está no mesmo nível que as duas anteriores.

Gostaria de, neste capítulo, enfocar um ponto ligeiramente diferente. A definição dos itens homônimos também não é clara a respeito do seguinte problema. Itens que têm o mesmo nome, cujas definições diferem *totalmente*, são obviamente homônimos. É o caso de, em grego, para chave e clavícula (κλείς); em português, um bom exemplo é *pena*. Aristóteles a chamou de homonímia “por acaso” (ἀπὸ τύχης, *EN* I 4 1096b26-27) ou “total” (πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως, *EE* VII 2 1236a17). Como são homônimos que “distam muito” (αἱ πολλὰ ἀπέχουσιν, *Phys.* I 4 249a23), são facilmente apreendidos como tais, não passando despercebidos no discurso. Neste sentido, não são problemáticos; sua origem está na história de cada língua, seu fundamento é puramente linguístico. Porém, talvez não sejam os únicos termos homônimos que uma língua pode possuir. Pode-se ter o caso de um nome comum e definições que diferem *parcialmente*, mas não *totalmente*. Aristóteles pensa que este é o caso para *justiça*, por exemplo:

*Justiça e injustiça* parece serem distintos de muitos modos, mas, porque sua homonímia é de muita proximidade [σύνεγγυς], passa despercebida e não é comparativamente óbvia como ocorre quando os significados são muito distantes [ἐπὶ τῶν πόρῳ], por exemplo (pois aqui a diferença de aparência é muito grande) quando se diz κλείς, de modo homônimo, para o que está sob a nuca dos animais e para aquilo com o que fechamos as portas (*EN* V 2 1129a26-31).

Não é, de fato, fácil distinguir a homonímia em questão. Em um sentido, alguém é dito justo se é em geral virtuoso; *justiça*, nesse sentido, equivale a ter aqueles hábitos de que dispõe o homem virtuoso. Neste sentido, um homem moral é dito justo; a justiça compreende, então, todas as virtudes, sendo consequentemente vista como *virtude completa* (ὅλη ἀρετή). Por sua vez, um homem é dito justo não exatamente se realiza os atos do homem virtuoso em geral, mas se realiza certos atos nos quais segue a regra da igualdade, não exigindo como ganho nem mais nem menos do que merece. Trata-se agora não da virtude completa, mas de uma virtude particular (ἡ ἐν μέρει δικαιοσύνη). O ponto é mais claro com o contrário da justiça, a injustiça: abandonar o escudo e fugir é uma injustiça no primeiro sentido, mas querer lucrar excessivamente é uma injustiça no segundo sentido. Similarmente, quem comete adultério por prazer, tendo mesmo gastos com isto, é visto como um homem

injusto no primeiro sentido, pois não consegue se dominar; porém, aquele que comete um adultério com vistas a um lucro é tido antes como injusto no segundo sentido. Forçando um pouco a linguagem, o primeiro é dito antes imoral; o último, antes injusto, pois distinguimos agora entre o imoral e o injusto, entre o moral e o justo, embora, no primeiro sentido, moral seja sinônimo de justo; imoral, de injusto.

Não há como separar estas duas justiça<sub>s</sub> (e seus respectivos contrários); na verdade, suas definições recobrem-se em boa medida, pois ambas encontram sua eficácia na relação com outrem em função de cada um dos hábitos morais de que dispõe o homem virtuoso, mas a segunda justiça é aquela à qual se acrescenta o fato de ter uma relação com o ganho, de sorte que seu contrário, a injustiça no segundo sentido, é uma vilania (no primeiro sentido) “e é causada pelo prazer do ganho” (καὶ δι’ ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, EN V 4 1130b3-4), o que a caracteriza no segundo sentido. O que ocorre é que a justiça<sub>1</sub>, para me valer desse expediente, é o gênero do qual a justiça<sub>2</sub> é uma espécie. Obviamente o gênero se diz das espécies de modo unívoco (*homem* e *cavalo* são *animais* no mesmo sentido), e um caso de justiça<sub>2</sub> é simultaneamente um caso de justiça<sub>1</sub>, mas a justiça<sub>2</sub> é definida diferentemente da justiça<sub>1</sub>, pois um caso de justiça<sub>1</sub> não é necessariamente um caso de justiça<sub>2</sub>. O mesmo ocorre com *homem* e *animal*: todo homem é animal, mas nem todo animal é homem. Não há ambiguidade com *homem* e *animal* porque os nomes são diferentes, mas pode ocorrer que gênero e espécie tenham o mesmo nome. A justiça não é o único caso deste tipo. Em EN VI 8, Aristóteles nos diz que a prudência designa seja a disposição geral relativa aos bens humanos (como gênero), seja a disposição relativa aos bens de cada um (como espécie, ao lado da economia, disposição relativa aos bens da casa, e da política, disposição relativa à cidade); similarmente, a política pode ser tomada seja em sentido geral (disposição relativa à cidade), seja em sentido específico (relativa aos decretos); neste último sentido, opõe-se à legislatura, que seria sua outra espécie.

Após ter mostrado que justiça<sub>1</sub> e justiça<sub>2</sub> são homônimos de alta proximidade, o mesmo valendo para seus contrários (injustiça<sub>1</sub> e injustiça<sub>2</sub>), Aristóteles escreve, porém, que “é evidente que há uma certa injustiça além da total, outra e particular, sinônima porque a definição vale no mesmo gênero” (ὥστε φανερόν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἐν τῇ αὐτῇ γένει, V 4 1130a32-b1). Viu-se aqui uma retratação de Aristóteles: na verdade, a injustiça (por conseguinte também a justiça) não seria um termo homônimo, mas antes sinônimo. Segundo John Burnet, a sinonímia é um termo mais técnico do que a homonímia, e isto pela razão dada, a saber, que a definição está no mesmo gênero. Fazendo referência aos *Tópicos* IV 3 123a28-9, ele relembra a bem estabelecida lição aristotélica se-

gundo a qual συνώνυμον τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος<sup>4</sup>. Ramsauer é sucinto e eloquente: “qui locus quod ὁμωνυμίαν statuerat jam quasi corrigitur”<sup>5</sup>. Gauthier vai no mesmo sentido

[...] se se toma o termo [a saber, *homonímia*] rigorosamente, é preciso concluir que os dois tipos de justiça têm o mesmo nome somente por acidente e sem que nada possa justificar esta apelação comum (como não há nada em comum entre as duas *chaves* evocadas abaixo). De fato, Aristóteles reconhecerá adiante que as duas justiças caem em um gênero comum: as relações com outrem<sup>6</sup>.

Gauthier é mais expansivo e, por isso, mais revelador. Ele se recusa a admitir outros casos de homonímia além dos de homonímia por acaso ou puramente linguística. Obviamente, se não houver outros casos, parece insustentável a homonímia da justiça, pois claramente os dois sentidos não estão inteiramente desconectados. O problema é que talvez Aristóteles justamente queira advertir-nos a não usar um padrão tão rígido de homonímia. Há aparentemente casos de homonímia onde a discrepância das definições é somente *parcial*, não total, e justiça<sub>1</sub> e justiça<sub>2</sub> parecem ilustrar bem este caso. Como justiça<sub>1</sub> é o gênero do qual justiça<sub>2</sub> é uma espécie, então justiça<sub>2</sub> é dito sinonimamente justiça<sub>1</sub> como qualquer outra espécie do mesmo gênero, pois, como lembrou Burnet, συνώνυμον τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος. No entanto, justiça<sub>2</sub> não equivale a justiça<sub>1</sub>, pois é o gênero que é dito sinonimamente de todas as espécies, mas não as espécies do gênero (κατὰ πάντων γὰρ τῶν εἰδῶν συνωνύμως τὸ γένος κατηγορεῖται, *Top.* IV 6 127b6-7). Ao observar que a definição do gênero vale sinonimamente para as espécies, Aristóteles não está retratando-se, ele está justamente explicando por que tal homonímia passa facilmente despercebida. A razão é que uma injustiça<sub>2</sub> é um caso de injustiça<sub>1</sub>, mas sua definição não se reduz à de injustiça<sub>1</sub>. Cometer um ato injusto ao buscar ganho por meio do adultério é um ato de vilania e, ao mesmo tempo, uma vilania causada pelo prazer do ganho, e isto não é exatamente cometer um ato simples de vilania.

O ponto parece ser posto em realce também na *Física*, a propósito da comensurabilidade na mudança: “Dos homônimos, alguns estão muito distantes uns dos outros, outros guardam certa semelhança, outros ainda são próximos [ἐγγύς], ou pelo gênero ou por analogia, razão pela qual, sendo homônimos, não parece serem” (VII 4 249a23-25).

4. John Burnet, *The Ethics of Aristotle*, 1900, p. 211.

5. G. Ramsauer, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, 1879, p. 296.

6. René-Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 1970, vol. 2, t. 1, pp. 333-334.

Os homônimos muito distantes são os simplesmente linguísticos. Os próximos, como se estivessem colados uns aos outros, são ditos aqui serem homônimos pelo gênero ou por analogia. Pode-se entender pelo gênero os que diferem por pertencerem a gêneros diferentes. Um destes casos está ligado à mudança. Aristóteles admite dois tipos de alteração (ἀλλοίωσις): em um sentido, trata-se da passagem de um estado a outro, o antigo estado sendo destruído ou anulado, como quando alguém recupera a saúde; em outro sentido, ocorre uma alteração quando, por exemplo, na sensação, a faculdade sensitiva é tornada tal qual o objeto sentido, sem, contudo, ter seu estado anulado ou destruído. No primeiro caso, assim que cessa aquilo que provocou a mudança para a saúde (digamos: o calor provocado por fricções), a saúde não por isto também cessa (ao contrário, ela toma o lugar de seu contrário); no segundo, há uma preservação ou conservação do estado potencial, ao qual volta a faculdade sensitiva tão logo o objeto sensitivo não mais a afetar. Um é uma certa destruição; o outro é antes uma conservação (τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον, *Da Alma* II 5 417b2-3). Parece, porém, haver ainda um terceiro caso: um aprendiz, ao ter aprendido algo, parece ter sido alterado; afinal, não se diz que ele teria mudado em relação a seu estado anterior? Contudo, neste último caso, trata-se antes de um aperfeiçoamento de si mesmo. Assim como não dizemos de uma casa, ao receber o telhado, que foi alterada, mas sim que foi *aperfeiçoada*, assim também, ao pensar e adquirir a ciência, não se sofre alteração, mas aperfeiçoamento; não há ἀλλοίωσις, mas τελείωσις. Portanto, no caso do pensar e ter ciência, “ou bem não é alterar-se [...], ou bem é um outro gênero de alteração” (ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι... ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως, *Da Alma* II 5 417b6-7). Trata-se de uma homonímia que nos passa facilmente despercebida; falar de uma alteração pelo ensino parece mesmo anódino, mas é enganoso.

No entanto, a homonímia de proximidade pelo gênero não precisa ocorrer necessariamente entre diferentes gêneros. O caso de algo que é dito *x* como gênero e como espécie parece responder também a esta condição. Não há por que não a englobar sob tal rubrica. De um lado, há o que é ἐν ἐτέρῳ γένει, como a alteração; de outro lado, o que é ἐν αὐτῷ γένει, como a justiça. Ambos são casos do que é homônimo γένει, pelo gênero. Além destes casos, Aristóteles introduz a homonímia de proximidade por analogia. Uma noção que parece enquadrar-se aqui é precisamente o *bem*. Aristóteles nos diz que o *bem*, por ser dito em todas as categorias, não pode responder a uma única definição; tampouco, porém, o bem é um homônimo “por acaso” (ἀπὸ τύχης, *EN* I 4 1096b26). Como então é dito? Aristóteles lista duas ou três possibilidades, segundo a pontuação adotada: ou tudo que é bom é dito bom pelo fato de provir de um único bem ou de convergir todos a um único bem, ou antes por analogia (ἀλλ’ ἄρά γε τῷ ἅφ’ ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἐν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον

κατ' ἀναλογίαν, 1096b27-28). Observou-se aqui, com muita frequência, dois casos: por um lado, provir de um único ou convergir a um único bem; de outro lado, por analogia. Também não raramente se procurou assimilar a noção de tender a um único à de dizer com referência a um único, πρὸς ἓν λέγεσθαι, justamente a noção que, na *Metafísica*, permitirá uma ciência única do ser, apesar de este não constituir um único gênero, mas, ao contrário, dispersar-se originariamente nos gêneros supremos representados pelas categorias. No mesmo diapasão, procurou-se com certa insistência assimilar a noção de convergir a um único à de provir de um único, e, como à primeira já estava assimilada a de dizer-se com referência a um único, então se pensou poder rerepresentar a tese aristotélica da multiplicidade de significações do ser sob a forma de uma doutrina da proveniência única de tudo o que é.

Ao realizar este último passo, porém, afasta-se do aristotelismo e penetra-se antes nos meandros do neoplatonismo e de sua busca de uma fonte única do ser. Nenhuma das assimilações, contudo, é evidente: nem a do πρὸς ἓν λέγεσθαι ao πρὸς ἓν συντελεῖν, tampouco a do πρὸς ἓν ao ἀφ' ἑνός. Não é claro que convergir a um termo único equivale a significar com referência a um termo único: os bens podem assim ser ditos porque produzem um último e mesmo fim, a felicidade, sem que, contudo, signifiquem com referência a um termo único, bem. Ao contrário, para Aristóteles as definições dos tipos gerais de bem divergem justamente enquanto bens (τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ, EN I 4 1096b23-24). Quanto à segunda assimilação, parece sensato dizer que o que é ἀφ' ἑνός é também πρὸς ἓν, como é o caso de *médico*: o instrumento é dito médico, a droga é médica, a operação é médica pelo fato de provirem todos da arte de medicina que possui o médico e, inversamente, tendem todos a reproduzir isto de onde provêm. No caso dos bens, o que é πρὸς ἓν parece também ser ἀφ' ἑνός. Um exemplo é *sadio*: uma caminhada e uma comida são *sadias* em vista de um mesmo fim que engendram, a saúde, e, nesta mesma medida, elas o são a partir do caráter sadio que, de algum modo, contêm. No entanto, no tocante à unidade de significação em geral por referência a um termo único, não é evidente que tudo o que contenha, em sua definição, uma referência inextirpável a um termo único provenha dele em algum sentido. O termo τέλειον é analisado em Δ 16 como possuindo pelo menos dois sentidos, *completo* e *inteiro*; embora suas definições se recubram parcialmente, nenhuma provém da outra (um carro *completo* pode não ser perfeito e um carro *perfeito* não precisa ser completo).

Felizmente, não precisamos decidir a este respeito no tocante ao bem, pois, ao que tudo indica, Aristóteles pensa o bem sob a relação de analogia. Assim, pelo menos, sugere a letra do texto: “ou *antes* por analogia” (ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν); um pouco mais adiante, em EN I 5 1097a19-20, Aristóteles

escreve que o bem de cada coisa é aquilo em vista do qual fazemos o resto, e isto é a saúde na medicina, a vitória na estratégia, a casa na arquitetura, adotando tipicamente a relação de analogia: o que *a* é para *b*, *c* é para *d*. Supõe-se com isso que, com referência ao bem, a homonímia em questão é por analogia segundo diferentes gêneros. Os gêneros são diferentes porque o bem se diz de tantos modos quanto o ser, isto é, está disperso em todas as categorias, e as categorias justamente representam gêneros supremos, irreduzíveis uns aos outros ou a um outro fora deles; no caso do bem, sua unidade é obtida mediante a relação de analogia.

Enfim, a passagem de *Física* alude a outro caso de homônimos, os que guardam certa semelhança. Estes últimos parecem incluir casos como um homem e uma pintura de homem, ou um órgão e o mesmo órgão separado do corpo, como um dedo e um dedo amputado. Aristóteles costuma explicar o segundo caso a partir do primeiro. Um homem morto é um homem por homonímia (*Meteor.* IV 12 389b20ss.; *Pol.* I 2 1253a20-5), uma mão decepada é uma mão por homonímia (*PA* I 1 640b30-41a6) ou um olho cego é olho por homonímia, assim como uma pintura de olho é um olho somente por homonímia (*Da Alma* II 1 412b17-22). A razão é que órgãos são definidos segundo a função que cumprem no corpo. Quando separados ou sem vida, eles têm somente uma semelhança de forma física, não mais de função. Embora muito maior, tal semelhança de forma externa não é de natureza diferente da imitação artística: “Não é toda mão que é parte do homem, mas aquela que pode cumprir sua função, por conseguinte a que é animada; a que não é animada não é parte” (*Met.* Z 11 1036b30-32).

Aristóteles quer calcar sua tese (controversa) acerca dos órgãos na tese aceita por todos da homonímia entre o objeto e sua representação artística. Seu ponto é mostrar que certos objetos de mesmo nome não são genuinamente tais objetos e que, por conseguinte, são ditos assim somente por homonímia. Isto é pacífico a respeito de pinturas, mas o é menos a respeito de órgãos e corpos<sup>7</sup>. Apoiado em seu hilemorfismo, Aristóteles, porém, que vale

7. A própria *Metafísica* guarda traços de uma certa hesitação de Aristóteles. Em Z 2 1028b8-13, ao enumerar as substâncias a respeito das quais todos estamos de acordo, a saber, os corpos naturais, Aristóteles lista entre eles as partes dos animais e das plantas; no resumo que faz do livro Z no início de H, Aristóteles igualmente menciona entre as substâncias aceitas por todos as partes dos animais e das plantas (H 1 1042a9-10). No entanto, no início de Z 16, ele parece querer retirar desta lista as partes dos animais, alegando justamente que, quando separadas do corpo, estas partes não são senão um aglomerado material de água, ar e terra (em 1040b8, tomo καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ αἴηρ como apostrofo de ὡς ὕλη πάντα). Isto condiz com sua tese da homonímia por semelhança das partes: um dedo fora do corpo é somente por homonímia um dedo (de fato, é um aglomerado de matérias básicas). A passagem foi lida, no entanto, como propondo uma exclusão bem maior: além das partes dos animais, também os elementos primordiais seriam retirados da lista de substâncias.

também para estes últimos: “Pois não há tal coisa como face ou carne sem alma; é somente por homonímia que serão ditas face ou carne se a vida não mais lhes pertence, assim como se tivessem sido feitas de pedra ou madeira” (GA II I 734b25-7).

A homonímia por semelhança física não é um fenômeno puramente linguístico, como a que ocorre com *pena*. Há razões para se falar de um dedo, quando cortado, assim como para se referir a Sócrates naquela pintura tão jocosa. Se é assim, então é preciso ter uma doutrina flexível de homonímia. Certos homônimos o são por acaso, mas nem toda homonímia se reduz a este caso. Há os que o são por proximidade genérica ou analógica e aqueles que manifestam uma forte semelhança física<sup>8</sup>.

É verdade que água, ar, terra e fogo colocam problemas específicos: é a mesma água que se encontra nesta e naquela garrafa, ou são diferentes? Uma resposta possível é que, se provêm da mesma fonte, é a mesma água; mas então a substância corpórea pode existir como a mesma sem que haja continuidade física entre suas partes. Ou a identidade talvez não seja individual, mas de outro tipo? A despeito, contudo, destes problemas, Aristóteles não pretende eliminar do campo da substancialidade os primeiros elementos, pois tal procedimento poderia provocar ainda mais paradoxos. Se não são substâncias, é o cosmo dividido, no mundo sublunar, em quatro regiões segundo elementos não substanciais? E como seriam substâncias os corpos formados por eles? Há quem queira ver nisto a recusa do caráter substancial a todos eles, salvo aos corpos animados, o que é seguramente excessivo. A alma é uma forma, mas nem toda forma é uma alma. A geração dos animais torna, segundo Aristóteles, particularmente visível a transmissão de um indivíduo a outro de algo que, existindo inerente a eles, não se reduz, contudo, a eles, a saber, a forma; recusar, porém, o estatuto de composto de matéria e forma a tudo o mais que não for animado faz com que tomemos o que é mais visível como o unicamente visível ou aceitável. No entanto, se for assim, como aplicar aos animados a geração espontânea, cujo paradigma não são os animais, mas justamente os inanimados? Se, porém, a passagem inicial de Z 16 for lida de modo mais conservador, somente as partes dos animais são retiradas da lista de substâncias, e isto por boas razões. No início de Z 16, é dito que a maioria é potência (αἱ πλείεσται δυνάμεις εἰσὶν, 1040b5), devendo-se entender, creio, que a maioria das partes é potência. A razão de escrever *a maioria* parece consistir no fato de que, contrariamente às partes dos animais, as partes das plantas preservam a capacidade de crescimento e reprodução e, por conseguinte, são substâncias em um sentido que as partes dos animais não o são. Indícios disto são a referência ao seccionamento de animais em 1040b13-14 e a menção a enxerto em 1040b15.

8. A definição de homonímia nas *Categorias* é acompanhada de um exemplo: dizem-se ζῷον tanto o homem (ἄνθρωπος) quanto a pintura (γεγραμμένον). O exemplo, porém, pode ser entendido de dois modos. A pintura pode ser a pintura de um homem, e em consequência ser dita *animal* (um dos sentidos de ζῷον); neste caso, ilustra a homonímia por semelhança (tal homem e seu retrato). Por sua vez, ζῷον, em um outro sentido do termo, designa em geral a pintura, seja de um homem, seja de uma natureza morta, em suma: qualquer pintura. Neste caso, o exemplo ilustra uma homonímia por acaso; não há nada em comum entre um sentido e outro. Simplício, em seu comentário às *Categorias*, dá a entender que se tomava costumeiramente a pintura pelo retrato de um homem, por isto então chamada de ζῷον, de modo que o exemplo ilustrava a homonímia por semelhança (31, 28-32).



Isto não é desconhecido dos comentadores gregos antigos. Ao contrário, Porfírio, por exemplo, distingue diferentes tipos de homonímia. Baseando-se em *EN I 4* e sua homonímia “por acaso” (*ἀπὸ τύχης*), ele retoma este hápax em Aristóteles e distingue dois grandes tipos de homônimos: o homônimo por acaso e o *ἀπὸ διανοίας*, ou, como será traduzido para o latim, *a consilio*<sup>9</sup>. A homonímia por acaso é a homonímia puramente linguística, explicável pela história da língua. A homonímia *a consilio*, no entanto, tem outra natureza. A homonímia aqui, segundo Porfírio, é intencional, isto é, depende do pensamento para existir. O primeiro caso apresentado é a homonímia intencional por semelhança. O exemplo que Porfírio dá como ilustração é o caso do homem e da pintura de homem: não é, argumenta ele, puramente por acaso que ambos são ditos homem, mas por pensamento fundado na semelhança. Um segundo tipo de homonímia *a consilio* é a homonímia por analogia. O exemplo de Porfírio é *ἀρχή*: a mônada é o princípio do número, o ponto é o princípio da linha, um córrego é o princípio de um rio, o coração é o princípio do animal. O terceiro e o quarto tipos de homonímia são controversos. Segundo Porfírio, há ainda a homonímia *ἀφ’ ἐνός*, que ocorre quando diferentes coisas recebem uma mesma designação a partir de uma única coisa. O exemplo é o de “médico”: instrumento, droga, atitude, todos ditos médicos em relação à arte da medicina. O quarto tipo ocorre quando diferentes coisas que buscam o mesmo fim recebem a designação comum em função deste fim. O exemplo dado é o de “sadio”: uma pessoa, uma caminhada, uma comida são ditas sadias em vista de um mesmo fim que procuram, a saúde. É o caso da homonímia *πρὸς ἕν*. Com efeito, Aristóteles, em *EN I 4 1096b27*, havia feito alusão aos termos *ἀφ’ ἐνὸς ἢ πρὸς ἕν*. Porfírio os classifica como casos distintos de homonímia intencional. Ele reconhece, porém, que sua tese é controversa:

Alguns ligam este tipo de homonímia [*scl. πρὸς ἕν*] aos homônimos *ἀφ’ ἐνός*, referindo-se à classe inteira como homônimos *ἀφ’ ἐνός καὶ πρὸς ἕν*. Outros não os consideram absolutamente como homônimos, mas também não como sinônimos; ao contrário, eles os colocam entre os homônimos e os sinônimos (66, 15-18).

Os últimos mencionados, como veremos adiante, seguem a interpretação de Alexandre. A divisão de Porfírio não deixa, porém, de suscitar problemas. Alguns são menores: Porfírio exemplifica seu segundo tipo de homonímia intencional (a homonímia por analogia) com a noção de princípio. Ora, Aristóteles analisou os diferentes sentidos de princípio no primeiro capítulo do livro *Δ* da *Metafísica*. Ocorre, contudo, que não há aí sugestão por parte de Aristóteles de uma homonímia por analogia. Ao contrário, identifica-se

9. Além do texto de Porfírio, ver também o resumo que faz Simplicio em 31, 22-33, 21; a tradução de Boécio encontra-se em 166BC.

um núcleo comum a todas as acepções (a saber:  $\pi\alpha\sigma\omega\acute{\nu}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\omega\acute{\nu}\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\omicron}\theta\epsilon\nu\ \eta\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \eta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \eta\ \gamma\iota\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$ , *Met.* Δ 1 1013a17), que aparece diferenciado em cada definição própria; qualquer que seja esta homonímia, o fato é que este modo de ter diversas acepções não parece ser o modo da homonímia por analogia, que é tipicamente a relação matemática  $a:b::c:d$ , enquanto aqui temos uma relação de tipo  $a:b::a:c::a:d$ .

Outros problemas são maiores, e mesmo decisivos. O ponto de maior alcance consiste justamente em ter dividido a homonímia em dois grandes grupos. O primeiro é formado pelos homônimos por acaso; o segundo, pelos homônimos intencionais. Não há em Aristóteles homônimos pelo pensamento ou intencionais e não há muito provavelmente porque não pode haver. Os intencionais dependem do pensamento, não da própria coisa. Para Aristóteles, no entanto, são as coisas mesmas que são homônimas; por mais rude que isto possa parecer a um ouvido moderno, não se pode ser surdo à reivindicação de um fundamento natural para toda homonímia que está na base da tese aristotélica. Esse fundamento natural responde a um traço essencial do aristotelismo, o realismo: é porque o mundo é assim que o pensamos deste modo e não o contrário<sup>10</sup>. Na classificação de Porfírio, a única que responderia a esta reivindicação é a homonímia por acaso ou puramente linguística; as outras são, ao contrário, produtos não do mundo, mas do nosso modo de ver o mundo. No entanto, na tese aristotélica, se houver diferentes registros de homonímia, então justamente a homonímia por acidente será aquela que satisfaz de modo mais precário, e eventualmente espúrio, tal reivindicação; a homonímia por semelhança tem já um amparo nas coisas mesmas (a aparência física), enquanto a homonímia de proximidade, por envolver um imbricamento conceitual, encontra suas raízes nas próprias quididades, pois provém de um recobrimento parcial das definições e definições são fórmulas que exprimem a quididade das coisas. O reconhecimento de diferentes registros de homonímia vem acompanhado, assim, em Porfírio, de uma reviravolta, cuja consequência é sua perda de espessura metafísica.

No comentário de Amônio, o traço já presente no de Porfírio ficará ainda mais evidente. Amônio nos diz que Aristóteles deveria ter analisado outros dois casos: a polionímia (vários nomes para uma mesma coisa) e heteronímia (diferentes coisas, diferentes nomes). Amônio retoma a divisão geral dos homônimos de Porfírio: há, de um lado, os homônimos por caso (ou acidentais)

10. Se as homonímias fossem produtos meramente do pensamento, então poderiam ser eliminadas sem nenhum resto segundo o programa estabelecido em Γ 4 1006a34-b5. Homônimos por acaso podem ser dissolvidos por tal estratégia, a saber, atribuir um nome distinto a cada significado; no entanto, Aristóteles parece aceitar que certos casos de homonímia não podem ser desfeitos por este procedimento de ordem puramente nominal, pois têm um amparo nas coisas mesmas.

e, de outro lado, os homônimos intencionais. Estes últimos são divididos do seguinte modo. Alguns são homônimos entre si e parônimos de um outro termo: são os ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἕν, apresentados como dois tipos que podem, porém, figurar como uma só classe. Outros são homônimos entre si sem nenhum efeito de paronímia. Eles se subdividem em 1) os que diferem temporalmente e 2) os que são homônimos por participação. O grupo 1) subdivide-se, por sua vez, em 1.1) por memória (o mesmo nome relembra o pai), 1.2) por acaso (uma criança é chamada de Felicidade), e 1.3) por esperança (chamar alguém de Platão na esperança de que seja um filósofo). O grupo 2) subdivide-se em 2.1) nomes por semelhança (um homem prudente é chamado de Prudente), 2.2) os que são por participação (uma mulher que toca e a arte da música, por exemplo) e 2.3) por metáfora. O subgrupo 2.1) é ainda dividido em 2.1.1) similaridade de ação, 2.1.2) similaridade de forma e 2.1.3) por metáfora. Não é difícil perceber nesta classificação certas operações que tornam inócua para a filosofia a doutrina exposta nas *Categorias*. Em boa parte, trata-se de uma classificação de nomes singulares, o que não era o caso no tratado aristotélico. Mas, sobretudo, menos do que uma análise linguística a respeito da significação dos termos, radicada de algum modo nas coisas mesmas, tem-se antes o exame detalhado das formas intencionais de homonímia, em especial a menção de algumas razões psicológicas para a escolha de nomes próprios. De uma análise com repercussões para a filosofia, resta agora somente uma classificação barroca de escasso interesse metafísico.

No entanto, o comentário começou de modo auspicioso. Um elemento importante para reconstruir parte desta história é o tratado de Plotino sobre os gêneros do ser (VI 1-3). O tratado é dividido em três partes. A primeira é consagrada à crítica da doutrina aristotélica das categorias. Plotino faz uma série de objeções às categorias; o ponto de vista é o platônico tal como é entendido por Plotino. Ele parece fortemente influenciado, neste exame, pela polêmica que platônicos haviam desencadeado contra as categorias de Aristóteles; as objeções são muitas, mas não poucas vezes superficiais e tendenciosas. Na parte final desta parte, há ainda um rápido ataque às categorias estoicas. Na segunda parte do tratado, Plotino se volta ao *Sofista* de Platão para expor o que pensa ser a doutrina platônica do mundo inteligível. Não há outras categorias para o inteligível além dos cinco gêneros supremos de Platão; contrariamente às categorias de Aristóteles, nas quais o ser se cinde e se vê como que dilacerado nelas, os gêneros supremos platônicos não fazem senão trazer à luz diferentes aspectos de uma mesma unidade, a verdadeira e simples substância, à visão da qual o intelecto nos prepara distanciando-se justamente da diversidade na qual ainda está mergulhada a alma. Na terceira parte, Plotino retorna ao mundo sensível e examina de um modo talvez menos crítico ou mais simpático as categorias aristotélicas, mas igualmente se-

vero. O problema todo consiste em pôr sob categorias coisas que, na verdade, estão na borda do não ser, pois são compostas de matéria, ou melhor, dependem da matéria para tornar o que é simplesmente substância uma substância qualificada, quando justamente a matéria é este improvável limite entre ser e não ser (ἀλλὰ τί ἐστι, περὶ ὃ συμβαίνει τὰ ποιῶντα ἐκ τοῦ μόνον οὐσίαν εἶναι ποιῶν οὐσίαν εἶναι, VI 3 8 16-18; A resposta é dada na linha seguinte: não é outra coisa senão a matéria). Ele aventava diferentes hipóteses e reduções entre as categorias, e sua resposta parece ser, finalmente, desalentadora, pois, de certo modo, há uma grande lassitude nessas questões (“nessas questões, cada um opina como quiser”, ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων, ὅπῃ δοκεῖ ἐκάστω, VI 3 27 44-45).

O que me interessa aqui é sobretudo a impotência para tratar do verdadeiro ser que Plotino vê nas categorias de Aristóteles. Plotino sustenta que o problema dos gêneros do ser supõe duas questões preliminares. A primeira diz respeito aos sentidos de ser em cada uma das categorias; a segunda concerne, no interior de cada categoria, aos sentidos que pode ter quando aplicada ao sensível e ao inteligível. Ora, Aristóteles analisou bem a primeira questão, mas ignorou completamente a segunda, o que ocasiona, aos olhos de Plotino, um inevitável fracasso da solução aristotélica, pois esta segunda questão é propriamente a questão que importa, já que toda aplicação no mundo sensível depende da solução adotada no que diz respeito ao inteligível. Escreve Plotino: “porém, antes se deve primeiro perguntar se as dez categorias estão de modo similar nos inteligíveis e nos sensíveis, ou se todas estão nos sensíveis, mas, nos inteligíveis, algumas estão, outras não, pois certamente não pode ser de modo inverso” (μᾶλλον δὲ ἐκεῖνο πρῶτον ἐρωτητέον, πότερα ὁμοίως ἔν τε τοῖς νοητοῖς ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ δέκα, ἢ ἔν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς ἅπαντα, ἔν δὲ τοῖς νοητοῖς τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάπαλιν, VI 1 1 19-22). Ora, do modo como Plotino pensa a substância, em harmonia com o que atribui ao platonismo e a seus gêneros supremos, trata-se de uma unidade à qual unicamente pode nos preparar o intelecto; o que Aristóteles diz das categorias, ao examinar as substâncias sensíveis, só pode ser transferido ao inteligível por analogia ou equivocadamente, κατ’ ἀναλογίαν καὶ ὁμώνυμως (VI 3 5 3).

O fracasso de Aristóteles, ao deixar de lado os seres superiores (τὰ μάλιστα ὄντα), é, no entanto, relativo. Sua resposta à primeira questão é justa no que diz respeito aos seres sensíveis: o ser não é unívoco (“afirmam, e afirmam com razão, que o ser não é sinônimo em todas as categorias”, ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὄν ἐν ἅπασι, λέγουσι καὶ ὁρθῶς λέγουσι, VI 1 1 18-19). Embora Plotino não diga que o ser, no domínio dos seres sensíveis, seja equívoco ou homônimo, o contexto leva a esta afirmação, pois oposto ao sinônimo aparece somente o homônimo. Se Plotino não diz com todas as letras, seu discípulo o faz. Porfírio é bastante claro a este respeito na *Isagoge*: “Deve-se supor, como está nas *Categorias*, que os dez primeiros gêneros são como que dez

primeiros princípios; e se se os diz todos os seres, se os dirá por homonímia, no dizer de Aristóteles, e não por sinonímia” (6, 6-9).

A mesma resposta é apresentada em seu comentário a *Categorias* que chegou até nós: “Digo que Aristóteles discute os homônimos primeiro porque sustenta que o ser é um homônimo e porque as categorias são ditas de modo homônimo daquilo de que são predicadas” (61, 10-12).

O comentário de Porfírio – especialmente o grande comentário, hoje perdido – teve uma grande influência na interpretação das *Categorias* de Aristóteles. Após o forte ataque de Plotino às categorias de Aristóteles, Porfírio oferece um comentário detalhado do tratado. Ele o faz provavelmente dentro de uma estratégia de limitar o escopo da doutrina ali apresentada, em concordância com a atitude de Plotino: se limitado à simples análise dos objetos sensíveis, sem verdadeira pretensão metafísica, *Categorias* pode funcionar como uma introdução à filosofia. Pode-se perfeitamente adotar a homonímia do ser, pois não é nada grave, visto que, segundo Plotino, “não é possível haver uma única substancialidade comum ao inteligível e ao sensível” (VI 1 2 3-4). Ao contrário, é justamente quando a alma deixa de olhar para sua verdade, o intelecto, e passa a tomar como verdadeira a multiplicidade sensível que está a seu redor que ela se perde nas divisões do ser, em sua equivocidade inextirpável. As almas, querendo-se a si mesmas e ignorando o intelecto, buscam uma independência com base em sua audácia; mas “a audácia é, para elas, o princípio do mal” (ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα, V 1 1 4). A audácia é o princípio do mal porque as separa do Uno, pondo-as em direção contrária e tornando-as receptivas à multiplicidade. Isto me parece ter estreita ligação com a equivocidade ἀπὸ διανοίας de Porfírio: ou bem a homonímia é um fenômeno simplesmente linguístico, ou bem é resultado de um pensamento – aquele voltado às coisas e à matéria. A lista das categorias de Aristóteles não é senão o inventário desta audaciosa autoafirmação do sujeito, e por isto mesmo o relato de sua perdição.

