

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

Problemas de Método na Ética Aristotélica

Hippolyto Ribeiro

Pelotas
2013

HIPPOLYTO RIBEIRO

Problemas de Método na Ética Aristotélica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: João Hobuss

**Pelotas
2013**

Agradecimentos

Ao prof. João Hobuss, pelo apoio constante e a orientação segura.

Dedico à minha mãe, grande incentivadora.

Resumo

RIBEIRO, Hippolyto. **Problemas de Método na Ética Aristotélica**. 2013. 170f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Investigo qual método de prova e justificação Aristóteles adota na ética, o método dialético, cujo procedimento é baseado na análise de *endoxa*, opiniões justificadas apenas por sua reputabilidade, o método científico, cujo silogismo é puramente dedutivo nos moldes de uma demonstração matemática, pois suas premissas são justificadas exclusivamente pela verdade, são necessariamente verdadeiras, o que garante a verdade da conclusão, ou diversas estratégias e procedimentos diferentes *ad hoc*. Discuto se o conhecimento prático é necessariamente inexato em razão da natureza particular da ação humana. Sustento que Aristóteles utiliza ambos os procedimentos, dialético e científico, na ética, porque não formulou sistematicamente um método de investigação ética especificamente e também que o conhecimento prático é inexato em razão da natureza da ação humana sempre realizada em circunstâncias indeterminadas.

Palavras-Chave: Ética. Método. Dialético. Científico. Inexatidão.

Abstract

RIBEIRO, Hippolyto. **Problems of Method in Aristotelian Ethics**. 2013. 170f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

I investigate what method of proof and justification Aristotle adopts in ethics, the dialectical method, whose procedure is based in the analysis of *endoxa*, opinions justified only by reputability, the scientific method, whose syllogism is purely deductive in the manner of a mathematical demonstration, because its premisses are justified exclusively by truth, they are necessarily true, what warrant the truth of conclusion, or various different procedures and strategies *ad hoc*. I discuss if practical knowledge is necessarily inexact by the reason of the particular nature of human action. I claim that Aristotle uses both dialectical and scientific procedures on ethics, because did not systematically formulate an ethical method of investigation specifically and also that the practical knowledge is inexact by the nature of human action always performed into undetermined circumstances.

Keywords: Ethics. Method. Dialectical. Scientific. Inexactness.

Sumário

Introdução	07
1 Barnes/Berti: o método dialético da <i>Ethica</i>	10
2 Natali/Salmieri: o método científico da ética e o <i>Analíticos Posteriores</i>	56
3 Zingano/Irwin: inexatidão e coerentismo na <i>Ética Aristotélica</i>	89
4 <i>Ethica Nicomachea</i>: dialética e/ou inexatidão	141
Considerações finais.....	165
Referências bibliográficas.....	168

Introdução

Três tratados sobre ética são atribuídos à Aristóteles, *Magna Moralia*, *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*. O primeiro, *Magna Moralia*, é considerado obra apócrifa e, portanto, não merece maior discussão. Quanto a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco*, no que concerne à questão do método aplicado à especulação moral, verifica-se grande controvérsia entre os principais comentadores. Para alguns, Aristóteles adota o método dialético em toda a sua obra ética. Para outros, o pensamento do Filósofo evoluiu de um método dialético, previsto na *Ética a Eudemo*, para o emprego de um método diferente, fundado no princípio da inexatidão do discurso ético, expresso na *Ética a Nicomaco*. Outros afirmam, ainda, que a ética aristotélica não é um projeto unitário. Um fator essencial na disputa corresponde ao fato de que existem livros comuns às duas éticas aristotélicas (*EN*, V-VII = *EE*, IV-VI).

Para alguns, as discrepâncias entre as duas obras ocorrem porque elas foram compostas visando diferentes públicos, jovens ouvintes ou estudantes de filosofia, cada qual com uma linguagem compatível. Para outros, as transformações sofridas pela obra aristotélica resultam de verdadeiras mudanças nas concepções filosóficas do autor. Assim, a *Ética a Eudemo*, obra anteriormente escrita, constitui um primeiro esboço do pensamento moral de Aristóteles. Porém, os problemas, limitações e dificuldades resultantes da aplicação do método dialético, fizeram o autor reescrever seu tratado moral com base em uma tese mais acurada, a inexatidão da ética. O resultado dessa evolução do pensamento aristotélico é justamente a *Ética a Nicômaco*, que introduz um método mais satisfatório para a ética como disciplina filosófica.

O método dialético é claramente adotado, como meio de prova em assuntos morais, na *Ética a Eudemo*, através das *endoxa*, ou opiniões reputadas, e funciona da seguinte forma: a premissa maior do silogismo dialético são as *endoxa*, ou seja, opiniões reputadas, que são aquelas aceitas por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios, isto é, por todos, pela maioria ou pelos mais notáveis e reputados entre eles. Uma das dificuldades apontadas para o emprego deste método é que ele imobiliza a moral quando se funda em opiniões já estabelecidas, assim novas idéias e soluções éticas tornam-se impossíveis.

Na *Ética Nicomaquéia* encontramos, sobretudo, uma discussão sobre a condição de exatidão do discurso ético, ou seja, o grau de certeza ou *akribeia* do conhecimento em matéria prática. Aristóteles entende que o grau de certeza na ética é diferente do grau de certeza na matemática ou física, porque a matéria ética é indeterminada. E isto ocorre devido a natureza do objeto prático, a ação humana, que se manifesta no âmbito de circunstâncias cujo valor moral é indeterminado, ou seja, não é possível prever o valor moral das circunstâncias. Na *Ética Nicomaquéia* o padrão moral é o virtuoso, sua percepção e interpretação das circunstâncias nas quais ocorre a ação humana. Só ele sabe deliberar adequadamente sobre o curso da ação moral. Talvez estas sejam algumas das razões que levaram Aristóteles a afirmar decididamente em (1104^a6) que a ética não é precisa.

A questão dos livros em comum é decisiva neste debate sobre o método. Os livros VII, da *Ética a Nicômaco* e VI, da *Ética a Eudemo*, são comuns. Como a passagem 1145b 2-7, do livro VII, da *Ética a Nicômaco*, apresenta um método claramente dialético, contrastando frontalmente com o resto do conjunto da obra, que sustenta também claramente a inexatidão como método próprio em assuntos éticos, surge o problema de como explicar essa aparente contradição. A busca por uma solução filosoficamente consistente para esse problema é um dos objetivos principais do estudo que pretendemos realizar sobre a questão metodológica na *Ética a Nicômaco*, e de resto, em toda a teoria ética aristotélica.

Nosso estudo visa, sobretudo, estabelecer qual tipo de método de investigação Aristóteles emprega na ética, especialmente na *Ética a Nicômaco*, considerado seu trabalho mais refinado, ou mais especificamente se (1) adota unicamente ou principalmente o método dialético, ou se (2) emprega apenas outros métodos que não o dialético, ou ainda se (3) utiliza alternativa e complementarmente tanto o método dialético como o método científico, como ainda outras estratégias retóricas, dentre outras.

Nessa dissertação, pretendemos revisar a bibliografia mais relevante sobre o tema do método ético de Aristóteles, descrevendo pormenorizadamente as teorias de alguns dos mais respeitados comentadores que abordaram os problemas metodológicos na obra aristotélica, tais como, Barnes, Berti, Irwin, Natali, Salmiere, Zingano, entre outros. Para determinar se houve transformação do pensamento de Aristóteles no que concerne ao método aplicado na investigação de problemas práticos, expresso nas suas duas “éticas”, e se houve, quais as razões e conseqüências dessa mudança para o conjunto da obra moral aristotélica. E mesmo se devemos considerar o sistema ético aristotélico como um projeto unitário ou não.

Nos capítulos subsequentes descrevemos as principais posições doutrinárias a respeito do método da ética em Aristóteles. No primeiro capítulo abordamos as teses de Barnes e Berti que apontam em comum para o emprego do método dialético. No segundo capítulo expomos as posições de Natali e Salmieri, que indicam a aplicação do método de estabelecimento de definições em *Analíticos Posteriores*. No terceiro capítulo examinamos as perspectivas de Zíngano e Irwin, na medida em que sustentam a adoção de diversas estratégias, sejam dialéticas, sejam científicas, na investigação ética aristotélica. As posições foram reunidas em duplas unicamente para o propósito de facilitar o cotejo das semelhanças e diferenças entre elas, e não porque sejam unívocas. Posteriormente no quarto capítulo e nas considerações finais confrontamos todas as posições e apresentamos nossas próprias reflexões sobre o problema metodológico na ética aristotélica.

1 Barnes/Berti: o método dialético da *Ethica*

Analisamos, inicialmente, o célebre artigo de Jonathan Barnes, intitulado *Aristóteles e os Métodos da Ética*, apresentado no livro “*Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*”, organizado por Marco Zíngano, no qual o comentador procura defender a aplicação do método dialético de investigação de opiniões reputadas como meio de prova em assuntos morais na ética aristotélica. Barnes começa seu argumento pela descrição do funcionamento do método das *endoxa*, discutindo posteriormente as limitações e insuficiências que contra ele são mais comumente argüidas na doutrina e conclui apontando soluções filosóficas bastante consistentes para a defesa da utilidade do emprego do método dialético endoxal na filosofia prática.

Conforme o intérprete logo antes da discussão a respeito da *Akrasia* articulada no livro 1 , VII, da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles aborda sucintamente o problema do método de investigação na ética na passagem 1145b2-7. Barnes examina o trecho e conclui que a sua formulação apresenta uma descrição das três etapas procedimentais clássicas do método dialético indicadas pelo uso de três verbos, a saber: (1) primeira etapa, estabelecer; (2) segunda etapa, eliminar as aporias; e, (3) terceira etapa, provar.

O intérprete sustenta que a primeira etapa da aplicação do método dialético na solução de problemas éticos descrita na passagem em análise, portanto, consiste no inventário e estabelecimento das crenças e opiniões iniciais elementares a respeito do problema moral a ser examinado. As opiniões reputadas ou *endoxa* inicialmente estabelecidas pelo método, conforme se entende a partir da passagem *EN* 1145b20, são constituídas pelas coisas nas quais acreditamos, designando, portanto, crenças e opiniões de certo tipo. Sendo que tais crenças e opiniões não podem ser confundidas em hipótese alguma com "fatos evidentes", coisas que evidentemente são o caso, nem com "fatos observados", coisas que se mostram o caso mediante observação. Ao revés, em matéria prática, o estabelecimento das crenças e opiniões refere-se sempre "a coisas que parecem ser o caso", embora nem sempre o sejam. Neste ponto transcrevo diretamente as palavras do comentarista: “provavelmente não designa nem ‘as coisas que são evidentemente o caso’, nem ‘as coisas que, por observação, mostram-se o caso’ (nem ‘fatos evidentes’ nem ‘fatos observados’), mas antes ‘as coisas que parecem ser o caso’” (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 183).

Caso contrário, afirma o comentador, o método endoxal seria inútil, pois não haveria qualquer utilidade na primeira etapa do método, ou seja, no estabelecimento das crenças e opiniões, se tais crenças e opiniões correspondessem a fatos já previamente estabelecidos moralmente ou observados empiricamente. Assim, neste primeiro momento o agente moral deve recorrer a um inventário amplo a respeito das crenças e opiniões relativas a um problema ético qualquer, procurando abranger todas as posições verossímeis existentes sobre o assunto.

Barnes continua seu argumento com a descrição da segunda etapa procedimental do método dialético que consiste em analisar as aporias apresentadas pelas crenças e opiniões estabelecidas na primeira etapa. O procedimento de análise das *aporias* visa prioritariamente sempre que possível garantir a preservação de todas as opiniões e crenças originalmente estabelecidas após a solução adequada das dificuldades e contradições, porém nem sempre isso será possível, conforme se depreende ainda da passagem *EN*, VI, 1, 1145b2-7. É que as crenças e opiniões estabelecidas inicialmente podem ser conflitantes entre si, e, nesse caso, o agente moral deve selecionar dentre elas as mais consistentes e relevantes. De acordo com o comentador, Aristóteles não explica o alcance do conceito "relevância" neste contexto, e, portanto, podemos entender como crenças e opiniões "mais relevantes" tanto aquelas admitidas mais amplamente, como aquelas obtidas mediante reflexão acurada, bem como aquelas que apresentam conteúdo mais abstrato e geral. Enfim, o processo de percorrer as aporias é concebido justamente para a descoberta dos eventuais conflitos entre opiniões e crenças iniciais contraditórias ou inconsistentes entre si. Barnes examina outros problemas que podem atingir as opiniões reputadas e que devem ser resolvidos nesta fase da investigação, como por exemplo, o fato de que comumente opiniões e crenças são expressas de forma pouco clara, a passagem a seguir ilustra adequadamente o pensamento do comentador quando elabora uma lista de alguns defeitos que afetam as crenças:

[...] podem ser expressas de maneiras obscuras ou inadequadas, podem ser vagas, ambíguas, aparentemente contraditórias, em suma, podem sofrer de todos os vícios que afetam a crença humana. É bastante plausível imaginar que o processo de 'percorrer as aporias' levará em conta tão viciosas imprecisões (BARNES, in: Zingano, 2010, p.185).

O intérprete sustenta que é neste momento da aplicação do método dialético que o agente verificará se as contradições ou inconsistências são efetivas ou aparentes. Afirmando que na *Ética Eudêmia* (*EE* VII, 1, 1235a4-b12), o Filósofo comenta sobre as possíveis inconsistências e contradições entre as *endoxa* e na forma de solucioná-las. Assim quando duas ou mais crenças ou opiniões estabelecidas inicialmente aparentarem ser contraditórias ou

inconsistentes entre si, o agente deve verificar se qualquer uma delas apresenta ambigüidade. Caso isso ocorra, a contradição ou inconsistência é aparente, e, portanto, podemos incluí-las todas no conjunto das crenças e opiniões válidas para a solução do problema moral apreciado. É o que afirma Aristóteles em *EE* 1235b13-18.

Porém, e isso deve ser ressaltado, em muitos casos, as contradições e inconsistências entre as crenças e opiniões estabelecidas são efetivas. E quando isto se verifica, o agente é obrigado a selecionar como válidas e relevantes uma ou mais crenças ou opiniões em detrimento das outras consideradas contraditórias ou inconsistentes com o conjunto amplo de crenças e opiniões do agente moral. De modo que somente as crenças ou opiniões remanescentes deste conflito estarão aptas a integrar o conjunto de crenças e opiniões válidas e relevantes para a determinação da ação moralmente valiosa.

Enfim, o segundo procedimento metodológico de análise das aporias serve para descobrir perplexidades de qualquer ordem suscitadas pelas *endoxa*, tais como, o fato de que as *endoxa* podem ser expressas inicialmente de forma obscura, inadequada, vaga, ambígua ou aparentemente contraditória ou inconsistente, já que todas as crenças humanas podem apresentar vícios dessa natureza. Esse processo metodológico de depuração e retificação das *endoxa* estabelecidas inicialmente, através da solução das aporias, importa em que certas opiniões ou crenças devem ser descartadas e outras mantidas no nosso conjunto de opiniões ou crenças válidas e consistentes. Assim, a segunda etapa do método endoxal visa à depuração das crenças e opiniões estabelecidas inicialmente no primeiro momento metodológico, permitindo ao agente moral descobrir quais as eventuais contradições ou inconsistências existentes entre elas.

Após o processo de percorrer as aporias, no qual o agente determinou quais as dificuldades e insuficiências contidas nas *endoxa* iniciais, ou seja, quais os problemas a serem resolvidos, podemos partir para o terceiro e último procedimento de aplicação do método dialético na solução de problemas éticos: a *prova*. Barnes introduz o procedimento probatório do método dialético enfatizando a assertiva aristotélica de que ‘haverá prova suficiente quando estiverem resolvidas as aporias’ no trecho reproduzido a seguir: “O terceiro componente do método de Aristóteles, a ‘prova’, consiste simplesmente na ‘solução’, ou resolução, destes problemas: afinal, ‘haverá prova suficiente quando estiverem resolvidas as dificuldades’” (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 186).

Barnes então passa a examinar a terceira etapa do procedimento de aplicação do

método dialético em assuntos práticos, ou seja, a *prova*, que conforme o intérprete consiste simplesmente na solução dos problemas apontados na segunda etapa, neste contexto a *prova suficiente* é produzida pela solução das aporias descobertas entre as opiniões e crenças iniciais, já que Aristóteles expressamente declara que haverá prova suficiente quando as dificuldades forem solucionadas. E nesse ponto, Aristóteles é categórico (EN VII 4, 1146b6-8) ao afirmar que a solução das aporias, que consiste justamente no terceiro componente do método endoxal, ou seja, na *prova*, conduz a descoberta da verdade sobre nossas opiniões e crenças e nos permite agir adequadamente do ponto de vista ético. A *prova* ou solução das aporias, permite ao agente moral, finalmente, configurar um conjunto contendo todas as crenças e opiniões consistentes e relevantes para a sua deliberação e determinação da ação ética no caso em questão. Reproduzo a seguir a síntese do procedimento de aplicação do método dialético com a qual Barnes conclui a sua exposição deste tipo de investigação ética.

Esquemáticamente, o método de Aristóteles resulta no seguinte. Primeiramente reunir as *endoxa* sobre o tema em questão, chamemo-lo {a1, a2, a3...an}. Em segundo lugar, inspecionar os a's em busca de insuficiências: filtrar os a's para produzir uma nova série {b1, b2, b3...bn}. Em terceiro lugar, resolver as insuficiências, filtrar os a's para produzir uma nova série {b1.b2.b3...bn}; selecionar os b's 'mais relevantes' e construir um subgrupo maximamente consistente dentre esses b's que contenha os membros 'mais relevantes'. Chamemos a série final, o resultado do processo de 'percorrer as aporias' e de 'prova', de {c1,c2,c3...cm}...A investigação chegou ao fim: reunir os a's estabelece os problemas; 'percorrer as aporias' e alcançar as provas adequadas, processo que converte os a's em b's e nos permite selecionar os c's, é o passo que soluciona os problemas (BARNES, in: ZINGANO, 2010, p. 187).

Logo após esta síntese perfeitamente clara e didática do funcionamento do método dialético, que Barnes denomina, segundo ele mesmo de maneira algo grandiloqüente, de "Método das *Endoxa*", o comentarista desenvolve um argumento no qual defende a perfeita adequação e utilidade de tal procedimento de prova na filosofia aristotélica, seja na filosofia prática como na investigação científica, assim o procedimento dialético é empregado por Aristóteles não somente na ética, mas também na ciência, como em todas as demais disciplinas filosóficas. A tese de Barnes é que o método dialético é o método de prova por excelência na filosofia aristotélica, sendo aplicado em todos os tipos de investigação, seja ética ou científica. Conforme o comentador parece indiscutível que o método dialético é o método de investigação na ética aristotélica, e procura então demonstrar que o procedimento também é utilizado no âmbito das ciências naturais como a física. Barnes ilustra seu argumento com a análise de uma passagem metodológica em *Física* IV que conforme seu entendimento revela, apesar de algumas diferenças, a aplicação de um método de prova

bastante similar ao estabelecido na *EN VII 1*, o que seria uma evidência consistente para sua reivindicação. Neste ponto o intérprete ressalva as principais diferenças existentes entre as duas passagens: (1) a *Física* não menciona objetivamente o procedimento dialético do inventário das *endoxa*; (2) introduz uma nova exigência metodológica de que, após a resolução dos problemas e dificuldades das *endoxa*, é necessário demonstrar também suas causas; e (3) a *Física* emprega o método dialético unicamente na investigação da definição ou da essência do assunto problematizado. O comentador declara, porém, que tais diferenças não são fundamentalmente relevantes para seu argumento sobre a passagem examinada, que é articulada por Aristóteles em *Física IV 4*, 211^a7-11, e creio ser esclarecedor reproduzir integralmente a interpretação que Barnes oferece a respeito de seu conteúdo metodológico, pois no trecho a seguir transcrito ele expõe solaramente sua posição filosófica reivindicando uma aplicação geral do método dialético a todo o tipo de investigação na filosofia aristotélica.

Mas, observando do nosso ponto de vista, estas diferenças são comparativamente triviais: tal como a *NE*, a *Física* sustenta que quando ‘as aporias estiverem resolvidas, e parecer que aquilo que se crê pertencer (...) de fato lhe pertence’, então ‘nós teremos conquistado a melhor prova possível’. Assim, o método que Aristóteles delinea em *NE VII 1*, o qual chamarei, talvez algo grandiloquentemente, o Método das *Endoxa*, não é restrito à filosofia prática. Aristóteles o prega tanto na *Física* como na *Ética*. E recentemente estudiosos têm enfatizado que Aristóteles pratica o que ele prega: o método não é tão somente teórico, ele realmente governa ampla parte das investigações filosóficas de Aristóteles (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 188).