A despeito de tudo isto, há um ponto, na análise aristotélica das categorias, com um inevitável alcance filosófico, a saber, a afirmação que o ser é homônimo – que não seja como advertência do risco que corre quem se lançar ao mundo sensível da multiplicidade, dando as costas ao que seria o verdadeiro ser. Simplicio relata que Jâmblico, neoplatônico fundador da escola siríaca, adotou a mesma solução que Porfírio (*ad cat.* 23, 25-24, 5). Dexipo, discípulo de Jâmblico, escreve o seguinte em seu comentário às *Categorias*:

O ser não é, segundo Aristóteles, um sinônimo, como outros supõem, mas um homônimo. Se, então, o próprio ser é um homônimo, a doutrina do homônimo tem precedência, assim como a demonstração do que não é, pois se deve primeiro definir a homonímia (22, 6-11).

A interpretação está fundada em Porfírio e, assim, depende do dispositivo metafísico de Plotino para aceitar a equivocidade. Amônio, porém, não pode mais admitir a tese da homonímia do ser. Discípulo de Proclo e líder da escola neoplatônica alexandrina, ele não parte mais da oposição entre Platão e Aristóteles, como era o caso ainda em Plotino, mas de um tipo de ecletismo que desfaz o último em proveito do primeiro, conciliando ao máximo teses que estão muito frequentemente em posições contrárias. De modo coerente, ele recusa a explicação oferecida por Porfírio e retida ainda por Dexipo, a saber, que Aristóteles começa o tratado das *Categorias* com a noção de homonímia porque o ser é homônimo. Para Amônio, ao contrário:

Ele [Aristóteles] põe os homônimos antes dos sinônimos não porque o ser é predicado de modo homônimo das dez categorias, mas porque, no curso de um estudo, coisas mais simples devem sempre preceder as que não são tão simples. Ora, homônimos são mais simples do que sinônimos, pois só têm o nome em comum, enquanto sinônimos têm, além disto, a definição em comum (16, 19-23).

Amônio, contudo, apresenta uma estratégia similar à de Porfírio ao comentar as *Categorias*. Com efeito, Porfírio tentou mitigar o alcance metafísico das *Categorias*, tornando este tratado uma análise propriamente linguística ou intencional dos termos, pois limitado aos seres sensíveis, deixando inteiramente de lado os inteligíveis. Porfírio, porém, escreve tendo em mente a oposição entre Platão e Aristóteles. Amônio, por sua vez, quer conciliá-los, e para isto precisa diminuir a importância da homonímia, sobretudo no tocante ao ser, que, em Platão, varia em grau ou quantitativamente, mas não em gênero ou qualitativamente. Por vias diferentes, Amônio termina, porém, por reforçar a estratégia de Plotino de retirar o peso metafísico da noção de homonímia: trata-se para ele igualmente de uma análise limitada meramente à formação e à significação dos nomes, com forte dose intencional, não das próprias coisas. Mais uma vez, o problema da homonímia do ser perde o alcance filosófico que poderia ter tido no aristotelismo<sup>11</sup>.

11. Há outra modificação que terá uma repercussão considerável: ela consiste em descolar a noção de *πολλαχῶς λεγόμενον* da de *ὁμώνυμον*, de modo a fazer a primeira incluir também relações do tipo gênero-espécie, isto é, relações de univocidade ou sinonímia. Nas *Categorias*, a qualidade, que é um *πλεοναχῶς λεγόμενον*, se diz pelo menos de quatro modos: disposição, potência, afecção ou formato (*ἔξις, δύναμις, πάθος, σχῆμα*). A disposição é dita ser a primeira *espécie* da qualidade (*εἶδος ποιότητος*, 8 8b27). Com base nisto, Porfírio (128, 16-25) já observara que, como a qualidade tem espécies, não pode ser um homônimo; portanto, os termos que se dizem de muitos modos incluem não só homônimos, mas também termos de comportamento diferente – entre os quais se encontram os que têm a relação genérica, isto é, os sinônimos. Simplício retomará esta tese, observando que a qualidade, que é um termo que se diz de muitos modos, tem por espécie a disposição (220, 15-16; 228, 7), portanto, como todo termo na relação gênero – espécie, é dito de

Não surpreende, assim, que os comentadores que tentaram levar a sério a doutrina aristotélica do ser não recorreram às lições de Porfírio e Amônio a propósito de sua homonímia. Quem dá o tom para a interpretação metafísica é ninguém menos do que Alexandre e, para ele, o ser não é homônimo. A passagem mais importante de Alexandre encontra-se em seu comentário ao segundo capítulo do livro Γ da *Metafísica*. Aristóteles, neste capítulo, após ter afirmado a existência de uma ciência única do ser, introduz a noção de *ser dito com referência a um único termo* ou, como modernamente se traduz, a tese da *significação focal* (expressão cunhada por Gwilym Owen<sup>12</sup>), isto é, o *πρὸς ἓν λέγεσθαι*, que será aplicado ao ser. Para Alexandre, há três possibilidades. Ou o ser é sinônimo, ou é homônimo ou é um *ἄφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενον*. Alexandre toma este último par como indicado um único caso (por vezes ele escreve *ἄφ' ἐνὸς ἢ πρὸς ἓν*, como ocorre em *EN* I 4, mas no

modo sinônimo. Aristóteles introduz a disposição como o primeiro tipo de qualidade caracterizando-a como *εἶδος ποιότητος*; porém, apresenta os outros três tipos como *γένη* da qualidade. Simplicio analisa o segundo tipo, a potência, como uma espécie da qualidade (*τὸ δευτερον τῆς ποιότητος εἶδος*, 242, 2), embora Aristóteles o tenha introduzido como um outro gênero (*ἕτερον δὲ γένος ποιότητος*, 9a14). Simplicio explica que o terceiro tipo, a afecção, é chamado de gênero por Aristóteles porque contém duas espécies, em relação às quais pode ser visto como um gênero (252, 26); a mesma explicação é retida para o fato de Aristóteles chamar o formato de quarto gênero da qualidade (*πολυειδὲς τὸ γένος τοῦτο*, 261, 26). Deste modo, Simplicio quer fazer com que a noção de dizer-se de muitos ou vários modos (*πλεοναχῶς* ou *πολλαχῶς λέγεσθαι*) indique somente que o termo é dito de muitas coisas (isto é, seja um *τὸ κατὰ πλείονων λεγόμενον*, 220, 11), podendo ser homônimo ou sinônimo. Se for isto, então a multivocidade não requer pensar um certo tipo de homonímia para o ser. Recentemente, Annick Stevens (*L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, 2000) voltou a adotar a interpretação de Simplicio, consequentemente retirando o ser do domínio da homonímia. No entanto, a qualidade parece bem cindir-se em gêneros supremos, assim como já ocorrera com o ser; não há uma definição comum a todos estes tipos, mas somente certos traços (como ter contrariedade e variação de grau), que os colocam sob uma categoria, sem ainda os definir propriamente. Não são os três últimos gêneros da qualidade que devem ser interpretados à luz da primeira espécie, mas, inversamente, a primeira espécie deve ser interpretada à luz dos três outros gêneros. A respeito da expressão *πολλαχῶς* (ou *πλεοναχῶς*) *λεγόμενον*, o mais provável é que Aristóteles a tenha usado para indicar a classe do qual um tipo é a homonímia estrita, linguística ou por acaso, em função da tendência da língua, à qual ele próprio se curva, de utilizar homonímia no sentido se não exclusivo, pelo menos majoritário de homonímia linguística, notadamente sob a forma adverbial, *ὁμώνυμος* (como ocorre em *Γ* 2 1003a34). Isto evita uma homonímia na própria noção de homonímia (ver, a esse respeito, Jaakko Hintikka, "Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity", 1959, e Jaakko Hintikka, *Time and Necessity*, 1993). A variação parece ser meramente terminológica; a este respeito, ver Terence Irwin, "Homonymy in Aristotle", 1981. O ponto é que, *pace* Simplicio, ser um *πλεοναχῶς λεγόμενον* obriga a pensar as formas da homonímia.

12. No clássico artigo Gwilym Ellis Lane Owen, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", 1960.

mais das vezes prefere ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν ou, acentuando a identidade, ἀφ' ἐνὸς τε καὶ πρὸς ἓν). Para ele, o ser obviamente não pode ser sinônimo, pois, se o fosse, deveria estar em um único gênero, o que é negado explicitamente por Aristóteles. No entanto, para Alexandre, o ser tampouco é homônimo. A definição que fornece de homonímia reproduz fielmente o que Aristóteles escreveu nas *Categorias*: ὁμώνυμά ἐστιν ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (241, 14-15; em Aristóteles lê-se λέγεται e não ἐστίν, mas isto não é relevante). O decisivo está no modo como a interpreta. Para Alexandre, ela equivale a dizer que os itens homônimos *não têm nada em comum*, quanto ao termo que lhes é predicado em comum, além do nome. Ele escreve: τὰ δὲ γε ὁμώνυμα οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου κατὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον αὐτῶν ὄνομα ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου (241, 12-14). Aparentemente anódina, a decisão está, porém, feita: *não ter nada em comum* quanto às definições equivale a dizer que elas divergem *totalmente*. Um pouco adiante, Alexandre diz que a alteridade dos homônimos é tal que seus significados são sem mistura (ἄκρατόν τε καὶ ἄμικτον ἑτερότητα, 241, 18). Deste modo, Alexandre assimila a homonímia em geral àquela puramente linguística ou por acaso; e ele o faz abertamente, pois escreve que o ser, por ter uma certa razão de ser dito pelo mesmo termo, está além do domínio linguístico e não tem unicamente o nome em comum, “como os itens ditos propriamente homônimos, os quais são homônimos por acaso” (ὥς τὰ κυρίως ὁμώνυμα λεγόμενα, ἃ ἐστὶ τὰ ἀπὸ τύχης, 241, 25-26). Ao admitir os *propriamente* homônimos, Alexandre poderia estar supondo que haja outros tipos de homonímia; no entanto, seu intento aqui é, ao contrário, esgotar com os κυρίως ὁμώνυμα o domínio inteiro da homonímia. Tanto isto é claro que, para ele, os outros casos de homonímia provêm de um uso menos preciso ou vulgar de homonímia (κοινότερον, 241, 22). Deste modo, se o ser não é sinônimo nem homônimo, então ele está em uma posição intermediária a ambos; ora, a significação focal justamente, para ele, se encontra a meio caminho entre um e outro (μεταξὺ δὲ εἶναι τῶν τε ὁμώνυμων καὶ τῶν συνωνύμων· εἶναι γὰρ μεταξὺ αὐτῶν τὰ ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα, ὧν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν, 241, 7-8).

A solução fez fortuna. Simplício, em seu comentário às *Categorias*, retoma a tese de Alexandre e escreve que o ser é τὸ μέσον τῶν τε συνωνύμων καὶ ὁμώνυμων (69, 29). Asclépio retoma quase literalmente a lição de Alexandre, caracterizando com os mesmos termos a ausência de qualquer comunidade de sentido nos homônimos (os homônimos têm ἄκρατον καὶ ἄμικτον ἑτερότητα, 229, 11). Comentando a passagem da *Ética Nicomacheia* a respeito da equivocidade de (in)justiça, Miguel de Éfeso escreve que não é nem homônima nem sinônima, mas pertence aos ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν, que, segundo ele, “são intermediários entre os sinônimos e os propriamente homônimos, como no terceiro livro da *Metafísica*” (ἃ ὥς ἐν τῇ τρίτῳ τῶν Μετὰ τὰ Φυσικὰ μεταξύ ἐστὶ



τῶν τε συνωνύμων καὶ τῶν κυρίως ὁμωνύμων, 12, 6-7). Alexandre tem, porém, o cuidado de assinalar que, em outros lugares, Aristóteles havia posto tais termos sob a rubrica dos homônimos, mas, na *Metafísica*, busca desvincular a significação focal da homonímia. É provável que esteja fazendo referência aos *Tópicos* I 15 e VI 2, passagens nas quais Aristóteles parece considerar como idênticas as noções de πολλαχῶς λεγόμενον e ὁμώνυμον; o próprio Alexandre, aliás, ao comentar *Top.* IV 6 127b5, escreveu que “o ser e o um se predicam de modo homônimo” (360, 16). Em *Refutações Sofísticas* I 7 169a25, o ser é expressamente declarado como um homônimo. Mesmo assim, Alexandre sente-se autorizado a descolar a significação focal da homonímia, pelo menos na *Metafísica*, porque Aristóteles indicou aí que o ser, que é um πολλαχῶς λεγόμενον, não se diz, contudo, de modo homônimo (οὐχ ὁμωνύμως), mas com referência a um termo único e a uma única natureza (πρὸς ἓν καὶ μίαν τιὰ φύσιν, *Met.* Γ 2 1003a33-34), opondo assim claramente os ἀφ’ ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν aos ὁμώνυμα.

O sucesso da interpretação de Alexandre, contudo, não deixou de lhe ser prejudicial. Siriano, ao retomar a tese de Alexandre, a altera ligeira, mas sensivelmente, pois acrescenta que, se é verdade que o ser é intermediário entre a homonímia e a sinonímia, ele tende, contudo, antes à sinonímia (ἀλλὰ μᾶλλον ἀποκλίνει πρὸς τὰ συνώνυμα, 57, 19-20). No entanto, se compararmos Γ 2 1003a33-34 com sua versão paralela em K 3, a lição aristotélica aparece sob outra luz. Com efeito, em K 3 1060b33-36, Aristóteles distingue entre um termo dito *sem nada em comum* (ὁμωνύμως κατὰ κοινὸν μηδέν), o que obviamente não pode valer para o ser (pois, neste caso, não é possível uma ciência única, quando justamente acabou de ser afirmado que há uma certa ciência única do ser) e um dito *segundo algo em comum* (ὁμωνύμως κατὰ τι κοινόν). Neste segundo caso, eles não são inteiramente comuns, pois então seriam sinônimos, mas, têm, por exemplo, uma discrepância parcial de definição. À luz de K 3, Aristóteles não parece querer excluir o ser de toda homonímia, mas de um certo tipo de homonímia, aquela sem nada em comum. A homonímia sem nada em comum não parece ser outra que a homonímia *por acaso, total* ou *de muita distância*. Quando Alexandre interpreta a noção de homonímia no sentido que os homônimos *não têm nada em comum* além do nome (τὰ ὁμώνυμα οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου κατὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον αὐτῶν ὄνομα ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου, 241, 13-14), ele está interditando a possibilidade de uma homonímia *segundo algo em comum* (κατὰ τι κοινόν), pois assimila toda homonímia à sem nada em comum (κατὰ κοινὸν μηδέν), isto é, à homonímia por acaso. Ora, se há homonímia do ser, ela não será segundo o registro da homonímia por acaso; como Alexandre reduz a ela os tipos próprios de homonímia, consequentemente, para ele, não há homonímia, mas o ser tem de estar em outro lugar, a saber, em uma região intermediária entre a equivocidade e a univocidade.

Ao tornar a significação focal do ser mais próxima da sinonímia do que da homonímia, Siriano está traçando uma trilha que não deixará de ter seus seguidores, que buscarão por fim assimilar o ser à univocidade ou sinonímia. Ao fazerem isto, entretanto, estão saindo do caminho aristotélico, pois, ao que tudo indica, embora obviamente o ser não possa ser dito segundo uma homonímia por acaso, parece plausível supor que Aristóteles pretendia que ele ficasse se não no interior da homonímia, como outro caso de equivocidade, pelo menos nas proximidades dela, evitando a todo custo sua assimilação à univocidade. Apesar do interesse que possuí para a filosofia a história destas tentativas de assimilação, quero, no resto deste capítulo, dar um passo *indietro*, e voltar minha atenção a um comentador de uma geração anterior a Alexandre, a saber, Aspásio. Ele é o mais antigo comentador de que dispomos. Só por isto um exame atento de seu comentário é já valioso. A vantagem não está somente no fato de Aspásio encontrar-se antes da decisão interpretativa de Alexandre, que tanto marcou os estudos, mas também no fato de, como já foi ressaltado, Aspásio estar obcecado pelo tema da homonímia<sup>13</sup>. Temos dele um comentário incompleto da *Ética Nicomaqueia*. No que diz respeito à importante passagem sobre a homonímia do bem, que se encontra em 1096b26-31, seu comentário, infelizmente, é lacunar, pois passa de 1096b19 a 1096b35 nada dizendo a respeito do problema de determinar qual o modo de significação do bem. Tampouco comenta a passagem sobre justiça e injustiça, pois nada temos dele a respeito do livro v. Felizmente, porém, partes importantes de sua interpretação da noção de homonímia podem ser recuperadas, notadamente em seu comentário ao tratado da amizade.

A preocupação de Aspásio com a homonímia é patente. Ao comentar 113 e as partes da alma, com base nas quais Aristóteles quer obter a distinção entre virtude moral e virtude intelectual, Aspásio considera que a parte irracional é homônima (ὁμώνυμον εἶναι τὸ ἄλογον, 35, 15), pois designa tanto a parte que é totalmente irracional como aquela que participa em certo sentido da razão, na medida em que obedece à razão. Similarmente, a parte apetitiva do animal difere da do homem, pois a primeira não obedece em nenhum sentido à razão, enquanto a parte apetitiva humana escuta em certo sentido a razão (35, 23). Deste modo, ela é homônima à parte apetitiva animal assim como a parte humana irracional obediente à razão o é à parte humana total-

13. “Ele atribui grande importância, como ainda veremos, à ambiguidade de certos termos; examina com especial predileção os *πολλαχῶς λεγόμενα*” (Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 1984, vol. II, p. 254). Sobre Aspásio, ver, além da obra de Paul Moraux, a coleção de ensaios editada por Antonina Alberti e Robert Sharples, *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, 1999; Pierluigi Donini, *Tre Studi Sull'Aristotelismo nel II Secolo d.C.*, 1974, pp. 99-125; H. Paul F. Mercken, “The Greek Commentators on Aristotle's Ethics”, 1990.

mente irracional. Aspásio comenta que a parte apetitiva tem algo em comum com a nossa (pois temos também appetite e cólera e, em geral, prazer e dor, como os animais), mas difere em parte, pois obedece à razão, enquanto aquela não (κοινωνεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐκείνων [scl. dos animais] παθητικὸν τῷ ἡμετέρῳ, διότι θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας μετέχει καὶ ὅλως ἡδονῆς καὶ λύπης, διαφέρει δὲ ἥ οὐκ ἔστιν ἐπιπειθὲς τῷ λόγῳ, 35, 21-23). O ponto é simples, mas importante, pois os homônimos podem ter assim, em suas definições, uma parte comum e outra na qual diferem. O termo que Aspásio usa é “ter algo em comum” (κοινωνεῖν), quando justamente Alexandre dirá que as definições dos homônimos não têm nada em comum além do nome (οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου, como vimos anteriormente).

Algo semelhante se mostra em sua análise da virtude moral. Ao explicar em que sentido a virtude moral naturalmente se engendra em nós, Aspásio distingue inicialmente quatro sentidos de *natural*. O *natural* pode designar 1) o que está sempre presente (como o pesado, que sempre se move para baixo), 2) o que não ocorre inicialmente, mas que, depois, surge no mais das vezes, sem que se faça nada a seu respeito (como os dentes e a barba), 3) aquilo de que somos receptivos (como a saúde e a doença) e 4) aquilo de que somos receptivos e para o qual sobremaneira tendemos (como a saúde, em contraste com a doença). A virtude moral não é φύσει segundo 1) ou 2), mas o é segundo 3) e, sobretudo, segundo 4). Segundo Aspásio, quando Aristóteles nos diz que a virtude moral nos é natural, ele usa o sentido 4). Como se sabe, Aristóteles escreve em Π Ι ΙΤΟ3α25 πεφυκóσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς e não φύσει δεχόμεν αὐτάς; o sentido é o mesmo, mas a mudança gramatical não parece ser anódina para Aspásio, pois, segundo ele, deste modo, Aristóteles faz também o termo diferir, de modo a retirar da letra do texto o problema suplementar de caracterizar a homonímia de φύσει e determinar em qual sentido o termo está sendo usado (38, 28-32). Apesar desta manobra de Aristóteles, os termos homônimos comportam diferentes definições que, manifestamente, não estão totalmente separadas, mas têm algo em comum, contrariamente ao que dirá Alexandre. Em particular, no tocante aos sentidos 3) e 4), o sentido 4) é o sentido 3) mais uma certa especificação. Como veremos adiante, no exame da homonímia da noção de afecção segundo Aspásio, um mesmo dispositivo estará operando, a saber, uma homonímia em que um sentido contém outro, ao qual acrescenta, porém, uma certa caracterização, como ocorre quando gênero e espécie têm o mesmo nome.

Quando Aspásio examina a doutrina aristotélica do ato voluntário, ele crê poder identificar mais uma dificuldade ligada à homonímia. Como o ato involuntário é definido como aquele ato feito por coerção ou por ignorância das circunstâncias, Aspásio se pergunta então se o involuntário não é um termo homônimo, visto que os termos homônimos costumam ser apresentados

deste modo, *a* ou *b*: κλείς, por exemplo, é aquilo com que se abre uma porta ou a clavícula (59, 5-6). O exemplo dado é o de um homônimo por acaso; no entanto, se o involuntário for homônimo, também o será seu contrário, a saber, o voluntário, como o próprio Aspásio reconhece. Contudo, Aspásio igualmente reconhece que o involuntário tem uma única definição (τὸ ἐκούσιον ἓνα ἔχει λόγον; 66,1: εἰς λόγος ἐστὶ τοῦ ἐκουσίου, 59, 10), portanto não é homônimo; se não o é, tampouco o involuntário pode ser. Apesar disto, Aspásio considera que não há como fornecer uma definição única do involuntário (οὐκ ἔστι δὲ ὁμῶς ἓνα τοῦ ἀκούσιου λαβεῖν λόγον, 59, 11). Primeiro, ele examina se a coerção também não é ela própria homônima, pois parece ser uma coisa quando dita dos animados e outra quando dos inanimados (nos inanimados, o movimento forçado é antinatural, mas eu posso ser forçado a caminhar, e a caminhada não me é antinatural). Tal dificuldade, todavia, pode ser contornada, pois vale para todos eles uma única definição do forçado, a saber, ter o princípio exterior, o agente ou o paciente em nada colaborando para ele. A despeito disto, não há como conciliar os sentidos de involuntário por coerção e por ignorância em uma mesma definição, como se conseguiu contornar a dificuldade para a coerção, de modo que se tem finalmente de admitir dois tipos de involuntário.

O argumento complica-se pelo fato de o próprio Aristóteles ter acrescentado uma terceira condição, a saber, o arrependimento do agente; se alguém comete um ato por ignorância, mas não se arrepende, não age voluntariamente, pois ignorava as circunstâncias, mas também não involuntariamente, pois não se arrepende – se deve dizer antes, segundo Aristóteles, que agiu não voluntariamente. A complicação está no próprio Aristóteles e talvez a solução consista em mostrar que o arrependimento não é uma condição do caráter voluntário ou involuntário do ato, mas um dos critérios de que dispomos para o reconhecimento deste caráter. O ponto, porém, torna ainda mais conturbada a análise de Aspásio. É importante ressaltar que Aspásio sempre toma a definição de voluntário como uma única definição. Voluntário é o ato “cujo princípio está no agente que conhece as circunstâncias” (οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότηι τὰ καθ’ ἑκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, III 3 1111a23, citado por Aspásio em 66, 1-2). No entanto, tal definição apresenta o mesmo problema que a do involuntário, se é que a do involuntário apresenta algum problema, pois depende da conjunção de duas condições, ter o princípio em si e conhecer as circunstâncias. No sentido que quer Aspásio, a definição é única somente gramaticalmente, por não envolver nenhum conectivo; no entanto, ele está sendo enganado pela superfície da frase, já que logicamente seu valor de verdade depende da conjunção do valor de verdade de duas condições. Exatamente por isto o involuntário, que é seu contrário, segue a estrutura ( $\sim a \vee \sim b$ ), pois é a negação de ( $a \wedge b$ ): basta que uma das condições não ocorra para que

o ato seja involuntário. Aspásio via homonímia em  $(\sim a \vee \sim b)$ , mas não em  $(a \wedge b)$ . De fato, ele cria um falso problema, pois é enganado pela semelhança estrutural entre algo que é  $a \vee b$ , como κλείς, e algo que é  $(\sim a \vee \sim b)$ , como o involuntário; o primeiro retrata um caso de homonímia, mas o segundo está pela negação de algo cujo valor de verdade depende da conjunção de duas condições.

Em seu longo exame do prazer e da dor (42, 13-47, 2), Aspásio critica certas interpretações oferecidas por peripatéticos. A primeira tem um interesse particular para o estudo da homonímia. Segundo alguns (Aspásio não os nomeia), haveria dois gêneros da afecção em Aristóteles, a saber: prazer e dor. Todas as outras afecções são reduzidas a estes dois, por exemplo: a cólera e o medo à dor, a ousadia ao prazer, o apetite (ἐπιθυμία) sendo comum a prazer e dor. A posição parece convincente, mas não é isenta de objeções, segundo Aspásio. A primeira objeção que faz é a seguinte: dado que há prazer e dor nas espécies subordinadas aos gêneros – por exemplo, quando nos alegamos quanto ao nosso bem agir ou ao de nossos amigos –, de que modo o prazer genérico diferirá do especial, se para ambos é dada a mesma definição, a saber, uma atividade natural não impedida? Se é a mesma definição, então “não é possível haver dois prazeres, um o gênero, o outro a espécie, se têm o mesmo nome e a mesma definição e não há uma definição própria ao que é dito do prazer particular” (οὐχ οἷόν τε εἶπεῖν δύο εἶναι ἡδονάς, τὴν μὲν γένους τὴν δὲ εἶδος, εἴπερ ταὐτὸν ὄνομα αὐτῶν καὶ ὁ αὐτὸς λόγος καὶ οὐκ ἔστιν ἰδιός τις ὁρισμὸς παρὰ τὸν εἰρημένον τῆς ἐν μέρει ἡδονῆς, 43, 8-10). O ponto é o inverso do que foi visto a respeito da (in)justiça: se for dada a mesma definição, então não é possível distinguir o gênero e a espécie, e, no fundo, não há dois prazeres. Para poder distingui-los, é preciso acrescentar algo à definição da espécie, por exemplo: a ousadia é um prazer (que é, genericamente, uma atividade natural não impedida) e um extravasamento pela esperança de não estar em perigo ou, se estiver, de o dominar (ἡδονή τις οὔσα καὶ διάχυσις δι’ ἐλπίδα τοῦ ἐν μηδενὶ δεινῷ ἔσεσθαι, ἢ κἂν γένηται κρατήσιν, 43, 23-24). Aspásio explica que, em tal caso, o termo, de um lado, é sinônimo do correspondente genérico, pois a espécie recebe a definição do gênero, mas, de outro lado, na medida em que tem o mesmo termo que o gênero, é um homônimo, pois sua definição não é exatamente a do gênero (αὕτη δὲ συνωνυμεῖ μὲν καὶ δέχεται τὸν λόγον τοῦ γένους ἐνέργεια γάρ ἐστι καὶ αὕτη τοῦ κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστος· ὁμωνυμεῖ δέ, ἢ ταὐτὸν ὄνομα ἔχει τῷ γένει, 43, 20-22). A semelhança com o caso de justiça é manifesta, não só no conteúdo como também na letra do texto: lá, segundo Aristóteles, justiça<sub>2</sub> era, de um lado, sinônima, pois recebia a definição do gênero, a justiça<sub>3</sub>, mas, de outro lado, homônima, pois sua definição própria não era exatamente a da justiça<sub>1</sub>. A explicação de Aspásio cai como uma luva para o caso da (in)justiça, e pode-se mesmo pensar que esteja baseada em sua

solução àquela passagem: a injustiça<sub>2</sub> é uma vilania (injustiça<sub>1</sub>) e é causada pelo prazer do ganho, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους (EN V 4 1130b3-4), exatamente como aqui a ousadia é um prazer (portanto, um movimento natural não impedido) e um extravasamento pela esperança de não estar em perigo.

Aspásio examina ainda outras definições de prazer e dor, entre as quais se encontram as de Andrônico (afecção é o movimento irracional da alma pela apreensão de um bem ou mal, 44, 21-22) e Boeto (movimento irracional da alma que tem certa grandeza), que são importantes para a história do aristotelismo, mas que não nos interessam aqui por não envolver teses de homonímia. O que é importante a ressaltar, contudo, é o fato de que, na parte final de sua discussão, Aspásio divide a afecção em dois gêneros, o prazer e a dor, aos quais todas as outras são referidas, em especial o prazer específico e a dor específica. Ele escreve: “o chamado prazer particular e a dor particular são suas espécies, homônimas aos gêneros; o prazer particular é o extravasamento no que é presentemente agradável, a dor particular é a contenção no que é presentemente doloroso” (εἶναι δὲ τούτων εἶδη τὴν τε ἐν μέρει λεγομένην ἡδονὴν καὶ τὴν ἐν μέρει λύπην ὁμώνυμον τοῖς γένεσι, τὴν μὲν οὖν διάχυσιν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν ἡδέσι, τὴν λύπην δὲ σύγχυσιν ἐπὶ τοῖς παροῦσι λυπηροῖς, 46, 15-17). Neste trecho, a espécie está definida com um apêndice pelo qual ela se distingue da definição do gênero. Assim, a dor é o impedimento da atividade natural; o medo, porém, é a dor (isto é, o impedimento da atividade natural) pela antecipação de perigos (φόβον δὲ λύπην διὰ προσδοκίαν δεινῶν, 46, 19). O caso de homonímia aludido não pode, obviamente, ser assimilado à homonímia por acaso ou total, pois há manifestamente um recobrimento parcial nas definições em questão. O mesmo ponto tinha sido examinado no caso da (in)justiça: uma é o gênero, outra é a espécie, a segunda acrescentando à primeira uma certa qualificação.

Aspásio reconhece mais um tipo de homonímia, a que ocorre por semelhança. Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles define o corajoso, no sentido próprio, como aquele que não teme a bela morte, tampouco o perigo real que a causa, o que ocorre sobretudo na guerra (III 9 1115a32-35). Um homem, porém, também é dito corajoso segundo outros cinco modos: 1) a coragem política, 2) a experiência, 3) o arrebatamento, 4) pela confiança e 5) por ignorância do perigo. Os três últimos casos são prestamente desqualificados. O ato voluntário requer o conhecimento das circunstâncias, justamente o que ignora aquele que age corajosamente por ignorância. Os corajosos por confiança deixam de agir assim quando perdem a segurança; na verdade, tampouco são corajosos (οὐδὲ δὴ οἱ εὐέλπιδες ὄντες ἀνδρεῖοι, III 11 1117a1). Os que agem por arrebatamento também não são corajosos (οὐκ ἀνδρεῖοι, 1117a7), pois falta-lhes a reflexão que está presente nos propriamente corajosos. Por sua vez, os homens corajosos pela experiência revelam-se de pouca valia quando se sabem sobrepujados, fugindo antes que lutando até a morte.

A coragem do cidadão é aquela que mais se assemelha à coragem propriamente dita (ὁμοίωται δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένῃ, III I I I I 6a27). Pelo menos ela parece ser dita com razão coragem, pois é algo que está baseado na semelhança. Na *Ética Eudêmia*, os cinco modos estão também presentes (com pequena variação terminológica, sem importância para a caracterização dos tipos), mas a tese não é exatamente a mesma. Todos os cinco modos são expressamente declarados espécies da coragem *por semelhança* (ἔστι δ' εἶδη ἀνδρείας πέντε λεγόμενα καθ' ὁμοιότητα, III I I 229a11-12), porém nenhum deles é verdadeiramente coragem (κατ' ἀλήθειαν δὲ οὐδεμία τούτων, III I I 229a30). Na *Ética Nicomaqueia*, a coragem política parece a ser a única que resta com direito como coragem, por mais se assemelhar à coragem verdadeira, enquanto as outras são desqualificadas; na *Ética Eudêmia*, todas são coragem por semelhança, não parecendo haver uma clivagem no interior dos cinco modos (ἡ δ' ἀληθὴς οὐτε αὕτη οὐτ' ἐκείνων οὐδεμία, ἀλλὰ ὁμοία μὲν, III I I 230a21-22).

Como Aspásio comenta a coragem em Aristóteles? Segundo ele, os cinco tipos de coragem são homônimos daquela que é dita propriamente coragem. Embora esteja comentando a *Ética Nicomaqueia*, tem-se a impressão de que a lição da *Ética Eudêmia* lhe vem antes à mente, pois procura conciliar os dois textos dizendo que são semelhantes *todas* à coragem própria, variando, porém, de grau: uma é mais, outra é menos semelhante. No caso da amizade, como veremos, as lições da *Ética Eudêmia* também parecem intervir em seu comentário da *Ética Nicomaqueia*. No momento, convém assinalar que estes cinco modos de ser da coragem pertencem à espécie de homonímia dita por semelhança (εἰσι [scl. os cinco casos de coragem] δὲ τοῦ εἶδους τῶν ὁμωνύμων τοῦ καθ' ὁμοιότητα λεγομένου, 83, 32). Em *Física* VII 4 249a23-25, um dos tipos de homonímia era dito também por semelhança; era o caso, por exemplo, do dedo no corpo e do dedo decepado, assim como Sócrates e a pintura de Sócrates. Nos atos corajosos, a semelhança obviamente não pode ser a dos homens corajosos; no entanto, por mais diferentes que sejam, as atitudes que tomam são semelhantes. Assim como o propriamente corajoso corre à frente da batalha, assim também o faz o corajoso por experiência; é pela semelhança de suas atitudes que chamamos uns e outros de corajosos. Desse modo, embora Aristóteles não diga, em sua análise da coragem, que ela se diz de modo homônimo, para Aspásio “ele [scl. Aristóteles] diz também que as outras cinco coragens se dizem de modo homônimo à coragem propriamente dita” (λέγει δὲ καὶ ἄλλας πέντε ἀνδρείας ὀνομάζεσθαι ὁμωνύμως τῇ κυρίως λεγομένῃ ἀνδρείᾳ, 83, 30-31).