Após essa breve exposição sobre o funcionamento do método das *endoxa*, Barnes conclui seu argumento neste tópico admitindo que o método da *endoxa* não é o único utilizado por Aristóteles, mesmo em filosofia prática, exemplificando a assertiva com a comparação de passagens contidas nos dois tratados éticos (*EE I 6*, 1216b26-8; cf. *NE I 8*, 1098b9-12), mas reivindicando que o Filósofo em nenhuma parte de sua obra jamais sugeriu que a utilização de algum outro método de prova possa produzir resultados superiores ou conflitantes com os resultados obtidos pelo emprego do método dialético. Procedendo logo a seguir a outra seção de seu argumento na qual discute algumas das críticas mais comumente dirigidas contra a eficácia e adequação do método dialético, ou como ele mesmo denomina algo pomposamente do Método das *Endoxa* no âmbito da filosofia moral, procurando articular algumas soluções filosoficamente consistentes para os problemas levantados entre os doutrinadores.

Conforme o comentarista a primeira crítica mais comum ao emprego do método das

endoxa pode ser resumida no argumento que segue, o emprego de um método de investigação ética fundado numa análise de opiniões reputadas conduz necessariamente a formulação de um tipo de (1) *moralidade conservadora*, pois ao limitar a pesquisa as opiniões reputadas, ou seja, a opiniões já estabelecidas socialmente, impede o surgimento de novas concepções e soluções em matéria prática, cujos elementos característicos são o (2) *paroquialismo*, pois a investigação se limita também ao âmbito de comunidades morais específicas, no caso de Aristóteles, a *pólis* ateniense, e o (3) *descriptivismo*, pois a investigação ética se limitaria a ser uma mera descrição das opiniões reputadas. Conforme esta linha de interpretação a ética aristotélica é caracterizada por certos filósofos como uma moralidade de senso comum.

Barnes, no trecho a seguir transcrito, delinea uma definição da expressão *moralidade de senso comum*, nos termos de uma ‘refinada sociologia da crença comum’, bem como explica no que consistem as principais características deste tipo de ética e conclui que um método de investigação moral que resulte na formulação de um tipo de ética marcada pelo conservadorismo, paroquialismo e descriptivismo é rejeitado amplamente por muitos filósofos, alguns dos quais serão diretamente citados no artigo analisado.

A filosofia do Senso Comum – e particularmente a filosofia prática do Senso Comum- tem certos aspectos característicos. Ela é assim descritiva em seu procedimento (...) é uma tarefa empírica e as *endoxa* ‘mantidas’ representarão algo como uma refinada sociologia da crença comum. Ainda, a moralidade do Senso Comum será paroquial: de acordo com Sidgwick, Aristóteles nos oferece uma moralidade *Grega*- e nós podemos seguramente acrescentar, uma moralidade do quarto século a.C. Por fim, o Método do Senso Comum assegura um conservadorismo moral: a iconoclastia, ou uma crítica ainda mais modesta dos *mores* costumeiros, não tem lugar se as respostas para nossos problemas práticos devem ser todas encontradas entre as opiniões já existentes (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 190).

A passagem ressalta que o resultado do emprego de um método dialético no qual as premissas maiores do silogismo prático são exclusivamente selecionadas entre opiniões reputadas, portanto já estabelecidas, implica em que o foco da investigação ética se limita a análise do padrão moral predominante na sociedade considerada importando na manutenção do *status quo* no âmbito da ciência prática, e que a consequência imediata é a imobilização da ética, pois neste contexto novas soluções para problemas práticos são impossíveis. Parece claro que o comentarista define a ética do senso comum como sendo uma *refinada sociologia da crença comum* para destacar o aspecto descritivo deste tipo de procedimento, adotando a tese de que a sociologia é uma ciência puramente descritiva.

Barnes começa então a analisar mais detidamente o conteúdo desta primeira crítica e

procura articular respostas satisfatórias, introduzindo esta fase do argumento com a citação de uma passagem do filósofo Henry Sidgwick que interpreta o método das *endoxa* como um tipo característico do que denomina um método de Senso Comum, ilustrando assim a crítica mais frequentemente formulada contra o emprego do método dialético como meio de prova no âmbito de investigações éticas.

Em um tal estado mental tive de ler Aristóteles novamente, e uma luz pareceu cair sobre mim quanto ao sentido e a intenção de seu procedimento- especialmente nos livros II, III,IV da *Ética*(...) O que ele nos apresentara ali era a Moralidade do Senso Comum da Grécia, tornada consistente através de cuidadosas comparações; apresentada não como algo estranho a ele, mas como algo que ‘nós’- ele e outros gregos- pensávamos, apenas apurado pela reflexão. E não era justamente isso a indução socrática, instigada pela interrogação? Não deveria eu imitar isso, fazendo aqui e agora o mesmo com a nossa moralidade, da mesma maneira, como uma reflexão imparcial sobre opiniões correntes? (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 189).

Conforme Barnes a passagem anterior revela a teoria de Sidgwick sobre o método aristotélico da ética, segundo a qual o método de investigação ética de Aristóteles é um tipo característico do que denomina uma Moralidade do Senso Comum, sendo que essa interpretação é amplamente compartilhada entre os filósofos inseridos na tradição anglo-saxã, referindo como ilustre exemplo John Rawls, nestes termos:

Mas Sidgwick não está sozinho: sua concepção do método aristotélico da ética foi amplamente elogiada e praticada, pelo menos entre os filósofos que escrevem no seio da tradição anglo-saxã. Entre seus discípulos mais recentes está John Rawls, que, como Sidgwick, retraça as origens de sua própria concepção da natureza da filosofia moral até Aristóteles (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 189).

Em meu entendimento o trecho final da passagem transcrita, onde o filósofo faz uma autoindagação, já antecipa uma definição ao menos provisória do que significa no pensamento de Sidgwick a expressão ‘moralidade de senso comum’, o seu teor parece indicar que o caracteriza este tipo de método de investigação moral é ser *uma reflexão imparcial sobre opiniões correntes*.

De toda maneira o objetivo de Barnes ao referir a posição de Sidgwick é justamente ilustrar o tipo de crítica mais correntemente dirigida contra o método endoxal, aplicado à matéria ética, consistente na sua caracterização como um método típico de Senso Comum, no qual as opiniões e crenças relevantes são as mais populares ou disseminadas numa dada sociedade, aquilo que creio que poderíamos caracterizar como uma espécie de moral do *homem médio*, em que pese sabermos que tal criatura não existe senão em conceito. Por outro,

entendo também ser relevante o fato de que filósofos como Henry Sidgwick e Jonh Rawls, por exemplo, compartilhem a teoria de que o que Aristóteles fez em seus tratados éticos, foi apenas apresentar a moralidade de senso comum grega de sua época, elaborada e purificada mediante acurada reflexão filosófica. Caso esta interpretação esteja correta então temos de admitir que permanece válida a crítica expressa na afirmação de que a adoção de uma tal perspectiva metodológica em matéria prática conduz necessariamente a formulação de uma doutrina moral amplamente caracterizada por elementos de descritividade, paroquialismo e conservadorismo.

Barnes informa que Sir William Hamilton é um dos autores mais célebres que inclui Aristóteles entre os filósofos do Senso Comum. Neste sentido merece transcrição a passagem elucidativa de Barnes que descreve a definição da essência da filosofia de senso comum levada a cabo por Hamilton nestes termos:

[...] somos tentados a elencar Aristóteles no rol dos filósofos do Senso Comum. Tal elencamento foi levado a cabo por Sir William Hamilton em sua história do movimento do Senso Comum. Hamilton, que acreditava que 'a doutrina do Senso Comum, a despeito de muitas aberrações cismáticas, é a única filosofia católica e perene', remontou sua escola ao velho poeta Hesíodo, cujo primeiro *alumnus* sério, porém, foi Aristóteles. E Hamilton expressa a essência da filosofia de Senso Comum em termos altamente aristotélicos: o primeiro problema da filosofia...[é] procurar, purificar e estabelecer por análise intelectual e crítica sentimentos e crenças elementares, nos quais são dadas as verdades elementares das quais todos estão de posse "Procurar, purificar, estabelecer' [...] (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.190).

A primeira objeção mais usual ao emprego do método dialético das *endoxa* na investigação ética pode ser resumida nestes termos. A utilização do método *endoxal* como meio de prova em matéria prática, insere a ética aristotélica no âmbito do que certos filósofos como Sidgwick e Hamilton, entre outros, classificam como Moralidade de Senso Comum, induzindo a formulação de uma ética conservadora, paroquial e descritiva. Primeiro, ela é puramente descritiva em seu procedimento, ou seja, ela apenas seleciona e descreve as opiniões e crenças comuns em uma certa sociedade moral, não apresentando nenhum elemento prescritivo, próprio das matérias práticas. Segundo, a moralidade de senso comum é necessariamente paroquial, na medida em que expressa o código moral de uma dada sociedade historicamente constituída, no caso de Aristóteles a Grécia do século IV a.C. Terceiro, o método do senso comum induz o conservadorismo e o imobilismo em assuntos éticos, já que todas as respostas para nossos problemas éticos podem ser descobertas mediante a purificação de nossas crenças e opiniões elementares já estabelecidas, pois a solução das

aporias assegura a descoberta da verdade acerca de nossas *endoxa*, e nos fornece um conjunto de opiniões e crenças válidas e relevantes para a solução de um problema moral. Assim sendo, novas idéias, concepções, valores e soluções no campo ético não são considerados na aplicação do método das *endoxa*, imobilizando o discurso moral e garantindo, assim, o conservadorismo do sistema ético. A passagem reproduzida a seguir ilustra a objeção de certos filósofos a um tipo de ética que se funde unicamente em uma moralidade do senso comum pelos resultados insatisfatórios e problemáticos de sua formulação e encerra o argumento de Barnes sobre essa primeira objeção.

Para muitos filósofos morais, esses três traços, descritividade, paroquialismo e conservadorismo são, por razões óbvias, anátemas e eles se recusarão a adotar um Método de Ética que os santifique. Falando dos oponentes escoceses de Hume, Kant observou que ‘eles descobriram uma maneira mais conveniente de serem obstinados e desafiadores, sem pensar em nada que não fosse um apelo ao *senso comum*’, e comentou que ‘visto à luz do dia, isto não é senão um apelo ao julgamento da multidão- aplauso do qual o filósofo enrubescer, mas a tola multidão se emproa e triunfa’. Bentham também é tipicamente ferino: uma moralidade do Senso Comum é ‘manto, pretexto e alimento para o despotismo’ (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 190).

Em meu entendimento, na passagem acima os trechos ‘descritivismo, paroquialismo e conservadorismo são, por razões óbvias, anátemas’, ‘apelo ao senso comum’ e ‘apelo ao julgamento das multidões’, ‘manto, pretexto e alimento para o despotismo’, apontam para os principais problemas que a aplicação do método *endoxal* na investigação moral suscita, a crítica mais geral pode ser resumida na reivindicação de que um método fundado unicamente na consideração de opiniões reputadas previamente estabelecidas induz a formulação de uma ética conservadora, despótica, paroquial, descritiva, que apela ao julgamento da multidão, e que imobiliza o avanço moral ao impedir que novas soluções éticas possam ser consideradas.