A parte mais importante sobre a homonímia em Aspásio encontra-se em seu exame dos tipos de amizade em Aristóteles, onde há indícios a respeito de como pensava os modos de dizer o ser. Convém lembrar que, nas *Éticas*,

o destino do ser está fortemente ligado ao do bem, pois ambos se dizem em todas as categorias. Em duas passagens, Aspásio nos diz que o bem é dito de modo homônimo (142, 25 e 143, 15-16); em uma terceira (161, 26-27), o bem é dito ser um *πολλαχῶς λεγόμενον*, o que parece supor que estas expressões sejam intercambiáveis. No entanto, Aspásio não precisa que tipo de homonímia vale para o bem. Ademais, é preciso ressaltar que o fato de o ser e o bem dispersarem-se em todas as categorias não obriga a que sigam o mesmo tipo de homonímia, se o ser for homônimo. De fato, Aspásio verá entre a homonímia da amizade e a do ser uma relação estrutural muito similar, de modo que, ao pensar um, estará pensando o outro. Em 161, 14-15, lê-se, com efeito, que o ser é um termo de múltiplas acepções do tipo *ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτὸ*, o mesmo valendo para a amizade. O tipo em questão parece ser os *ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν*, como ficarão consagrados depois por Alexandre. Pode-se supor que a proximidade entre amizade e ser dependa da relação entre ser e bem, visto que a amizade envolve uma referência inevitável ao bem; contudo, não há nenhum indício, no que nos restou de Aspásio, que ele pense deste modo.

Antes, porém, de estudar como Aspásio analisa a amizade, é preciso ter certa ideia a respeito do modo como o próprio Aristóteles a investigou. Para Aristóteles, a amizade responde a diferentes traços. Ser amigo consiste em querer o bem do outro para o outro e, neste sentido, a amizade é um tipo de benevolência ou altruísmo. Contudo, cada um também procura o bem para si, e, ao lado da abertura altruísta ao outro, há igualmente uma dimensão egoísta que não pode ser ignorada na tese aristotélica. A amizade requer também reciprocidade; não há sentido em declarar-se amigo de quem não é seu amigo, embora você possa amar alguém que não o ame. Ela requer ainda consciência, pois tampouco há sentido em declarar-se amigo de quem não sabe que se é seu amigo. Aristóteles define então a amizade como “benevolência recíproca consciente” (*εὐνοια ἐν ἀντιπεπονθόσι μὴ λανθάνουσα*, EN VIII 2 1155b 33-34; a definição é dada por Aspásio em 163, 28). A amizade contém ainda outros traços característicos: ela requer convivência (*συζῆν*); não há sentido em dizer que se é amigo de alguém com quem nunca se conviveu. Ela requer certa igualdade entre os amigos; um homem livre não pode ser amigo de um escravo enquanto escravo, mas somente do escravo enquanto homem, pois ambos são homens. Ela também torna os amigos semelhantes (*ὅμοιοι*): com o tempo, eles tendem a ter as mesmas atitudes, mesmo as mais bizarras. Enfim, e mais importante, Aristóteles sustenta que há três tipos de amizade: uma segundo a virtude; outra segundo o prazer; a terceira segundo a utilidade. A amizade segundo a virtude busca o bem do outro e seu próprio no que concerne à totalidade do caráter moral dos agentes envolvidos; é-se, com efeito, do ponto de vista prático, as disposições que se tem, e a todas elas se refere a amizade segundo a virtude. As amizades, porém, segundo o prazer



e a utilidade referem-se a uma parte somente do que constitui o agente; em um caso, somente ao prazer; no outro, somente à utilidade. Em função disto, como prazer e utilidade caracterizam parcialmente o agente, Aristóteles considera que, em relação à amizade segundo a virtude, elas são amizades por acidente (κατὰ συμβεβηκός), pois prazer e utilidade são acidentes ou partes somente do homem virtuoso.

Outro ponto importante a ressaltar a respeito da amizade é que a doutrina apresentada na *Ética Nicomaqueia* não coincide inteiramente com a oferecida na *Ética Eudêmia*. Nesta última, os três tipos de amizade são pensados em uma relação de tipo πρὸς ἓν, a mesma que é aplicada ao ser na *Metafísica*. O vocabulário, aliás, é surpreendentemente próximo: as três espécies “se dizem todas nem segundo uma espécie única nem como espécies de um único gênero, tampouco de um modo totalmente homônimo, pois se dizem com referência a uma única e primeira [amizade], como o medicinal” (καὶ μήτε καθ’ ἓν ἀπάσας μηδ’ ὡς εἶδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως, πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὥσπερ τὸ ἱατρικόν, *EE VII 2 1236a15-17*; o ponto é reafirmado em *1236b25-26*). O ser também, na *Metafísica*, não constitui um gênero único, tampouco é um homônimo, mas se diz por referência a um termo único e a uma única natureza (a substância), assim como o sadio: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ’ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν (*Γ 2 1003a33-35*). O sadio e o medicinal são utilizados por Aristóteles como ilustrações-padrão do mesmo ponto, a significação focal (πρὸς ἓν λέγεσθαι). Assim como a substância é o ser primeiro (τὸ πρῶτως ὄν, *Z 1 1028a30*), assim também a amizade segundo a virtude é a amizade primeira (ἡ πρώτη φιλία). A substância é primeira em todos os sentidos do termo (segundo a natureza, a definição e o conhecimento). Para a amizade, no entanto, Aristóteles precisa que “primeiro” caracteriza o que está presente em todas as definições<sup>14</sup>, sem implicar ser primeiro na ordem da natureza ou do conhecimento. No entanto, em pelo menos um momento, Aristóteles parece ceder à tentação de justificar a relação πρὸς ἓν λέγεσθαι por uma tese de proveniência natural, dizendo, a respeito da amizade por prazer, que ela é a partir da amizade segundo a virtude (ἀλλ’ ἀπ’ ἐκείνης, *EE VII 2 1236b21*).

Na *Ética Nicomaqueia*, porém, o vocabulário da unidade focal desaparece em proveito do da semelhança. As amizades segundo o prazer e a utilidade são ditas amizades *por semelhança* à amizade virtuosa. Obviamente, trata-se de uma semelhança de atitudes: do mesmo modo como o virtuoso convive com seus amigos, também o utilitarista e o hedonista convivem com

14. Lendo em *EE VII 2 1236a20-21*: πρῶτον δ’ οὗ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει, segundo a correção de Bontiz, e não πρῶτον δ’ οὗ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. O ponto não me parece mudar substancialmente, porém, com a segunda leitura, pois ela deve de algum modo ser trazida à primeira.

seus amigos; do mesmo modo como um procura o bem para o amigo, assim também procedem os outros. A noção de semelhança, porém, tende a tornar espúrias as duas outras amizades. As amizades por prazer e utilidade são e não são amizades; elas o são por semelhança à amizade segundo a virtude, mas não o são em função das dessemelhanças com aquela (καθ' ὁμοιότητα γὰρ τῆς κατ' ἀρετὴν φαίνονται φιλίαι [...] οὐ φαίνονται φιλίαι, δι' ἀνομοιότητα ἐκείνης, *EN VIII 8 1158b6-11*). Este enfraquecimento das outras amizades em proveito da virtuosa é menos visível na *Ética Eudêmia*, na qual justamente a noção de πρὸς ἑν servia para resistir simultaneamente à tentação de reduzir todas as amizades a uma unidade genérica ou de rejeitar os dois outros tipos como não sendo amizades genuínas. Na *Ética Nicomaqueia*, ao contrário, a desqualificação das outras amizades é favorecida pela relação de semelhança. A amizade segundo a virtude tende a ser a verdadeira amizade, diante da qual as outras duas são vistas a partir de uma certa falta ou fracasso; a amizade virtuosa é a amizade perfeita (κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν, *VIII, 7 1158a11*), as outras são somente similares a ela, não podendo ter todos os seus traços (por exemplo, não é possível ter muitos amigos segundo a amizade virtuosa, mas isto não parece valer para as outras duas; a amizade virtuosa perdura, as outras duas são de fácil dissociação).

O que está por trás de tal modificação de perspectiva? Aristóteles quer manter a diferença entre os três tipos de amizade e, ao mesmo tempo, preservá-los todos como casos de amizade. Para tanto, a relação de semelhança parece mais satisfatória, mesmo que acentue a clivagem entre a amizade segundo a virtude e as outras duas. A razão é que impõe somente a necessidade de atitudes semelhantes, enquanto, no caso da relação πρὸς ἑν, é preciso que algo funcione como primeiro, que se reencontre em algum sentido nos outros tipos. Obviamente, a amizade virtuosa não pode ser primeira no tempo, na natureza ou no conhecimento; resta-lhe, como o próprio Aristóteles observou, a prioridade na definição. No entanto, soaria falso dizer que, na definição da amizade segundo o prazer, esteja presente a da amizade virtuosa; tampouco está presente na definição da amizade segundo a utilidade a da amizade segundo a virtude. As amizades parece estarem, antes, em uma relação de semelhança; o fato de isto acentuar a provisoriidade das duas outras por contraste com a amizade virtuosa passa mesmo a ser um ponto favorável na *Ética Nicomaqueia*, que põe em realce o fato de a utilidade e do prazer funcionarem como propriedades parciais ou acidentais do agente, enquanto a virtude se refere à totalidade de seu caráter prático (κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὗται [*slc.* as pelo prazer e pela utilidade] εἰσιν, *EN VIII 3 1156a17*). Assim que terminar o prazer ou o motivo do interesse, a amizade acaba; a relação acidente-substância justamente põe em relevo a oposição provisório-estável, espúrio-genuíno, captada mais facilmente pela relação de semelhança do que pela de significação focal.

A substituição da relação *πρὸς ἓν* pela de *καθ' ὁμοιότητα* parece assim responder a uma melhor apreensão do fenômeno moral da diversidade da amizade<sup>15</sup>. Ela vem acompanhada de um detalhe que não é sem importância para a história da metafísica. Na *Ética Eudêmia*, Aristóteles concluiu, do fato de o bem se dizer em todas as categorias, assim como o ser, que não era possível nem uma ciência única do bem nem uma ciência única do ser (*EE* I 8 1217b34-35). Esta conclusão é incompatível com o projeto que Aristóteles anuncia no livro Γ de *Metafísica*, a saber, a metafísica como uma ciência única do ser<sup>16</sup>. Na *Ética Nicomaqueia*, o argumento é repetido, mas a conclusão é alterada: decorre da dispersão do bem unicamente a impossibilidade de existir um bem único, comum e universal (*EN* I 4 1096a28); similarmente, no tocante ao ser, não é mais negada a possibilidade de uma ciência única do ser, mas somente que haja um único ser, comum e universal a tudo. Tal conclusão é perfeitamente compatível e mesmo está inscrita no projeto metafísico do livro Γ. A impressão que se tem é que Aristóteles descobriu a noção de *πρὸς ἓν λέγεσθαι* ao estudar o fenômeno da multiplicidade de amizades na *Ética Eudêmia*; depois, percebendo que tal noção não apreendia realmente este fenômeno, passou a pensá-lo segundo a relação de semelhança. A noção de *πρὸς ἓν λέγεσθαι*, porém, encontrou sua fecundidade em outro campo, a saber, no domínio do ser, ao tornar enfim possível a metafísica como uma ciência única do ser sem por isto torná-lo um gênero único do qual as categorias seriam as espécies<sup>17</sup>.

15. Como observou William Fortenbaugh, “a *Ética Eudêmia* está errada ao sugerir a análise focal e a *Ética Nicomaqueia* está correta ao deixá-la de lado” (“Aristotle’s Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning”, 1975 p. 62).
16. Harold Cherniss concluiu, da incompatibilidade, a inautenticidade da *Ética Eudêmia* (*Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, 1944, p. 327, n. 143). A posição atual foi muito marcada pela resposta de Owen a este problema, que viu nisto antes a marca da anterioridade da *Ética Eudêmia*, não sua inautenticidade. Sobre este ponto, ver também Enrico Berti, “Multiplicité et unité du bien selon *EE* I 8”, 1971.
17. Esta transposição, a meu ver, pode vir acompanhada de correções. Na *Ética Eudêmia*, a noção de *πρὸς ἓν* é interpretada de modo a conter a ideia de que as outras amizades existem *a partir* da primeira amizade (*ἀπ' ἐκείνης*, VII 2 1236b21). Isto parece dar caução àqueles (entre os quais se encontra Alexandre) que identificam uma noção à outra, falando antes da relação *ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν*. Na *Metafísica*, no entanto, ao ser transposta para o ser, Aristóteles escreve que as outras categorias são *graças à* substância, que é o ser primeiro (*δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην [scl. a substância] κακείνων ἕκαστον [scl. cada uma das outras categorias] ἔστιν*, Z I 1028a29-30), pois, se a substância não existir, as outras também não existirão, mas ele evita cuidadosamente dizer que as outras categorias são *a partir da substância* (*ἀπ' οὐσίας*). Não há, de fato, na *Metafísica*, nenhuma doutrina da derivação das outras categorias a partir da substância como ser primeiro, mas somente de uma referência focal, o que parece impedir, pelo menos no que tange ao ser, a identidade entre *ἀφ' ἐνὸς* e *πρὸς ἓν*.

Como Aspásio examina o problema da multiplicidade de amizades? Aristóteles parece fornecer uma definição de amizade em *EN VIII 2 1155b33-34*: a amizade é “uma benevolência recíproca consciente” (εὔνοια ἐν ἀντιπεπονθόσι μὴ λανθάνουσα, *EN VIII 2 1155b 33-34*; mencionada por Aspásio em 163, 28). Se há, porém, uma definição única de amizade, então não é um termo homônimo. No entanto, como declarou desde o início, para Aspásio a amizade é um certo homônimo (ὁμώνυμόν τι ἡ φιλία, 160, 31). Sua saída consiste em recorrer a uma distinção aparentemente já bem difundida entre os comentaristas antigos: ser uma benevolência recíproca consciente não é uma definição propriamente dita, mas antes uma descrição aproximativa (ὕπογραφὴν δὲ μᾶλλον, 164, 3), o que permite uma multiplicidade de sentidos, se se mostrar que as amizades são homônimas. Que o sejam, isto fica evidente, para Aspásio, segundo os objetos da amizade: o bem, o útil e o prazer. Estes três objetos diferem entre si (164, 34-165, 1), não podendo ser reduzidos a um dentre eles ou a algo fora deles. Ora, quando Aristóteles diz que os amigos devem ser benevolentes com reciprocidade e consciência, ele imediatamente acrescenta que o devem ser por meio de um destes três objetos da amizade (*EN VIII 2 1156a5*). Por conseguinte, à descrição da amizade é preciso agora acrescentar cada um desses objetos para obter as definições, as quais serão forçosamente distintas, pois assim o são os objetos da amizade.

A amizade é, assim, para Aspásio, um certo homônimo, mas de qual tipo exatamente? Trata-se da homonímia por semelhança (καθ’ ὁμοιότητα, 168, 16-17; 169, 14; 173, 22-24). A esse tema ligam-se dois outros. O primeiro é a distinção, acentuada na *Ética Nicomaqueia*, entre a amizade por assim dizer acidental e a amizade por si ou essencial, distinção que recobre a oposição, respectivamente, entre as amizades segundo o prazer e a utilidade e a amizade segundo a virtude. Obviamente, como observa Aspásio, o que é acidental não pode pertencer ao mesmo gênero do que é por si (οὐ γὰρ οἶόν τε ὁμογενὲς εἶναι τὸ καθ’ αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, 167, 10-11), o que reforça a tese da natureza homônima da amizade. Em segundo lugar, a amizade segundo a virtude é fortemente caracterizada como a primeira amizade (ἡ πρώτη φιλία), e isto precisamente em uma das passagens nas quais Aspásio apresenta a tese da homonímia por semelhança (ἀμφοτέρων δὲ καθ’ ὁμοιότητα τὴν πρὸς τὴν πρώτην λεγομένων φιλιάν, 173, 22-23). Isto não parece grave, pois o próprio Aristóteles, na *Ética Nicomaqueia*, por uma vez ligou deste modo os dois temas (*VIII 5 1157a30-32*). No entanto, a tese de uma amizade primeira vem acompanhada da ideia de uma origem das outras amizades a partir dela (κατὰ συμβεβηκός δὲ καὶ ἀπὸ τῆς πρώτης φιλίας αἱ λοιπαί, 169, 20-21). Tal ideia está presente na versão da *Ética Eudêmia*: a relação πρὸς ἑνὲν é justificada uma vez por meio da tese da proveniência das outras amizades a partir da primeira. Em Aspásio, porém, a noção de proveniência serve claramente de fundamen-

to para a relação de semelhança. Além disto, Aspásio recorre por duas vezes ao exemplo do *medicinal* para ilustrar a relação entre as amizades (164, 5-6; 169, 18-19). Novamente, isso é estranho no ambiente da *Ética Nicomaqueia*, mas corrente na *Ética Eudêmia*. Aparentemente, em alguns pontos, Aspásio introduz temas da *Ética Eudêmia* em seu comentário à *Ética Nicomaqueia*, o que termina por mesclar duas teses que estão antes em competição<sup>18</sup>.

Ao comentar a refutação sucinta, para não dizer críptica, que Aristóteles faz daqueles que argumentam que, como a amizade admite graus, ela tem de estar em um único gênero e, portanto, ser sinônima, Aspásio diz que não é difícil mostrar que variações de grau ocorrem também entre itens de múltiplas acepções. Ora, continua ele, “o ser se diz de muitos modos, e a substância é mais ser; os acidentes, menos ser” (ὁ γὰρ ὄν λέγεται εἶναι πολλαχῶς, ἔστι δὲ μᾶλλον μὲν ἢ οὐσία, ἥττον δὲ τὰ συμβεβηκότα, 161, 11-12)<sup>19</sup>. O ser, na continuação do texto, é visto como um caso dos ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτὸ, o que parece ser equivalente à classe dos ἄφ’ ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν de Alexandre. O mesmo, diz Aspásio, ocorre com a amizade; no entanto, como sabemos, é somente na *Ética Eudêmia* que a amizade é analisada na perspectiva de um πρὸς ἓν λέγεσθαι, o que foi muito provavelmente, e por boas razões, substituído pela relação de semelhança.

O relato de Aspásio sobre o ser é magro e, finalmente, marcado por uma hesitação de fundo quanto ao estatuto da amizade. Resta que, ao longo deste percurso, parece evidente, a despeito de certa obscuridade que ronda seu comentário, que a doutrina da homonímia era vista por ele de modo a compreender mais do que um tipo, dos quais o menos interessante é a homonímia por acaso. Os outros casos, porém, têm alcance metafísico. Um deles é a homonímia por recobrimento de definições, quando o mesmo termo é usado para o gênero e para uma espécie, como no caso da (in)justiça. Outro é a homonímia por semelhança; o exemplo mais longamente examinado desse tipo é o da amizade, mas Aspásio ao mesmo tempo assimilou a relação de semelhança entre os três tipos de amizade à relação πρὸς ἓν. Quando escreveu sobre o ser, Aspásio teve aparentemente o cuidado de dizer que o ser é um termo de múltiplas acepções, um πολλαχῶς λεγόμενον (o que é incontestavelmente dito pelo próprio Aristóteles), sem, porém, explicitamente declará-lo um homônimo. No entanto, a amizade é também vista por ele como seguindo este registro, e ela é expressamente dita ser um homônimo. Ao que

18. Paul Moraux já havia assinalado a presença de temas da *Ética Eudêmia* no comentário de Aspásio: *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 1984, vol. II, pp. 292-293.

19. Para ser exato, Aspásio diz que o ser é dito ser de muitos modos, amalgamando a tese aristotélica, o ser se diz de muitos modos, com outra, cuja primeira menção parece já ocorrer na *Metafísica* de Teofrasto: o ser é de muitos modos (ver *Met.* 8b10: τὸ δὲ ὄν ὅτι πολλαχῶς, φανερόν).

tudo indica, Aspásio passa de um ao outro sem maiores problemas<sup>20</sup>. O ser, assim, é um homônimo, ou melhor: um certo homônimo. Aspásio pode não ser claro como gostaríamos, mas tem o mérito de repor em discussão a tese da homonímia sem acompanhá-la de um enfraquecimento do interesse metafísico da dispersão categorial em Aristóteles, como foi o caso em Porfírio e em Amônio, ou de assimilá-la a um só caso, o da homonímia por acaso, para daí recusá-la ao ser, como ocorreu com Alexandre.

20. O que parece natural ainda em Asclépio. Ao comentar Γ 2 1003a33-35, Asclépio se pergunta em que sentido é possível uma ciência única do ser, visto que ele parece ser um homônimo (ἐπειδὴ δοκεῖ ὁμώνυμον εἶναι τὸ ὄν, 229, 2-3). Ora, isso acontece porque, segundo 1003a33, o ser se diz de muitos modos (λέγεται πολλαχῶς). Asclépio vê aqui a possibilidade da homonímia, e, obviamente, quer eliminá-la. Para tanto, recorre à solução apresentada por Alexandre, pensando o ser como intermediário entre os homônimos e os sinônimos.

## *Eudaimonia*, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica

A noção de *eudaimonia* é central para a ética aristotélica, pois todo o arcabouço conceitual que Aristóteles monta em sua reflexão sobre a moral gira em torno da elucidação dos termos que comparecem em sua definição. A *eudaimonia* é, como sabemos, uma atividade e não um estado psicológico, pois é definida na *Ética Nicomaqueia* como uma atividade da alma com base na virtude moral<sup>1</sup>. Esta definição requer que seja elucidada a noção de virtude moral, pois esta tem um papel central em sua constituição e comparece assim em sua definição. Ao elucidar a natureza da virtude moral, Aristóteles se vê envolvido em especificar como se dá, no interior da virtude moral, o ato de pesar razões sob forma deliberativa, visto que a virtude moral é definida em termos de uma disposição diretamente ligada à deliberação<sup>2</sup>, o

1. A definição de *eudaimonia* que servirá de base para as análises posteriores é dada em *EN* I 6 1098a16-18, em uma passagem controversa que será examinada mais adiante. A definição é retomada em I 13 1102a5-6 *ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*, dando início ao estudo dedicado à virtude moral. Nesta apresentação comparece o termo *τέλειον*, cujo valor (*perfeito* ou *completo*) permanece não elucidado, o que contribui para aumentar as controvérsias a respeito da natureza da *eudaimonia*. Há, assim, claramente uma estrutura de elucidação dos termos que comparecem na definição, ao mesmo tempo que persiste uma certa obscuridade quanto ao modo como alguns deles devem ser compreendidos. Doravante vou traduzir *eudaimonia* por *felicidade*, supondo que isto não leve o leitor a tomá-la como um estado psicológico em que o agente se encontraria, mas como um modo de atividade em que está engajado e que caracteriza seu modo de viver. Como tentarei mostrar mais adiante, a obscuridade de sentido que ronda o emprego de *τέλειον* deriva de sua necessária determinação contextual, não podendo ser fixado como tendo um, e somente um, sentido ao longo de toda a obra.
2. A definição da virtude moral é fornecida em *EN* II 6 1106b36 *ἐστὶν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική*. Novamente, o termo *προαιρετική* é introduzido necessitando ainda ser examinado, o que ocorre em *EN* III 1-7, o capítulo III 8 resumindo os resultados obtidos desde I 13.

que o leva a estudar a virtude intelectual que opera em seu interior, isto é, a prudência<sup>3</sup>. Percebe-se claramente que a estrutura conceitual da ética aristotélica responde a uma tentativa de elucidar conceitualmente em que consiste isto, agir bem, ou, na linguagem aristotélica, o que significa *ser feliz*.

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

3. O que é feito no livro *EN VI* (*EE V*), dedicado ao estudo da prudência (φρόνησις), a virtude intelectual que opera no interior da virtude moral. Tem-se assim a sequência I 1-12, II 3-III 8 e VI, intercalando-se na última passagem III 9-v, dedicados ao estudo das virtudes morais uma a uma, o que detalha os resultados gerais obtidos na seção I 13-III 8. Na *EN VII*, é feito o estudo de uma situação moral similar à virtude e ao vício, mas distinta deles, apreendida pelo par conceitual fortitude e falta de controle (VII 1-15), ao passo que os livros VIII e IX são dedicados à noção de amizade, tomada como modo por excelência das relações pessoais de intimidade. Dois tratados sobre a natureza do prazer estão presentes na *Ética Nicomaqueia*: um ao final do livro VII (12-15); o outro, em X 1-5 (voltarei mais adiante a este ponto). Enfim, X 7-9 retoma a definição da *eudaimonia* (apresentada sucintamente em X 7 1177a12 como εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια), dando um fecho conceitual à obra, restando a X 10 anunciar sua conexão com *Política* para levar a termo “a filosofia sobre os fatos humanos” (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία, *EN X 10 1181b15*).
4. Wilfred Hardie, “The Final Good in Aristotle’s Ethics”, 1965; ver também seu *Aristotle’s Ethical Theory*, 1980, pp. 12-27.
5. Um bom retrato da situação atual é o livro *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle’s Ethics*, editado por mim e por Pierre Destrée (2014), em que defensores de ambas as posições apresentam seus argumentos, todos com base textual, e assim servem de testemunhos de uma controvérsia cuja única solução parece consistir em alterar os termos em que é formulada. Eu próprio tentei tomar posição em um artigo (“Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles”, 1994) e, posteriormente, em um capítulo do livro citado, sob o título de “Eudaimonia and Contemplation in Aristotle’s Ethics” (2014, pp. 135-158). Este capítulo é uma reformulação destes dois textos iniciais, nos quais tentava ainda defender uma posição inclusivista. Agora, no presente texto, pretendo rediscutir a noção de *eudaimonia* fora do diapasão criado pela discussão entre bem inclusivo e dominante, pois considero que tal discussão levou a análise para um falso



abandonar os termos em que a discussão estava posta e buscar uma solução fora do quadro conceitual de bem inclusivo e dominante, mas estas tentativas, que basicamente giram em torno da noção de *modos de vida*, parecem igualmente insuficientes, como tentarei mostrar neste capítulo. Com efeito, uns e outros estudos têm em comum a ambição de determinar, em um único e mesmo movimento conceitual, o que é a *eudaimonia* e qual deve ser a *primeira eudaimonia*. Diferem, contudo, em que uns estabelecem que a noção mesma de *eudaimonia* leva a postular que ela deve ser em primeira instância um complexo de atividades, ao passo que os outros militam por uma noção de *eudaimonia* que não pode senão identificar-se com a contemplação a título de *eudaimonia* primeira (incluindo neste último grupo também aqueles que pretendem escapar da camisa de força do par conceitual inclusivismo-exclusivismo apelando a uma noção de modo de vida)<sup>6</sup>. O centro de meu argumento consiste em mostrar que toda tentativa de obter esses dois pontos (o que é a felicidade e qual é a primeira felicidade) por meio de uma única e mesma tacada conceitual está fadada ao fracasso, qualquer que seja a estratégia adotada. A razão desse fracasso – assim pretendo mostrar – reside no fato de que necessariamente há *dois passos* no argumento de Aristóteles. Em um primeiro passo, Aristóteles mostra que a atividade da alma em que consiste a *eudaimonia* está intimamente envolvida com o uso da razão. Tal uso da razão, como procurarei mostrar, é o uso prático deliberativo, aquele que comparece como a qualidade distintiva da virtude moral enquanto disposição deliberativa. Em um segundo momento, tomando como obtido este primeiro resultado, Aristóteles pretende mostrar que a contemplação é uma atividade racional que igualmente satisfaz as propriedades de um ato moral virtuoso, e mesmo as satisfaz de modo exponencial, o que lhe permite postular que a contemplação é a felicidade *primeira*. Distinguindo estes dois passos, penso que se pode dar uma explicação mais coerente da ética aristotélica, bem como se consegue trazer luz a certas passagens e expressões no texto que, de outro modo, passariam despercebidas.

Distinguir entre estes dois momentos argumentativos não é, porém, somente uma vantagem para reconstruir a tese aristotélica de modo mais coerente. Penso, com efeito, que é uma vantagem para a reconstrução de um

caminho. Este texto desenvolve, assim, pontos que apresentei de modo sucinto em *La Doctrine Aristotélicienne du Bonheur*, 2016.

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

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

O que me motiva, assim, a revisitar a noção de *eudaimonia* é o fato de agora ver que o argumento aristotélico tem duas etapas conectadas entre si, porém distintas, de tal modo que é preciso primeiro entender em que sentido a racionalidade faz parte da *eudaimonia* e, em sequência, examinar, em um segundo momento, se a vida contemplativa deve, como sugere Aristóteles, alçar-se a *felicidade primeira*. O que está por trás desta tentativa renovada de interpretação de um ponto clássico é a tese de que o fracasso do argumento em prol da contemplação como felicidade primeira não acarreta o abandono da primeira parte, o da racionalidade como fundadora da virtude moral. Em nenhum momento Aristóteles pretende rejeitar e tampouco

7. Bernard Williams é muito claro a respeito do destino de um argumento unitário a propósito destes dois passos: “todas estas considerações sugerem que a tentativa de fundar a moralidade em uma concepção do *homem bom* obtida a partir de considerações sobre as marcas distintivas da natureza humana há provavelmente de fracassar” (*Morality*, 1972, p. 75).
8. Incidentalmente, se minha leitura estiver correta, vemos que Aristóteles pretende dar base filosófica a uma reivindicação da maioria, a saber, que a felicidade consiste em ações virtuosas segundo as virtudes morais, as quais mapeiam nossas relações pessoais e cívicas. Aristóteles não pretende *reformular* esta opinião corrente, e de muito bom-senso, mas pretende *acrescentar* a ela uma defesa da atividade filosófica em termos da caracterização da vida contemplativa como felicidade primeira.

reformular a tese comumente aceita de que a felicidade é o produto de ações fundadas nas virtudes morais, pois estas são a causa própria do ser feliz. O que ele quer é acrescentar a esta tese uma defesa forte da contemplação como também sendo uma atividade que gera felicidade, e mesmo a felicidade primeira.

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

## 1. Modos de Vida e a Homonímia do Bem

Aristóteles procede com sua argumentação aceitando que há três modos básicos de vida para o homem: a vida apoláustica ou dos prazeres, a vida política (ou dedicada às honras cívicas) e a vida contemplativa, consagrada ao estudo da natureza das coisas. Há obviamente versões mistas, mas o ponto consiste em discernir os casos básicos do modo de viver para os homens. Para Aristóteles, há três, e somente três, modos últimos, todos os outros modos se reduzindo a um dentre eles ou a um complexo formado por eles. Com efeito, escreve ele em EN I 3 que “são sobretudo três os modos proeminentes de vida: o que acabou de ser mencionado [a saber, a vida dos prazeres], o político e, terceiro, o contemplativo” (1095b17-19). O fato de escrever que “são sobretudo três” está em direta relação com as restrições que fará a seguir. Com efeito, primeiro ele apresenta a vida apoláustica, em 1) 1095b19-22; depois, em 2) 1095b22-96a2, ao apresentar a vida em busca das honras cívicas, Aristóteles observa que se trata propriamente de buscar ser honrado pelos prudentes, o que supõe que a virtude moral seja o elemento crucial neste tipo de vida; finalmente, logo após apresentar o caso da vida contemplativa em 3) 1096a4-5 (voltaremos mais adiante sobre esta passagem), Aristóteles desqualifica a vida de aquisições e enriquecimento, que poderia eventualmente figurar como mais um modo de vida, argumentando que a riqueza não é um fim em si, mas somente um meio em vista de outras coisas. Destarte, ele con-

clui que unicamente aqueles três primeiramente mencionados são os modos últimos de vida, “pois são almejados por eles mesmos” (1096a8-9).

O fato de haver três e unicamente três modos últimos de vida não é um simples fato empírico humano que Aristóteles acolhe como tal em sua filosofia, como se pudesse haver outros. Na verdade, eles correspondem aos três fins últimos, aqueles em vista dos quais fazemos tudo o que fazemos, a saber: o prazer, a virtude, o conhecimento. Poder-se-ia objetar que há mais fins últimos, ou menos, mas a tese aristotélica consiste em operar com três fins que servem de ponto-final para toda cadeia de desejos. Tudo o que fazemos é feito com vistas à virtude (honra), ao conhecimento ou ao prazer; qualquer outro fim pode ser reduzido a um dentre eles. Estes três fins últimos funcionam assim como fechos das cadeias desiderativas, o que permite evitar que o desejo seja inane ao sempre se dirigir a um outro fim. Ao mesmo tempo, é preciso enfatizar que eles são irreduzíveis uns aos outros ou a algo fora deles. Nossa busca de fins se organiza em torno destes três fins últimos, irreduzíveis entre si. Como escreve Aristóteles, “as definições de honra, conhecimento e prazer são distintas e diferem entre si por isto mesmo pelo qual são bens” (τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ, 1 6 1096b23-25)<sup>9</sup>.

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

Porém, como então são ditos *bens*? Não são, pois, similares às coisas homônimas por acidente. O seriam então pelo fato de procederem de um único ou por convergirem todos a um único, ou antes o seriam por analogia? Com efeito, como o

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

olho está no corpo, assim o intelecto está na alma, bem como outra coisa está em outra coisa (I 4 1096b26-29).

Pouca coisa é clara nesta passagem e todo cuidado é pouco. Ademais, na linha seguinte, Aristóteles posterga o exame deste problema a outro momento, pois seria mais apropriado a outra disciplina (muito provavelmente à metafísica). Começemos, porém, com o pouco que há de seguro. Aristóteles recusa uma homonímia accidental para *bem*, isto é, uma homonímia na qual não haveria nenhuma relação entre a natureza das coisas significadas pelo mesmo nome, como ocorre com *pena* em nossa língua (o que recobre as galinhas e um sentimento que temos, entre outros sentidos) ou, no exemplo que Aristóteles fornece mais adiante nesta mesma obra, com κλείς em grego antigo, que designa tanto aquilo com que fechamos as portas como o osso que circunda o pescoço (V 2 1129a29-31). Fora isto, tudo o mais é sujeito a caução. Uma primeira observação se impõe. Não é este o primeiro momento em que Aristóteles *assume* que *bem* se diz de modo homônimo. De fato, um pouco antes, na abertura do capítulo dedicado à crítica da doutrina platônica do Bem, ele havia dito que o *bem* se diz em tantas quantas as categorias em que o ser é dito (I 4 1096a23-24). Tal isomorfia entre *ser* e *bem* garante a este último uma transcategorialidade exponencial, pois, dado que o ser não só se dispersa em todas as categorias, como também é por sua dispersão que zonas distintas são estabelecidas como gêneros supremos em que algo pode figurar diferentemente quanto ao significado, o *bem* se dispersará em um número de categorias que será o número máximo para toda dispersão de sentido<sup>10</sup>. Para ser homônimo, contudo, não é necessário ter uma tão alta transcategorialidade. Aliás, nem mesmo simples transcategorialidade: de fato, coisas podem ser homônimas no interior de uma mesma categoria (como κλείς em grego antigo), pois o que as torna tais é serem elas incomensuráveis entre si, embora sejam denominadas pelo mesmo termo<sup>11</sup>. Quando estão em pelo menos duas categorias diferentes, trata-se de uma condição *suficiente* para a homonímia (ainda que não *necessária*)<sup>12</sup>. O movimento, por exemplo, se diz em quatro

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

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

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

categorias (substância, qualidade, quantidade e onde), o que é (mais do que) suficiente para gerar em seu interior o problema de como unificar esta noção<sup>13</sup>. Ocorre que *bem* se diz no mesmo número de categorias que o ser, isto é: em todas as categorias que houver. Daí já se vê que *bem* é homônimo.

Não temos ainda, contudo, nenhuma indicação sobre a *natureza* de sua homonímia; sabemos *que* é homônimo, mas ainda não sabemos *qual* homonímia o bem possui. Ora, o caso mais conspícuo de homonímia atenuada por uma relação de imbricação conceitual é precisamente o *ser*, noção para a qual Aristóteles empregou a unidade dita de significação focal ou, em grego: τὸ πρὸς ἑν λέγεσθαι. A razão de sua notoriedade reside no fato de que, quando aplicada ao *ser*, a significação focal permite o estabelecimento de uma ciência geral de tudo o que é fora do diapasão platônico dos graus de ser, na medida em que a substância passa não a ser a forma máxima de ser, mas a ocupar a posição central para tudo o que é, de modo que todas as outras categorias não são reduzidas a ela, mas fazem necessariamente referência a ela. Sua notoriedade, porém, fez sombra a outras unidades conceituais não genéricas que Aristóteles concebeu e é comum ainda hoje encontrar tentativas de reduzir à noção de centralidade (ou relação focal) toda unidade conceitual bem construída que não siga o padrão da significação sinônima dos universais<sup>14</sup>. Se aliarmos a esta tendência o fato de, na passagem em pauta de *EN* I 4, Aristóteles ter aventado a possibilidade de unificar os diferentes tipos de *bem* por meio de uma convergência de todos a um único modo, compreende-se a tendência de atribuir ao bem a mesma unidade conceitual que Aristóteles fornece ao ser. Na verdade, esta passagem tem uma fortuna particular na história da metafísica, pois aproximou à noção de significação focal a de proveniência de um único lugar, e parece querer ler ambas em termos de uma relação de analogia.

Não posso traçar aqui a história desta influência. O que importa assinalar é que Aristóteles indica, por meio do operador linguístico “ou antes” (ἢ μᾶλλον, 1096b28), sua preferência: o modo como as coisas são ditas *boas* é uma relação de analogia, isto é: uma relação de proporção. É exatamente uma tal relação que ele ilustra na frase seguinte: o olho está para o corpo

13. Examinei o problema da homonímia do movimento em suas quatro categorias em: Marco Zingano, “É a Física uma Ciência bem Formada?”, 2015.

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

assim como o intelecto está para a alma. A relação  $a : b :: c : d$  é uma relação de proporção em que a *mesma relação* vige entre os termos em correlação  $a$  e  $b$ , de um lado, e  $c$  e  $d$ , de outro, ainda que não haja nada em comum entre, de um lado,  $a$  e  $c$  e, de outro,  $b$  e  $d$ . Há diferentes relações de proporção ou, na terminologia de Aristóteles,  $\kappa\alpha\tau' \text{ \acute{a}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu}$ . No caso em pauta, o domínio das ações humanas, a mesma relação que opera entre os itens correlacionados é a relação *estar em vista de, ser feito com vistas a*: alguém persegue  $\pi\iota$ -n *com vistas ao prazer*, ao passo que outra pessoa persegue  $\nu\iota$ -n *com vistas à honra e à virtude*, e outra pessoa ainda persegue  $\kappa\iota$ -n *com vistas ao conhecimento*. Reencontramos os três fins últimos que fundam os três modos últimos de vida: prazer, virtude, conhecimento. Para fulano,  $\pi\iota$  é um bem na medida em que é uma atividade pela qual obtém Prazer ou é feita com vistas ao Prazer como fim último, ao passo que, para sicrano,  $\kappa\iota$  é um bem na exata medida em que é uma atividade pela qual obtém Conhecimento ou é feita com vistas ao Conhecimento como fim último, o mesmo ocorrendo com as atividades  $\nu\iota$  feitas com vistas à Virtude como fim último por uma terceira pessoa. A relação de analogia é, portanto, claramente uma relação de proporção, como era de se esperar em grego antigo (em que  $\text{\acute{a}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha}$  significa *proporção*). Eis o que Aristóteles escreve quando quer generalizar o ponto:

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

A lição não podia ser mais clara: trata-se de uma relação de proporção em que os correlatos de referência são os fins últimos e a relação que os une às outras coisas é o fato de estas últimas serem perseguidas em vista daquelas primeiras a título de fins últimos de nossas ações. A relação de proporção será utilizada para outros casos por Aristóteles, inclusive na *Ética Nicomaqueia*, como é o caso do tratamento que dá à justiça particular, segundo as relações de proporção aritmética (para a justiça corretiva) ou geométrica (para a justiça distributiva). É, portanto, uma noção bem assente em sua obra, em particular na própria *Ética*. Por que há tanta relutância em adotar esta lição? Duas são as razões para tanto<sup>15</sup>. A segunda delas será tratada na próxima seção; pelo momento, quero introduzir somente a primeira. Em uma relação

15. Limite-me a dar as razões para a relutância *no campo da teoria da ação*. Há uma longa história da doutrina (em especial tomista) da *analogia do ser* na qual esta última noção faz as vezes da unidade conceitual aristotélica da significação focal, mas isto é um problema de metafísica, ainda que tenha repercussão sobre o modo como se passou a compreender relações  $\kappa\alpha\tau' \text{ \acute{a}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu}$  em geral.

de proporção, nenhuma hierarquia pode ser introduzida com base unicamente na própria proporção. Se comprar chuteiras e passar o domingo de manhã correndo atrás de uma bola é um meio adequado para fulano ter prazer, ao passo que ir a uma livraria e comprar *Dois Irmãos* é um meio adequado para sicrano ter conhecimento, ambas as atividades são *bens* para eles na medida em são realizadas com vistas ao prazer ou ao conhecimento, que funcionam, respectivamente, como fins últimos, não havendo nenhum modo de hierarquizar estes bens entre si. Ora, é bem conhecido que Aristóteles quer introduzir uma *hierarquia* entre os modos de vida (o que, necessariamente, deve ser reflexo de uma hierarquia entre os bens últimos). Com efeito, em *EN* X 6-9 Aristóteles argumenta que a contemplação é a *felicidade primeira*, ao passo que a vida política é a *felicidade segunda*, o que claramente é uma hierarquia em prol do conhecimento. No entanto, se os bens últimos – entre eles a virtude e o conhecimento – só estabelecem relações de proporção sob a forma de *vn* e *cn* como atividades realizadas com vistas à Virtude e ao Conhecimento, respectivamente, a título de fins últimos irreduzíveis entre si, como pode Aristóteles pretender estabelecer uma tal hierarquia entre vida contemplativa e política?

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



é impossível cumprir) de garantir uma hierarquia entre os fins últimos e os modos de vida daí decorrentes, mas visa somente a estabelecer que tipo de unidade conceitual vige para os diferentes tipos de coisas que denominamos legitimamente de *bens*.

A introdução de uma hierarquia, se meu raciocínio é correto, é precedida de um argumento por exclusão. Três são os modos reconhecidos de vida, pois, mas a hierarquia é estabelecida somente entre a vida contemplativa e a política. Isto é possível porque previamente houve uma operação de *eliminação* do prazer como modo adequado de vida moral. Tal procedimento de exclusão já tinha ocorrido em 1 3, o curto capítulo no qual Aristóteles canoniza os três modos de vida básicos para a agência humana. Com efeito, logo após ter introduzido o modo apoláustico de vida, Aristóteles o caracteriza como a escolha de pessoas totalmente servis (*παντελῶς ἀνδραποδώδεις*), de toda evidência uma vida de pastio (*βοσκημάτων βίον*) que a arraia-miúda (*οἱ πολλοί*) adota espelhando-se no comportamento de déspotas irrefreáveis ao estilo de Assurbanípal, o último rei assírio e figura lendária da lascívia oriental (1095b19-22). Pode haver aqui uma forte injunção moral da parte de Aristóteles, mas o argumento é fraco; que alguém passe a vida tendo prazer em coçar-se é um dos exemplos que Platão dá no *Górgias* para achincalhar o hedonismo, mas certamente não é um argumento capaz de demover o hedonista de sua posição. De fato, Aristóteles precisa de um argumento, e não de fazer troça ou escárnio, para poder eliminar o pleito da vida apoláustica de figurar como um dos modos últimos de vida *moralmente relevantes*<sup>16</sup>.

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

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

17. Qualquer quer seja a relação deste tratado, tipicamente nicomaqueio, com a definição

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

## II. *Eudaimonia* e Razão Prática

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

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

do prazer obtida no primeiro tratado (*EN VII 12-15*), possivelmente eudêmio, no qual o prazer é visto como uma certa atividade (a saber, a atividade não entravada de uma disposição natural: *EN VII 13 1153a12-15*), o que preserva a possibilidade que *um* prazer seja o bem supremo.

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

de algum modo os engloba, ou antes é ela um dentre eles, em contraposição com os outros? Em 1 5, ele distingue entre 1) coisas que são buscadas com vistas a outras, 2) fins com vistas aos quais tudo o mais é buscado, mas que podem eles próprios ser ditos em vista de um outro, e 3) o que é buscado por si e não pode jamais ser buscado com vistas a um outro. Os três fins últimos pertencem ao grupo 2), pois sempre se pode dizer que os buscamos com vistas à felicidade, ao passo que esta última está em 3), pois não faz nenhum sentido dizer que buscamos a felicidade com vistas a algo outro. Nas palavras de Aristóteles: “Ninguém escolhe a felicidade com vistas àqueles outros [*scl.* os três fins últimos], tampouco, em geral, por causa de qualquer outra coisa” (EN 1 5 1097b5-6).

Esta é uma propriedade *formal* da felicidade, pois nada nos diz de seu conteúdo; contudo, tem função esclarecedora, pois nos adverte sobre sua posição lógica. Daqui – isto é, de sua posição de fim final – se segue também sua autossuficiência, pois o autossuficiente é o que não carece de nada e o fim final não carece de mais nada. A autossuficiência é a segunda característica *formal* da felicidade, obtida em 1097b6-16. Em sequência, Aristóteles nos fornece uma terceira propriedade *formal* da felicidade, a de ser preferível sem contar ao lado dos outros bens: ela é objeto de preferência *μη συναριθμουμένη* (1097b17)<sup>19</sup>. Assim resume ele seu ponto: “A felicidade é de toda evidência final, autossuficiente, sendo o fim de nossas ações” (τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος, 1 5 1097b20-21).

Não surpreende assim que Aristóteles se ponha imediatamente a determinar de modo mais preciso em que sentido a felicidade é o bem supremo. Há por certo um ganho teórico nesta análise puramente formal, pois foi excluída a possibilidade de a *eudaimonia* ficar à parte dos bens últimos, já que, neste caso, ela deveria contar com mais um fim ao lado deles, o que foi negado pela característica de ser *μη συναριθμουμένη*. Contudo, ainda não se pode dizer se engloba todos os bens últimos ou se privilegia um dentre eles – e, neste último

19. A condição de ser preferível *μη συναριθμουμένη* pode ser lida de dois modos: 1) a felicidade não conta ao lado dos outros bens, pois, *se contasse*, o acréscimo de um ínfimo bem a tornaria melhor ainda (o que não é aceitável, pois, por definição, a felicidade é o melhor de todos os bens), ou 2) a felicidade é preferível a todos os outros bens *quando* nada se acrescenta a ela – porém, no caso de um ínfimo bem se acrescentar a ela, este conjunto (felicidade mais o ínfimo bem) deve ser preferido à felicidade sem ele. A leitura 2) do particípio no modo indicativo parece difícil de ser conciliada com a estratégia geral de 1 5. Aristóteles empregou argumento semelhante à leitura 1) do particípio no modo subjuntivo para descartar que o prazer seja o máximo bem, pois é sempre preferível um prazer ao qual se ajunta um outro prazer, por ínfimo que seja, ao passo que o bem supremo não funciona deste modo (EN X 2 1172b28-32). Trata-se de um dos *topoi* do preferível: ver *Top.* III 2 117a16-35. Ademais, o argumento de MM I 2 1184a15-24 apoia claramente a leitura 1), que sigo aqui.

caso, qual. O argumento com que Aristóteles pretende trazer esclarecimentos sobre este ponto é o célebre, e intensamente debatido, argumento da *função do homem*<sup>20</sup>. O argumento, como é bem sabido, pretende determinar qual é a função do homem mediante a identificação daquilo que unicamente o homem pode realizar. Deixemos de lado uma avaliação desta estratégia argumentativa<sup>21</sup>; resta que, se um tal argumento funcionar, se deve conceder que 1) o que é próprio do homem é “uma vida prática da parte que possui razão” (1 6 1098a3-4). Um ponto importante consiste em notar que 1) inclui a contemplação entre as atividades e ações humanas, de modo que, segundo 1), ainda ficam abertas duas possibilidades: a parte contemplativa, que possui propriamente e exerce a razão, e a parte prática, que obedece a razões, visto que ambas são atividades da parte racional. A isto Aristóteles acrescenta 2) que há dois sentidos de *ter razão*: a) estar exercendo a razão e b) poder exercer a razão, sendo que o sentido a) predomina sobre o sentido b), dado que a atualidade prevalece sobre a potencialidade. A tese 2) é assumida como valendo para as duas alternativas fornecidas em 1), não podendo, assim, descartar uma em proveito da outra. Aristóteles acrescenta uma terceira nota, 3) a distinção entre fazer algo e bem fazer esta mesma coisa, em que o último caso corresponde a fazer tal coisa de modo virtuoso. Acrescentada a distinção 3), Aristóteles passa então a enunciar a conclusão de seu argumento:

Se for assim, asseveramos que a função do homem é uma certa vida, que esta é uma atividade da alma e ações com razão, que incumbe ao homem virtuoso realizar estas coisas bem e belamente, e que cada coisa se consuma bem com base em sua virtude própria

εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκίαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται (1 6 1098a12-15)<sup>22</sup>.

20. A discussão é intensa sobre este argumento: remeto a Pierre Destrée, “Comment démontrer le propre de l’homme”, 2002 (traduzido para o português em Marco Zingano (org.), *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*, 2010).
21. O argumento pretende estabelecer que o homem tem uma função mediante a apresentação de dois casos, o fato de 1) todo ofício humano ter uma função e 2) que toda parte orgânica cumpre uma função, o que já é duvidoso (mesmo aceitando ambos os casos, o argumento repousa na falácia das partes e do todo). O argumento pressupõe, ademais, que um objeto é definido por uma, e uma única, função, aquela que não compartilha com nenhuma outra coisa. Há objeções imediatas contra ambas as posições, em especial de nosso ponto de vista moderno, ainda que seja compreensível tal procedimento por alguém imbuído de teleologia sob a forma precisa do hilemorfismo aristotélico.
22. Ingram Bywater atetiza esta passagem, alegando que se trata de uma dupla redação em relação a 1 7 1098a7-12 (“se uma ou outro faltasse, a lógica (e a gramática também) da que permanecesse não evidenciaria nenhum sinal de perda ou dano”, *Notes*, p. 25). No

Há uma sequência de partículas δέ em função apodótica condicional, as quais remetem às suposições 1), 2) e 3), resumidas pelo εἰ δ' οὕτως introdutório. Pode-se ler o καί em πράξεις μετὰ λόγου como epexegetico: a vida, que é uma atividade da alma, são as ações racionais que o agente realiza. O ponto importante consiste em preservar sempre a ideia de que tal vida cobre ambas as atividades, investigações teóricas e atitudes cívicas. À luz em especial do que será analisado nos livros seguintes, é altamente plausível supor que estas atividades racionais sejam as diversas ações que os agentes realizam com base nas virtudes morais estudadas a partir de 1 13, às quais se pode acrescentar a contemplação. O bem humano deve, portanto, consistir em um conjunto harmonioso dessas atividades, que certamente incluem aquelas fundadas nas virtudes morais, visto serem racionais e comumente admitidas como causa própria da felicidade<sup>23</sup>, ao que se podem acrescentar as atividades contemplativas. Aristóteles foi exatamente nesta direção, a de propor um conjunto de atividades, pois, justo após ter reafirmado a unidade κατ' ἀναλογίαν do bem, ele escreve o seguinte: “De sorte que, se houver um fim de todos os nossos atos, ele será o bem praticável; se houver vários, eles o serão” (ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα 1, 5 1097a22-24).

Esta é a resposta que esperamos: a felicidade não é senão o conjunto dos fins últimos (muito possivelmente sob uma forma harmônica). Como o prazer como fim foi eliminado do rol dos fins últimos que conduzem aos modos de vida moralmente relevantes, o plural aqui parece englobar a contemplação e a vida política. De fato, o argumento da função humana pleiteia a posição privilegiada da razão no agir humano, sempre podendo incluir entre estas as atividades propriamente contemplativas. É assim, penso, que se deve ler o

entanto, 1098a7-12 é governado por um condicional, ao passo que 1098a12-16 exprime de forma assertórica as consequências da satisfação do condicional (ver 1098a13: τίθεμεν).

23. Aristóteles não está assim negando a tese do bom senso, segundo a qual a felicidade se origina em função das ações morais que o agente realiza. Ao adotar essa perspectiva, porém, Aristóteles está tomando posição em uma discussão de seu tempo: tornam-se os homens (moralmente) bons por natureza, por habitação ou por conhecimento? Ele menciona estas alternativas em 1 10 1099b9-25 e mostra as consequências de cada uma para a concepção de felicidade correspondente. Aristóteles volta a elas em X 10 1179b20-21 para imediatamente rejeitar a tese da natureza como causa da felicidade, pondo a tese do favor divino em direta relação com esta (1179b21-23). Ele observa que o conhecimento só passa a ter alguma relevância moral quando a pessoa está previamente preparada pelo hábito para amar as coisas belas e odiar o moralmente reprovável (1179b23-31), o que corresponde à recusa do intelectualismo moral. Aristóteles, porém, ambiciona mostrar que a busca da verdade é uma forma de atividade feliz, e mesmo constitui a felicidade primeira, o que deve ser feito em um diapasão compatível com o pleito que a vida segundo as atividades morais conduz à felicidade.

plural das atividades referido em πράξεις μετὰ λόγου, as atividades acompanhadas de razão: as práticas e as contemplativas. A opinião corrente em sua época poderia estar tentada a ver neste plural unicamente as diversas atividades segundo a virtude moral. Com efeito, como Aristóteles mostrará ao longo dos livros seguintes da *Ética Nicomaqueia*, as virtudes morais permitem a operação de uma razão (prática) em seu interior e, neste sentido, satisfazem a condição do ἔργον ἀνθρώπου, além de obviamente serem causa própria do estado feliz do agente que as realiza. Contudo, como Aristóteles deixa claro desde 13, a atividade contemplativa também exerce o uso da razão e, portanto, não deve ser *ab initio* excluída destas πράξεις μετὰ λόγου. Nesta medida, a contemplação também pode ser causa própria da felicidade.

O que surpreende é a passagem que é imediatamente acrescentada a 16 1098a12-15:

Se for assim, o bem humano resulta em uma atividade da alma fundada na virtude; se houver várias virtudes, será a atividade fundada na virtude melhor e mais perfeita.

εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (1098a16-18)

Lida em conjunção com x 7, a virtude melhor e mais perfeita não pode ser senão a contemplação, de onde se segue que a vida contemplativa é a felicidade primeira, restando à vida política o título de felicidade segunda<sup>24</sup>. Assistimos assim a uma inversão das expectativas: não só a contemplação não deve ser excluída das πράξεις μετὰ λόγου, como, ao contrário, é ela a atividade que, por excelência, gera a felicidade e, em termos de felicidade primeira, é a única que a gera. É exatamente esta inversão, com uma clara valorização em prol da atividade contemplativa entre as causas próprias da felicidade, que cria a tensão identificada por Wilfred Hardie: a felicidade passa a ser identi-

24. Em meus trabalhos anteriores, tentei entreter a ideia de que, como há um modo *natural* ou meramente *habitual* de ter a virtude (moral) e um modo no qual ela está aperfeiçoada pela virtude intelectual que atua em seu interior (a prudência), a saber, a virtude moral *própria*, a virtude melhor e mais perfeita a que se referia Aristóteles nesta passagem seria não a contemplação, mas, para cada virtude moral, sua versão aperfeiçoada. Abandono hoje inteiramente esta tentativa, a despeito de ter stirpe antiga (pois Eustrácio já a sustentava: CAG XX 71, 13-16), e aceito os argumentos de Francisco Lisi contra esta leitura (em seu “Theoretical Life, Practical Life, and Happiness in Aristotle”, 2014), embora não aceite que isto leve a uma posição contrária à de John Lloyd Ackrill, que defendia uma versão inclusivista da felicidade, e mesmo radicalmente inclusivista (“Aristotle on Eudaimonia”, 1974). Apresento meus argumentos para tanto mais adiante, na seção III, ao mesmo tempo que abandono a oposição bem inclusivo-bem dominante para compreender a tese aristotélica da *eudaimonia*.

ficada com a contemplação, que é um dentre os fins últimos, pelo fato de este ser o fim (último) mais perfeito, restando ao outro fim último, a virtude, o título, por certo honorífico, mas diminuto, de felicidade segunda, ao passo que se esperaria que a felicidade fosse o resultado das ações segundo as virtudes morais, o que pode vir a incluir também a contemplação, mas seguramente não segundo a ordem proposta.

Se compreendermos o argumento desta forma, a manobra de esclarecimento operada por meio da noção de função do homem levaria a tomar como uma só empreitada o mostrar qual é a relação entre a felicidade e os bens últimos e o escolher dentre estes um somente, aquele que a realiza plenamente: esclarecer qual a relação da *eudaimonia* enquanto fim final, aquele fim que não pode mais ser buscado com vistas a outra coisa, ao passo que os fins últimos ainda podem ser buscados com vistas à felicidade, o que implicaria por si só alçar a contemplação à posição proeminente de causa própria da felicidade primeira. Restaria então, nesta perspectiva, explicar em que medida a vida política (isto é, as ações com base nas virtudes morais) não pode senão levar a uma felicidade secundária em relação àquela. A inversão entre ação moral e contemplação teria sido operada no interior mesmo do esclarecimento sobre o que é isto, o fim final que é a felicidade. O livro I, por meio de I 5-6, ligar-se-ia assim diretamente à prova de X 6-9 que a contemplação é a melhor virtude da parte racional, o longo *intermezzo* entre eles (que inicia em I 13 e termina em X 5)<sup>25</sup> servindo para mostrar que (alguma) razão *também* opera no interior das virtudes morais, o que justificaria a posição módica da vida política como segunda felicidade.

Tal perspectiva de leitura é tentadora, a despeito de a inversão que acarreta gerar a tensão identificada por Hardie. Desconsiderando esta tensão ou atenuando seus efeitos sobre a estrutura do livro, uma tal leitura parece ser chancelada pela frase com que Aristóteles inicia I 7: “É deste modo que devemos dar um esboço do bem supremo” (περιγεγράφθω μὲν οὖν τὰγαθὸν ταύτη, I 7 1098a20-21).

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

No entanto, tal leitura se acorda mal com a imediata sequência desta frase: Aristóteles, com efeito, nos diz que, após ter feito um esboço, devemos esmiuçar o tema, isto é, fazer uma análise detalhada do bem supremo (1098a21-22). Para tanto, acrescenta ele, devemos levar em consideração as condições de exatidão do discurso em questão (a filosofia moral) para que, desse modo, o que é subsidiário não ocupe mais lugar do que o tema mesmo (ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται, 1098a32-33). Ora, não é isto o que ocorre nessa leitura? Afinal, a maior parte da *Ética Nicomaqueia* (113 a x 5) não seria, sempre nesta leitura, senão o *hors-d'œuvre* para o tema próprio, a necessária identificação entre felicidade primeira e contemplação, requerida desde o início pela própria análise do que é isto, ser feliz? Excursos conceituais e distrações metodológicas não são raros em textos filosóficos, mas não é isto tudo muito surpreendente aqui?

Na verdade, outra rota interpretativa se abre assim que abandonamos a tese de que uma identificação entre contemplação e felicidade primeira é requerida pelo simples exame da noção de *eudaimonia* e vemos que, neste primeiro esboço conceitual da natureza do bem supremo, o ato de dar razões é central, de modo que a atividade contemplativa não está excluída da felicidade, mas deve ser mantida como uma das possibilidades em pauta. Nesta nova rota, que vou seguir neste capítulo, o grosso do trabalho filosófico consiste em mostrar que tipo de razão opera no interior das ações virtuosas, de modo a mostrar que elas satisfazem o requisito imposto pelo argumento da função humana. É uma reivindicação moral partilhada por muitos<sup>26</sup> que as ações morais são causas próprias da felicidade, de sorte que, ao evidenciar o aparato racional que opera em seu interior, Aristóteles dá um assento filosófico a este pleito generalizado. Ao mesmo tempo, porém, isto que dá assento filosófico a este pleito permite também reivindicar que a atividade contemplativa é uma forma de felicidade (pois é uma atividade racional). Voltamos, assim, à ordem esperada: ações virtuosas são constitutivas da felicidade (porque fundadas na razão prática), mas nada impede que a contemplação também seja um modo de se alcançar a felicidade. No que depende do esboço conceitual obtido em 116-7, ambas as possibilidades permanecem abertas.

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



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

Dizemos que a felicidade é estas coisas ou uma dentre elas, a melhor.

ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν (I 8 1099a29-31).

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

Seja uma ou várias as atividades do homem perfeito e feliz, os prazeres que as completam deveriam ser ditos ser os prazeres do homem no sentido próprio, ao passo que os outros prazeres deveriam ser ditos prazeres secundários ou muito recuados, assim como as atividades

εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγονται ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι (X 5 1176a26-29).

Estamos ainda com as alternativas abertas e cabe justamente a x 6-9 produzir um argumento para hierarquizar os dois casos: a vida contemplativa é feliz em primeira instância; a política, em segunda. Nesta nova rota interpretativa, não há nada de *πάρεργα* no que foi argumentado de *EN* I 13

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

a x 5, já que se trata de mostrar, ao longo da maior parte da *Ética*, que, no interior das virtudes morais, há um ato de pesar razões, a função prática ou deliberativa da razão, que é o elemento crucial para se compreender em que sentido o agente moral atinge a felicidade, pois a obtenção do meio termo nas circunstâncias variadas em que atua depende prioritariamente desta função racional prática. Tal demonstração coincide com as opiniões gerais sobre o fato moral humano e lhes dá a explicação filosófica devida. Ocorre que, baseado nesta explicação, nada há que exclua a contemplação do campo das atividades virtuosas segundo as condições morais de agir, qualquer que seja a opinião da maioria a respeito, seja ela favorável ou desfavorável à candidatura da contemplação como fator de produção da felicidade humana. O que a passagem I 6 1098a12-15 faz (no que é acompanhada por I 8 1099a29-31 e x 5 1176a26-29) consiste em assegurar uma abertura à contemplação frente à óbvia candidatura da virtude moral a causa primeira da felicidade<sup>28</sup>. Ora, o argumento que Aristóteles oferece em x 6-9 tem por ambição justamente proceder a essa inclusão, e a fazer de um modo tal que a vida contemplativa se alce à felicidade primeira<sup>29</sup>.

28. O tom por assim dizer peremptório de I 6 relativamente à contemplação (sob a forma da afirmação que a felicidade é a atividade da virtude mais nobre, caso houver várias virtudes em pauta) provém da segurança de Aristóteles que o argumento que há de prover em prol da contemplação como felicidade primeira em x 6-9 é um *bom* argumento. Como mostraremos a seguir, porém, o argumento fracassa e, face a este fracasso, o tom afirmativo de I 6 se desfaz.
29. Limito minha reconstrução ao argumento nicomaqueio sobre a felicidade e sua hierarquia interna. A versão eudêmia desta hierarquia requer uma reconstituição do argumento em EE VIII 3 e difere, no meu entender, em um ponto significativo do da versão nicomaqueia. Menciono sucintamente essa diferença, sem poder examiná-la em detalhes. Na *Ética Eudêmia*, a prova que a razão (prática) é decisiva para o bom agir traz encapsulada a prova de que a razão teórica conduz à felicidade, dado que, na *Ética Eudêmia*, a razão opera em bloco, de sorte que a presença de uma implica a da outra. Dada essa presença encapsulada da razão teórica no bem agir pelo fato de aí operar a razão prática, basta, em EE VIII 3, mostrar que o objeto da razão teórica é superior ao da razão prática para daí deduzir que aquela é superior a esta, de modo que sua atividade produzirá uma felicidade superior à produzida por esta última. Na *Ética Nicomaqueia*, porém, a presença de uma razão (a razão prática) não mais carrega consigo a presença da outra (a razão teórica), de modo que deve haver uma prova suplementar para mostrar que a razão teórica conduz à felicidade, independente da prova segundo a qual a razão prática garante as condições de bem agir que levam à felicidade. É importante frisar que a prova *eudêmia* está em linha com o que diz Aristóteles em EN VI 13 1144a3-6: nesta passagem, com efeito, ele nos diz que, sendo prudência e sabedoria as virtudes da parte racional (respectivamente, da parte prática e da parte teórica), pelo fato mesmo de exercer a contemplação, a sabedoria gera a felicidade. Assim como na prova eudêmia, esta prova supõe que esteja demonstrado que a razão prática conduz à felicidade e que esta prova é *suficiente* para afirmar que a razão teórica também conduz a ela. Ora, há bons sinais que indicam que os

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

τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα (I 3 1096a4-5).

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

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

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

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

O uso de ὑπὲρ οὗ no lugar de περὶ οὗ, no sentido de “discorrer a respeito de”, “falar sobre tal coisa”, popularizou-se no demótico. Encontramos um bom número de casos na *Magna Moralia*, o que funciona justamente como um indício de sua redação tardia<sup>30</sup>. Essa alteração pode servir mesmo de in-

livros comuns, entre os quais se encontra o livro VI, compartilham com a *Ética Eudêmia* um mesmo ambiente conceitual, ou pelo menos são muito mais afeitos à *Ética Eudêmia* do que aos livros exclusivamente nicomaqueios.

30. John Stewart escreve o seguinte, a respeito do ὑπὲρ οὗ de 1096a4: “ὑπὲρ com o genitivo é tão característico da *Magna Moralia* e dos comentadores aristotélicos que sua recepção no texto (justificada pela autoridade dos manuscritos) gera a questão se a frase em que ocorre não deve ser marcada como uma interpolação” (John Alexander Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 1892, p. 68). A posição de Stewart é muito influente e explica, penso, a nota que Richard Bodéüs apende a essa mesma passagem: “se estas palavras bem forem de Aristóteles, eles não remetem ao que se segue de imediato; somente o fim da *Ética Nicomaqueia*, em X 6-9, responde a essa promessa” (ed. Pléiade p. 1231; GF Flammarion, p. 58).

dicador temporal de quando o texto foi escrito. É equivalente, em português, a ler um documento no qual o autor declara que vai “falar em cima disto” quando, obviamente, queria dizer “falar sobre isto”: vemos então que tal autor aprendeu seu português nos anos 1970-1980. Voltando ao grego antigo, a língua pan-helênica já está se forjando e o uso de Aristóteles parece ser revelador disto. Com efeito, Aristóteles escreve em ático, que exige *περὶ οὗ*, mas, mesmo assim, há alguns poucos casos em que deixa passar um *ὕπερ οὗ*, um “em cima disso”. Um destes casos ocorre no próprio livro I, pois, após listar os tipos possíveis de unificação da homonímia não acidental de *bem* (passagem que analisamos anteriormente: convergência a um único fim, proveniência de um único fim ou relação de proporção), Aristóteles nos diz que deixará de lado este problema, pois é mais apropriado a outra disciplina “tratar destas coisas” (*ὕπερ αὐτῶν*, I 4 1096b30-31) e não *περὶ αὐτῶν*, como esperaríamos. Desconfiou-se que tal observação foi inserida por um editor, na ânsia de justificar a ausência de análise de um ponto tão crucial, em parte porque havia este indício de demótico, língua que se difundiu por toda a Hélade anos após a morte de Aristóteles.

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

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

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

### III. O Argumento em Prol da Vida Contemplativa

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

1. Se a felicidade é uma atividade fundada na virtude, é condizente com isto [εὖλογον] que seja uma atividade fundada na virtude que é a mais nobre (x 7 1177a12-3).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Todavia, Aristóteles ainda não pode concluir que ela é a felicidade perfeita, pois tudo depende ainda não somente de identificar qual é esta atividade, mas também, e crucialmente, de se poder passar do “ser compatível com” ao “estar incluído em” em 1), o que ainda não está garantido. De fato, temos em 1177a16-7 uma virada quanto ao modo como o argumento opera. É notável, neste argumento, a ausência de proposições governadas por γάρ, uma das partículas mais frequentes em Aristóteles e que serve para dar a razão do que foi afirmado anteriormente, de modo que gera, do ponto de vista da redação, um argumento que anda para trás: a conclusão é dada e a ela são acrescidas as proposições governadas por um γάρ que a justificam a título de premissas<sup>32</sup>. A ausência aqui do γάρ faz com que o argumento ande franca-

32. Sua frequência é tão numerosa em Aristóteles que não é preciso dar exemplos. Mesmo assim, é instrutivo comparar este argumento com outro, fornecido por Platão, com clara estrutura silogística e construído por meio de proposições explicativas introduzidas por γάρ: trata-se da prova abstrata, em linguagem muito depurada, da imortalidade da alma que Platão oferece em *Fedro* 245c6-6a2. Esta prova inicia com a proposição a ser demonstrada (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος, 245c6) e se conclui com a afirmação do que foi

mente para frente, como esperaríamos, pelo menos no início: dar as premissas primeiro, exprimir as conclusões parciais que servem de novas premissas e chegar enfim à conclusão final. O argumento está, assim, armado de modo bem distinto dos numerosos argumentos que ocorrem em Aristóteles, estruturados com proposições governadas por γάρ e, conseqüentemente, dotados de um movimento retrógrado, com as premissas sendo dadas após a conclusão. Contudo, o movimento argumentativo retrógrado volta a operar aqui por meio da menção em 1177a17 da conclusão a que se quer chegar (εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία) antes que as premissas que nos levam a isto tenham sido dadas. Por conta desta inversão no andamento do argumento, que passa a ser retrógrado (e costumeiro, pelo menos para os antigos, como se estivesse montado com uma sucessão de γάρ), é preciso refazer a ordem direta moderna com a qual construímos nossos argumentos. O próximo passo, então, começa com o sujeito da proposição de 1177a16-7, mas possui outro predicado, implícito no contexto, o primeiro de uma série que levará à conclusão final que dirá o que é τελεία εὐδαιμονία:

5. A atividade do intelecto fundada em sua virtude própria [ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκειάν ἀρετήν] é [sua virtude mais nobre] (1177a16-7).

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

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

A lição é seguramente aristotélica e não há dúvidas sobre o que é afirmado em 6), mas Aristóteles, em 1177a17-8, declara que “foi dito que esta é a contemplação”. Porém, onde exatamente isto foi dito? Não há, na *Ética Nicomaqueia*, nenhum momento em que isto é dito expressamente, o que levou Susemihl a tomar esta passagem como indício de uma lacuna no livro VI, na qual deveria ter dito exatamente isto<sup>33</sup>. Talvez se deva ir a outras obras

mostrado (ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη, 246a1-2); no interior da prova, há cinco proposições governadas por γάρ (245c6, d1, 2, 4, e4), estando a apódose final anunciada por um “se as coisas são assim” (e6-7). As premissas são, assim, dadas depois da conclusão, pois estão dadas em proposições explicativas governadas por um γάρ (algo como: “ora C1, pois P1 e P2; então C2, pois C1 e P3; se tudo isto, então C3”).