Barnes encaminha a conclusão desta parte do artigo afirmando que essa primeira crítica dirigida contra o método das *endoxa* pode ser alternativamente formulada de maneira mais consistente através do questionamento de cada uma das três etapas que o compõe. Quanto à primeira etapa do procedimento dialético consistente no inventário e estabelecimento das opiniões reputáveis relevantes para a solução do caso, a questão que se impõe é: (1) por que adotar como ponto de partida de uma investigação ética unicamente juízos do Senso Comum ou *endoxa*? Quanto à segunda etapa metodológica consistente na descoberta das contradições ou *aporias* contidas nas opiniões reputáveis selecionadas na primeira etapa, cabe perguntar: (2) por que pressupor que todos os tipos de *aporias* se

originam exclusivamente das *endoxa*? Não haveria outras fontes mais relevantes para os problemas filosóficos que o método tende a ignorar? Quanto à terceira etapa do método dialético consistente na prova ou solução das *aporias* reveladas na etapa anterior, a questão arguida é a seguinte: (3) por que devemos nos satisfazer completamente com o resultado obtido? A verdade não pode ser revelada por diversos outros meios e estratégias investigatórias filosóficas e científicas? A passagem transcrita a seguir ilustra o ponto.

Primeiramente, por que começamos uma investigação colecionando (...) ou as idéias do Senso Comum? São possíveis outros pontos de partida, mais imediatamente atraentes. Em segundo lugar, por que supor que os problemas da filosofia (...) todos provém das *endoxa*? Não há outras fontes, e mais importantes, da perplexidade filosófica que não as Opiniões Comuns, e não nos levaria o Método a ignorar estas fontes? Em terceiro lugar, por que descansar satisfeito quando (...) forem deixadas para trás? Certamente existem verdades ainda não sonhadas e o Método nos impede de alcança-las (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 191).

Entendo que com base no argumento até aqui exposto podemos então reformular essas principais indagações mais detidamente, senão vejamos. Contra a primeira etapa do método endoxal, ou seja, o estabelecimento das opiniões e crenças iniciais elementares através de um amplo inventário do senso comum, podemos argumentar que o agente moral poderia começar sua investigação de qualquer outro ponto de partida, já que não há nas teorias de senso comum nenhuma demonstração racional válida que obrigue o agente moral a adotar essa perspectiva inicial, sendo, portanto, a mesma, puramente arbitrária. Contra a segunda etapa, ou seja, a descoberta das aporias, contradições e inconsistências contidas em nossas opiniões ou crenças elementares, podemos argumentar que não apenas as opiniões e crenças comuns apresentam perplexidades e dificuldades filosóficas. Existem outras fontes, talvez mais relevantes, para os problemas filosóficos no âmbito ético, sendo que tais fontes alternativas são completamente ignoradas no método *endoxal*. Contra a terceira etapa do método, a *prova*, a crítica afirma que a mera solução das aporias contidas em nossas crenças e opiniões elementares não esgota as infinitas possibilidades de evolução do pensamento ético. A ética aristotélica, nessa interpretação, contenta-se com muito pouco e limita a investigação moral a um horizonte estreito e imobilizado, pois todas as respostas para nossos dilemas práticos já foram previamente estabelecidas nas opiniões comuns.

Logo após esta nova formulação das críticas mais comuns dirigidas contra a aplicação do método dialético, o comentador afirma que a objeção articulada contra a terceira etapa metodológica parece ser a mais relevante, e aponta para a necessidade de examinar mais detidamente a correção da interpretação da ética aristotélica como sendo uma moral de senso

comum, propondo como marco inicial desta investigação uma análise pormenorizada do conceito de *endoxa* ou opiniões reputadas.

A terceira questão é a que mais pressiona e perturba: o Método (...) de Aristóteles parece ser pernicioso e filosoficamente enervante, pois assume, depressivamente, que as respostas às nossas questões éticas já estão à mão, sacramentadas (...) e elas restringem nossa ruminação intelectual a pastos dos quais já se alimentou o rebanho comum. Mas isso é realmente assim? O Método de Aristóteles, tal qual o de Sidgwick, nos enclausura? A fim de compreender esta questão com mais firmeza, temos primeiramente de ver *tá endoxa* mais de perto (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 191).

Barnes passa a articular uma análise do significado do termo ‘opiniões reputadas’ afirmando que a fonte aristotélica mais evidente para a solução desta questão está nos *Tópicos* que são justamente um tratado sobre a arte dialética, pois as *endoxa* constituem justamente o objeto principal da dialética. O intérprete constrói seu argumento partindo do exame do sentido da expressão *opiniões reputadas*, especialmente do significado do adjetivo *reputadas*. Afirmando que o significado tradicionalmente atribuído, pelos comentadores mais antigos, ao termo, é claramente inspirado na tradução latina de Boécio. Para o autor medieval, o vocábulo grego utilizado por Aristóteles deve ser vertido pelo termo latino '*probabilis*'. E, por sua vez, o termo latino '*probabilis*' foi traduzido pelos comentadores tanto como 'provável', 'plausível' ou 'crível'. Conforme essa corrente doutrinária tradicional, então, *opiniões reputadas* significam tanto (1) ‘probabilidades objetivas’, se adotamos o sentido de 'provável' para o adjetivo *reputadas*, como podem significar (2) ‘plausibilidades subjetivas’, se preferimos o sentido de 'plausível' ou 'crível'. Ou ainda, que o termo latino '*probabilis*' pode abarcar indistintamente o sentido de 'provável' e 'plausível'/'crível', e nesse sentido *opiniões reputadas* significam ao mesmo (3) tempo probabilidades objetivas e plausibilidades subjetivas. Para Barnes, porém, nenhum dos dois sentidos 'provável'/'plausível' traduz adequadamente o termo grego *endoxa*, pois tal concepção não estaria de acordo nem com a etimologia grega, nem com o "*idioleto filosófico*"¹ de Aristóteles, que possui termos específicos mais apropriados para significar o sentido de 'provável'/'plausível'. Ademais, se traduzimos *reputadas* como 'prováveis' ou 'plausíveis', então, temos de admitir que as opiniões *reputadas*, que constituem o padrão último de correção moral do método *endoxal*, do ponto de vista lógico, possuem suas propriedades apenas por acidente, já que podem significar apenas probabilidades objetivas ou plausibilidades subjetivas. Ora, probabilidades objetivas ou plausibilidades subjetivas, não garantem qualquer grau de certeza para os juízos morais, ou seja, como

¹ BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.192.

alicerçar nossos juízos morais em opiniões que apenas acidentalmente, algumas vezes, ou na maior parte das vezes, possuem a propriedade da correção. Tal solução parece completamente insatisfatória para qualquer sistema moral, e nada compatível com o conjunto da ética aristotélica.

Barnes sustenta que a melhor interpretação do termo *reputadas* é aquela proposta por autores modernos que traduzem *opiniões reputadas* como significando 'opiniões recebidas' ou ainda 'opiniões aceitas', ressalvando porém que uma simples tradução direta nos esclarece o que são as *opiniões reputadas* mas não responde satisfatoriamente o que significam propriamente os termos 'recebidas' ou 'aceitas'. Nesse sentido, o autor propõe a idéia de que em Boécio o termo latino '*probabilis*' transliterado significa justamente 'ser aprovado por'.

A expressão *opiniões reputadas*, segundo certas interpretações, pode indicar a existência de uma conexão semântica entre os conceitos '*opiniões*' e '*reputadas*', ou seja, devemos interpretar a expressão em seu conjunto, como uma unidade semântica própria diferente do significado de cada um dos termos '*opiniões*' e '*reputadas*' interpretados isoladamente. Essa estratégia de toda maneira não soluciona nosso problema inicial, pois não nos oferece qualquer resposta adequada para a tradução mais correta do adjetivo *reputadas* no contexto do método *endoxal*. Ou seja, mesmo admitindo que *opiniões reputadas* devem ser traduzidas por *opiniões recebidas*, isso não nos desvenda ainda o sentido, o significado da expressão *opiniões reputadas*, e em especial não revela o significado do adjetivo *reputadas*.

Outra razão para refutar uma interpretação baseada em uma conexão semântica intrínseca na expressão *opiniões reputadas*, conforme é utilizada por Aristóteles no contexto da *EN*, consiste na análise do contexto lingüístico grego no qual está inserida a obra aristotélica. Assim, Barnes nega que o conjunto semântico *opiniões reputadas* possua um significado especial, diferente ou inovador na ética nicomaquéia, mas que, ao revés, devemos buscar o seu sentido no uso corrente destes vocábulos na tradição literária helênica. Barnes, enfim, afirma que o termo *reputadas* não deve ser interpretado como "um neologismo aristotélico, e sim um adjetivo grego ordinário, que ocorre uma vez em Platão e é comum em Xenofonte e nos oradores."

Barnes afirma que, em trechos das obras de Platão, Xenofonte ou Demóstenes, a palavra *reputadas* apresenta conotação pessoal sendo atribuída a homens ou cidades. Em Ésquines, porém, é empregada como sujeito impessoal. Nas obras de todos esses autores gregos a interpretação do significado de *reputadas* não constitui de modo algum qualquer problema, o seu uso é comum. Na tradição literária grega o termo significa '*reputável*', vale

dizer, simplesmente, '*de boa reputação*'.

A solução proposta por Barnes afirma que o adjetivo *reputadas* possui um sentido ordinário consensual na tradição literária helênica, e que Aristóteles não indica em nenhuma passagem de sua obra conferir um sentido especial ou novo ao termo *reputadas* quando empregado no conjunto semântico *opiniões reputadas*. Nesse sentido, Aristóteles não introduziu qualquer inovação semântica no uso do termo. Aristóteles, porém, talvez tenha sido original e inovador ao atribuir o adjetivo *reputadas* a opiniões, concepções, crenças e posições. Mas, mesmo nesse novo contexto de atribuição do termo a esses entes impessoais, o adjetivo *reputadas* preserva o sentido de seu uso literário tradicional corrente, ou seja, o sentido de opiniões que gozam de 'boa reputação' em certa comunidade moral.

Após esclarecer o significado de *opiniões reputadas*, resta ainda conforme o comentarista oferecer uma resposta consistente para outras questões profundamente relevantes para determinar mais precisamente o que são essas *opiniões reputadas*. Quais os critérios para avaliarmos o que é uma "boa reputação"? Quem são os indivíduos que formulam as crenças ou opiniões que desfrutam de "boa reputação"? Quais são as crenças ou opiniões que devem ser consideradas como detentoras de "boa reputação"? Qual a natureza das crenças ou opiniões *reputáveis*?

Na sequência de seu argumento Barnes passa a abordar o estudo da natureza de nossas crenças e opiniões morais, classificando-as como explícitas ou implícitas e analisando os seus conteúdos, nos termos da passagem a seguir reproduzida no qual responde a indagação propedêutica sobre o que deve ser considerado como uma crença no contexto da discussão em curso.