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

de Aristóteles e, neste caso, o *Protréptico* seria um bom candidato<sup>34</sup>. Talvez, porém, isto não seja preciso, pois Aristóteles nos diz logo em seguida, em 1177a18-9, que “isto” está de acordo com o que foi dito antes. O “isto” faz referência ao fato de que a contemplação é a felicidade perfeita (a saber, a conclusão do argumento), o que supõe como uma de suas premissas a afirmação de que a virtude própria do intelecto é a contemplação. Lido desse modo, 6) é acarretado por coisas ditas antes, ainda que não tenha sido formalmente declarado em alguma parte anterior. Ora, não é difícil encontrar passagens que acarretam 6): EN VI 7 1141b2-8 e 13 1145a6-9 são óbvias candidatas. De qualquer forma, Aristóteles acrescenta imediatamente que “isto” (que inclui, portanto, 6) está conforme também com a verdade (καὶ τῷ ἀληθεῖ, 1177a19), o que nos faz esperar que nos dê então a razão para adotar 6). Ele de fato faz isto nas linhas seguintes, segundo o movimento retrógrado que passa a operar desde 1177a16-7: a atividade teórica do intelecto é a mais nobre porque a) o intelecto é o que há de mais nobre em nós e b) os objetos sobre os quais opera são os mais nobres (1177a19-21). A razão a) ainda não dirime entre uso prático e teórico, mas já alça um e outro a uma posição de exceção; b), porém, identifica o intelecto teórico como o mais elevado, haja vista que seus objetos, as coisas divinas, são mais elevados do que os fatos humanos, sobre os quais atua o intelecto prático (o que está de fato afirmado em VI 7). É uma doutrina aristotélica bem estabelecida a de posicionar a faculdade em relação à posição dos objetos de que é faculdade. Aqui, ele recorre a esta doutrina para posicionar a atividade teórica acima do uso prático da razão em função da posição superior do objeto divino e necessário em relação aos fatos humanos contingentes.

De 5) e 6) se segue que:

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

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

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

Contudo, o que levaria a de fato incluí-la entre estas últimas atividades e, sobretudo, aí a incluir de modo a gerar a felicidade primeira, que é a con-

34. Em especial no frag. 6 Ross (6W), que René-Antoine Gauthier julga ser o texto a que esta passagem faz direta referência (*L'Éthique à Nicomaque*, 1970, II 2, pp. 876-878).



clusão antecipadamente expressa em 1177a16-7? É agora que vem a jogada principal. De 1177a21 a 1177b24, Aristóteles mostra que as qualidades que uma ação moral possui são aquelas que a contemplação também possui, salvo que esta última as possui em grau máximo. Assim, *primo*, a contemplação é uma atividade contínua, como o é a atividade moral, mas a contemplação é “maximamente contínua” (συνεχυστάτη, 1177a21). *Secundo*, a atividade moral é prazerosa, enquanto a contemplação é “a mais prazerosa das atividades fundadas na virtude” (ἡδίστη δὲ τῶν κατ’ ἀρετὴν ἐνεργειῶν, 1177a234-24). *Tertio*, a autossuficiência que caracteriza a ação moral encontra-se de modo superlativo na contemplação (ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα ἂν εἴη, 1177a27-28). *Quarto*, é a única atividade que é propriamente desejada por si própria (μόνη δι’ αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι, 1177b1-2), pois nenhum efeito resulta dela, ao passo que, nas ações morais, embora sejam desejadas por elas próprias, algum efeito sempre resulta delas, o que pode influir na motivação de as realizar. *Quinto*, a felicidade requer que o agente esteja com domínio de si e de seus afazeres, isto é, “requer dele estar em ócio” (ἐν τῇ σχολῇ εἶναι, 1177b4). Ora, as ações práticas – comportar-se dignamente na guerra, por exemplo – acarretam uma série de obrigações, de modo que os agentes parecem antes não mais disporem de lazer, mas, ao contrário, não terem mais ócio (ἄσχολοι εἶναι, 1177b8), ao passo que quem contempla guarda sempre o lazer como seu tempo próprio. Assim, as cinco características que concorrem, redundam ou são requeridas pela ação moral realizam-se em grau máximo na atividade contemplativa. De onde:

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

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

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

35. É importante notar que por ἡ τελεία εὐδαιμονία se deve entender a felicidade perfeita. Aristóteles reconheceu em Δ 16 da *Metafísica* que τέλειον tem os sentidos de completo e perfeito; eles podem coincidir, mas podem também divergir. Aqui, parece claro que a felicidade τελεία é perfeita: como se trata de uma atividade dentre outras, o sentido de completude não pode estar em pauta. Por ser perfeita, ela se torna então completa (mas não é perfeita por ser completa). Isto, porém, não quer dizer que o sentido de τέλειον esteja assim fixado para todas suas ocorrências na *Ética*. Quando ligado ao tempo, por

O argumento pode ser resumido nos seguintes dez passos:

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

Não há, como vimos, uma estrita correspondência com o texto, pois 5) aparece formulada no texto de modo a pular diretamente para 10), pois seu predicado (εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία, 1177a17) antecipa o resultado a ser obtido unicamente em 10). Este tipo de movimento retrógrado do argumento não é raro em contextos clássicos (frequentemente governados por γάρ) e não deve, assim, servir de obstáculo à sua reconstrução. O momento decisivo encontra-se em como 9) faz 8) passar a 10). Aristóteles mostra em

exemplo, τέλειον designa a completude: a felicidade que se dá em uma vida τελεία satisfaz o critério de certa completude e extensão de tempo (ἐτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ, 1 6 1098a18; a mesma cláusula de temporalidade alargada da felicidade é mencionada em 1177b25: λαβοῦσα μήκος βίου τέλειον). Em 1 13, quando Aristóteles retoma a definição de felicidade obtida em 1 1-12, ele propõe a fórmula ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (1 102a5-6), na qual não é claro se, em κατ' ἀρετὴν τελείαν, τέλειον designa o que é perfeito ou o que é completo. Na primeira leitura, a interpretação exclusivista ficaria revigorada, ao passo que a interpretação inclusivista sairia reforçada pela segunda leitura. Contudo, não é claro se a expressão κατ' ἀρετὴν τελείαν em 1 13 é equivalente à κατ' ἀρετὴν τὴν κρατίστην de x 7; a preservação de um mesmo sentido para τέλειον em 1 13 κατ' ἀρετὴν τελείαν e x 7 ἡ τελεία εὐδαιμονία depende desta equivalência, mas ela está longe de ser óbvia. Com efeito, Aristóteles, ao caracterizar a virtude como τελεία, poderia estar querendo referir-se à virtude que se tornou perfeita pela operação de apreensão de razões que opera em seu interior (a prudência), em contraste com a virtude natural ou adquirida por hábito, ao passo que, ao caracterizá-la como κρατίστη, quer designar aquela virtude que pertence ao que é melhor segundo sua forma mais apropriada, o que supõe uma divergência de referência em κατ' ἀρετὴν τελείαν de 1 13 e κατ' ἀρετὴν τὴν κρατίστην de x 7. A determinação, assim, de τέλειον permanece aberta a uma análise contextual.

9) que a contemplação satisfaz as propriedades do ato moral e as satisfaz de modo máximo. Ele lista cinco propriedades e mostra que, para cada uma delas, a contemplação a satisfaz de modo exponencial. Alguém poderia objetar que nada garante que esta lista seja exaustiva ou que traga as principais características, de modo que se poderia imaginar que, para algumas delas, a contemplação não as satisfaria, ou o faria em grau muito inferior. Aristóteles bloqueia esta objeção ao observar, no resumo que faz das características em 1177b16-24, que elas são atribuídas a quem contempla, “bem como todas as outras que se atribui ao homem bem-aventurado” (καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, 1177b22-23). Não há, assim, nada que, se atribuído ao homem moral, não venha a ser atribuído a quem contempla, e isto de modo exponencial, pelo menos aos olhos de Aristóteles<sup>36</sup>.

O argumento, porém, fracassa. A razão é que estas características ligadas ao ato moralmente bom, que a contemplação – assim reza o argumento em x 7 – possui em máximo grau, não são o que fazem da ação uma ação moralmente boa. O que faz com que ela seja moralmente boa é o fato de apreender, nas circunstâncias em que a ação ocorre, o termo médio entre dois extremos. No caso dos atos que põem a vida em perigo, por exemplo, o ato bom é aquele que, entre os excessos da temeridade e da covardia, determina o justo meio em que consiste a ação corretamente corajosa. A virtude moral “mira o meio termo” (EN II 5 1106b27-28): a ação é virtuosa na medida em que “descobre e acolhe o meio termo” (τὴν δ’ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὕρισκεν καὶ αἰρεῖσθαι6, 1107a5-6). Ao proceder deste modo e atingir o meio termo, a ação correta tem as propriedades descritas. Se, porém, outra ação tiver essas mesmas propriedades, nada garante que ela seja moralmente boa. Esta outra ação pode mesmo ter todas essas propriedades no máximo grau: nada garante ainda que ela seja uma ação moralmente boa. Se assim o for, dela então defluirão aquelas propriedades; porém, do fato de ter estas propriedades não se segue ainda que seja uma ação moralmente boa. Um brasileiro adora samba, se esbalda no Carnaval e bebe incontáveis caipirinhas; porém, se alguém

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

adorar samba, se esbaldar no Carnaval e beber incontáveis caipirinhas, daí ainda não se segue que é um brasileiro, mesmo que o faça em máximo grau.

Um modo de romper esta objeção consistiria em dizer que tais propriedades não somente se atribuem às ações (moralmente) boas, mas elas são *propria* das ações moralmente boas. Com efeito, o *proprium* não somente se predica de um sujeito, mas garante também a contrapredicação: se um predicado P é próprio de um sujeito S, a presença de P garante a presença de S, pois unicamente S o possui. Aristóteles, porém, não pode lançar mão desta saída. A razão é que as propriedades listadas – ser contínuo, ser prazeroso, ser autossuficiente, ser desejado por si próprio e requerer lazer – são propriedades satisfeitas igualmente (em algum grau) pelos atos hedonistas, mas a vida dos prazeres havia sido excluída dos modos moralmente adequados de vida. Estas propriedades que a contemplação satisfaz em máximo grau não são, portanto, *propria* da ação moralmente boa, pois uma ação prazerosa pode satisfazê-las sem ser uma ação moralmente boa. Por certo pode ser o caso que o agente que contempla e assim satisfiz aquelas propriedades em máximo grau seja também feliz (por agir com base nas virtudes morais), mas isto sucederá a ele por acidente – a felicidade, porém, deve advir a ele “não por acidente, mas por causa da contemplação” (οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν, X 8 1178b30-31).

Há dois elementos positivos que devem ser ressaltados. Apesar de o argumento fracassar, é importante assinalar que Aristóteles buscou um argumento independente para assentar a reivindicação da contemplação como modo primeiro da felicidade. Ao longo de sua *Ética*, ele demonstrou que a razão opera no interior da virtude moral, de modo que esta atinge o meio termo nas circunstâncias em que opera e, desse modo, ergue-se como causa própria da felicidade. Tal razão é a razão prática, cuja nota característica é a habilidade de bem deliberar. O fato de haver razão (prática) no interior da virtude moral não garante por si só que a razão (teórica) produza a felicidade, menos ainda que produza a felicidade primeira. Haja vista a distinção dos usos da razão, não somente um prudente pode não ser conhecedor do mundo natural ou um filósofo pode não ser prudente, como também o que garante a felicidade (a razão prática) não traz em suas costas o outro uso da razão (a razão teórica). Por isso Aristóteles precisou construir um argumento em prol da sabedoria como causa da felicidade, como havia previsto ao final de EN I 3. Este argumento completa a segunda etapa de sua argumentação, cuja primeira fase consiste em mostrar como a razão (prática) opera no interior da virtude moral. A chave desta segunda etapa consiste em mostrar que a contemplação, enquanto atividade de uma das partes da razão, satisfaz em máximo grau as propriedades atribuídas ao agente moral. É importante ver aqui que, por estas duas etapas, Aristóteles supõe que se deve mostrar que a

contemplação *também* produz felicidade e mesmo que produz a *felicidade primeira*. O argumento inclui um caso a mais de atividade virtuosa no âmbito da felicidade e, ao fazer isto, pretende introduzir uma hierarquia entre seus casos: a contemplação é felicidade primeira; a vida política, que se dá com base nas virtudes morais, é felicidade segunda. Este argumento está muito longe de supor que, ao se definir os traços formais da felicidade, já se instala em seu interior a contemplação, de modo que a razão prática só poderia levar à felicidade se de algum modo se aproximasse da contemplação como caso central da razão que leva à felicidade<sup>37</sup> ou, ainda, se de algum modo se assemelhasse a esta última<sup>38</sup>.

O segundo elemento positivo é o seguinte: Aristóteles não podia senão fracassar. Ao ter distinguido claramente entre os usos prático e teórico da ra-

37. Como resume seu ponto Gabriel Lear: “parece-me que devemos atribuir a Aristóteles a tese de que uma ação moralmente virtuosa é uma aproximação da contemplação teórica, se quisermos explicar como uma vida dedicada a ela [scl. à vida prática] pode ser feliz em algum sentido” (“Approximation and Acting for an Ultimate End Approximation”, 2014, p. 85). Ver igualmente Gabriel Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, 2004, onde a autora desenvolve mais largamente suas teses. Lear tem em vista a passagem x 8 1178b24-32, que introduz outros pontos que não examinei aqui (como o fato de a atividade contemplativa dos deuses ser de um modo do qual a nossa é uma certa semelhança:  $\acute{o}\mu\iota\omega\mu\acute{\alpha}\ \tau\iota$ , b37, o que é uma tese sobre a racionalidade humana em geral em contraste com a divina). Há certamente mais pontos a explorar, o que não posso fazer neste capítulo. Limito-me a mostrar que o argumento de Aristóteles é o exato inverso do que ela propõe: não temos de explicar por que a vida moralmente boa é feliz por meio de uma aproximação que ela teria à contemplação, mas, inversamente, assegurado o estatuto feliz de quem age moralmente bem, temos de tentar incluir entre as atividades virtuosas que levam à felicidade também a contemplação (e isto de modo a gerar a hierarquia que Aristóteles quer estabelecer). David Charles buscou igualmente uma solução similar, recorrendo à ideia de centralidade da contemplação na constituição da felicidade: ver “Eudaimonia, Theoria, and the Choiceworthiness of Practical Wisdom”, 201; bem como David Charles, “Aristotle on Well-Being and Contemplation”, 1999. A tese que lhes é comum é a ideia que a *eudaimonia* manifesta um caso central (a atividade contemplativa), todo outro caso de atividade sendo eudemônico na medida em que se aproxima em algum sentido desta atividade primeira. Sobre este ponto, ver a nota seguinte.
38. Como escreve Sarah Broadie: “semelhança é a chave que explica o fato de que ambas são formas de felicidade” (Sarah Broadie e Christopher Rowe, *Aristotle Nicomachean Ethics*, 2002, p. 78). Semelhança e centralidade (ver nota anterior) são, com efeito, formas de unificação conceitual não genérica, mas não correspondem ao modo como *bem* é dito ser um homônimo não accidental, que, como propus na primeira parte deste trabalho, segue uma regra de proporção. Não é possível resolver o “problema” da felicidade sem estabelecer com clareza o tipo de unidade de que o bem goza. Se eu estiver correto, deve-se pensar os casos de *bem* segundo o padrão da proporção, o que leva a construir um argumento independente para introduzir nesta relação de proporção uma hierarquia entre os bens últimos e os modos de vida que os refletem, pois a relação de significação por proporção não pode por si mesma gerar nenhuma hierarquia.

zão, ao ter demonstrado que a razão opera no interior da virtude moral sob a forma de razão prática deliberativa, Aristóteles obteve o que era mais difícil: mostrar como o bem agir, causa primeira da felicidade, está ancorado no uso da razão. Essa é a primeira etapa de seu argumento. O fato de fracassar na segunda etapa, em que procura mostrar que a contemplação é a felicidade primeira, em nada macula aquele primeiro, e grandioso, resultado. O fracasso era previsível, pelo menos aos nossos olhos. Sua tentativa de instalar a contemplação como forma primeira de felicidade é um tributo que presumivelmente Aristóteles paga a seu mestre Platão, para quem a razão vinha em bloco, de modo que um uso portava em suas costas o outro: é por certo simpático e generoso tentar dar base filosófica a estas expectativas, mas isto é uma peça de artilharia emperrada, por demais envolta em um passado que Aristóteles não precisa mais defender – nem deve defender.

## Πάθος: Um Emaranhamento Conceitual?

Neste capítulo, pretendo examinar a definição aristotélica de cólera (ὀργή), porém não a título de um estudo desta emoção ou, eventualmente, de outras emoções a ela associadas. O estudo pioneiro de Pierre Aubenque a este respeito serve ainda de excelente introdução a uma tal análise<sup>1</sup>. Meu intuito é outro: intentarei mostrar que a noção de πάθος guarda uma homonímia que, por passar despercebida, provoca uma série de ranhuras conceituais, as quais podem já ser pressentidas quando o tradutor hesita entre “afecção” ou “emoção” para verter πάθος. Esta homonímia, na qual certa conexão evita o caso de um puro fenômeno linguístico de homonímia acidental, ficou sem exame inclusive pelo próprio Aristóteles. Uma parte deste estudo visa, destarte, a compreender o que o levou a silenciar-se a respeito. Se meu argumento tiver sucesso, a noção de πάθος nos servirá como um exemplo – particularmente importante, mas certamente não único – de um fenômeno conceitual não negligenciável, que chamarei aqui de *emaranhamento conceitual*<sup>2</sup>.

Estamos todos acostumados a ver em Aristóteles uma forte sensibilidade no tocante à diversidade de acepções que um termo pode possuir. O livro Δ da *Metafísica* propõe-se justamente a fazer isto em relação a termos com impor-

1. Pierre Aubenque, “Sur la définition aristotélicienne de la colère”, 1957.
2. Um estudo importante a este propósito é o artigo clássico de Hermann Bonitz, *Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche*, 1867, no qual, com a intenção de recusar a distinção proposta por Bernays entre πάθος e πάθημα, é feita uma lista dos diversos usos de πάθος em Aristóteles (ver igualmente o *Index Aristotelicum* 555b60-557b18). Eu próprio procurei estudar estes usos em “Émotion, action et bonheur”, 2003, ainda com a ideia de que havia um núcleo comum que unia seus diferentes significados, tese que, justamente, abandono aqui.

tante uso na filosofia. Algumas distinções ali feitas são bem delicadas, como, em  $\Delta$  16, a entre “completo” e “perfeito”, duas noções que o mesmo termo τέλειον veicula e que ainda hoje vemos por vezes confundidas. Por vezes elas se distinguem, como no caso da feijoada completa que, infelizmente, não é perfeita; por vezes se confundem, e, neste último caso, por vezes algo é perfeito porque completo ou completo porque perfeito. Aristóteles desenvolveu uma série de dispositivos para justamente descobrir estes diversos sentidos. Em  $\Gamma$  15 dos *Tópicos* encontramos as linhas gerais de sua estratégia. A própria metafísica é diretamente dependente dessas distinções, pois Aristóteles considera que o famoso problema do ser só encontra solução se for formulado em termos de uma doutrina da substância, a acepção primeira, mas não única, de ser. As outras acepções, as categorias, são os demais gêneros supremos do ser.

Há várias questões que merecem ser analisadas a este propósito. Em primeiro lugar, e isto em direta relação com as diferentes acepções de ser, não raramente é difícil ver que um termo não tem uma acepção única, mas que deve ser dividido, e é ainda mais difícil ver de que maneira deve ser dividido. Eis o que Aristóteles escreve em *Refutações Sofísticas* a respeito do ser e do um, sob a forma de comentário aos parallogismos baseados na homonímia, a qual pode ser evidente para qualquer um, mas pode também passar despercebida ao mais arguto investigador:

Um sinal disto é as pessoas que disputam frequentemente sobre os termos, por exemplo: se *ser* e *um* significam a mesma coisa em todos os casos, ou se têm sentidos diferentes; com efeito, uns opinam que *ser* e *um* significam a mesma coisa; outros solucionam o argumento de Zenão e de Parmênides por meio da afirmação que *ser* e *um* se dizem de muitos modos.

σημεῖον δὲ τούτου ὅτι μάχονται πολλάκις περὶ τῶν ὀνομάτων, οἷον πότερον ταὐτὸ σημαίνει κατὰ πάντων τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν, ἢ ἕτερον τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ταὐτὸ σημαίνειν τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν, οἱ δὲ τὸν Ζήνωνος λόγον καὶ Παρμενίδου λύουσι διὰ τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἓν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν (*Soph. El.* 33 182b22-27).

Entre estes “outros” encontra-se o próprio Aristóteles, que, aparentemente por modéstia, não se nomeia, ou talvez porque se trate de um tema ainda controverso, em relação ao qual prefere não se manifestar. Com efeito, ele próprio nos adverte, sempre nas *Refutações Sofísticas*, que, entre os termos que se dizem de muitos modos, alguns não se deixam dividir com facilidade, “por exemplo: *um*, *ser*, *mesmo*” (ἐνία γὰρ οὐκ εὐπορον διελεῖν, οἷον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ταὐτόν, 7 164a24-25), ainda que *possivelmente um* e *ser* tenham muitas acepções (οἷον ἴσως τὸ ὄν ἢ τὸ ἓν πολλὰ σημαίνει, 10 170b21-22). Mesmo assim, é frequente que interrogador e respondente pensem que lidam com um termo com uma única significação. O certo é que



é exatamente esta a solução que Aristóteles propõe para os paradoxos de Melisso e Parmênides:

Dado que *ser* se diz de muitos modos, em que sentido afirmam os que dizem que todas as coisas são um: se todas as coisas são substância, quantidades ou qualidades, e, ainda, se todas as coisas são uma substância única, por exemplo um único homem, um único cavalo ou uma única alma, ou se isto é uma quantidade única, por exemplo branco, quente ou algo deste tipo?

ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσά ἢ ποιά, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἄνθρωπον ἓνα ἢ ἵππον ἓνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἓν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων (*Phys.* I 2 185a21).

A quem segue a trilha indicada por Aristóteles, parece impossível que tudo seja um: os argumentos de Melisso e Parmênides “não são difíceis de resolver, pois ambos argumentam de modo erístico” (λύειν οὐ χαλεπόν. ἀμφοτέροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, *Phys.* I 3 186a4-5). Na perspectiva de Aristóteles, vê-se claramente que *ser* se diz em múltiplas acepções, mas pode ser que não se veja com clareza como unificar estas diversas acepções – uma coisa é mostrar que o ser não é um gênero; outra, de que modo ele goza de uma certa unidade conceitual. *Refutações* prepara o caminho ao mostrar que *ser* possivelmente tem várias acepções; cabe à *Metafísica* explicitar a unidade focal (πρὸς ἓν) do ser por meio da substância como ser primeiro ao qual todos os demais modos de ser fazem referência. Conhecemos bem o argumento que, no livro Γ, substitui a disputa do ser por uma doutrina unificada da substância. Há duas etapas: 1) a identificação dos sentidos e 2) sua unificação por algum meio que faz as vezes de um gênero ou universal inexistente. No caso do *ser*, a estrutura πρὸς ἓν garantirá a unidade fora do diapasão genérico e universal. A significação focal, por isto mesmo, ganhará renome, mas não é o único modo de unificar uma dada multiplicidade de acepções. A unidade por série, por exemplo, é outro modo, tendo sido aplicada aos diferentes tipos de alma, e difere consideravelmente da significação focal para que não se caia na tentação de reduzir tudo à unidade πρὸς ἓν.

Não pretendo apresentar os diversos mecanismos que Aristóteles concebeu para lidar com homonímias atenuadas<sup>3</sup>; quero apenas mencionar dois casos em que o sucesso não existe ou é parcial. Primeiro o caso parcial: é possível identificar as diversas acepções, mas não se ter um mecanismo conceitual adequado para unificá-las. É o que ocorre, temo, com *movimento*, que se dá em quatro

3. Um estudo preliminar, no qual examino quatro destes mecanismos (dois hierárquicos e dois não hierárquicos), foi feito em “Unidade do Gênero e Outras Unidades em Aristóteles: Significação Focal, Relação de Consecução, Semelhança, Analogia”, 2013.

categorias (substância, qualidade, quantidade e lugar), sendo, por conseguinte, dito de quatro modos, sem que haja um modo satisfatório para unificar estas suas diferentes acepções<sup>4</sup>. O segundo caso é o que de fato me interessa aqui. Pode-se fracassar na primeira fase, não se identificando as diferentes acepções, de modo que nada motive a passar à segunda fase, quando se busca unificar de algum modo as diferentes acepções identificadas. É o caso que denomino de *emaranhamento conceitual*: a despeito do termo ser homônimo (possivelmente de modo atenuado), sua homonímia passa despercebida. O que proponho é que πάθος se encontra exatamente nesta situação. A noção de πάθος me parece, com efeito, possuir pelo menos as seguintes três acepções:

- a) πάθος designa o atributo ou propriedade que um objeto possui, que de algum modo ele sofre ou produz: é a noção normalmente traduzida por *afecção* (que vale igualmente no caso das sensações dos animais, em que é vista como *uma certa afecção*, πάθος τι);
- b) πάθος designa também o prazer ou desprazer que o sujeito (no caso, um animal) sente em função de ter tido uma sensação, uma αἴσθησις;
- c) πάθη designam o que normalmente traduzimos por *emoções*, a saber, estados anímicos ligados a uma avaliação da situação em que se encontra o agente, tais que podem contaminar os juízos que temos sobre outros objetos.

Ao longo deste capítulo, vou tentar mostrar que πάθος é um emaranhamento conceitual, no qual os sentidos 1) e 2) contrastam entre si como o lado objetivo e o aspecto subjetivo do ser afetado em geral, o que pode de certo modo ser posto sob uma mesma rubrica, mas, por outro lado, os sentidos divergem consideravelmente do sentido 3), o que faz com que a noção de πάθος se mostre refratária a um sentido único. Se estiver correto, veremos então que tal situação de emaranhamento conceitual passou despercebida pelo próprio Aristóteles, o que nos permitirá elucidar alguns detalhes de sua argumentação, que denunciam a homonímia na medida em que evidenciam um desajuste conceitual.

## I

Para obter este resultado, um primeiro passo consiste em inspecionar a passagem do livro Δ na qual Aristóteles lista as diferentes acepções de πάθος:

4. Argumentei a este respeito em “É a Física Aristotélica uma Ciência Bem Formada?”, 2015. A resposta, como se imagina, é negativa.

É dito πάθος, em um sentido, a qualidade com base na qual algo pode ser alterado, por exemplo: o branco e o negro, doce e amargo, pesado e leve, bem como as outras determinações deste tipo. Em outro sentido, os atos destas qualidades e daí as alterações. Ademais, dentre estas, particularmente as alterações e os movimentos nefastos, sobretudo os danos penosos. Enfim, são ditos πάθη os grandes e cruéis infortúnios.

πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν, καὶ βαρὺτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἓνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἦδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται (*Met.* Δ 21 1022b15-21).

Pode-se pensar que se encontra aqui o núcleo do sentido geral de πάθος. Pelo menos, é assim que William Grimaldi comenta esta passagem: “A definição dada em *Met.* 1022b15-21 exprime a ideia central de que πάθος denota mudança – seja a mudança e alteração em si mesmas, ou o efeito da alteração, isto é, a qualidade que resulta da mudança”<sup>5</sup>.

Pode-se, porém, ficar insatisfeito, pois nesta passagem Arisóteles distingue:

- 1) a qualidade que uma coisa tem a título de seu atributo;
- 2) o ato destas qualidades ou atributos, *ipsa mutatio per quam ad illam qualitatem pervenitur* (como escreve Hermann Bonitz no *Index*), donde (ἦδη) a alteração sofrida;
- 3) as alterações e movimentos perniciosos, principalmente os que penosos;
- 4) os grandes e cruéis infortúnios.

De fato, Δ 21 apresenta somente variações de uso no que distingui como sendo o sentido a) de atributo ou propriedade que um objeto possui. Este é o sentido 1), de onde sai o uso 2), a própria alteração, por conta justamente da relação entre qualidade e alteração: a alteração é a mudança por meio da qual um objeto ganha uma dada qualidade ou atributo, de modo que o próprio modificar-se (no caso, o alterar-se) é visto como uma afecção<sup>6</sup>. De seu lado, os casos 3) e 4) são casos intensificados (com marca negativa), respectivamente, de 2) e 1). Em seu comentário a esta passagem, Alexandre fornece como exemplos para 3) e 4) os estados mórbidos e a tristeza causada pela perda

5. William Grimaldi, *Aristotle: Rhetoric II*, 1988, p. 14. Original: “the definition given in *Met.* 1022b15-21 conveys the central idea that πάθος denotes change – either the change and alteration itself, or the effect of the alteration, i.e., the quality resulting from the change”.
6. A alteração é definida como a mudança em relação à qualidade (*Phys.* v 2 226a26-7) e daqui a mudança em relação a um πάθος (Λ 2 1069b9-12), de onde pode ela própria ser tomada como um πάθος.

de um filho, sublinhando que são casos exponenciais negativos relativos aos dois primeiros tipos<sup>7</sup>. Tudo gira, portanto, em torno de 1) e 2), que são modos internos ao sentido a) exclusivamente. Christopher Kirwan escreve o seguinte a propósito de Δ 21:

Este curto capítulo não dá um sumário satisfatório dos sentidos que Aristóteles de fato usa o termo “afeção” (“*pathos*”), dos quais os principais são: 1) estado ou condição, 2) atributo, 3) atributo coincidente, isto é, não essencial, 4) qualidade, 5) emoção, 6) acontecimento, 7) infortúnio<sup>8</sup>.

Christopher Kirwan refere-se a esta lista de sentidos como uma “semântica desleixada” da parte de Aristóteles<sup>9</sup>. É verdade que Δ 21 não nos fornece os diversos sentidos de πάθος. Mesmo assim, não é uma semântica descuidada, como supõe Kirwan, pois nos fornece os diversos sentidos de πάθος no interior unicamente da rubrica a), mas o faz de modo organizado: primeiro a própria afeção ou atributo; depois, o alterar-se por meio do qual tal qualida-

7. Alexandre *in Met.* 418, 27-33: ἔτι δὲ μᾶλλον τῶν προειρημένων παθῶν πάθη φησὶ λέγεσθαι τὰς βλαβερὰς ἀλλοιώσεις, εἴτε κατὰ ψυχὴν εἶεν εἴτε κατὰ σῶμα, καὶ μάλιστα τὰς πρὸς τῷ βλαβερῷ καὶ τὸ λυπηρὸν ἐχούσας, ὥς τὰς νοσώδεις ἐνοχλήσεις καὶ τὰς λυπηρὰς τὰς ἡμαρτημένας. ἔτι καὶ τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν πάθη λέγεται, ὥς τοῦ πάθους ὄντος ἐν μεγέθει λυπηροῦ κακοῦ. οὕτως ἐν πάθει λέγεται ὁ τέκνων στερηθεὶς ἢ πατρίδος ἢ τι ἐξαισίον λυπηρὸν παθόν. William Dooley (*Alexander of Aphrodisias: Aristotle's Metaphysics V*, 2014) relata que Richard Sorabji observou que, aqui, ἐνόχλησις não tem o sentido aristotélico de simples perturbação, mas sim o sentido estoico de uma perturbação emocional de peso (“o tormento é uma aflição que nos leva à ansiedade e confusão”, ἐνόχλησιν λύπην στενοχωροῦσαν καὶ δυσχωρίαν παρασκευάζουσιν, DL VII 112), sendo um dos tipos de aflição, esta última definida como “uma contração irracional”, emoções forçosamente mórbidas ou patológicas (ver *Disp. Tusc.* IV 16-18). Tampouco é claro o que designa aqui a expressão τὰς λυπηρὰς τὰς ἡμαρτημένας. Na minha opinião, são estados de aflição que temos em função de erros cometidos, em especial quando se trata de um erro moral. Ademais, a expressão ἐν πάθει, empregada na explicação do caso 4), significa aqui “estar em aflição”, o que é ilustrado pelo fato de se perder uma criança ou ficar apátrida. Convém assinalar que, na *Ética Eudêmia*, a expressão ἐν τοῖς πάθεσιν designa o fato de se estar sob o domínio de uma paixão na medida em que se responde unicamente ao prazer ligado a esta emoção, isto é, se age *por prazer* (ver EE II 10 1225b29-30; aplicada à acrasia: VII 2 1237a9; ver EN VII 5 1147a14-15); é o que é designado na *Ética Nicomaqueia* pela expressão, “ver pelo prazer, deixar-se guiar pelas paixões” (τὸ κατὰ πάθος ζῆν, I 1 1095a8; VIII 3 1156a32, b2; 7 1157b32; IX 8 1169a5 e X 10 1179b27). Na divisão que propus, esse sentido se liga a b) πάθος como o prazer ou desprazer sentido por conta de uma percepção, uma αἴσθησις, o que costumamos designar por *sensação*.
8. Christopher Kirwan, *Aristotle: Metaphysics Books Γ, Δ, and Ε*, 1993, p. 171. Original: “This brief chapter does not give a satisfactory survey of the senses in which Aristotle actually uses the word ‘affection’ (*pathos*), the chief of which are: 1) state or condition, 2) property, 3) coincident, i.e. non-essential property, 4) quality, 5) feeling, 6) happening, 7) misfortune”.
9. *Idem*, p. 172.

de vem a ser; enfim, os casos exponencias negativos de um e outro. Ocorre, contudo, que  $\Delta 21$  está truncado, pois se limita aos sentidos internos a a), o que justifica o sentimento de Kirwan que se trata de uma lista insatisfatória, pois é claramente incompleta. Mas quão incompleta ela é? Vou dedicar o resto deste capítulo para mostrar que de fato está incompleta, e isto em um sentido muito forte: Aristóteles deixou sem análise a homonímia que o sentido c) inevitavelmente causa em relação a a) e b). Neste sentido, não vou me preocupar em examinar b), o prazer ou desprazer que sentimos por conta das afecções que temos, pois este é o lado subjetivo (a sensação) que toda percepção (como  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \tau\iota$ ) causa em nós, e que, no meu entender, pode ser reduzido ao sentido a) em termos do efeito que o  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  provoca nos sujeitos afetados. Meu interesse vai, assim, concentrar-se em c), os estados anímicos em que nos encontramos, as  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$  ou emoções que sentimos.

## II

A este propósito, começo com uma nota positiva. Eis o que Robert Solomon escreve ao comentar a noção aristotélica de emoção:

Pode-se observar que Aristóteles, que foi tão precoce em tantas disciplinas, parece ter antecipado grande parte das principais teorias contemporâneas. Sua análise da cólera inclui a distinção de um componente cognitivo, a especificação de um contexto social, uma tendência comportamental e o reconhecimento de uma modificação física<sup>10</sup>.

Solomon tem razão, mas é preciso ver como Aristóteles põe todos estes elementos em conjunto com vistas a uma doutrina coerente das emoções. Dito de outro modo: sobre que pano de fundo pode Aristóteles nos introduzir à concepção moderna de emoção? Neste sentido, eis uma apresentação da noção aristotélica de emoção que retoma o esquema proposto por Solomon e que, justamente, opera sobre este pano de fundo:

Segundo Aristóteles, estar em um estado emocional constitui a afirmação pelo próprio sujeito (não somente por uma parte de sua alma) do modo como as coisas são representadas como sendo na realidade, e que as representações envolvidas são o resultado do exercitar uma capacidade que ele denomina *phantasia* (aproxi-

10. Robert Solomon, “The Philosophy of Emotions”, 2000, p. 4. Original: “We might note that Aristotle, who was so precocious in so many disciplines, seems to have anticipated most of the main contemporary theories. His analysis of anger includes a distinctive cognitive component, a specified social context, a behavioral tendency, and a recognition of physical arousal”.

madamente: “aparições”) [...] e [piedade ou qualquer outra emoção] tipicamente dá ao sujeito uma inclinação a comportar-se do modo apropriado somente se estas representações forem verdadeiras (talvez para aliviar o sofrimento)<sup>11</sup>.

Tudo isto é bem possível, e mesmo provavelmente verdadeiro, pelo menos em parte. Porém, quero estudar a noção de πάθος na medida em que é portadora de uma homonímia (possivelmente uma homonímia atenuada, com algo em comum, mas o problema de sua unidade de significação ficará cada vez mais agudo) que resiste a toda tentativa de eliminação e que deixa certos vestígios no modo como Aristóteles examina as emoções humanas a título de πάθη, sem, contudo, investigar a própria homonímia: este é o meu pano de fundo. Há assim que se reconhecer uma dificuldade contra a qual se bate a própria investigação de Aristóteles. As raízes desta dificuldade são bem profundas e se conectam com outros pontos em sua epistemologia e metafísica; aqui, me limito a examiná-las sob a perceptiva de uma doutrina das emoções a título de certas afecções ou πάθη.

Um primeiro indício que há aqui um problema mais profundo, que toca em questões de unidade de significação, encontra-se na própria noção de *phantasia*, empregada por Jamie Dow em sua apresentação da natureza das emoções em Aristóteles. Tomemos como guia a definição aristotélica da cólera:

ἔστω δὴ ὀργὴ ὀρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ [τι] τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγορεῖν μὴ προσήκοντος. ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ’ ἑκαστὸν τι, οἷον Κλέωνι ἀλλ’ οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τί πεποίηκεν ἢ ἡμελλεν, καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι· ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἶεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ, [ὁ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ: atetisado por Spengel, 1867 e Kassel, 1976] (*Rhet.* II 2 1378a30-b2)<sup>12</sup>.

11. Jamie Dow, *Feeling Fantastic Again: Passions, Appearances and Belief in Aristotle*, 2014, tradução nossa. Original: “according to Aristotle, being in a passionate state constitutes an affirmation by the subject herself (not only by a part of her soul) of the way things are represented as being the way things are, and that the representations involved are the result of exercising a capacity he calls *phantasia* (roughly, ‘appearances’) [...] and [pity, or any emotion] typically gives the subject some inclination to behave in ways that are appropriate only if these representations are true (perhaps to alleviate the suffering)”. Nesse texto, Jamie Dow retoma boa parte de suas teses defendidas em “Feeling Fantastic? Emotions and Appearances in Aristotle”, 2009.

12. Convém observar o seguinte ponto: se a cólera é o desejo de uma *vingança* ocasionada pela percepção de um menoscabo, poder-se-ia objetar contra tal definição que nem todo colérico deseja vingar-se (o que seria suficiente para recusar a definição), visto que, por exemplo, posso me encolerizar contra meus pais, mas nem por isto desejo vingar-me deles. A objeção foi mencionada pelo próprio Aristóteles nos *Tópicos* VIII 1 156a30-b1, como sendo aparentemente óbvia, mas talvez ineficaz, pois, como observa Aristóteles com muita elegância, por vezes o suscitar nos pais um sentimento de remorso é precisa-

A seguir, forneço três traduções propostas, que divergem quanto ao modo como se deve entender a noção de φαίνόμενον, a qual aparece três vezes nesta passagem. Vou argumentar em defesa da terceira opção, mas me interessa sobretudo entender o que está causando tanta dificuldade de tradução. Ei-las:

[1] Anger may be defined as a desire accompanied by pain, for a *conspicuous* revenge for a *conspicuous* slight at the hands of men who have no call to slight oneself or one's friends. If this is a proper definition of anger, it must always be felt towards some particular individual, e.g. Cleon, and not a man in general. It must be felt because the other has done or intended to do something to him or one of his friends. It must always be attended by a certain pleasure – that which arises from the expectation of revenge. For it is pleasant to think that you will attain what you aim at, and nobody aims at *what he thinks* he cannot attain (William Rhys Roberts, *ROT*).

[2] Es soll also Zorn ein mit Schmerz verbundenes Streben nach einer *vermeintlichen* Vergeltung sein für eine *vermeintliche* Herabsetzung einem selbst oder einem der Seinigen gegenüber von solchen, denen eine Herabsetzung nicht zusteht. Wenn dies also Zorn ist, dann ist es notwendig, dass der Zürnende immer einem Einzelnen zürnt, wie zum Beispiel dem Kleon, nicht aber dem Menschen, und zwar weil der Betreffenden einem selbst oder einem der Seinigen etwas getan hat oder etwas tun wollte; auch (ist notwendig, dass) jedem Zorn eine gewisse Lust folgt, welche aus der Hoffnung auf Vergeltung herrührt; denn es ist angenehm zu meinen, dass man das erreichen wird, wonach man strebt, keiner aber strebt nach dem, *was für ihn unmöglich zu erreichen ist* (Christof Rapp).

[3] Définissons la colère comme le désir, accompagné de douleur, de vengeance *manifeste*, provoquée par *ce qui apparaît* comme un dédain en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, ce dédain n'étant pas mérité. Si c'est bien en cela que consiste la colère, il s'ensuit nécessairement que l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas contre l'homme en général, et que l'on a fait ou voulu faire contre nous-mêmes ou l'un des nôtres

mente aquilo em que consiste a vingança (ἵσως μὲν οὖν οὐκ ἀληθὴς ἡ ἔνστασις· παρ' ἐνίων γὰρ ἰκανὴ τιμωρία τὸ λυπῆσαι μόνον καὶ ποιῆσαι μεταμέλεσθαι, 156a39-b1). Aspásio, ao relembra esta passagem, a altera ligeiramente: se a cólera é o desejo de “infligir dor em represália” (ἀντιλυπῆσαι, 46, 3), os pais, pelo menos, quando se encolerizam contra seus filhos, não desejam infligir dor em represália, o que leva Aspásio a dizer, então, que o que há de comum a todo ato colérico talvez deva ser tomado como “um movimento da alma sob a crença de que se foi injustiçado” (κίνησις τῆς ψυχῆς ὑπὸ τοῦ ἡδικοῦναι δοκοῦντος, 46, 4-5). Aspásio sugere esta correção para um estoico, que quer fazer a emoção depender radicalmente de uma suposição (o que não é o caso do próprio Aspásio). Talvez, porém, a observação psicológica de Aristóteles seja válida na relação inversa dos pais com os filhos: a dor não precisa ser física, mas meramente o reconhecimento por parte dos filhos de que os pais estão decepcionados com eles.

une action déterminée, et qu'à toute colère est consécutive un certain plaisir dû à l'espoir de se venger. Car il est doux de croire que l'on va obtenir ce que l'on poursuit, mais personne ne poursuit des choses qui lui sont *manifestement* impossibles (Cristina Viano, versão não publicada).

Coloquei em *itálico* as expressões em que φαivόμενον aparece. De fato, meu interesse recai mormente sobre as duas primeiras ocorrências, de modo que vou deixar de lado mais considerações sobre a terceira. As duas primeiras ocorrências estão em 1378a30-32, que é a parte central da passagem. Se estas linhas captam a natureza da cólera (a despeito de deixarem de lado seu aspecto físico; vou voltar sobre este ponto mais adiante), pode-se tirar já daqui dois corolários: a) a vingança opera sobre indivíduos e b) ela engendra um certo prazer, corolários que Aristóteles torna expressos. Fixando nossa atenção nas linhas a30-32, podemos introduzir a dificuldade que causa perturbação nas traduções do seguinte modo: trata-se de uma vingança notória, pública, assim como o desdém é público e conhecido de muitos, embora não seja justificado, ou é antes algo que o sujeito colérico crê – correta ou incorretamente – ser um desdém imerecido e do qual imagina certa vingança, sem que necessariamente tudo isto ocorra em praça pública? Edward Cope não hesita em adotar a primeira opção:

φαivομένης e φαivομένην são ambos enfáticos: não meramente “aparente” e “irreal”, mas “manifesto”, “conspícuo”, “evidente” [...] um desdém que é tão manifesto que não pode passar despercebido; por conseguinte, porque *foi* observado por todos, requer a mais exemplar punição a título de compensação<sup>13</sup>.

Cope toma φαivομένης em τιμωρίας φαivομένης como equivalente a φανεράς, *vingança evidente, manifesta*, termo que encontramos, aliás, no comentário anônimo transmitido pelo ms. Vaticanus gr. 1340, que pertenceu à biblioteca de Fulvio Orsini:

Seja a cólera, então, o desejo de uma vingança aparente, ou seja: notória, acompanhada de dor. (ἔστω δὴ ὀργὴ ὀρεξίς τιμωρίας φαivομένης ἥτοι φανεράς μετὰ λύπης, *Anonymi in Rhet.*, CAG 21, 1 ed. Rabe, 89, 8-9).

Na segunda opção, porém, trata-se antes de uma *suposta* vingança provocada pelo fato de que o sujeito *toma algo* como um menosprezo não me-

13. Edward Cope, *The Rhetoric of Aristotle*, vol. 2 p. 10. Original: “φαivομένης and φαivομένην are both emphatic; not merely ‘apparent’ and ‘unreal’, but ‘manifest, conspicuous, evident’[...] a slight which is so manifest that it cannot escape observation; and therefore because it *has* been noticed by everybody, requires the more exemplary punishment in the way of compensation”.



recido, que bem poderia não ser desdém algum, ou real, mas merecido. Neste caso, o que está em pauta é o lado *subjetivo*, as crenças que a pessoa possui quando se encoleriza, de sorte que o espaço público, a ágora grega, perde muito de sua importância: que outros, e mesmo muitos, assim o tomem não é o elemento importante para que o sujeito se ponha em estado de cólera: o decisivo estaria em seu ato individual de tomar o que está ocorrendo a ele de um certo modo, a saber, como desprezo não merecido, o que o faz buscar algo que toma como sendo uma vingança adequada.

Para ganhar alguma clareza neste assunto, será preciso fazer um desvio e examinar, ainda que rapidamente, a noção de crença. Com efeito, Aristóteles põe em evidência o elemento cognitivo de nossas crenças no interior de nossas emoções. Este fator cognitivo foi fortemente sublinhado por William Fortenbaugh em seu estudo sobre as emoções em Aristóteles:

Ao insistir na presença essencial da cognição na resposta emocional, Aristóteles rejeita a visão de James, segundo a qual a emoção é propriamente uma sensação corpórea, e se alinha com Bedford em oposição a Pitcher, que toma as cognições como características, mas não essenciais à resposta emocional<sup>14</sup>.

Segundo esta perspectiva, alguém tem medo, por exemplo, desde que tome algo como ameaçador, ainda que este algo não seja de fato em nada ameaçador. A crença do sujeito tem assim um papel importante na formação de uma emoção. Na psicologia moderna das emoções, tende-se a falar menos em “crenças” e mais em “juízos” ou “avaliações”, pois as primeiras são mais estáveis e destarte menos aptas a capturar o aspecto fugaz das emoções, enquanto os últimos respondem mais apropriadamente às condições circunstanciais, provisórias e eventualmente momentâneas das emoções (George Pitcher, por exemplo, privilegia o termo *evaluation*). Neste sentido, Aristóteles talvez vá ainda mais longe, pois emprega a noção de “imaginação” (φαντασία). No caso citado da cólera, por exemplo, ele fala em buscar vingança “por causa de um menosprezo imaginado” (διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν). A φαντασία é uma faculdade de discriminação, portanto uma faculdade com função cognitiva, mas é uma faculdade certamente inferior ao da crença e ao da avaliação racional, além de poder ser partilhado por todos os outros animais, os quais não possuem razão. Isto parece mobilizar uma faculdade cognitiva mínima

14. William Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, 2002, p. 12. Original: “by insisting on the essential involvement of cognition in emotional response Aristotle has rejected the view of James that emotion is properly a bodily sensation and aligned himself with Bedford in opposition to Pitcher, who thinks cognitions characteristic of but not essential to emotional response”. Fortenbaugh faz referência aqui ao livro pioneiro de William James, *The Principles of Psychology*, 1890 (o artigo “What is an Emotion”, 1884), bem como aos artigos mais recentes de Errol Bedford (“Emotions”, 1956-1957) e George Pitcher (“Emotion”, 1965).

ou esmaecida<sup>15</sup>, por assim dizer, pois algo pode somente *parecer* como tal e tal, sem que o seja assim, e parecer de certo modo em função da potência de aparência que as coisas mesmas possuem, o que nos aproxima não somente do erro, mas também da ilusão (posso ter a ilusão de ter desembarcado em Gommerville, quando desci de fato em Monnerville, e ficar um bom momento lá procurando a praça do Dízimo, que só existe em Gommerville). O conflito pode persistir mesmo que tenha crenças corretas: posso ter a crença de que a Terra é menor do que o Sol, e mesmo estar inteiramente convencido a este respeito; mesmo assim, o Sol *parece* ter o tamanho de meu pé, e isto de modo recorrente, a despeito de minha certeza sobre seu tamanho:

Algumas [impressões] sobre as quais se tem um juízo verdadeiro se manifestam de modo falso; por exemplo, o Sol parece bem ter o diâmetro de um pé, mas se é seguro de que é maior que a Terra.

φαίνεται δὲ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης, *Da Alma* III 3 428b2-4.

Ou ainda:

É prova disto [que a faculdade que governa o juízo não é a mesma que a que produz imagens] o fato de que o Sol parece ter o diâmetro de um pé, mas repetidamente outra coisa contradiz a imaginação.

τούτου δὲ σημεῖον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφησι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν (*De Insomn.* 460b18-20).

Na passagem citada do *Da Alma*, Aristóteles está reagindo à proposição feita por Platão em *Timeu*, segundo a qual imaginação e opinião estão intimamente conectadas. Sua observação mostra que, ao contrário, elas não somente estão desconectadas, como também, por vezes, em franco desacordo. Mesmo assim, ao falar de *imaginação* para a cólera e outras emoções, Aristóteles não pretende, no caso preciso das emoções, apelar a uma faculdade esmaecida de discriminação em contraste com a opinião ou juízo<sup>16</sup>. No epílo-

15. Cícero nos diz que os estoicos, que consideram que todas as paixões procedem do juízo e da opinião, as marcam como esmaecidas: tendo fornecido a definição do pesar como “opinião atual de um mal presente”, a da alegria como “opinião atual de um bem presente”, a do medo como “opinião de um mal iminente e que parece insuportável”, Cícero acrescenta que “opinationem autem quam in omnis definitiones superiores inclusimus, uolunt esse inbecillam adensationem”, isto é, entendem estas opiniões como um *assentimento fraco, débil* (*Tusc.* IV 15).

16. Anthony W. Price faz o seguinte comentário sobre este ponto, defendendo a imaginação em contraste com a opinião: “uma vantagem em conectar a emoção à imaginação

go à nova edição de seu livro sobre a noção aristotélica de emoção, William Fortenbaugh volta a este tema:

Ele [Aristóteles] não está oferecendo uma análise da emoção humana em termos de *phantasia* à parte da crença<sup>17</sup>.

Fortenbaugh, a meu ver, tem razão ao insistir na presença de uma *crença* ou *opinião* por trás das emoções humanas na perspectiva de Aristóteles. No tocante ao comportamento animal, a φαντασία é bem a faculdade que nos permite explicar como certas coisas são apreendidas de determinado ângulo, que, por sua vez, em muito depende da natureza da coisa mesma e de sua potência de parecer sob tal ângulo. No caso humano, porém, a situação é bem distinta. Aristóteles não hesita em substituir φαντασία por ὑπόληψις (*hupolêpsis*), uma concepção de natureza proposicional. Quando estuda, nos *Tópicos* VI, as definições malformadas no modelo “isto com aquilo” (τόδε μετὰ τοῦδε)<sup>18</sup>, Aristóteles não deixa de assinalar que também há casos bem formados, que dizem respeito justamente a emoções:

Algumas destas fórmulas dadas neste formato, porém, não pertencem de modo algum ao grupo indicado; por exemplo, se se define a cólera como “dor com representação de ser desdenhado”. Com efeito, quer-se evidenciar que foi por causa de tal representação que a dor surge; ora, *algo surgir por causa disto* não é idêntico a *isto com aquilo* em nenhum dos casos indicados.

antes do que à convicção é que fica então não problemático como podemos ser afetados emocionalmente, e mesmo intensamente, pelo que tomamos como fictício” (“Emotions in Plato and Aristotle”, 2010, p. 138, 2010). Este, contudo, é um outro ponto, que não vou tratar aqui senão liminarmente. É uma operação complexa a de ter uma emoção estética ou trágica, pois requer (em especial no caso do teatro) distinguir entre ator e personagem representada, o tempo e o relato em certa ordem causal, a história contada, entre tantas outras coisas, o que requer operações intelectuais bem sofisticadas, as quais a versão esmaecida da imaginação certamente não poderia suportar. As emoções estéticas requerem um tratamento especial, *à luz dos resultados da análise sobre as emoções em geral*, não podendo, assim, fornecer elementos para elucidar estas últimas, mas justamente dependendo desta elucidação para serem compreendidas em sua especificidade.

17. William Fortenbaugh, “Epilogue”, em *Aristotle on Emotions*, 2002, p. 100: “he [Aristotle] is not offering an analysis of human emotion in terms of *phantasia* apart from belief”.
18. Um exemplo ocorre quando se define a coragem como τόλμα *com* ὁρθὴ διάνοια: o problema é que se pode ter uma concepção correta sobre outras coisas (sobre, por exemplo, a formação das folhas nas árvores) e não sobre o que se deve enfrentar; mais ainda, a crença correta pode ser sobre o que se deve enfrentar, mas ocorre que isto não é coragem, como no caso de uma cirurgia em que se têm τόλμα μετὰ ὁρθῆς διανοίας, a crença portando sobre a necessidade da cirurgia: mesmo assim, isto não é coragem, pois a coragem requer um objeto preciso (a chamada *bela morte*, a morte no campo de batalha e não no leito hospitalar).

ἐνια δὲ τῶν οὕτως ἀποδιδωμένων οὐδαμῶς ὑπὸ τὴν εἰρημένην πίπτει διαίρεσιν, οἷον εἰ ἡ ὀργὴ λύπη μεθ' ὑπολήψεως τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι. ὅτι γὰρ διὰ τὴν ὑπόληψιν τὴν τοιαύτην ἡ λύπη γίνεται, τοῦτο βούλεται δηλοῦν τὸ δὲ διὰ τὸδε γίνεσθαι τι οὐκ ἔστι ταῦτο τῷ μετὰ τούτου τόδ' εἶναι κατ' οὐδένα τῶν εἰρημένων τρόπων (*Top.* VI 13 151a14-19).

Esta passagem nos fornece duas lições. Primeiramente, a ὑπόληψις ocupa o lugar da φαντασία: a primeira é necessariamente proposicional, ao passo que a segunda não o é<sup>19</sup>. Em segundo lugar, a representação de ser desdenhado é a *causa* da aflição. Com efeito, na fórmula λύπη μεθ' ὑπολήψεως τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι, o fato de se ver menoscabado está na origem da aflição sentida, de modo que a fórmula “a mais b” é uma versão escamoteada do ponto de vista sintático de uma relação de causalidade, “a por causa de b”, em que b é a causa de a ser o caso. Reencontramos a mesma relação de causalidade nas outras emoções, como o medo:

Seja o medo um sofrimento ou perturbação proveniente da imaginação de um mal próximo, destruidor ou doloroso.

ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ (*Rhet.* II 5 1382a21-22).

A percepção de algo como um mal iminente é a causa de termos medo. Encontramos novamente aqui a noção de φαντασία; um pouco adiante, porém, a φαντασία é substituída pela crença que o sujeito porta sobre algo:

Se o medo, então, se dá com uma expectativa de sofrer um mal destruidor, é claro que ninguém que pensa que nada lhe pode ocorrer tem medo, nem teme o que não crê sofrer, nem de quem não crê sofrer, nem quando não crê sofrer.

εἰ δὴ ἔστιν ὁ φόβος μετὰ προσδοκίας τινὸς τοῦ πείσεσθαι τι φθαρτικὸν πάθος, φανερόν ὅτι οὐδεὶς φοβεῖται τῶν οἰομένων μηδὲν ἂν παθεῖν, οὐδὲ ταῦτα ἃ μὴ οἴονται [ἂν] παθεῖν οὐδὲ τούτους ὧφ' ὧν μὴ οἴονται, οὐδὲ τότε ὅτε μὴ οἴονται (*Rhet.* II 5 1382b29-32).

A noção de crença está bem presente nesta passagem, o qual não surpreende, pois a função causal que o fator cognitivo porta na formação de uma emoção parece exigir uma espessura maior do que uma fugaz e evanescente aparência de algo sob certo ângulo. Retomemos, assim, a defini-

19. Ver *Met.* A 1 981a5-7 γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις; *Da Alma* III 3 427b24-26 εἰσὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπόληψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τάναντία τούτων e *EN* VII 5 1147b3-5 [os animais não podem ser acráticos porque a acrasia é um conflito entre uma opinião, dirigida pelo apetite, e a razão] ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἑκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην.

ção da cólera dada em *Retórica*. Como traduzir as duas primeiras ocorrências de φαντασία em ἔστω δὴ ὀργὴ ὀρεξίς μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγορίαν? Do meu ponto de vista está claro que o fato de alguém se julgar desdenhado de modo imerecido é uma condição não somente necessária, mas também suficiente para que o sujeito se ponha em estado de cólera. Porém, que tipo de vingança procura ele assim que se coloca nesse estado? O que ele *crê* ser uma vingança, ou o que é *reputado* ser uma vingança, uma vingança, portanto, pública e notória? A solução proposta por Cristina Viano é, a meu ver, a melhor: o sujeito que se *crê* injustamente desdenhado busca uma vingança *pública, manifesta*. De fato, percebe-se no φαινομένη de τιμωρίας φαινομένης “a especificação de um contexto social”, como queria Solomon, no qual unicamente a vingança pode ser efetiva, ao passo que o φαινομένη de διὰ φαινομένην ὀλιγορίαν nos faz penetrar na zona incerta e obscura das considerações e crenças do sujeito que tem cólera<sup>20</sup>. A vingança há de ser pública e notória, como o faz Aquiles, depois de julgar-se menosprezado injustamente por Agamêmnon, retirando-se da guerra e, deste modo, fazendo com que muitos aqueus morram na batalha contra os troianos – vingança notória para quem se julga desprezado imerecidamente. Pode, porém, φαινομένη portar dois sentidos em uma mesma frase; mais ainda, em uma frase que pretende nos fornecer uma definição?<sup>21</sup> Ora, todo o problema reside aqui: a noção de *pathos* abriga uma ambiguidade que vem à superfície unicamente quando nos colocamos a traduzir a frase em nossas línguas modernas, permanecendo, porém, submersa na versão grega.

20. Se ocorre que o sujeito que se sente ultrajado *crê* perceber que outras pessoas também assim o perceberam, há obviamente um agravamento na intensidade de sua emoção (pela reduplicação de sua crença), mas que outras pessoas percebam o ultraje (ou que o sujeito pense que elas assim o percebem) não é condição necessária para sentir cólera, bastando para tanto que o sujeito se veja a si mesmo (correta ou incorretamente) como sendo ultrajado. No caso, porém, da vingança, ela requer um espaço público em que se é vingado, sem o qual não parece ser sentida como vingança nem mesmo pela própria pessoa que se vinga.
21. Na tradução proposta por Rapp, as duas ocorrências de φαινομένη guardam o mesmo sentido de “suposto”, “tomado a um certo título”, o que, em estrito sentido linguístico, tem seus méritos. Rapp, porém, adota essa tradução *cum grano salis*, pois, embora aceite o cognitivismo como fator central, dado que causal, na constituição das emoções humanas, ele assinala que a emoção não pode se reduzir a um juízo, o que atenua sua posição e permite mesmo entender o segundo φαινομένη ao modo de “público”, “notório”, se aceitarmos não somente que envolve um certo estado físico (os batimentos cardíacos acelerados, por exemplo), mas também um contexto social de realização (da vingança, no caso da cólera).

## III

Para melhor compreender este duplo sentido, é preciso examinar a emoção do ponto de vista da mudança ou alteração física que ela provoca no agente. Tal elemento não é mencionado na definição que a *Retórica* fornece, mas está posto em evidência no estudo feito sobre ela no *Da Alma*. Em uma passagem bem conhecida, Aristóteles opõe a definição dialética da cólera, aquela na qual unicamente vem expresso o elemento formal, à definição física, na qual, ao contrário, as condições materiais ganham prioridade. Face a estas duas definições, cada uma deficiente a seu modo, Aristóteles propõe uma terceira, que justamente tenta unificar aquelas duas anteriores:

É de modo bem diverso que o físico e o dialético definem cada uma destas afecções. Por exemplo: o que é a cólera? O dialético: “desejo de vingança” ou algo similar; o físico: “o aquecimento do sangue e do elemento quente na região pericárdia”. Um dá conta da matéria; o outro, da forma e da noção. [Cada um está certo.] Com efeito, a noção é, de um lado, a forma da coisa, mas ela ocorre necessariamente em uma dada matéria, se há de ocorrer. Assim, da casa, a noção é de tal tipo, *abrigo que protege dos desgastes causados pelo vento, pelo calor e pela chuva*, enquanto o outro dirá: *pedras, tijolos e madeirame*; porém, um terceiro dirá: *a forma realizada nestes materiais com vistas a estes fins*.

διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστιν ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίας αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται ὥσπερ οἰκίας ὁ μὲν λόγος τοιοῦτος, ὅτι σκέπασμα κωλυτικὸν φθορᾶς ὑπ' ἀνέμων καὶ ὀμβρῶν καὶ καυμάτων, ὁ δὲ φήσει λίθους καὶ πλίνθους καὶ ξύλα, ἕτερος δ' ἐν τούτοις τὸ εἶδος ἕνεκα τῶνδ' (*Da Alma* I 1 403a29-b7).

Esta passagem contém diversas dificuldades, que não vou analisar. Limite-me a observar que há *três* casos aqui: 1) a fórmula puramente formal; 2) a fórmula exclusivamente material; 3) a fórmula que unifica forma e matéria, de modo que a matéria é vista em função do fim que a forma cumpre. Os três casos são mencionados novamente nas linhas imediatamente seguintes, com um marcador sintático de preferência para o terceiro caso (ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν, b8-9); ademais, Aristóteles assinala em sequência que nenhum dos dois outros casos responde propriamente ao conhecimento físico. O que quero destacar, contudo, ocorre precisamente antes desta passagem. Eis o texto em grego:

ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ

σῶμα. μηνύει δὲ τὸ ποτὲ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐναργῶν παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἐνίοτε δ' ὑπὸ μικρῶν καὶ ἁμαυρῶν κινεῖσθαι, ὅταν ὀργᾷ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχῃ ὥσπερ ὅταν ὀργίζεται. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαίνοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου. εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν· ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἶον “τὸ ὀργίζεσθαι κίνησις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε”, καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης (*Da Alma* I 1 403a16-28; grifos nossos).

Trata-se de uma passagem igualmente bem conhecida, e não menos controversa. Notemos, inicialmente, que a conjunção καί (em ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη) com que se abre o trecho remete aos objetos matemáticos, que tinham sido mencionados como objetos que existem somente na matéria, embora o matemático os considere sem levar em conta o fator material. As emoções estão ligadas a uma matéria, *elas também* (καί). Notemos, em seguida, que παθημάτων na linha 20 designa as causas externas de um movimento psíquico interno, isto é, o que fora de nós nos causa medo, cólera e assim por diante (ver Alex. *De Anima* 13, 1: ποτὲ μὲν γὰρ ἰσχυρῶν ὄντων τῶν ἐκτὸς αἰτίων). Forneço agora duas traduções para esta passagem:

Or il semble que les affections de l'âme soient données avec un corps: courage, douceur, crainte, pitié, audace, la joie aussi et l'amour comme la haine; dans tous ces cas le corps éprouve une certaine passion. En voici un indice: tantôt des excitations violentes et caractérisées surviennent sans produire ni colère, ni frayeur; tantôt par contre des causes faibles et peu sensibles déclenchent des émotions, si le corps est déjà surexcité et dans un état semblable à celui qui accompagne la colère. Mais voici une preuve encore plus manifeste: en l'absence de toute cause d'effroi, on peut éprouver les affections mêmes qui caractérisent la frayeur. Dans ces conditions, il est évident que les affections de l'âme sont des formes engagées dans la matière. Aussi les définitions doivent-elles être formulées en conséquence, par exemple: la colère est le mouvement d'un corps donné, d'une partie ou d'une faculté de ce corps, produit par telle cause en vue de telle fin. Voilà pourquoi il appartient donc au physicien de traiter de l'âme, soit toute espèce de l'âme, soit de l'âme telle que nous la décrivons (Barbotin).

So, too, the attributes of the soul appear to be all conjoined with body: such attributes, viz. as anger, mildness, fear, pity, courage; also joy, love and hate; all of which are attended by some particular affection of the body. This indeed is shown by the fact that sometimes violent and palpable incentives occur without producing in us exasperation or fear, while at other times we are moved by slight and scarcely perceptible causes, when the blood is up and the bodily condition that of anger. Still more is this evident from the fact that sometimes even without the occurrence of anything terrible men exhibit all the symptoms of terror. If this be so, the attributes are evidently forms or notions realised in matter. Hence they must be defined accordingly: anger, for instance, as a certain movement in a body

of a given kind, or some part or faculty of it, produced by such and such a cause and for such and such an end. These facts at once bring the investigation of soul, whether in its entirety or in the particular aspect described, within the province of the natural philosopher (Hicks).

Estas duas traduções são concordantes, embora tenham escolhido variantes diferentes. Com efeito, os manuscritos divergem na linha 403a25. Segundo o aparato crítico de Jannone, eles se dividem assim (ao que acrescento a escolha dos tradutores):

- ECHa (Barbotin): λόγοι ἐν ὅλῃ
- UVXyFb e os comentadores antigos (Hicks): λόγοι ἐνυλοῖ

A expressão é opaca, o que por si só explica a existência de variantes. Tomando λόγοι no sentido daquilo que é definido (correspondendo, portanto, a εἶδη), as duas expressões concordam na medida em que ambas afirmam que as formas estão sempre em uma dada matéria, ainda que divirjam sobre o modo como se dá esta presença na matéria: ou bem se supõe que os estados psíquicos estão necessária ou essencialmente ligados à matéria (λόγοι ἐνυλοῖ), apoiando assim uma versão forte do hilomorfismo, ou bem se deixa imprecisa esta ligação, ao mesmo tempo que se reconhece que deve haver alguma ligação (λόγοι ἐν ὅλῃ), em uma versão menos rígida do hilomorfismo, compatível com definições nas quais a matéria não faz necessariamente parte do *definiens*, ainda que tudo exista em uma dada matéria<sup>22</sup>. Apesar desta diferença de leitura, o texto segue bem de perto a analogia com os objetos matemáticos: são formas na matéria (ainda que o matemático as estude fazendo abstração da matéria). No tocante às emoções, elas seriam também formas na matéria. Pode haver certa dúvida a respeito do intelecto, que eventualmente poderia existir sem matéria, mas, no que tange às emoções, elas são formas que existem unicamente na matéria, independentemente do modo como se compreende essa ligação. Essa passagem faria, assim, parte de um grupo de textos que portariam sobre como definir os objetos naturais ou físicos, na medida em que nos diria que se deve sempre fazer menção à matéria, assim como, a propósito do círculo de bronze, sua definição deve fazer menção do tipo de matéria em que o círculo se realiza:

O círculo de bronze tem o bronze em sua definição.

ὁ δὲ χαλκοῦς κύκλος ἔχει ἐν τῷ λόγῳ τὴν ὅλην (*Met. Z* 7 1033a4-5).

22. Sobre estas duas possibilidades, ver o comentário de Shields, 2016, pp. 98-99.



Ou ainda, segundo o comentário de Hicks:

*logos* = noção, conteúdo da definição, que se opõe precisamente do modo como a forma ou quiddidade se opõe à matéria<sup>23</sup>.

Porém, é isto exatamente o que está sendo dito nesta passagem? Para se chegar à conclusão de que as emoções são λόγοι ἐνυλοι, são dadas três evidências. A primeira é que, por vezes, por mais grandiloquentes que sejam os objetos exteriores, nada sentimos. Em que sentido isto seria uma evidência que as emoções são *formas na matéria*? A segunda é que, outras vezes, embora o objeto exterior seja muito fraco, mesmo assim nos alocamos em um estado emotivo, por exemplo o de cólera<sup>24</sup>. O terceiro indício é dito ser o mais importante: é o fato de que, na ausência de toda causa real externa de medo, pode-se mesmo assim experimentar a afecção que caracteriza o medo (ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαίνοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου). Ora, tudo isto vai em *outra* direção, em especial o terceiro indício, a saber: não tanto que as emoções se dão em uma matéria, mas antes que se pode sofrer certas alterações corpóreas simplesmente *por se crer* que se está em uma dada situação, no caso: em uma situação de medo, mesmo que *nada* exista lá fora que possa servir de justificação para isto; igualmente, podemos nada sentir, embora exista algo lá fora que é grandemente amedrontador. Voltamos, assim, à ideia de que uma dada concepção que fazemos do mundo pode nos colocar no mesmo estado em que estaríamos se o mundo fosse tal e tal e o apreendêssemos corretamente, ou que o mundo pode passar ignorado, por mais amedrontador que seja, se não o tomamos como ele de fato é. Se é este o ponto que ilustram os três indícios, em especial o terceiro, então os λόγοι parecem fazer referência às concepções que temos (corretas ou não) do mundo, dado que tais concepções são suficientes

23. Hicks, p. 199. Original: “*logos* = notion, content of definition, which is opposed precisely as is form or quiddity, to matter”.

24. O texto permite duas leituras, segundo a variante adotada. Alguns manuscritos dão como texto (segundo o aparato crítico de Jannone) “sempre que [na condição de que] o corpo esteja em estado de cólera, isto é, seja tal como quando se está em cólera” (ἐὰν ὀργᾷ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχῃ ὥσπερ ὅταν ὀργίζεται), supondo assim que esta condição material precisa ser satisfeita para que algo pequeno possa nos encolerizar. É verdade que, quando estamos em cólera, algo pequeno ainda mais nos encoleriza, mas tal observação não parece ser pertinente aqui, pois entra em conflito com a primeira (objetos intensos não nos afetam) e, sobretudo, com a terceira (nos afetamos mesmo na ausência de objetos que deem razão à cólera); ademais, esta perspectiva materialista causal está ausente na análise aristotélica das emoções. Os mss. Ey dão, porém, como texto ὅταν ὀργᾷ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχῃ ὥσπερ ὅταν ὀργίζεται, que pode ser vertido então como “situações nas quais o corpo entra em estado de cólera, isto é, fica tal como quando estamos em cólera”, o que parece mais condizente com o andamento do argumento.

para que soframos certas alterações físicas, haja vista o fato de que estas concepções têm função causal em relação às emoções que elas engendram e emoções se repercutem fisicamente no corpo. Se isto estiver correto, então os λόγοι ἔνυλοι não visariam a indicar que as formas ou εἶδη estão estritamente ligadas a dada matéria, nem que as fórmulas que exibem estas εἶδη estão de algum modo ligadas à matéria, mas seriam, antes, as concepções que se materializam, que o mundo seja ou não tal como elas o descrevem. Temos assim uma terceira possibilidade de tradução: os λόγοι ἔνυλοι são as concepções que se materializam fisicamente, raciocínios que têm uma consequência em nossos corpos, crenças que se evidenciam no corpo ao alterá-lo de certo modo, assim como a concepção de algo amedrontador faz com que nossos pelos se arrepiem, ainda que, lá fora, no mundo exterior, nada haja que seja de fato amedrontador. O hilemorfismo não é o que está em questão aqui; ele é pressuposto e é a partir dele que se quer pensar a relação da emoção com a alteração física que necessariamente a acompanha. O que está em jogo aqui é o papel das concepções na constituição das emoções, inevitavelmente ligadas a uma matéria, mas causadas não por um estado material ou pela afecção que um objeto causa, mas pelas crenças que o sujeito tem a respeito de certas coisas que o afetam ou que ele pensa que o afetam, que o mundo seja ou não seja tal como suas crenças o descrevem.