O que inclui o domínio das crenças? Certamente será constituído por qualquer crença explícita- opiniões que homens avalizam ou avalizariam (para eles mesmos, se não *in foro publico*) (...) Mas também consistiria de um importante e extenso corpo de crenças implícitas. Tais crenças podem ser grosseiramente divididas em três categorias. Primeiramente, devem ser creditadas a nós proposições que são conseqüências evidentes de nossas crenças explícitas, ou corolários que resultam delas. (...) Em segundo lugar, algumas crenças podem ser creditadas a nós a partir de nossas ações (...) Em terceiro lugar, há crenças latentes na linguagem (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.195).

Portanto conforme Barnes o conjunto de crenças que constituem as *opiniões reputadas* inclui crenças explícitas e implícitas. Crenças explícitas são aquelas opiniões que os agentes morais avalizam ou avalizariam. As crenças implícitas constituem um conjunto bem mais extenso que inclui "fatos lingüísticos, fatos sintáticos e fatos semânticos".

Para o comentador as crenças implícitas podem ser classificadas em três categorias, a saber. Em primeiro lugar, devem ser atribuídas ao agente moral as proposições que decorrem evidentemente de suas crenças explícitas, bem como as proposições que são corolários dessas mesmas crenças explícitas. O esquema oferecido por Barnes, na página 195 do artigo, parece esclarecer amplamente este ponto: "Se eu avalizo a crença *p* e a proposição *q* é intimamente relacionada (em um dos vários modos específicos) a tal crença, então eu acredito que *q*."

Em segundo lugar, as crenças implícitas que podem ser atribuídas ao agente moral por meio das ações por ele praticadas. Afirma-se então a idéia de que as ações desenvolvidas pelo agente moral manifestam explicitamente suas crenças e opiniões implícitas, tanto ou mais que seu discurso. Assim, através da análise das ações do agente moral podemos descobrir um amplo conjunto de crenças ou opiniões implícitas que compõem as *opiniões reputadas*.

Em terceiro lugar, as *opiniões reputadas* incluem em seu âmbito as crenças subjacentes na linguagem. A linguagem, por sua vez, pode revelar as crenças ou opiniões implícitas do agente moral de forma expressa ou não. Temos então a concepção de que as palavras dos agentes morais podem manifestar crenças que não estão expressas diretamente nelas mesmas. Ou seja, analisando o discurso do agente moral podemos determinar crenças implícitas não expressas diretamente através das palavras empregadas. Ademais, as crenças implícitas do agente moral podem jamais vir a ser concebidas conscientemente, podem permanecer sempre em um nível inconsciente. De toda maneira, mesmo quando inconscientes, essas crenças implícitas podem ser extraídas pela análise do discurso do agente moral. Nesse sentido parece importante esclarecer melhor o tópico transcrevendo a seguinte passagem de Barnes.

Tal fato lingüístico mostra que ele acredita que 'apenas escolhemos o que conduz a um fim'(EN III 2, 1111b26-30). É claro, se você perguntasse a ele 'você delibera a respeito de fins?', bem poderia receber como resposta uma afirmação - ou um olhar estupefato de incompreensão, pois as crenças podem nunca lograr serem formuladas em um nível consciente. Mas a linguagem que usamos denuncia nossas opiniões latentes. Ademais, as várias maneiras de os gregos falarem sobre mudança - particularmente, as várias estruturas sintáticas que eles empregam ao fazê-lo - também evidenciam uma crença comum, de que toda mudança consiste na matéria que recebe a forma no lugar da privação. Gregos ordinários não tem crenças explícitas sobre essas preocupações filosóficas abstratas; no entanto, eles acreditam naquilo que Aristóteles diz que eles acreditam, pois sua linguagem comum transmite tais opiniões (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.196).

Pelo exposto, parece claro, então, que no âmbito das crenças e opiniões reputadas

devemos incluir fatos lingüísticos, fatos sintáticos e fatos semânticos. De modo que em qualquer comunidade lingüística homogênea encontramos um repertório muito amplo de crenças implícitas no discurso. Essas crenças implícitas na linguagem de uma comunidade constituem justamente o que podemos denominar de Senso Comum desta comunidade. Segundo esta concepção, então, o senso comum oferece um conjunto incalculável de opiniões e crenças reputáveis latentes na linguagem.

Barnes sustenta que Aristóteles e os modernos filósofos do Senso Comum apresentam o mesmo interesse pela análise da linguagem popular. A linguagem popular contém em si grande parcela do Senso Comum. Portanto, através da análise lingüística podemos conhecer um amplo conjunto de crenças implícitas no Senso Comum. A passagem a seguir transcrita revela claramente a importância da análise lingüística para a ética no pensamento do comentador ao tratar do sentido do termo *endoxa*.

[...] (o termo não é unívoco) inclui fatos lingüísticos, fatos sintáticos e fatos semânticos (...) Em outras palavras, o senso comum pode ser um rico tesouro de opiniões, a saber, enquanto tesouro de opiniões latentes. De outro lado, os modernos filósofos do Senso Comum frequentemente relacionam sua ocupação a um interesse pela linguagem popular. A linguagem popular é, por assim dizer, o veículo do Senso Comum, e a análise lingüística pode dar esclarecimentos sobre as crenças do Senso Comum. Aristóteles compartilha desta concepção e sua conhecida queda pela lingüística pode ser explicada por referência a esse seu interesse explícito [...] (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.196).

Essas são as razões que levam Barnes a sustentar que o método *endoxal* requer, ao menos em certos casos, seleção e filtragem das crenças ou opiniões reputáveis. Nesse sentido, a aplicação do método das *endoxa* necessita de uma reflexão analítica do agente moral, deixando assim, de caracterizar-se como um método puramente descritivo. Já que as crenças do agente moral, subjacentes na linguagem comum, podem ser implícitas ou latentes, o aplicador do método endoxal precisa extrair o sentido e alcance destas crenças através de um processo de reflexão analítica a respeito das formas lingüísticas. Ademais, certas crenças implícitas se revelam apenas através da ação dos agentes morais, e neste caso, igualmente, o sentido dessas crenças só pode ser revelado mediante uma análise comportamental do agente moral. E certamente, ainda há casos em que as crenças ou opiniões reputáveis dos agentes morais são extremamente difíceis de formular com precisão, e cujo sentido só pode ser compreendido por reflexão e análise conceitual. Em síntese, com base nesses argumentos, Barnes sustenta que a aplicação do método endoxal envolve necessariamente, ao menos em certos casos, trabalho reflexivo e analítico por parte do agente moral, não sendo, portanto,

correto caracterizá-lo unicamente como um método puramente descritivo. Assim, Barnes responde a uma das principais críticas dirigidas contra a adoção do método endoxal como método moral na ética aristotélica. O trecho transcrito abaixo ilustra a resposta do comentador a parte da objeção anteriormente arguida consistente na reivindicação da necessidade da realização de procedimentos analíticos para a fixação do conteúdo verdadeiro das crenças.

Agora é fácil compreender por que (...) citados no início de nossa investigação podem requerer seleção e filtragem. Pois uma vez que as crenças que nos dizem respeito podem ser implícitas ou latentes, elas terão de ser exumadas do modo de se comportar ou das formas linguísticas nas quais estão sepultadas (...) podem ser difíceis de formular, ou de formular com precisão. (Neste caso, pelo menos o Método (...) não é puramente descritivo: requer trabalho analítico) (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 197).

Outro argumento fundamental de Barnes em defesa do método endoxal é o seguinte. Considerando que, algumas das diversas crenças e *opiniões reputadas*, que compõe o conjunto de concepções que o agente moral deve analisar ao deliberar sobre a melhor ação no caso concreto, podem ser incompatíveis umas com as outras, podem mesmo ser conflitantes entre si. Podemos afirmar que a aplicação do Método das *Endoxa*, pelo menos nesses casos, exige certamente que o agente moral adote uma decisão normativa. Assim, opiniões conflitantes podem compor o conjunto de opiniões morais relevantes para a deliberação do agente, em certas situações ao menos. É o que se verifica naqueles casos em que a maioria dos membros de uma comunidade estiver em desacordo com a opinião dos sábios, ou com o mais respeitado dos sábios; ou naqueles casos em que há desacordo na opinião dos sábios entre si; ou, ainda, naqueles outros casos nos quais os sábios mais reputados discordam entre si sobre uma concepção qualquer. Assim, nesses casos, nos quais opiniões opostas compõem o conjunto de *opiniões reputadas* relevantes para a deliberação moral, o agente necessariamente deve adotar uma decisão prescritiva, na medida em que deve decidir qual entre as *opiniões reputadas* conflitantes é a mais adequada à solução do problema ético em questão, ou seja, qual dentre as opiniões em disputa *deve ser* a mais relevante para a deliberação moral no caso concreto. Conforme o argumento exposto, então, o método endoxal não pode ser caracterizado como puramente descritivo, já que, pelo menos em certos casos, o agente moral necessariamente deve adotar uma decisão normativa ao selecionar as *opiniões reputadas* relevantes, o que evidencia que a aplicação do método endoxal envolve, em muitos casos, uma decisão nitidamente prescritiva por parte do agente moral. O exemplo oferecido para elucidar a questão envolve a disputa medieval a respeito da mobilidade ou não da Terra, pois naquele tempo seria lícito afirmar que a maioria dos homens acreditava na imobilidade da

Terra, conforme pregado pela Igreja, mas também seria correto afirmar que o mais sábio dos cientistas daquela época acreditava justamente no contrário. Todos conhecem as *opiniões reputadas* de Galileu sobre a mobilidade da Terra que causaram grande desconforto no meio religioso. Eis um exemplo, portanto, de que *opiniões reputadas* contraditórias entre si podem compor o conjunto das crenças e opiniões relevantes para a deliberação do agente moral. E nesses casos a aplicação do método endoxal envolve clara e necessariamente a adoção de uma decisão normativa, prescritiva, na seleção e filtragem das *endoxa* reputadas conflitantes entre si. A passagem reproduzida a seguir elucida o pensamento de Barnes neste tópico ao sentenciar que as opiniões reputadas podem ser contraditórias entre si o que reafirma um componente prescritivo do método dialético em matéria moral através de uma clara referência a um trecho clássico da ética aristotélica que define o conceito de *endoxa*.

De novo (...) podem conflitar: se a maioria dos homens está em desacordo com os sábios, ou com os mais reputáveis dentre eles; ou se os sábios estão em desacordo entre si; ou se há alguma disputa entre os mais reputáveis dos sábios- em todos esses casos, opiniões opostas serão igualmente (...) que a Terra era imóvel (pois a maioria dos homens sustentava que era assim), mas também que a Terra se movia (pois não seria Galileu um sábio reputável?). (Neste caso, pelo menos, o Método (...) pode ser parcialmente prescritivo, pois selecionar (...) pode envolver uma decisão normativa) (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 197).

Logo após Barnes passa a responder outra das principais críticas arguidas anteriormente contra o emprego do método *endoxal* no sentido de que a ética aristotélica pode ser caracterizada como um tipo de filosofia moral de Senso Comum em razão de seu método dialético de investigação de opiniões e crenças.

O intérprete argumenta que o conjunto das *opiniões reputadas* para Aristóteles inclui tanto as opiniões da maioria dos homens, expressas no Senso Comum, como as opiniões da elite, dos especialistas, expressas no que o autor denomina Senso Incomum². Assim, as *opiniões reputadas* incluem todas as proposições do Senso Comum, se o Senso Comum for considerado como o somatório da totalidade das crenças professadas por todos os membros de uma comunidade, ou, ao menos, pela maioria desses membros. Mas, as *opiniões reputadas* também incluem as proposições do Senso Incomum, compostas pelas crenças da minoria dos membros de uma comunidade. Nesta minoria incluem-se as opiniões dos sábios, especialistas, estudiosos, enfim, de uma elite intelectual. E é forçoso admitir que esses dois tipos de crenças podem ser conflitantes entre si, ao menos em certos casos. Ou melhor, obviamente as opiniões

² BARNES, In: ZÍNGANO, 2010, p.198.

da maioria dos homens, contidas no Senso Comum, e as opiniões da minoria, dos especialistas e sábios, expressas no Senso Incomum, podem, em muitas oportunidades, estar em desacordo e mesmo contradição entre si. Neste caso, tanto as proposições do Senso Comum, como as proposições do Senso Incomum, que compõem o conjunto de crenças relevantes para a deliberação ética, entram em disputa e o agente moral deve assumir uma decisão normativa, prescritiva, a respeito de quais dentre essas *opiniões reputadas* devem ser aplicadas na solução do problema moral. Para Aristóteles uma proposição qualquer não pode ser incluída no conjunto das crenças relevantes apenas e unicamente quando ninguém acredita nela, explícita ou implicitamente, ou quando o grupo de membros da comunidade que acredita nela é minoritário e não inclui nenhum sábio. Transcrevo a seguir trecho do artigo no qual Barnes resume o tema ao sustentar que o método dialético comporta tanto juízos do Senso Comum como assertivas do que denomina ‘Senso Incomum’, pois as opiniões reputadas podem ser selecionadas a partir tanto das crenças predominantes como das opiniões especializadas presentes em uma comunidade moral qualquer, ressaltando que pode haver oposição entre os dois tipos de *endoxa*.

[...] incluem todas as proposições do Senso Comum, se o Senso Comum é a soma de todas as crenças sustentadas por todos, ou pela maioria dos homens (...) também incluem as crenças da minoria, a opinião dos sábios, especialistas e estudiosos; e tais crenças, podem estar em desacordo com as crenças (...) dificilmente contariam como parte do Senso Comum. Aristóteles se encarrega de defender o Senso Comum; (...) Mas isso exatamente na mesma medida em que ele é um defensor do Senso Incomum, do especialista e da *elite* (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 197-198).

Na interpretação de Barnes, portanto, Aristóteles (*EN I 4, 1095a28-30*) distingue dois tipos de opiniões que são as mais relevantes e devem ser incluídas no conjunto inicial das *opiniões reputadas*: (1) "aquelas que são especialmente prevalentes" e as que (2) "parecem ter alguma razão". Conforme o comentador, o Estagirita pretende, com essa locução, excluir do conjunto das *opiniões reputadas*, dignas de consideração moral, as opiniões peculiares a certos grupos de pessoas, homens insensatos, doentes, crianças e o vulgo, por assim dizer, o homem vulgar dos mercados da ágora. E aqui devemos ressaltar um aspecto fundamental para a compreensão do funcionamento do método endoxal na ética aristotélica. As opiniões "especialmente prevalentes", ou seja, aquelas afirmadas pela maioria dos homens compõe o conjunto das *opiniões reputadas*, mas as opiniões peculiares ao vulgo devem ser descartadas do processo de deliberação moral.

Barnes conclui esta parte do argumento afirmando que a adoção do Método das

Endoxa, interpretado conforme o acima articulado, não permite a inclusão da ética aristotélica no âmbito da filosofia moral de Senso Comum, reconhecendo, porém, que o método é materialmente restritivo, pois não leva em consideração uma incontável quantidade de proposições moralmente relevantes, ou seja, um método ético poderia derivar sua análise de muitas outras proposições além das *opiniões reputadas*. Ao escolher tais opiniões como ponto de partida da reflexão ética, e somente elas, Aristóteles restringiu fortemente o âmbito da investigação moral, já que são possíveis inúmeras outras perspectivas sobre a matéria prática. Ou seja, Aristóteles poderia ter ampliado o número de concepções dignas de avaliação e deliberação moral, ao invés de limitá-lo apenas e unicamente às *opiniões reputadas*. A passagem da página 200 do artigo, logo a seguir reproduzida, conclui o argumento sobre o ponto e resume a posição do comentador:

Deste modo insatisfatório termino minha consideração (...) O Método (...) de Aristóteles não o compromete com uma Moralidade de Senso Comum. Mas, a despeito disso, ele é materialmente restritivo – e descarta um grande número de proposições da consideração filosófica.

Após responder as principais críticas dirigidas contra o método endoxal, Barnes passa a investigar as razões que levaram Aristóteles a adotar tal procedimento em matéria prática, ou seja, por que o Filósofo conferiu tanta importância às opiniões reputáveis, a ponto de torná-las o alicerce da argumentação moral, o conjunto inicial de asserções a serem filtradas no processo de deliberação ética? Admitindo inicialmente que não é possível extrair claramente do *corpus aristotelicum* uma justificativa geral para o emprego do método dialético, mesmo porque existem diferentes tipos de *endoxa* próprios das diversas disciplinas filosóficas como a física e a ética, o comentarista sugere que o Estagirita nunca se importou demasiadamente com questões propriamente metodológicas. O intérprete argumenta que se entendermos que as opiniões reputáveis são as opiniões dos sábios, então as opiniões reputáveis podem ser consistentes num sentido meramente ordinário, trivial, elementar, ou seja, ordinariamente consideramos que um *homem sábio* é aquele homem que costumeiramente emite opiniões verdadeiras. Se, por outro lado, consideramos como opiniões reputáveis as crenças populares expressas através da linguagem ordinária de uma comunidade moral qualquer, então as opiniões reputáveis podem constituir um rico acervo para uma investigação lingüística teórica a respeito dos padrões éticos dessa comunidade. Mas em que pese essa ausência de uma justificativa geral explícita, Barnes sugere, a partir da análise de certas passagens da obra aristotélica, as causas que possivelmente motivaram a adoção do

método dialético na investigação de problemas éticos. O trecho reproduzido adiante sintetiza o ponto.

Não há, a princípio, necessidade de se procurar por uma justificativa geral do Método: existem diferentes tipos de...que cabem a diferentes disciplinas...Talvez as opiniões dos sábios sejam valiosas em um sentido bastante trivial (e o que é um homem sábio senão alguém cujas opiniões são regularmente verdadeiras?), enquanto as crenças consagradas pela linguagem ordinária podem ter sua importância reivindicada pela linguística teórica. Existe uma ampla gama de considerações a respeito do valor...espalhada pelos tratados aristotélicos e implícita em alguns de seus argumentos. E, apesar de Aristóteles nunca ter refletido longamente sobre a justificabilidade de seu Método, ele diz o bastante para nos habilitar a refletir em sua defesa (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, pp.200-201).

Apesar de afirmar que argumentos que justificam o valor metodológico das opiniões reputadas possam ser encontrados distribuídos entre os diversos tratados aristotélicos, Barnes decide investigar com base em considerações contidas na *Ética Eudemia*, reconhecendo, porém, as dificuldades do tema propõem apenas uma interpretação provisória. Refletindo sobre o valor das *opiniões reputáveis* como ponto inicial da investigação moral, o comentador passa a elaborar uma defesa do procedimento endoxal a partir da análise de uma passagem metodológica da *Ética Eudêmia* (I 6 1216b26-36), tratando de reconstruir esse argumento aristotélico e com base nele oferecer uma interpretação que explica o funcionamento e o sentido de cada etapa da filtragem das *opiniões reputadas iniciais*.

A investigação ética deve ser fundada em "argumentos" e utilizar as opiniões reputáveis como "evidências" e "exemplos". As opiniões reputadas devem ser empregadas como as premissas maiores de nossa investigação em razão de que, "é melhor que todos os homens evidentemente concordem com o que vamos dizer". Mas, é óbvio, que nas matérias morais relevantes essa ampla concordância em torno dos juízos pronunciados pelo agente moral é bastante rara. E a investigação, nesse caso, não precisaria de modo algum ir adiante.

Mas mesmo quando as asserções éticas do agente moral não são unanimemente aceitas por seus pares, insiste Aristóteles na busca por um consenso universal ao afirmar "senão, que todos os homens o façam de algum modo determinado". Ou seja, mesmo que não concordem unanimemente com o juízo moral expresso pelo agente, os homens devem concordar entre si de alguma maneira qualquer. Essa concordância, esse acordo universal a respeito de uma questão ética dentro de uma comunidade moral é que torna consistente o conjunto inicial de opiniões reputadas relevantes para uma deliberação prática adequada. Enfim, em qualquer caso, devemos tomar como ponto de partida opiniões reputáveis amplamente compartilhadas pelos membros de uma comunidade moral qualquer. Porém, nem sempre é o caso de que todos os homens unanimemente concordem entre si, o mais usual,

especialmente em matéria prática é a existência de certa discordância, caso contrário, a matéria não seria de forma alguma problemática, nem digna de maiores investigações.

Ademais, é preciso ressaltar que o conteúdo semântico de certas opiniões reputadas nem sempre é expresso tão claramente de modo a permitir uma interpretação imediata de seu efetivo sentido moral, a ponto de dispensar um processo analítico de esclarecimento. Essa é outra razão, e, certamente, das mais relevantes, para a necessidade metodológica do processo de filtragem das *endoxa*. Nesse sentido, Aristóteles propõe a utilização das opiniões reputáveis para a realização de "um tipo de prova" semântica específico. Já que segundo Barnes, esse emprego das opiniões reputadas não constitui propriamente um tipo de prova no sentido ordinário do termo. A prova proposta pelo Filósofo consiste unicamente na substituição de proposições verdadeiras mas não tão claras, ou seja, cujo conteúdo semântico apresenta alguma obscuridade ou dificuldade de interpretação imediata, por outras proposições igualmente verdadeiras mas expressas de forma mais inteligível, de modo que seu conteúdo semântico seja mais claramente interpretado e entendido pelo agente moral. E nesse ponto cabe transcrever as palavras de Barnes.