Este é, quer me parecer, o elemento chave desta passagem: uma dada concepção que tem papel causal no engendramento de uma emoção e que, deste modo, provoca uma alteração no corpo. É uma crença que se materializa: λόγος ἔνυλος<sup>25</sup>. Vimos, com efeito, que a emoção se produz assim que uma dada ὑπόληψις provoca no corpo certas alterações. Assim, deve-se concluir que, na fórmula generalizada para toda emoção (com base no exame da cólera), a saber, τὸ ὀργίζεσθαι κίνησίς τις τοῦ τοιουδὶ σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε, o encolerizar-se (ou, em geral, toda emoção) é a) um certo movimento deste corpo aqui (κίνησίς τις τοῦ τοιουδὶ σώματος), ou de uma parte ou de uma faculdade dele (ἢ μέρους ἢ δυνάμεως), no qual b) ὑπὸ τοῦδε designa a causa e remete deste modo não propriamente a um objeto exterior ao sujeito, mas sim a uma concepção que possui a pessoa que tem a emoção, isto é, a um *logos* que enuncia sua crença que algo é de tal tipo (*s é p*), ao passo que c) ἔνεκα τοῦδε indica o fim em vista do qual este estado anímico vem a ser: no caso

25. Adoto, assim, λόγοι ἔνυλοι de UVXyFb e dos comentadores antigos, e entendo ἔνυλος no mesmo sentido em que τὸ ἔνυδρον é *uma coisa aquática, algo que se desdobra na água*. O crocodilo de rio é um exemplo dado por Hicks: é um crocodilo que, como animal terrestre, tem lugar para a língua, mas, como animal aquático [ἔνυδρον], não possui língua (διὰ μὲν οὖν τὸ χερσαῖος εἶναι ἔχει χώραν γλώττης, διὰ δὲ τὸ ἔνυδρον ἄγλωττος, *De Part. Anim.* IV 11 690b23-4). O ponto é que a causa das emoções são concepções, às quais Aristóteles se refere com uma variada terminologia: φαντασία, ὑπόληψις, δόξα, λόγος.

da cólera, visto que me julgo menosprezado, desejo vingar-me, ajo com vistas à vingança, isto tudo provocando em mim certas alterações físicas.

#### IV

Para concluir, gostaria de voltar, mais uma vez, à apresentação geral das emoções que *Retórica* nos fornece ao final do primeiro capítulo do segundo livro:

Emoções são os [estados anímicos] por meio dos quais, tendo alterações físicas, os homens variam em seus julgamentos, [estados mentais] que acarretam dor e prazer, como a cólera, a piedade, o medo e tudo mais que for deste tipo, bem como seus contrários

ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία (*Rhet.* II 1 1378a19-22)<sup>26</sup>.

26. Na tradução que proponho, διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις refere-se não ao fato que um homem pensa algo, outro homem pensa outra coisa, mas que, em um estado emotivo, o mesmo homem que pensava de um modo pode passar a pensar de outro modo, caso ocorra a contaminação de (algumas de) suas crenças por conta da emoção em que se encontra. Para efeitos de comparação, forneço outras traduções:

Rapp: “as emoções são as coisas pelas quais os homens, na medida em que se alteram, diferem em relação a seus juízos, e às quais se seguem prazer ou dor” (“die Emotionen sind die Dinge, durch welche sich (die Menschen), indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteilen unterscheiden und welchen Lust oder Schmerz folgt”);

Grimaldi: “todas estas modificações por causa das quais os homens, sofrendo uma mudança [μεταβάλλοντες é intransitivo], diferem em relação aos julgamentos que fazem.’ Isto quer dizer que uma emoção introduz uma alteração na pessoa que afeta a faculdade crítica de seus julgamentos” (“all these modifications because of which men undergoing a change [μεταβάλλοντες is intransitive] differ in respect to the judgments they make’. This is to say that an emotion introduces an alteration within the person which affects the critical faculty of the judgment”).

Grimaldi comenta, ao distinguir as emoções dos sentimentos de dor e prazer: “emoções são estados afetivos mais complexos, de maior intensidade, ocasionados por um estímulo que causa um estado psíquico acompanhado de mudanças fisiológicas no corpo. Para que o estímulo (objeto ou situação) provoque uma emoção, deve ser visto pela pessoa como benéfico ou prejudicial; portanto, algum tipo de conhecimento é pré-requisito para uma emoção” (II 15).

Por sua vez, a tradução de Chiron me parece difícil de sustentar: “as paixões que levam a modificar seus julgamentos são as que se acompanham de dor ou prazer” (“les passions qui conduisent à modifier ses jugements sont celles qui s’accompagnent de peine ou de plaisir”).

Ora, toda emoção provoca mudanças no corpo e todas elas se acompanham de prazer ou dor; ademais, podem modificar outros juízos que o sujeito possui, mas não é necessário que o façam. Chiron assim comenta sua tradução: “o *pathos* é um estado consecutivo

A ideia aqui me parece ser que as emoções são um tipo muito peculiar de πάθος, visto que o sujeito não as sofre realmente do exterior (como no caso das outras afecções), mas as tem em função de uma concepção que entretém em relação a algo que toma como vindo do exterior de um certo modo (mas que pode ser uma simples ilusão, de modo que pode ser que nada se passe no mundo, ou se passe de modo muito diferente do que o sujeito crê), possuindo tais concepções um efeito no corpo do sujeito que as tem e, sobretudo, sendo capazes de contaminar os julgamentos que o sujeito tem a respeito de outros objetos dado o estado emotivo em que se encontra. Temos aqui o sentido c) πάθη como emoções: estados mentais causados por uma avaliação da situação em que se encontra o sujeito, que sofre deste modo uma alteração física e que se encontra em um estado tal que seus outros juízos podem ser contaminados por este estado mental, fazendo-os variar. Ora, isto é, para Aristóteles, em um sentido importante, um πάθος, muito possivelmente porque é algo que acomete o sujeito, que não o adota de modo deliberado, mas em algum sentido o sofre, mas é um πάθος muito distinto de um atributo que nos qualifica e certamente não se confunde com o prazer ou desprazer que acompanha toda emoção<sup>27</sup>.

Porém, por que Aristóteles escreveu por duas vezes, em sua definição da cólera, que se trata de uma φαντασία, quando seu ponto, se tenho razão, consiste em demarcar este tipo de πάθος dos outros πάθη na medida em que a emoção contém uma atitude proposicional da parte do sujeito, uma crença em função unicamente da qual ele sofre certas alterações físicas e se encontra deste modo em um estado tal que pode ter seus outros juízos contaminados por tal emoção? Vejamos o que diz John Cooper a este respeito:

Parece plausível que Aristóteles esteja usando *phantasia* aqui para indicar o tipo de aparição não epistêmica à qual ele chama a atenção uma vez no *Da Alma* 3, 3 (428b2-4), segundo a qual algo pode aparecer ou impressionar alguém de um dado modo (digamos: como sendo insultado ou menoscabado) mesmo que saiba que não há boas razões para tomá-lo assim<sup>28</sup>.

*a uma sensação, estado de intensa atividade psíquica, acompanhado de modificações fisiológicas e de uma espécie de conhecimento rudimentar* (“le pathos est un état consécutif à une sensation, état d’intense activité psychique accompagné de modifications physiologiques et d’une espèce de connaissance fruste”, p. 263, grifos meus). Temo que não somente sua tradução, mas também sua interpretação da natureza das emoções seja de difícil sustentação.

27. Sobre este último ponto, ver, em direção contrária, Jamie Dow, “Aristotle’s Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains”, 2011.

28. John Cooper, “An Aristotelian Theory of Emotions”, 1996, p. 247. Original: “It seems likely that Aristotle is using *phantasia* here to indicate the sort of nonepistemic appearance to which he draws attention once in *De Anima* 3.3 (428b2-4), according to which something may appear to, or strike one, in some way (say, as being insulting or belittling) even if one knows there is no good reason for one to take it so”.

O que Cooper descreve é um fenômeno real, e mesmo recorrente, que requer uma explicação, sobretudo por conta de sua persistência. No entanto, não é o que Aristóteles está examinando aqui. Com efeito, há outra coisa que atrai muito mais seu interesse: o fato de que, quando tomamos algo a um certo título (por exemplo, como amedrontador), sentimos por isto mesmo medo, ainda que, se algo amedrontador aparecer diante de nós, mas não cremos que possa nos causar um mal, não sentimos nenhum medo:

Ademais, quando cremos que algo é terrível ou amedrontador, de pronto sentimos a emoção correspondente – do mesmo modo se [cremos que] o objeto é tranquilizador; ao contrário, pela imaginação, nosso comportamento é o mesmo que teríamos se contemplássemos em uma pintura objetos amedrontadores ou tranquilizadores.

ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ καὶ θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα (*Da Alma* III 3 427b21-4).

A opinião é contrastada aqui com a imaginação: por meio dela (κατὰ τὴν φαντασίαν) ficaríamos impassíveis, ou quase – quem grita e foge desesperado ao ver um quadro de Goya? Na verdade, Aristóteles distingue claramente dois casos, o primeiro dos quais é 1) o fenômeno do Sol parecer do diâmetro de um pé (ao qual Cooper faz referência); apesar de se estar convencido do contrário, o Sol continua parecendo ser do diâmetro de um pé. Por sua vez, 2) se me encontro em um dado estado emocional, tal estado pode fazer variar meus julgamentos a um ponto tal que mesmo as minhas percepções ficam desfiguradas:

Ademais, estabelecamos que facilmente nos enganamos em relação às percepções quando nos encontramos em estados emotivos, cada um com seu engano: o covarde enganando-se em situação de medo, o amante enganando-se em situação de amor, de modo que creem ver, por conta de uma ligeira semelhança, um, seus inimigos; o outro, o objeto de seu amor. Estas impressões se fundam em uma semelhança tanto mais ligeira quanto mais forte for o estado emotivo em que se encontram.

πρὸς δὲ τούτοις [ὑποκείσθω] ὅτι ῥαδίως ἀπατάμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δὲ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὄραν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον καὶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσοῦτ' ἀπ' ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται (*De Insomn.* 2 460b3-8).

Aristóteles continua descrevendo, na sequência desta passagem, os animais ferozes que aparecem aos que têm febre nas paredes de seus quartos por conta de uma ligeiríssima semelhança de linhas que se projetam nelas, o que não engana quem não tem muita febre, mas, no caso de uma febre alta, as

pessoas são de fato movidas por estas representações (καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά, B15-16). Na verdade, trata-se da situação contrária àquela em que não damos sequência a uma sensação, ainda que recorrente, visto que não acreditamos nela; em nosso caso, por estarmos em tais estados (ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες), mesmo nossas percepções são transfiguradas por aquilo que acreditamos ver<sup>29</sup>.

Por que então Aristóteles fala em φαντασία, se a noção chave é a de uma ὑπόληψις com base na qual algo aparece a um certo título, a ponto mesmo de tornar enganosas nossas percepções? No tocante às emoções, não é tanto a força e o impacto do mundo o que nos leva a vê-lo sob um certo ângulo, mas, antes, em sentido contrário, o fato de que projetamos sobre as coisas do mundo um certo ângulo que nos põe em determinados estados emotivos e, aí, ficamos suscetíveis a uma contaminação que pode tingir de diferentes tons nossos julgamentos sobre outras coisas e pessoas. Na minha opinião, é a ideia de algo que se dá a nós de modo não deliberado, nos acometendo e podendo alastrar-se a outros juízos sob a forma de engano que faz com que Aristóteles empregue a noção de φαντασία para as emoções, visto que a φαντασία explica um erro de percepção a despeito de nossas crenças, e erro e engano são fenômenos muito próximos, embora, no caso das emoções, seja a projeção de nossas crenças no mundo que causa o engano e não algo que nos afete de fora. Ao pôr a emoção sob a égide da φαντασία, por sua vez, Aristóteles não deixa de ter como bônus o fato de poder colocar sob uma mesma rubrica filosófica o que a língua oferecia como casos de uma mesma coisa, o πάθος que designa por um mesmo termo atributos, afecções e emoções – justamente esta (alegada) unidade da entidade linguística que está na raiz da dificuldade filosófica de se pensar as emoções como πάθη em sua clara distinção do atributo e da alteração, que são πάθη que nos acometem a título de afecções que vêm de fora, ao passo que as emoções seguem outra dinâmica. A homonímia passando despercebida, não é feita a tentativa de unificar os sentidos divergentes – se é que tal unificação é possível.

Nenhum filósofo salta sobre sua própria sombra nem tem como deslindar todos os emaranhados conceituais que sua língua urdiu ao longo dos tempos. em *Da Alma*, os λόγοι ἐνυλοὶ, as concepções que se materializam em alterações físicas, poderiam dar o mote para se compreender o fenômeno do engano e sua força de contaminação de outros juízos em nossos estados emotivos, ao preço, porém, de tornar robustas as crenças que geram os estados emotivos, como se fossem *nossas* crenças como o são as outras conhecimentos e crenças que te-

29. Aristóteles está, assim, distinguindo entre erro e engano, fenômenos vizinhos, mas distintos: a imaginação nos faz errar (mas o juízo pode consertar o erro, e frequentemente o corrige), ao passo que as emoções nos colocam no domínio do engano, que persiste durante o estado emotivo, porque procedem de crenças e podem mesmo transfigurar as percepções.

mos, que estão sob nosso controle, e não algo que nos toma de súbito, que nos assola e nos acomete a despeito de nós mesmos. Aristóteles parece ter preferido ater-se à linguagem de sua época, preservando a menção à φαντασία no interior das emoções para dar ênfase ao fato de ser acometido, de sofrer algo. Procedendo deste modo, Aristóteles aproveitou-se da vantagem de assim melhor captar o elemento fugaz, provisório e não premeditado das emoções, mas ficou difícil para ele explicar a potência de contaminação que o estado emotivo possui em nossas outras crenças, o que era, no entanto, ponto crucial para seu exame das emoções na *Retórica*. Da mesma forma, escapa de sua análise a questão sobre a exata dimensão da crença que engendra as emoções e, daqui, passa sem exame o problema de saber se temos, com a noção de πάθος, uma homonímia atenuada (como eu próprio sugeri no início deste texto), ou se sua unidade se desfaz por inteiro entre um atributo que se sofre do exterior e um estado que se produz governado por nossas crenças.

#### Apêndice: Aspásio e a Definição de πάθος<sup>30</sup>

Ao iniciar seu comentário da passagem na qual Aristóteles mostra que, embora prazer e dor não compareçam na definição de virtude moral, existe uma conexão tão íntima entre agir bem (ou virtuosamente) e ter prazer e dor que o modo como nos regozijamos ou nos afligimos pode servir de marcador do tipo de disposição de que dispomos, Aspásio como que faz um curto tratado sobre como definir πάθος. Sua análise inicia em 42, 27 e é interrompida abruptamente em 47, 2, antes de poder examinar, um a um, os oito argumentos que Aristóteles lista em defesa desta íntima conexão. O comentário de Aspásio recomeça, então, a partir de EN 1106b1, a respeito do tipo de termo médio em que consiste a virtude. Embora truncado e breve, o comentário sobre a natureza da emoção é muito instrutivo.

Parte importante da discussão que Aspásio relata diz respeito à definição estoica de πάθος e seus diferentes tipos. Não vou me preocupar com este ponto aqui. Meu interesse consiste em revisitar a discussão que Aspásio promove sobre a definição peripatética de πάθος. Para tanto, porém, preciso fazer al-

30. Este apêndice corresponde à segunda parte de uma conferência sobre a natureza da emoção, que proferi em novembro de 2019, quando examinei as definições de πάθος em Andrônico de Rodes e Boeto de Sídón à luz do que nos relata Aspásio, em sequência à primeira parte, sobre a emoção em Aristóteles, proferida em 2018 (e que constitui o centro do texto aqui apresentado), para o grupo de pesquisa coordenado por Cristina Viano (Centre Léon Robin – Paris IV). Na época de sua redação, não estava ainda disponível o artigo de David Konstan, “Aspasius on Pathê”, 2019, ao qual remeto agora para uma visão em conjunto sobre o modo como Aspásio se apropria e se distancia da perspectiva estoica.

gumas observações introdutórias, que estão no entorno de 44, 19-45, 16, que são as linhas em que se dedica a avaliar as definições de πάθος propostas por Andrônico e Boeto, portanto em diapasão peripatético<sup>31</sup>. A primeira delas é a seguinte. Aspásio sente-se confortável em localizar as emoções sob o gênero maior de prazer e dor. É o que ele propõe já no início de seu curto tratado, em 42, 28-29, baseando-se em autores que não nomeia (ἐνιοι, 42, 28), mas passa a ser bem mais asseverativo em 43, 13-14, afirmando que prazer e dor são os dois gêneros ou as εἶδη (43, 15) em que se divide a emoção, ou ainda que prazer e dor constituem “a divisão primeira da emoção” (τὴν πρώτην διαίρεσιν τοῦ πάθους, 44, 33), para enfim concluir seu ponto reiterando que prazer e dor são o gênero supremo da emoção (46, 12-13)<sup>32</sup>.

Por que esse procedimento de reiteração? Aspásio se sente seguro de assim proceder, visto que até Platão procedera dessa forma (46, 6-12). Mas Platão não pesa muito quando se trata da filosofia aristotélica. Para assentar esta definição em termos aristotélicos, Aspásio precisa enfrentar três escolhos. O primeiro deles diz respeito a um problema lógico. Aspásio nos relata que há aqui objeto para controvérsia (43, 2-3), pois, divididas em prazer e dor, cada emoção é, por sua vez, ou um prazer ou uma dor, de sorte que prazer ou dor se encontram no gênero e nas espécies. Ora, ou bem prazer e dor têm a mesma definição no gênero e nas espécies, mas então não é claro como as espécies se diferenciariam como tipos de prazer ou dor, ou bem são o mesmo caso, mas especificados segundo as condições de ocorrência. Não é claro, contudo, onde está o problema<sup>33</sup>. Talvez tomando um exemplo o dilema fique mais claro. Tomemos como exemplo a alegria (χάρα): Aspásio nos diz que a emoção de alegria ocorre quando nós mesmos temos sucesso,

31. Ou asseguradamente peripatético (Boeto aqui é o discípulo de Andrônico, obviamente). Não levarei em conta o tratado περὶ παθῶν, falsamente atribuído a Andrônico. Este tratado está dividido em duas partes, um catálogo de definições das paixões (frequentemente referido pelo título *De Affectibus*) e um repertório mais desenvolvido das virtudes e vícios (costumeiramente intitulado *De Virtutibus et Vitiis*); de fato, esta segunda parte é uma cópia (ligeiramente reordenada) do *De Virtutibus et Vitiis* falsamente atribuído a Aristóteles, à qual são acrescidas definições que provêm de outros lugares. Sobre a época de redação do *De Virtutibus et Vitiis* falsamente atribuído a Aristóteles, tende-se a localizá-lo no primeiro Perípatos, mas penso que a tese de Zeller, segundo a qual ele pertence antes ao período do ecletismo, aproxima-se mais da verdade.

32. Em linguagem urbana, mas não menos firme: “talvez não seja implausível afirmar que prazer e dor são os gêneros superiores” (τάχα δὲ οὐκ ἄλογον γενικώτατα μὲν φάναι ἡδονὴν καὶ λύπην). O termo γενικώτατα certamente faz referência aos hábitos estoicos de divisões, mas é empregado por Aspásio sem maiores consequências, pois indica que é o gênero superior ao qual se ligam todas as emoções.

33. Em nota, David Konstan escreve, a respeito do segundo lado do dilema, que “não estou certo de ter entendido perfeitamente o sentido desta frase” (*Aspasius: On Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2006, p. 192).



ou alguém caro a nós, e chamamos este sentimento de prazer (ἡδονὴ λέγεται τὸ τοιοῦτον, 43, 4-5). O ponto é que alegria é dita ser simplesmente prazer, o que confunde sua definição com a do gênero prazer, do qual ela é uma espécie. Isso para o primeiro lado do dilema; para o segundo, vejamos agora isto. Se se abandonar a prática de chamar χάρα simplesmente de ἡδονή, e passar a falar de “prazer de tal e tal tipo” (no caso: relativo ao nosso sucesso ou a de pessoas caras a nós), então se toma prazer (ou dor) como gênero e se caracterizam de certo modo suas espécies. Por que não adotar esta última estratégia? Porque, de um lado, Aspásio não quer abrir mão de poder chamar χάρα simplesmente de ἡδονή, pois esta é uma prática bem assente na linguagem moral. Para poder conservar este uso, Aspásio recorre à homonímia entre gênero e espécie, como a que ocorre entre justiça geral (como gênero) e justiça particular (como espécie): há bem uma homonímia aqui, a qual, por estar muito próxima, passa frequentemente despercebida (EN V 2 1129a25-31). Assim, enquanto gênero, todas as emoções têm a mesma definição (de prazer ou de dor), mas, enquanto espécies, o prazer ou dor que cada uma é difere discretamente da definição do respectivo gênero (prazer ou dor). Aspásio conclui, neste sentido, que as emoções como prazeres ou dores particulares são espécies do gênero prazer e dor, que vale de modo sinônimo enquanto gênero, mas elas próprias são ditas prazer ou dor de modo homônimo, segundo o modo proposto, isto é, o da homonímia entre gênero e espécie (46, 15-16).

Porém, alguém poderia objetar: mas qual é a diferença com *animal* (a título de gênero: ser vivo capaz de percepção), que designa a mesma coisa em cada uma de suas espécies, mas o animal que um homem é difere especificamente do animal que, digamos, uma tartaruga é, embora possamos, em certas ocasiões, nos referir a tartarugas como aqueles *animais* ali que são muito lentos ao se deslocarem. A diferença parece residir em que não somente o uso de prazer (ou dor) para designar uma espécie de emoção não é assim ocasional, como *animal* para designar tartarugas, mas também ocorre um fenômeno peculiar: a emoção se dá cindida em dois gêneros opostos, o prazer e a dor, e cada emoção em particular se aloja em uma ou outra destas duas insígnias, dividindo-se assim em tipos segundo as duas classes gerais, prazer e dor. No caso do animal, o correspondente seria o ser vivo capaz de percepção se dar primariamente como dividido em macho e fêmea; tal divisão, porém, não concerne ao gênero, mas somente à matéria na qual diferentes espécies animais se realizam. Há, portanto, uma dupla característica a preservar: a prática de se referir às emoções particulares pelo mesmo termo com que denominamos o gênero e o fato de que o domínio primário das emoções se dá originalmente cindido em dois grupos opostos.

Este último ponto nos leva ao segundo escolho. Aspásio observa que uma das emoções, o apetite (ἐπιθυμία), parece compor-se de prazer e de dor

(δοκεῖ ἡ ἐπιθυμία μικτὸν ἐξ ἡδονῆς εἶναι καὶ λύπη, 43, 34-35). Tal ideia está diretamente ligada à perspectiva platônica desenvolvida em especial no *Filebo*, segundo a qual apetites como a fome (por exemplo, *Fil.* 31e8) ou a sede (como em *Gorg.* 496e1) são tipicamente analisados em termos da repleção (πλήρωσις) a partir de uma falta em direção à sua satisfação, havendo sempre uma mistura entre dor (da falta) e prazer (do suprimento), de sorte que, quando a repleção se dá, prazer e dor findam simultaneamente. Aristóteles conhece tal doutrina e a menciona na *Ética Nicomaqueia*<sup>34</sup>, mas, como a repleção requer que se tome o prazer como um processo ou vir-a-ser, ao passo que Aristóteles o toma não como um vir-a-ser, mas como uma atividade, a doutrina da repleção não encontra mais guarida em seu sistema<sup>35</sup>. Aspásio conhece bem a doutrina aristotélica, defendida na parte final do livro *EN VII*, do prazer como atividade não impedida, pois a cita por três vezes em seu curto tratado (ἐνέργεια τοῦ κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστος, 43, 7-8; 21; 46, 13), mas não parece querer acomodar a esta perspectiva a tese do apetite como um misto de prazer e dor, pois é enfático ao asseverar que a natureza do apetite é ser um tal misto (assim como a do θυμός, a impetuosidade: ἔχει δὲ ἡ ἐπιθυμία, ὥσπερ εἴρηται, μῖξιν τινα ἡδονῆς καὶ λύπης καὶ ὁ θυμός 44, 7-8). Não fica claro, todavia, como Aspásio pensa conciliar ambos os aspectos. A possibilidade mais evidente seria a de observar que o apetite, por vezes, conjuga prazer e dor, como nos casos paradigmáticos da fome e da sede, mas isto não é necessário, pois o prazer ligado a fragrâncias, por exemplo, não requer uma falta prévia para poder exercitar-se. Como tal, o apetite deve ser visto como a busca do que é agradável (por exemplo, *EE II 7* 1223a34; *De Part. Anim.* II 17 661a8), o que pode ou não envolver uma falta ou dor prévia.

O que é notável é que o próprio Aspásio relata que alguns pensadores – novamente sem os nomear – concluem que o gênero superior da emoção não pode ser o prazer e a dor, pois vêm conjugados em pelo menos alguns estados emotivos; daqui, continua Aspásio, estes pensadores dizem que a emoção é antes o que se acompanha de prazer e dor (παρέπεσθαι αὐτὰ τοῖς πάθεσιν, 44, 5-6),

34. Ver *EN III 13* 1118b18-19: “o apetite natural é a repleção do estado de falta” (ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία). Dorothea Frede argumenta que “a maior parte das emoções têm uma natureza mista, porque contêm uma mistura de prazer e dor”, de sorte que, na *Retórica* pelo menos, “Aristóteles não somente toma emprestados certos elementos da descrição de Platão dos estados emotivos (que Aristóteles, então, por alguma razão, descarta em sua ética), mas parece aceitar a concepção central do *Filebo* do prazer e dor como os gêneros supremos das emoções” (“Mixed Feelings in Aristotle’s Rhetoric”, 1996, 258-259, tradução nossa). Aristóteles, porém, abstém-se de dizer que prazer e dor são o gênero superior das emoções, insistindo, por outro lado, que as emoções implicam necessariamente prazer ou dor.

35. “Tampouco a repleção, portanto, é prazer” (οὐδ’ ἔστιν ἄρα ἡ ἀναπλήρωσις ἡδονή, *EN X 2* 1173b11-12).

o que está muito mais próximo do que o próprio Aristóteles diz, pois o Estagirita sempre ressalta que as emoções acarretam prazer e dor. É o que ocorre na definição proposta na *Retórica* II 1 1378a19-22, citada acima, assim como nas duas outras passagens em que nos fornece uma lista das emoções:

Entendo por emoções coisas deste tipo: impetuosidade, medo, pudor, apetite, em geral tudo o que acarreta nas mas mais das vezes o prazer perceptivo por si mesmo.

λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ' αὐτά (EE II 2 1220b12-14).

Entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, afeição, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo o que acarreta prazer ou dor.

λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη (EN II 4 1105b21-23).

As duas citações nos permitem passar ao terceiro e mais importante esboço, agora dizendo respeito às definições propostas por peripatéticos. Aspásio quer mostrar que existe algo que funciona como o substrato primário das emoções, a saber: a parte desiderativa ou afetiva da alma (ὀρεκτικὸν καὶ παθητικὸν τῆς ψυχῆς, 44, 19). Ele inicia observando que Aristóteles não forneceu nenhuma definição das emoções, mas somente listas, assim como também o fizeram os peripatéticos mais antigos. Para encontrar uma definição de emoção, é preciso recorrer a Andrônico e a seu discípulo Boeto. Segundo relata Aspásio, Andrônico define a emoção como o movimento não racional da alma ocasionado pela concepção de um mal ou bem (πάθος εἶναι τῆς ψυχῆς κίνησιν ἄλογον δι' ὑπόληψιν κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ, 44, 21-22) e o interpreta como o movimento da parte não racional da alma. Isto dá já lugar a uma parte patética da alma, como queria Aspásio, mas o fato de Andrônico ter caracterizado a emoção como sendo causada por uma concepção provém do fato de que ele talvez ignorasse que muitas emoções surgem da própria impressão de algo, independentemente de qualquer concepção a seu respeito. Aspásio reveste seu comentário de uma terminologia estoica: “da própria φαντασία à parte de um assentimento e concepção” (ἐξ αὐτῆς τῆς φαντασίας χωρὶς συγκαταθέσεως καὶ ὑπολήψεως, 45, 2-3). Que φαντασία esteja indicando “impressão”, em um uso quase-estoico, é apontado na linha seguinte, na qual Aspásio exemplifica seu ponto observando que uma emoção pode estar baseada na própria percepção ou apreensão de algo (κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτήν, 45, 3). O mesmo ocorre no tocante aos apetites, pois frequentemente nascem quando vemos algo belo pelo simples fato de ser belo, sem nenhuma relação com a concepção de alguma coisa como boa ou má. De fato, continua Aspásio, por vezes a agradabilidade

se segue do fato de algo ser tomado como bom, assim como o sentimento de dor se segue de algo visto como um mal, mas, mesmo nestes casos, a emoção continua sendo um movimento da parte não racional, pois se dá em função de algo ser agradável ou penoso; de fato, pouco importa se a emoção ocorre antes ou depois da suposição de algo como um bem ou um mal, pois ela ocorre em função de se apreender algo agradável ou penosamente, “o que”, conclui Aspásio, “indica mais uma vez que prazer e dor são as emoções mais genéricas” (ὁ καὶ μηνύει γενικώτατα πάθη ὄντα τήν τε ἡδονὴν καὶ τὴν λύπην, 45, 15-16).

Relativamente a Boeto, Aspásio é expeditivo. Boeto sugeriu que a emoção deveria ser antes tomada como o movimento da parte não racional que tem certa magnitude (κίνησιν ἄλογον ἔχουσάν τι μέγεθος, 44, 24-25), sob a alegação de que há certos movimentos da parte não racional (“apropriativos” ou “alienativos”, novamente em roupagem estoica) de curta duração que não devem ser chamados de emoção. Aspásio declara que “não entende por que [Boeto] diz isso” (44, 29), visto que todo movimento da parte não racional da alma, caso não passe despercebido, é uma emoção, qualquer que seja sua duração ou intensidade. O ponto de Boeto não atrai muito sua atenção. A preocupação principal de Aspásio consiste, com efeito, em ligar a emoção ao fato de ser afetado, a um *πάσχειν* do sujeito, evitando seguir a posição de Andrônico segundo a qual a emoção põe certas partes do corpo em alvoroço por conta da suposição ou presunção de algo como um bem ou mal, por certo ocasionada por uma percepção, mas dependendo fundamentalmente desta operação racional de considerar algo a um certo título (como um bem ou um mal). Daqui o privilégio que Aspásio atribui à *φαντασία* no sentido de uma impressão, que é suficiente para dar origem a uma emoção na parte não racional da alma. O relato que faz de Boeto, porém, parece indicar que Boeto queria sugerir uma modificação mais profunda. Com efeito, Aspásio nos reporta que Boeto fazia uma distinção entre a simples alteração de algo (τὸ δὲ κατ’ ἁλλοίωσίν του, 44, 31) e todo movimento de um corpo não como alteração, desde que não passe despercebido (πᾶσα κίνησις σώματος οὐ κατ’ ἁλλοίωσιν, ἄν μὴ λανθάνῃ, πάθος ὄν τοῦ σώματος πρόσκειται, 44, 31-32), o último descrevendo a natureza de uma emoção. Aspásio não faz mais comentários, e o texto é muito elíptico, mas podemos pensar que Boeto estaria voltando a uma visão mais afectiva da emoção, em contraste com a versão mais suposicional proposta por Andrônico, e por isto mesmo precisa distinguir entre alterações de um corpo (como o ficar vermelho por ação do sol sobre a pele), que podem ser temporárias ou duradouras (mas que não envolvem nenhum elemento estranho às modificações físicas, podendo ocorrer sem nenhuma consciência da parte do sujeito, ou em qualquer outro objeto), e alterações com dimensão psíquica, como o enrubescer, que requerem certa magnitude para além da

consciência por parte do sujeito. A passagem, porém, está muito compressa, e somos deixados a conjecturar sobre o que exatamente Boeto quis sugerir como correção à definição proposta por Andrônico: um adendo à sua versão suposicional ou uma correção mais forte em direção a uma perspectiva propriamente material e afetiva.

Que lição tirar do comentário de Aspásio? Certamente o comentador de Aristóteles se mostra avisado e conhecedor das novas terminologias de análise das emoções, em relação às quais quer defender o que, a seus olhos, seria a legítima posição aristotélica. Sua posição termina por defender o prazer e a dor como o gênero das emoções, bem como busca localizá-la na parte não racional da alma, evitando fazer com que as emoções dependam essencialmente de uma consideração judicativa do sujeito relativamente à situação em que se encontra. A solução de Aspásio está em consonância com certas observações de Aristóteles, mas a ele escapa o papel preponderante que o Estagirita atribuiu ao elemento cognitivo na formação de nossas emoções. Por outro lado, Aspásio explora com pertinência uma das possibilidades de definição da emoção, pois Aristóteles, ao somente nos prover com listas de emoções e observar que todas elas acarretam dor e prazer, não nos forneceu uma definição que pudesse aclarar o que de fato tinha em mente. Talvez, contudo, tampouco pudesse ele fazer isto, pois a noção de πάθος parece enredar-se inevitavelmente em uma rede de significações, sem que fique claro como exatamente deve ser ordenada. Nos *Tópicos*, Aristóteles faz alusão aos casos em que sabemos quais termos comparecem na fórmula definicional, mas disputamos sobre o modo como aí comparecem, isto é, não é claro qual é o gênero e qual é a diferença específica. Aristóteles ilustra o ponto com o caso da cólera:

Por exemplo, tanto a dor quanto a suposição de um menoscabo parecem ser predicados no *que é* da cólera, pois o colérico está em aflição e supõe que é menoscabado.

οἷον τῆς ὀργῆς καὶ ἡ λύπη καὶ ἡ ὑπόληψις ὀλιγορίας ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι δοκεῖ λυπεῖται τε γὰρ ὁ ὀργιζόμενος καὶ ὑπολαμβάνει ὀλιγορεῖσθαι (*Tópicos* IV 6 127b30-32).

Aspásio adotou a tese de que dor e prazer constituem o gênero das emoções, mas Aristóteles deixa a entender que também há outro candidato a gênero das emoções, a ὑπόληψις, pois elas se engendram “por causa da suposição de um bem ou mal” (δι’ ὑπόληψιν κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ). Andrônico apostou suas fichas neste segundo candidato para definir as emoções.