[...] um tipo de prova que não é a prova propriamente dita, pois prova aqui consiste - como explica a sentença <5>-em substituir proposições 'verdadeiras mas não tão claras' por proposições 'claras', i.é., 'colocando continuamente coisas mais inteligíveis no lugar daquelas que são costumeiramente expressas de um modo confuso'. As sentenças <4> e <5> então aludem ao trabalho de 'filtrar' (...) ou de substituir os *a*'s pelos *b*'s (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.202).

A expressão utilizada por Barnes "costumeiramente expressas de um modo confuso" parece referir um argumento já utilizado pelo autor anteriormente para sustentar o caráter analítico, reflexivo, do método endoxal. É que Barnes entende que ordinariamente as opiniões reputadas consistentes em expressões contidas na linguagem comum, coloquial, popular, apresentam um conteúdo semântico obscuro ou impreciso, que necessita ser aclarado e precisado, através de uma filtragem. E essa filtragem das *endoxa* ocorre, justamente, através de uma investigação lingüística que procura elucidar em níveis cada vez mais elevados de inteligibilidade o efetivo conteúdo semântico de natureza moral manifestado nas opiniões reputadas expressas costumeiramente pelos membros de uma comunidade ética qualquer.

A exigência por universalidade que Aristóteles persegue na fixação de seu conjunto

inicial de opiniões reputadas relevantes para a solução de um problema moral, ou, dito de outro modo, o "acordo universal", que conforme Barnes³, Aristóteles insiste em exigir quanto ao conjunto de opiniões reputáveis relevantes que um agente moral deve sopesar, considerar, para uma correta deliberação ética, parece ser um dos elementos mais significativos do processo de fixação das *endoxa*, já que os equívocos aqui cometidos, obviamente, irão contaminar todo o resto do processo de filtragem, tal como são envenenados os frutos de uma árvore envenenada. Assim a exigência por universalidade nas *endoxa* iniciais é fundamental para o desenvolvimento de todo o método, sendo, por isso mesmo, essencial para a viabilidade do método a demonstração de como os agentes morais *devem concordar de certa maneira*⁴. O trecho transcrito a seguir sustenta que a passagem da *EE* em apreço oferece duas razões para o emprego das opiniões reputadas como ponto exordial da investigação ética.

A sentença <2> oferece uma dupla razão para se fazer uso de (...): <a> 'é melhor que todos os homens evidentemente concordem com o que vamos dizer', e 'senão, que todos os homens o façam de algum modo determinado'. Aristóteles insiste no acordo universal: com efeito, ele supõe que o conjunto inicial dos *a*'s será consistente. (E isso explica porque a sentença <5> se refere apenas à 'filtragem'). A função de <2c> é mostrar como os homens devem concordar 'de certa maneira' [...] (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 202).

Aristóteles esclarece a questão, segundo Barnes, afirmando que os homens devem concordar de certa maneira 'se suas opiniões forem mudadas', mas isso parece uma fórmula vazia se a interpretamos literalmente, ou seja, se alguém que discorda muda de opinião passa a concordar. É claro que esta não pode ser a melhor interpretação do método prático aristotélico. A passagem a seguir transcrita parece modelar sobre o ponto.

O que isso significa? A paráfrase mais fácil sugere o seguinte: 'se suas opiniões forem mudadas'. Mas isto reduz a consideração de Aristóteles à trivialidade - se os homens não concordam conosco, eles concordarão conosco se suas opiniões forem alteradas. Teremos um melhor sentido (...): se filtrarmos ou reformularmos a opinião dos homens, veremos que eles, no fim das contas, concordam conosco. É melhor que os *a*'s sejam coerentes; senão, então que todos os *b*'s sejam (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.202/203).

Refutando desde logo essa interpretação superficial, Barnes propõe uma interpretação alternativa bem mais consistente do ponto de vista filosófico. A mudança das opiniões ocorre justamente como resultado do processo analítico, reflexivo, de filtragem, depuração e reformulação característico do método dialético endoxal. É justamente o

³BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.202.

⁴ Idem.

desenvolvimento desse processo de filtragem que conduz a uma universalização das opiniões reputadas como resultado de sua aplicação. Assim, a interpretação mais adequada do método dialético aristotélico parece ser a de que quando filtramos adequadamente as opiniões reputadas iniciais dos agentes morais concluímos que, no seu sentido semântico mais profundo, elas estão em acordo universal. Podemos, então, dizer que, a expressão '*os homens devem concordar de certa maneira se suas opiniões forem mudadas*', significa: '*os homens devem concordar de certa maneira se filtrarmos ou reformularmos suas opiniões adequadamente através da aplicação do método dialético endoxal*'. Na expressão de Barnes: "se filtrarmos ou reformularmos a opinião dos homens, veremos que eles, no fim das contas, concordam conosco".⁵

Outro elemento da passagem analisada revela novamente o apelo por universalização das endoxa, Barnes afirma que a expressão 'Por que é melhor que todos os homens concordem?' ou ainda 'Por que todos os homens concordam?', seja qual for a transliteração, indica a preocupação constante na obra aristotélica pela constituição de um conjunto inicial de endoxa que expresse um acordo universal entre os agentes morais, mesmo que apenas sob certo sentido muito específico, conhecido apenas após a filtragem das opiniões reputadas iniciais, aquelas que constituem *prima facie* o conjunto mais amplo de opiniões reputáveis que podem ser relevantes para a solução do problema ético pelo agente moral. A passagem reproduzida a seguir é significativa neste tópico.

É mais importante determinar o sentido de <3>, mais especificamente, descobrir a importância (...) Ao menos duas interpretações foram esboçadas. Em uma delas: 'todo mundo tem algo próprio de si para contribuir com a verdade', ou seja, cada um de nós conseguiu apreender algo da verdade, de modo que a soma total de nossas opiniões contera alguns poucos grãos de verdade escondidos sob uma montanha de casca.(...) Na segunda interpretação (...) significa 'algo próprio a ele', 'alguma parte de sua natureza', logo, 'todo mundo tem uma aptidão natural para alcançar a verdade' (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, pp. 203-204).

Conforme Barnes, a passagem da *Ética Eudêmia* (I 6, 1216b26-36) pode ser interpretada então de duas maneiras. A primeira hipótese de interpretação é a seguinte: É melhor que todos os homens concordem porque '*todo mundo tem algo próprio de si para contribuir com a verdade*'. A segunda possibilidade interpretativa é a seguinte: É melhor que todos os homens concordem porque cada homem possui '*algo próprio a ele*', ou ainda, '*alguma parte de sua natureza*', no sentido de que '*todo mundo tem uma aptidão natural para alcançar a verdade*'.

⁵ BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.203.

A primeira interpretação de que “é melhor que todos os homens concordem porque *'todo mundo tem algo próprio de si para contribuir com a verdade'*” significa que a experiência individual de cada homem é valiosa na construção da verdade, em sua existência, no seu contato com o mundo e os demais homens, em sua experiência de vida, enfim, cada homem apreende aspectos da verdade. Após breve análise, Barnes descarta essa primeira possibilidade interpretativa, pois considera que um acordo nesses termos seria muito inconsistente, nesse sentido reproduzo a assertiva contida na página 204:

Nesta leitura da sentença <3>, todos os homens concordam conosco em um sentido bastante fraco: caso tenhamos a apreensão total da verdade, cada homem concordaria conosco pelo menos em um aspecto, a saber, na medida de sua contribuição individual com a verdade. É difícil entender o acordo da sentença <2> neste parco sentido.

Resta, portanto, analisar a segunda hipótese interpretativa, qual seja a de que “é melhor que todos os homens concordem porque *'todo o mundo tem uma aptidão natural para alcançar a verdade'*”. O comentário de Barnes, transcrito a seguir, antecipa os possíveis significados dessa assertiva aristotélica.

Se este é o pensamento de Aristóteles na sentença <3>, então devemos atribuir a ele algum dos seguintes argumentos: ‘é melhor se todos os homens concordarem com nossos resultados, já que somos todos naturalmente inclinados a alcançar a verdade, de modo que um desacordo seria sinal de falsidade’, ou ‘os homens não de concordar conosco quando suas opiniões forem filtradas, pois todo mundo tem uma aptidão natural para a verdade, a qual será revelada pelo processo de filtragem’ (BARNES, in: ZINGANO, 2010, p. 204).

Barnes começa seu argumento citando passagem da *Retórica* (1, 1355a15-8), onde encontramos uma das mais clássicas asserções aristotélicas, qual seja a de que “os homens têm uma inclinação natural para a verdade, e é por isso que é válido estudar as *'endoxa'*”. O autor, então, traça uma comparação entre as duas passagens da obra do Estagirita, a primeira da *Ética Eudêmia* (I 6, 1216b26-36) e a segunda da *Retórica* (I 1, 1355a 15-18). O intérprete afirma a seguir que a teoria aristotélica apresentada nas duas passagens pode ser interpretada de duas maneiras. A primeira interpretação proposta é a seguinte: ‘é melhor se todos os homens concordarem com nossos resultados, já que somos todos naturalmente inclinados a alcançar a verdade, de modo que um desacordo seria sinal de falsidade’. A segunda interpretação é a de que: ‘os homens não de concordar conosco quando suas opiniões forem filtradas, pois todo mundo tem uma aptidão natural para a verdade, a qual será revelada pelo processo de filtragem’.

Conforme o argumento do comentador, enfim, a exigência por universalidade, por acordo amplo de opiniões, na constituição do conjunto inicial de *endoxas* relevantes para uma deliberação moral, parece derivar da necessidade de abranger todos os possíveis sentidos morais das opiniões e crenças dos homens, para então depois filtrá-los e depurá-los de modo que se revele neles elementos universais compartilhados por todos os homens segundo uma natureza humana comum, apontando também para o clássico princípio teleológico de Aristóteles nos termos da passagem reproduzida a seguir, contida na página 205 do artigo, a qual conclui que as opiniões reputadas são invariavelmente verdadeiras, ao menos parcialmente, embora apontando para uma dificuldade lógica do argumento, na medida em que a conclusão de que as opiniões e crenças revelam uma parcela significativa da verdade não são deduzidas logicamente das premissas empregadas, senão vejamos:

A natureza humana é constituída de tal modo que possuímos uma faculdade para alcançar a verdade – mesmo que tal faculdade tenha de ser refinada pela experiência. Há um abismo entre as premissas de que os homens têm uma aptidão natural para o conhecimento e a conclusão de que (...) constituem uma boa parte da verdade.