PDF para Assessoria

## À Guisa de Conclusão

**C**onclusões em filosofia têm vida curta e são pouco atraentes, pois, desacompanhadas das premissas que as fundam, tornam-se uma imagem pálida demais da reflexão que as embasa. Todavia, é preciso concluir, ainda que provisória e precariamente. Digamos, então, que não parece insensato supor que, ao pôr no centro de suas reflexões sobre o campo prático a deliberação e a escolha deliberada, Aristóteles enfim forneceu ao mundo grego uma justificação bem-sucedida da tomada de decisão pelo ato de pesar razões rivais. Para dar guarida à deliberação como procedimento racional de descoberta da verdade prática, foi preciso distinguir os usos da razão e vencer a tentativa de assimilar ao conhecimento teórico a expressão prática da razão. Mais ainda, foi preciso fazer uma anatomia da alma, examinando minuciosamente suas emoções e paixões. Foi preciso também ficar atento às figuras do fracasso moral, como a acrasia, para, por contraste, pensar o homem moral por excelência, o prudente. Foi preciso prestar atenção às nossas relações de intimidade, à manifestação da afeição e da amizade como o cimento das relações entre os homens, mesmo que seja governada não pela virtude, mas pelo prazer ou pela utilidade. Foi preciso, enfim, encontrar uma expressão da vontade que não a desligasse por inteiro, como faculdade, do mundo da verdade. Em um sentido importante, o homem é sobretudo seu intelecto: ele o é quando pensa o ser, mas também o é quando decide agir com base em razões, pois “julgando em função do que deliberamos, agimos conforme à deliberação” (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὁρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν). Aqui a razão (prática) faz do homem uma causa própria, mesmo que não possa assegurar-se de ser ele próprio o autor de seus fins. Sendo já, contudo, senhor dos meios que conduzem ao fim, o homem instala-se, para sempre, em um mundo outro, o mundo da ação e da responsabilidade moral,

no qual tudo depende crucialmente dele: se está em seu poder agir, está também em seu poder não agir; se está em seu poder dizer sim, está igualmente em seu poder dizer não.

Filósofo grego, Aristóteles pode repetir com aprovação os versos com os quais o coro finaliza a *Antígona* de Sófocles:

Em muito o pensar é da felicidade  
o primeiro. É preciso, em relação aos deuses,  
em nada ser ímpio. Grandes discursos  
dos orgulhosos em grandes golpes  
fazendo expiar  
ao provecto ensinam a pensar.

πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας  
πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τὰ γ' ἐς θεοὺς  
μηδὲν ἀσεπτεῖν· μεγάλοι δὲ λόγοι  
μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεράυχων  
ἀποτείσαντες  
γίγρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδασαν (1348-53)



## Origem dos Textos

1. “Teatro e Ação Humana em Sófocles”. Texto inédito. Uma primeira versão foi apresentada como conferência, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em junho de 2003, sob o título de “O Sujeito Prático em Sófocles: Humanismo e Anti-humanismo na Grécia Antiga”.
2. “Virtude e Saber em Sócrates”. Texto inédito. Foi apresentado como conferência no colóquio L’Ethique de Socrate (Bélgica), em maio de 2002, sob o título de “Vertu et savoir chez Socrate”, e, posteriormente, no x Colóquio de Lógica e Ontologia (UFRGS, julho de 2002).
3. “Sobre a Expulsão dos Poetas em *A República*”. Texto publicado no livro em homenagem ao prof. Carlos Alberto Ribeiro de Moura: D. Pinto, L. Mutinho, M. Sacrini e M. Stival (orgs.), *Ensaio de Filosofia*. Curitiba, Editora da UFPR, 2015, pp. 79-113.
4. “*Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles”. *Analytica*, vol. 1, n. 2, pp. 11-40, 1994.
5. “Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica”. *Analytica*, vol. 1, n. 3, pp. 75-100, 1996. Versões preliminares foram apresentadas no Colóquio sobre a Ética de Aristóteles (UFRGS, outubro de 1995) e Colóquio Analytica (UFRJ, novembro de 1995).
6. “Emoção, Ação e Felicidade em Aristóteles”. In: Pierre Destrée (org.). *Aristote: bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003, pp. 107-131.
7. “Deliberação e Vontade em Aristóteles”. *Revista de Filosofia Política*, nova série, n. 1, pp. 68-98, 1998. Uma versão preliminar foi apresentada no seminário Sujeito e Subjetividade, organizado pela Universidade Federal de Goiânia (UFG), em abril de 1997.

8. “Notas sobre a Deliberação em Aristóteles”. *Revista de Filosofia Política*, nova série, n. 3, pp. 96-114, 1998.
9. “Deliberação e Indeterminação em Aristóteles”. Texto inédito. Versões preliminares foram apresentadas no colóquio Ética: Questões de Fundamentação (UFG, junho de 1998), no V Colóquio de Lógica e Ontologia (UFRGS, agosto de 1988) e na Universidade de Aix-en-Provence (abril de 1999).
10. “Deliberação e Inferência Prática em Aristóteles”. *Dissertatio*, vol. 19-20, pp. 93-111, 2004. Uma versão preliminar foi apresentada em João Pessoa (UFPB, março de 2004).
11. “Escolha dos Meios e τὸ αὐθαίρετον”. *Analytica*, vol. 8, n. 2, pp. 165-184, 2004. Uma versão preliminar foi apresentada no colóquio *A Ethica Nicomachea* de Aristóteles (USP, maio de 2003).
12. “Lei Moral e Escolha Singular na Ética Aristotélica”. Versões similares foram apresentadas como conferência na Universidade Autônoma de Madri, em outubro de 2007, e na Universidade de Coimbra, em fevereiro de 2009. Uma versão similar, sob o título de “Regra Prática, Generalização e Codificabilidade em Aristóteles”, foi publicada em J.-M. Zamora (org.). *Éticas Griegas y Filosofía Contemporánea*. Buenos Aires, Biblos, 2017, pp. 205-220.
13. “Agir *Secundum Rationem* ou *Cum Ratione*?”. In: Michael B. Wrigley e Plínio J. Smith (orgs.), *O Filósofo e Sua História: Uma Homenagem a Osvaldo Porchat*. Campinas, Unicamp, 2003, pp. 239-263 (CLE, vol. 36). Uma primeira versão foi apresentada na Universidade de Aix-en-Provence, em dezembro de 2001, sob o título de “Considérations sur la doctrine morale de Platon: agir *secundum rationem* ou *cum ratione*?”.
14. “A Conexão das Virtudes em Aristóteles”. Uma primeira versão foi apresentada no colóquio Prudência: Consciência (Unicamp, setembro de 1993). Uma segunda versão foi lida no III Colóquio Franco-Brasileiro (UFRGS, novembro de 1993). A versão aqui editada foi apresentada no Centre De Wulf-Mansion (Louvain-la-Neuve), no colóquio *La raison pratique dans l'éthique et la politique d'Aristote* (março de 2000). Em português, foi lida no colóquio Verdade e Ação (Universidade Estadual de Maringá (UEM), agosto de 2001). Esta conferência fez parte de um curso ampliado sobre a virtude moral em Platão e Aristóteles ministrado na Universidade de Bourgogne (janeiro de 2002) e na Universidade Nacional de Colômbia (setembro de 2002).
15. “Acrasia e o Método na *Ética*”. Uma versão preliminar foi apresentada no colóquio *La faiblesse de la volonté: les philosophes grecs*

- et l'acrasie (Centre De Wulf-Mansion, Louvain-la-Neuve, dezembro de 2003), tendo sido editado sob o título de "Akrasia and the Method of Ethics". In: C. Bobonich e P. Destrée (orgs.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden, Brill, 2007, pp. 167-191.
16. "Amizade, Unidade Focal e Semelhança". Texto inédito. Uma versão foi inicialmente lida no colóquio La philia dans la philosophie d'Aristote, organizado pelo Centre De Wulf-Mansion (Louvain-la-Neuve e Leuven, maio de 2004) e, depois, na Universidade Central de Venezuela, em abril de 2005. Posteriormente, uma versão ampliada foi publicada, em inglês, sob o título de "The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemean and the Nicomachean Ethics". *Apeiron*, vol. 48, n. 2, pp. 195-219, 2015.
  17. "Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica". Uma versão preliminar foi lida no colóquio Quel choix de vie? Action et contemplation selon Aristote, organizado pelo Centre De Wulf-Mansion (Louvain-la-Neuve, março de 2003), bem como na Universidade Nacional de Colômbia, em outubro de 2016. Foi publicado, sob o título de "Eudaimonia and Contemplation in Aristotle's Ethics". In: Pierre Destrée e Marco Zingano (orgs.). *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*. Leuven, Peeters, 2014, pp. 135-158.
  18. "Dispersão Categorial e Metafísica em Aristóteles". *Discurso*, n. 33, pp. 9-34, 2003. Uma versão em espanhol: "Dispersión Categorial y Metafísica en Aristóteles". *Estudios de Filosofía*, n. 26, pp. 195-211, 2002. Originalmente, o texto foi apresentado como aula inaugural do Departamento de Filosofia da USP em 2002, sob o título de "Aristóteles sem Metafísica?". Uma versão ligeiramente modificada foi lida no III Seminário Internacional de Filosofia Antigua y Medieval, organizado pela Universidade de Antioquia (Colômbia, setembro de 2002).
  19. "Aspásio e o Problema da Homonímia em Aristóteles". *Analytica*, vol. 6, n. 1, pp. 93-131, 2002.
  20. "Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica". *Analytica*, vol. 21, n. 1, pp. 9-44, 2017. Uma versão deste texto foi apresentada sob o título de "Contemplation et bonheur premier", em uma conferência pronunciada em Paris I Sorbonne, em fevereiro de 2019.
  21. "Πάθος: Um Emaranhamento Conceitual?". Texto publicado no livro em homenagem aos professores Raul Landim e Guido de Almeida: E. Marques, L. Levy, L.-C. Pereira e M. Gleizer (orgs.). *Ca-minhos da Razão*. Rio de Janeiro, Nau Editora, 2019, pp. 253-281.

Versões preliminares do texto foram apresentadas em agosto de 2018 na UFRGS (sob o título de “*Pathê* e suas Diversas Significações”) e em outubro do mesmo ano para o grupo de pesquisa dirigido por Cristina Viano no Centre Léon Robin (Paris IV), sob o título de “*Les émotions et leurs traits essentiels*”. Em novembro de 2019, desenvolvi, para o mesmo grupo de pesquisa do Centre Léon Robin, a segunda parte do texto, sobre as definições de πάθος em Andrônico de Rodes e Boeto de Sídon, que apresento aqui sob a forma de apêndice.

## Referências Bibliográficas

- ACKRILL, John Lloyd. "Aristotle on Eudaimonia". *Proceedings of the British Academy*, vol. 60, pp. 339-359, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle the Philosopher*. Oxford, Oxford University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's Categories and de Interpretatione*. Oxford, Clarendon Press, 1963.
- ADAM, James. *The Republic of Plato*. 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1902.
- ADKINS, Arthur. "Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle". *Classical Quarterly*, vol. 13, pp. 30-45, 1963.
- ALBERTI, Antonina & SHARPLES, Robert. *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlim, Walter de Gruyter, 1999.
- ALLAN, Donald. "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles". *XI<sup>ème</sup> Congrès Internationale de Philosophie*, vol. 12, pp. 120-127, 1953.
- \_\_\_\_\_. "The Practical Syllogism". In: MANSION, Susanne. *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 325-340.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1952.
- ALLEN, Reginald. *The Republic*. New Haven, Yale University Press, 2006.
- ALLISON, Harry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ANDO, Takatura. *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. 3. ed. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford, Oxford University Press, 1993.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy*, vol. 33, pp. 1-19, 1958.
- \_\_\_\_\_. "Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth'?" In: BAMBROUGH, Renford. *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge, 1981, pp. 66-77.
- \_\_\_\_\_. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres, Hutchinson University Library, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Intention*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1957.
- AQUINO, Tomás de. *Comentário à Ética Nicomachea de Aristóteles*. Ed. Cathala. Turim, Mariett, 1949.

- AUBENQUE, Pierre. “La prudence aristotélécienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”. *Revue des Études Grecques*, vol. 78, pp. 40-51, 1965.
- \_\_\_\_\_. “Sur la définition aristotélécienne de la colère”. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, vol. 147, pp. 300-317, 1957.
- \_\_\_\_\_. *La prudence chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Le problème de l’être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. Berna, A. Francke, 1946.
- BARNES, Jonathan. “Aristote dans la philosophie anglo-saxonne”. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 75, pp. 205-218, 1977.
- \_\_\_\_\_. “Enseigner la Vertu?”. *Revue Philosophique*, vol. 4, pp. 571-589, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Homonymy in Aristotle and Speusippus”. *Classical Quarterly*, vol. 21, pp. 65-80, 1971.
- \_\_\_\_\_. “Introduction”. In: TREDENNICK, Hugh & THOMSON, J. A. K. *Nicomachean Ethics*. Nova York, Penguin Books, 1976.
- \_\_\_\_\_. “Roman Aristotle”. In: BARNES, Jonathan & GRIFFIN, Miriam. *Philosophia Togata II*. Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-69.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle: Posterior Analytics*. 2. ed. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Presocratic Philosophers*. 2. ed. Londres, Routledge, 1982.
- \_\_\_\_\_. *The Toils of Scepticism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- BEDFORD, Errol. “Emotions”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 57, pp. 281-304, 1956-1957.
- BELFIORE, Elizabeth. “A Theory of Imitation in Plato’s *Republic*”. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 114, pp. 121-146, 1984.
- BERTI, Enrico. “Le rapport entre les formes d’amitié selon Aristote”. In: ROMEYER-DHERBEY, Gilbert & AUBRY, Gwendoline. *L’excellence de la vie*. Paris, Vrin, 2002, pp. 317-334.
- \_\_\_\_\_. “Multiplicité et unité du bien selon EE I 8”. In: MORAUX, Paul & HARLFINGER, Dieter. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin, Walter de Gruyter, 1971, pp. 157-184.
- \_\_\_\_\_. “A Relação entre as Formas de Amizade Segundo Aristóteles”. *Analytica*, vol. 6, n. 1, 2002.
- BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. Nova York, Basic Books, 1986.
- BODÉÜS, Richard. *Aristote: Catégories*. Paris, Belles Lettres, 2001.
- BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus*. Berlin, Walter de Gruyter, 1961.
- \_\_\_\_\_. “Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche”. *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, vol. 55, n. 1, pp. 13-55, 1867.
- BROADIE, Sarah & ROWE, Christopher. *Aristotle Nicomachean Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1991.
- BRUNSWIG, Jacques. “Pouvoir Enseigner la Vertu?”. *Revue Philosophique*, vol. 4, pp. 591-602, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Aristote: Topiques I-IV*. Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- BURNET, John. *The Ethics of Aristotle*. Londres, Methuen, 1900.
- BYWATER, Ingram. *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1892.

- CARDWELL, Edward. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. 2 vols. Oxford, Oxford University Press, 1828-1830.
- CESAREA, Basílio de. *De Hominis Opificio*. Org. Smets e van Esbroek. Paris, 1970.
- \_\_\_\_\_. *La création de l'homme*. Trad. J. Laplace, notas J. Daniélou. Paris, Cerf, 1943.
- \_\_\_\_\_. *La création de l'homme*. Trad. J. Y. Guillaumin. Paris, Desclée de Brouwer, 1982.
- CHANTRAINE, Pierre. *La formation des noms en grec ancien*. Paris, Klincksiek, 1933.
- CHARLES, David. "Aristotle on Well-Being and Contemplation". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 73, pp. 205-233, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Eudaimonia, Theoria, and the Choiceworthiness of Practical Wisdom". In: DESTREE, Pierre & ZINGANO, Marco. *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*. Louvain, Peeters, 2014, pp. 89-109.
- CHERNISS, Harold. "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas". *American Journal of Philology*, vol. 57, pp. 445-456, 1936.
- CHERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1944.
- COOPER, John. "An Aristotelian Theory of Emotions". In: RORTY, Amelie. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 238-257.
- \_\_\_\_\_. *Plato: Complete Works*. Indianapolis, Hackett, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Reason and Emotion*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- COPE, Edward. *The Rhetoric of Aristotle*. 3 vols. ed. John Sandys. Cambridge, Cambridge University Press, 1877.
- CORNFOR, Francis. *The Republic of Plato*. Oxford, Oxford University Press, 1941.
- DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford University Press, 1980.
- DÉCARIE, Vianney. "Vertu totale, vertu parfaite et kalokagathie dans l'*Éthique à Eudème*". In: *Sens et Existence: en hommage à Paul Ricoeur*. Paris, Seuil, 1975, pp. 60-76.
- DELCOMMINETTE, Sylvain. "Facultés et parties de l'âme chez Platon". *Plato*, vol. 8, pp. 1-39, 2008.
- DESTREE, Pierre & ZINGANO, Marco. *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*. Lovaina, Peeters, 2014.
- DESTREE, Pierre. "Comment démontrer le propre de l'homme". In: ROMEYER-DHERBEY, Gilbert & AUBRY, Gwendoline. *L'excellence de la vie*. Paris, Vrin, 2002, pp. 39-61.
- \_\_\_\_\_. "Aristote et la question du droit naturel". *Phronesis*, vol. 45, n. 3, pp. 220-239, 2000.
- DEVEREUX, Daniel. "Courage and wisdom in Plato's *Laches*". *Journal of History of Philosophy*, vol. 15, pp. 129-141, 1977.
- \_\_\_\_\_. "The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*". *Philosophical Review*, vol. 101, pp. 765-789, 1992.
- DIHLE, Albrecht. *The Theory of the Will in Classical Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1982.
- DILLER, Hans. "Über das Selbstbewußtsein der Sophokleischen Personen". *Wienerstudien*, vol. 64, pp. 70-85, 1956.

- DILLON, John. *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- DIRLMEIER, Franz. *Nikomachische Ethik*. Berlim, Walter de Gruyter, 1956.
- DONINI, Pierluigi. *Ethos: Aristotele e il Determinismo*. Turin, Orso, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Tre Studi sull'Aristotelismo nel II Secolo d.C.* Turim, Paravia, 1974.
- DOOLEY, William. *Alexander of Aphrodisias: Aristotle's Metaphysics* v. Londres, Bloomsbury, 2014.
- DORION, Louis-André. *Platon: Lachès – Euthyphron*. Paris, GF Flammarion, 1997.
- DOW, Jamie. "Aristotle's Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains". In: PAKALUK, Michael & PEARSON, Giles. *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 47-74.
- \_\_\_\_\_. "Feeling Fantastic Again: Passions, Appearances and Belief in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 46, pp. 213-251, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Feeling Fantastic? Emotions and Appearances in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 37, pp. 143-175, 2009.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford, Oxford University Press, 1983.
- FEREJOHN, Michael. "The Unity of Virtue and the Objects of Socratic Inquiry". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 20, pp. 1-21, 1982.
- FERRARI, G. R. F. "Plato and Poetry". In: KENNEDY, George. *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 92-148.
- FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- FORTENBAUGH, William. *Aristotle on Emotion*. 2. ed. Londres, Duckworth, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning". *Phronesis*, vol. 20, pp. 51-62, 1975.
- FRANK, Daniel H. *The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon*. New York, Peter Lang, 1984.
- FREDE, Dorothea. "Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric". In: RORTY, Amelie. *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 258-259.
- FREDE, Michael. "Aristotle's Metaphysics Lambda". In: FREDE, M. & CHARLES, D. *Aristotle: Metaphysics Lambda*. Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 1-52.
- \_\_\_\_\_. "Categories in Aristotle". In: O'MEARA, Dominic. *Studies in Aristotle*. Washington, Catholic University Press, 1981, pp. 1-24.
- \_\_\_\_\_. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift". In: MORAUX, Paul & WIESNER, Jürgen. *Zweifelhafte im Corpus Aristotelicum*. Berlim, Walter de Gruyter, 1983, pp. 1-29.
- FURLEY, David. *Cosmic Problems*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Self-movers". In: LLOYD, Geoffrey & OWEN, Gwilym. *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 165-179.
- \_\_\_\_\_. "Self-movers". In: \_\_\_\_\_. *Cosmic Problems*, Nova York/Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- FURLEY, David. *Two Studies in the Greek Atomists: Study II – Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*. Princeton, Princeton University Press, 1967.



- GARVE, C. *Die Ethik des Aristoteles*. Breslau, Korn, 1798.
- GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique à Nicomaque*. 2. ed. Lovaina, Peeters, 1970.
- GAUTHIER, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
- \_\_\_\_\_. "Saint Maxime le Confesseur et la Psychologie de l'Acte Humain". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. 21, pp. 51-100, 1954.
- GEACH, Peter. "History of a Fallacy". *Journal of the Philosophical Association*, vol. 5, n. 19-20, 1950.
- \_\_\_\_\_. "History of a Fallacy". In: \_\_\_\_\_. *Logic Matters*. Oxford, Oxford University Press, 1972, pp. 1-13.
- \_\_\_\_\_. *Logic Matters*. Oxford, Oxford University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *The Unity of Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- GIANNANTONI, Gabriele. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Roma, Bibliopolis, 1990.
- GOULD, Carol. "Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato's *Laches*". *History of Philosophy Quarterly*, vol. 4, pp. 265-279, 1987.
- GRANT, Alexander. *The Ethics of Aristotle*. 2 vols. 4. ed. Londres, Longmans, Green & Co., 1885.
- GRIMALDI, William. *Aristotle: Rhetoric II*. Nova York, Fordham University Press, 1988.
- HALLIWELL, Stephen. *Plato: Republic 10*. Warminster, Aris & Phillips, 1988.
- HALPER, Edward. "The Unity of the Virtues in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 17, pp. 115-143, 1999.
- HARDIE, Wilfried. "The Final Good in Aristotle's Ethics". *Philosophy*, vol. 40, pp. 277-295, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's Ethical Theory*. 2. ed. Oxford, Oxford University Press, 1980.
- HEINAMAN, Robert. "Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics". *Phronesis*, vol. 33 n. 1, pp. 31-53, 1988.
- HEYLBUT, Gustav. *Eustratii et Michaelis et Anonyma In Ethica Nicomachea Commentaria*. Berlim, 1892.
- \_\_\_\_\_. *Heliodori In Ethica Nicomachea Paraphrasis*. G. Heylbut. Berlim, 1889.
- HINTIKKA, Jaakko. "Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity". *Inquiry*, vol. 2, pp. 137-151, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle on Modality and Determinism*. Amsterdam, North-Holland, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Time and Necessity*. Oxford, Clarendon Press, 1973.
- IRWIN, Terence. "Disunity in the Aristotelian Virtues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. suplementar, pp. 61-78, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Plato's Moral Theory*. Oxford, Oxford University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. "A Ética como uma Ciência Inexata". *Analytica*, vol. 1, n. 3, pp. 13-73, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's First Principles*. Oxford, Oxford University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle's Philosophy of Mind". In: EVERSON, Stephen. *Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 56-83.
- \_\_\_\_\_. "Homonymy in Aristotle". *Review of Metaphysics*, vol. 34, pp. 523-544, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis, Hackett, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Permanent Happiness: Aristotle and Solon". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 3, pp. 89-123, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Who Discovered the Will?" *Philosophical Perspectives*, vol. 6, pp. 453-473, 1992.

- JAEGER, Werner. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlim, Weidmann, 1923.
- \_\_\_\_\_. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*. Berlim, Weidmann, 1912.
- \_\_\_\_\_. *Nemesios von Emesa*. Berlim, Weidmann, 1914.
- \_\_\_\_\_. *Aristotelis: Metaphysica*. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- JAMES, William. *The Principles of Psychology*. 2 vols. Nova York, Henry Holt, 1890.
- \_\_\_\_\_. "What is an Emotion". *Mind*, vol. 9, pp. 188-205, 1884.
- JELF, William. *Notes on Aristotle's Ethics*. Oxford, Jon Henry & Hames Parker, 1856.
- JOACHIM, Harold. *The Nicomachean Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1951.
- JUDSON, Lindsay. "Chance and 'Always or for the Most Part' in Aristotle". In: JUDSON, Lindsay. *Aristotle's Physics*. Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 73-99.
- KAHN, Charles. "Discovering the Will". In: DILLON, John & LONG, Anthony. *The Question of Eclecticism*. Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 234-259.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle and Altruism". *Mind*, vol. 90, pp. 20-40, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Plato and the Unity of the Virtues". *Phronesis*, vol. suplementar 11, pp. 21-39, 1976.
- KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Practical Inference". *Analysis*, vol. 26, pp. 65-75, 1965-1966.
- \_\_\_\_\_. "The Nicomachean Conception of Happiness". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. suplem., pp. 67-80, 1991.
- KIRWAN, Christopher. *Aristotle: Metaphysics Books Γ, Δ, and E*. 2. ed. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- KIRWAN, Christopher. "Logic and The Good in Aristotle". *Philosophical Quarterly*, vol. 17, n. 67, pp. 97-114, 1967.
- KONSTAN, David. "Aspasius on Pathê". In: VIANO, Cristina; MASO, Stefano & MASI, Francesca. *Ethikê Theôria*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, pp. 271-286.
- KONSTAN, David. *Aspasius: On Aristotle's Nicomachean Ethics*. Londres, Duckworth, 2006.
- KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, Princeton University Press, 1989.
- LABARRIERE, Jean-Louis. "De l'unité de l'intellect chez Aristote et du choix de la vie la meilleure". In: CANTO-SPERBER, Monique & PELLEGRIN, Pierre. *Le style de la pensée*. Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 221-243.
- LAKS, André. "Prohairesis". *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, 1989, pp. 141-158.
- LEAR, Gabriel. "Approximation and Acting for an Ultimate End Approximation". *Theoria*, 2014 pp. 61-87.
- \_\_\_\_\_. *Happy Lives and the Highest Good*. Princeton, Princeton University Press, 2004.
- LEBRUN, Gérard. "O Conceito de Paixão". In: CARDOSO, Sérgio. *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo, Funarte, 1987, p. 17-33.
- LEFEBVRE, René. "Referência e Semelhança: As Amizades de Aristóteles". *Analytica*, vol. 6, pp. 45-91, 2001-2002.
- LEMMON, Edward John. "Moral Dilemmas". *Philosophical Review*, vol. 71, pp. 139-158, 1962.
- LEROUX, Georges. *La République*. Paris, GF Flammarion, 2004.

- LISI, Francisco. "Theoretical Life, Practical Life, and Happiness in Aristotle". In: DESTREE, Pierre & ZINGANO, Marco. *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*. Lovaina, Peeters, 2014, pp. 241-271.
- LOENING, Richard. *Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre 1: Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Jena, Fischer, 1903.
- LOPES, Daniel. *Górgias de Platão*. São Paulo, Perspectiva, 2011.
- LOVEJOY, Arthur. *The Great Chain of Being*. Cambridge (MS), Harvard University Press, 1936.
- MERCKEN, H. Paul F. "The Greek Commentators on Aristotle's Ethics". In: SORABJI, Richard. *Aristotle Transformed*. Londres, Duckworth, 1990, pp. 407-433.
- MIGNUCCI, Mario. "ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science". In: BERTI, Enrico. *Aristotle on Science*. Pádua, Antenore, 1981, pp. 173-203.
- MORAUX, Paul. *Der Aristotelismus bei den Griechen: vol. II*. Berlim, Walter de Gruyter, 1984.
- \_\_\_\_\_. "L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce". *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 47, pp. 5-43, 1949.
- MOSS, Jessica. "What is Imitative Poetry and Why is it Bad?" In: FERRARI, G. R. F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 415-444.
- NATALI, Carlo. *La Sapienza di Aristotele*. Roma, Bibliopolis, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Ética". In: BERTI, Enrico. *Guida ad Aristotele*. Bari, Laterza, 1997, pp. 243-282.
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomachea*. Bari, Laterza 1999.
- NATORP, Paul. "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik". *Philosophische Monatshefte*, vol. 24, pp. 37-65; 540-574, 1888.
- \_\_\_\_\_. "Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 1, pp. 178-193, 1888.
- NEHAMAS, Alexander. "Plato on Imitation and Poetry in Republic x". In: NEHAMAS, Alexander. *Virtues of Authenticity*. Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 251-278.
- OWEN, Gwilym Ellis Lane. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle". In: DÜRING, Ingemar & OWEN, Gwilym Ellis Lane. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Goeteborg, pp. 163-190, 1960.
- \_\_\_\_\_. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle". In: BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm & SORABJI, Richard (orgs.). *Articles on Aristotle*. vol. 3. Londres, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle". In: \_\_\_\_\_. *Logic, Science, and Dialectic*. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Τιθέναι τὰ φαινόμενα". In: \_\_\_\_\_. *Logic, Science and Dialectic*. Ithaca, Cornell University Press, 1986, pp. 239-251.
- PENNER, Terry. "The Unity of Virtue". *Philosophical Review*, vol. 82, pp. 35-68, 1973.
- \_\_\_\_\_. "Socrates on Virtue and Motivation". *Phronesis*, 1 suppl., vol. 1 (*Exegesis and Argument*), pp. 133-151, 1973.
- PITCHER, George. "Emotion". *Mind*, vol. 74, pp. 326-346, 1965.
- PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo, Editora Unesp, 2000.
- PRADO, Anna Lia de Almeida. *A República*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

- PRICE, Anthony. "Emotions in Plato and Aristotle". In: GOLDIE, Peter. *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*. Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 121-142.
- RAMSAUER, G. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Leipzig, Teubner, 1879.
- REALE, Giovanni. *Il Concetto di Filosofia Prima e l'Unità della Metafisica di Aristotele*. Milão, Vita e Pensiero, 1961.
- REEVE, C. C. R. *Plato: Republic*. Indianapolis, Hackett, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Practices of Reason*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- REVISTA ANALYTICA, n. 3, 1996.
- RIST, John Michael. "An Early Dispute about Right Reason". *Monist*, vol. 66, pp. 38-49, 1983.
- RIVIER, A. "Remarques sur le 'nécessaire' et la 'nécessité' chez Eschyle". *Revue des Études Grecques*, vol. 81, pp. 5-39, 1968.
- ROBIN, Léon. *Platon: œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1950.
- ROCHE, Timothy. "In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory". *Phronesis*, vol. 37, pp. 46-84, 1992.
- ROSS, David. *Aristotle*. Londres, Methuen, 1923.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's Metaphysics*. 2 vols. Oxford, Oxford University Press, 1924.
- ROWE, Christopher. *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. "The Meaning of φρόνησις in the Eudemian Ethics". In: MORAUX, Paul & HARLFINGER, Dieter. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin, Walter de Gruyter, 1971, pp. 73-92.
- RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Londres/Nova York, Hutchinson's University Library, 1949.
- SAINT-HILAIRE, Barthélemy de. *Morale à Nicomaque*. 3 vols. Paris, Durand, 1856.
- SANTAS, Gerasimos. "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*". *Review of Metaphysics*, vol. 22, pp. 433-460, 1969.
- SCHOFIELD, Malcolm. "The Noble Lie". In: FERRARI, G. R. F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 138-164.
- SHIELDS, Christopher. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- SMITH, J. A. "Aristotelica". *Classical Quarterly*, vol. 14, pp. 16-22, 1920.
- \_\_\_\_\_. "General Relative Clauses in Greek". *Classical Review*, vol. 31, pp. 69-71, 1917.
- SOLOMON, Robert. "The Philosophy of Emotions". In: LEWIS, Michael & HAVILAND-JONES, Jeannette. *Handbook of Emotions*. 2. ed. Nova York, Guilford Press, 2000, pp. 3-15.
- SORABJI, Richard. *Animal Minds and Human Morals*. Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Necessity, Cause, and Blame*. Londres, Cornell University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Intentionality and Physiological Processes". In: NUSSBAUM, Martha & RORTY, Amelie. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 195-226.
- STEVENS, Annick. *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*. Paris, Vrin, 2000.

- STEWART, John Alexander. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vols. Oxford, Oxford University Press, 1892.
- TARÁN, Leonardo. “Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy”. *Hermes*, vol. 106, pp. 73-99, 1978.
- TAYLOR, C. C. W. *Plato: Protagoras*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- TRICOT, Jules. *Éthique à Nicomaque*. Paris, Vrin, 1959.
- URMSON, James. *Aristotle's Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1988.
- VERNANT, Jean-Paul & VIDAL-NAQUET, P. *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*. Paris, Maspero, 1972.
- VERNANT, Jean-Paul. “Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque”. In: VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P. *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*. Paris, Maspero, 1972, pp. 41-74.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo, Perspectiva, 1999.
- VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press, 1973.
- \_\_\_\_\_. “Socrates on ‘The Parts of Virtue’”. In: \_\_\_\_\_. *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 418-423.
- \_\_\_\_\_. “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”. *Review of Metaphysics*, vol. 25, pp. 415-58, 1972.
- \_\_\_\_\_. “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”. *Platonic Studies*, pp. 221-269, 1973.
- WALKER, A. D. M. “Aristotle’s Account of Friendship in the Nicomachean Ethics”. *Phronesis*, vol. 24, pp. 180-196, 1979.
- WALTER, Julius. *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*. Jena, Mauke, 1874.
- WARDY, Robert. *The Chain of Change*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- WHITE, Stephen. “Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 8, pp. 103-143, 1990.
- WIGGINS, David. “Deliberation and Practical Reason”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 76, pp. 29-51, 1975-1976.
- \_\_\_\_\_. “Universalizability, Impartiality, Truth”. In: \_\_\_\_\_. *Needs, Values, Truth*. Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 59-86.
- WILLIAMS, Bernard. *Morality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. “Aristotle on the Good: A Formal Sketch”. *Philosophical Quarterly*, vol. 12, n. 49, pp. 289-296, 1962.
- WOODS, Michael. *Aristotle's Eudemian Ethics I, II and VIII*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- WRIGHT, Georg von. *The Varieties of Goodness*. Londres, Routledge & K. Paul, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Practical Reason*. Oxford, Blackwell, 1983.
- ZINGANO, Marco. “Eudaimonia and Contemplation in Aristotle’s Ethics”. In: DESTREE, Pierre & \_\_\_\_\_. *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle’s Ethics*. Lovaina, Peeters, 2014, pp. 135-158.
- \_\_\_\_\_. “Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles”. *Analytica*, vol. 1, n. 2, pp. 11-40, 1994.
- \_\_\_\_\_. “De Caelo I 12 e o Princípio de Plenitude”. In: LEVY, Lia et al. *Verdade, Conhecimento e Ação*. São Paulo, Loyola, 1999, pp. 441-454.
- \_\_\_\_\_. “Dispersión Categorical y Metafísica en Aristóteles”. *Estudios de Filosofía*, vol. 26, pp. 195-211, 2002.

- \_\_\_\_\_. “Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles”. *Discurso*, vol. 33, pp. 9-34, 2003.
- \_\_\_\_\_. “É a Física uma Ciência bem Formada?” *Analytica*, vol. 19, pp. 9-43, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Unidade do Gênero e Outras Unidades em Aristóteles: Significação Focal, Relação de Consecução, Semelhança, Analogia”. *Analytica*, vol. 17, n. 2, pp. 395-432, 2013.
- \_\_\_\_\_. *La Doctrine Aristotélicienne du Bonheur*. 2016.
- \_\_\_\_\_. “Émotion, action et bonheur”. In: DESTRÉE, P. *Aristote: bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003.

<i>Título</i>	<i>Estudos de Ética Antiga</i>
<i>Autor</i>	Marco Zingano
<i>Produção Editorial</i>	Marilena Vizentin
<i>Projeto Gráfico</i>	Kato Editorial
<i>Capa</i>	Carolina Sucheuski
<i>Imagem da Capa</i>	Montagem a partir de frasco para óleo atribuído à oficina do Pintor de Diósfos (Atenas, 495 a.C.-470/460 a.C.), The Metropolitan Museum of Art
<i>Editoração de Texto</i>	Leonardo Ortiz Matos
<i>Editoração Eletrônica</i>	Kato Editorial
<i>Divulgação</i>	Regina Brandão Giulia Rossi Paladino
<i>Formato</i>	18 × 25,5 cm
<i>Tipografia</i>	Sabon Lt Std 10,75/14,5 pt
<i>Papel Certificado FSC®</i>	Chambril Avena 80 g/m <sup>2</sup> (miolo) Cartão Supremo 300 g/m <sup>2</sup> (capa)
<i>Número de Páginas</i>	488
<i>Tiragem</i>	800
<i>Impressão e Acabamento</i>	Gráfica cs

PDF para Assessoria