Uma natureza humana comum é a idéia essencial na constituição do argumento aristotélico sobre a universalidade da verdade. O mais célebre axioma aristotélico trata justamente disto, os homens possuem uma sede natural de verdade e uma disposição natural para alcançá-la. O homem aristotélico possui uma faculdade natural que lhe permite conhecer a verdade, e pelo princípio teleológico, não pode existir uma faculdade inútil, ociosa, falha, ou que não corresponda ordinariamente a um fim natural. Essa faculdade natural para conhecer a verdade, não prescinde, certamente, do *refinamento da experiência*, o que por sua vez implica na insubstituível importância da experiência individual de cada homem na deliberação ética.

Porém, Barnes logo percebe e ressalta a existência de um enorme "salto lógico", ou seja, como afirma "um abismo entre as premissas", as quais não permitem uma dedução puramente lógica das conclusões apresentadas no argumento do Filósofo. A partir da premissa de que "os homens possuem uma faculdade natural para o conhecimento da verdade", não se segue necessariamente, do ponto de vista estritamente lógico nos termos de uma dedução analítica, a conclusão de que "as opiniões reputáveis (*endoxa*) revelam a verdade, ou elementos significativos da verdade" a serem filtrados através do método dialético. Mas recorrendo novamente aqui ao princípio da teleologia o autor esclarece lapidarmente a questão no trecho do artigo abaixo reproduzido.

Mas para Aristóteles o abismo é facilmente superado: se a natureza nada faz em vão e se somos naturalmente inclinados à verdade, segue-se que, na maior parte das vezes atingimos a verdade. Nossas aptidões naturais, pois, não podem permanecer sem se exercitar (neste caso elas seriam vãs, ou sem alvo); nem poderiam ser exercidas sem costumeiramente alcançar seu objeto (neste caso seriam vãs, ou mal sucedidas). Logo, regularmente batemos à porta da verdade (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.205).

De acordo com o intérprete o ‘salto lógico’ ou ‘*abismo*’ parece superado e o método encontra justificção suficiente pelo simples apelo ao princípio teleológico, que constitui, indiscutivelmente, o axioma fundamental do sistema de filosofia natural de Aristóteles. Tudo o que existe na natureza está destinado a uma finalidade natural. Se a natureza humana possui uma faculdade para o conhecimento da verdade, então os homens devem possuir, de fato, algum conhecimento da verdade, e, portanto, suas opiniões reputadas (*endoxa*) ordinariamente devem também revelar algum conteúdo de verdade, mesmo que só a desvendemos após um processo de filtragem e refinamento da sua inteligibilidade. Entretanto, a faculdade humana para conhecer a verdade não constitui garantia absoluta de que sempre, em todos os casos, todos os homens conhecerão efetivamente a verdade. Já que mesmo nossas faculdades e aptidões naturais, embora destinadas a um fim, podem em certos casos falharem em sua cognição da verdade. Assim por vezes, mas não ordinariamente, as faculdades naturais dos homens podem enganar ou falhar em sua finalidade, caso contrário não haveria a possibilidade do erro, da fraude, do engano. Nesse ponto o comentário de Barnes sugere algumas razões que fundamentam a utilidade do emprego do método *endoxal*, apontando para o princípio teleológico que preside toda filosofia aristotélica, seja em ciência natural como em ética e política, explicando que o fato de uma opinião ser considerada *reputada*, ou seja, a simples condição de *endoxa* já é uma evidência relevante do seu provável conteúdo verdadeiro.

Daí não podemos inferir que o que quer que um homem acredite é verdade; nem que tudo o que todos os homens acreditam é verdade. Pois nossas aptidões naturais algumas vezes falharão; e a princípio é possível que elas nos falhem justamente naqueles pontos nos quais todos estamos de acordo. Porém, a despeito disso, a dada a teleologia de Aristóteles, o fato de que algo é (...) deve contar como uma forte evidência *prima facie* a favor de sua verdade. Tal argumento não é explicitamente desenvolvido em nenhum texto aristotélico; mas suspeito de que ele constitua, aos olhos de Aristóteles, um dos muitos argumentos a favor da utilidade [...] (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.205).

Entendo que é justamente pela *falibilidade* das faculdades cognitivas naturais dos

homens, que apesar de teleologicamente dirigidas à verdade, às vezes falham, que se oferece uma justificação filosófica consistente para a reivindicação do caráter analítico e reflexivo do método dialético *endoxal*, especialmente no que concerne ao procedimento exordial de filtragem, depuração e reformulação das opiniões reputáveis, que compõem o conjunto inicial amplo de crenças relevantes para uma determinada deliberação moral.

Nesse sentido Barnes ressalta que as faculdades naturais cognitivas da verdade podem falhar justamente naquelas matérias práticas, a respeito das quais, reina um amplo acordo universal entre os integrantes de uma certa comunidade ética. Diante desta possibilidade indesejável o argumento do comentador recorre novamente à autoridade do princípio teleológico para responder que, em todo o caso, apesar da possibilidade do erro, ordinariamente as faculdades naturais cognitivas da verdade cumprirão adequadamente suas finalidades. Esse princípio teleológico que governa o sistema de filosofia natural de Aristóteles é adotado para justificar o emprego do método *endoxal*, esta justificação porém implica em uma naturalização do método que passa a integrar necessariamente o âmbito da filosofia natural, conforme a passagem a seguir reproduzida, articulada nas páginas 205 e 206 do artigo analisado: “Ademais, ele integra o Método das (...) dentro do sistema de filosofia natural de Aristóteles. Mas tal argumento apenas moverá aqueles que partilharem da tendência teleológica de Aristóteles; e mesmo assim ela oferece ao Método um frágil suporte.”

Barnes finaliza seu célebre artigo, afirmando que o argumento desenvolvido para justificar a utilidade do método *endoxal*, com base no princípio teleológico, jamais foi explicitamente desenvolvido pelo próprio Aristóteles em nenhuma parte de sua obra, mas que apesar disto, parece plenamente compatível com o conjunto do pensamento do Estagirita.

Finalmente o intérprete reivindica que o argumento fundado na natureza humana e no princípio teleológico, ou seja, o argumento de que todos os homens possuem em comum uma faculdade natural cognitiva da verdade, e que esta *faculdade natural* deve ordinariamente cumprir sua *finalidade natural*, embora possa falhar eventualmente, oferece uma justificação bastante tênue para o emprego do método dialético *endoxal*, e ainda assim válida apenas para aqueles estudiosos que compartilham a mesma perspectiva teleológica sobre a obra de Aristóteles, o que não é de forma alguma plenamente isento de dificuldades, dentre elas a de precisar integrar o método dialético no sistema de filosofia natural aristotélico, como que negando qualquer distinção entre o método adotado para o conhecimento das matérias de natureza prática e o método adotado para o conhecimento das ciências naturais.

Barnes sustenta que esse argumento em favor da utilidade do emprego das opiniões reputadas como proposições iniciais de qualquer investigação em matéria ética pode unicamente provar satisfatoriamente, do ponto de vista lógico, que as opiniões reputadas (*endoxa*) ordinariamente tendem a ser verdade, donde de maneira alguma se pode deduzir logicamente por análise que as verdades ordinariamente tendem a ser reveladas através das opiniões ou crenças reputadas dos agentes morais. Assim, não parece lícito concluir que devemos restringir o ponto de partida de nossas investigações éticas apenas ao levantamento inicial das opiniões reputáveis (*endoxa*) dos membros de uma comunidade moral qualquer. Nesse sentido não parece haver qualquer razão consistente ou suficiente que justifique essa radical restrição de nossa pesquisa moral. Assim, do ponto de vista da investigação filosófica ética podemos escolher muitos outros elementos da realidade como igualmente reveladores da verdade e, portanto, como dignos de figurar no conjunto inicial de amplo significado semântico, que será posteriormente submetido ao processo de *filtragem* previsto no método dialético para revelar o conhecimento da parcela de verdade contida em cada uma das *endoxa* relevantes para o caso selecionadas no procedimento exordial de estabelecimento ou listagem, para finalmente como resultado desta análise estar apto a reunir essas parcelas individuais de verdade que cada homem detém e construir uma visão ampla daquilo que os homens consideram ser a verdade em assuntos práticos.

Em sua conclusão, Barnes reconhece que o método endoxal é restritivo e vicioso, nos termos adiante transcritos.

Entendido corretamente, o Método (...) não compromete Aristóteles com o conservadorismo paroquial do Senso Comum. Mas o Método é restritivo, e com isso se recusa a considerar certas proposições como possíveis portadoras da verdade. Nós devemos tentar explicar por que Aristóteles estava preparado para se submeter a essa restrição, mas nenhuma explicação poderá servir também como justificativa; ademais, o próprio Método é vicioso (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.206).

Creio que a razão para o método ser considerado restritivo ficou claramente demonstrada anteriormente no curso da argumentação de Barnes, de fato não parece haver uma justificação filosófica consistente que demonstre a razão para limitar a investigação ética unicamente à consideração de opiniões reputadas. Mas em meu entendimento não resta muito claro por que razão o autor classifica o método dialético endoxal como vicioso. Parece que o adjetivo 'vicioso' remete a uma certa crítica que comumente é dirigida contra a adequação da utilização do método dialético no âmbito da matéria prática, qual seja, a de que o método dialético endoxal é geneticamente conservador e imobiliza, de certa forma, o desenvolvimento

de novas concepções e soluções para os problemas éticos. Desta maneira, conforme essa interpretação crítica da filosofia aristotélica, a investigação filosófica em matéria ética parece eternamente circular, partindo e retornando sempre às mesmas opiniões reputáveis, tratando apenas de operar um processo de filtragem, depuração e reformulação de natureza eminentemente lógica, lingüística ou semântica acerca das crenças mais amplamente compartilhadas pelos homens. De tal modo, que o procedimento do método dialético em matéria moral visa fundamentalmente aclarar o sentido mais profundo de nossas crenças mais gerais sobre a realidade e a verdade, aumentando assim em níveis sempre ascendentes o grau de inteligibilidade das opiniões reputáveis ou endoxa. O problema é claro, em meu sentir, essa interpretação sobre o funcionamento e a finalidade do método dialético reduzem a investigação ética a um procedimento analítico de natureza puramente lógica, semântica ou linguística implicando necessariamente em uma circularidade muito desconfortável tanto do ponto de vista lógico como ético o que remete obviamente a referência a um *círculo vicioso*. Essa redução por sua vez retira da investigação ética qualquer pretensão propriamente normativa, a reflexão moral deixa de ser prescritiva e passa a ser unicamente analítica e dedutiva.

Barnes encerra seu raciocínio oferecendo uma última defesa em favor da utilidade e adequação do Método das *Endoxa* nas investigações éticas com base em duas considerações fundamentais. Primeiramente, o método dialético das endoxa, em razão de seu apelo por acordos universais, permite, de fato, a constituição de um conjunto inicial de opiniões reputadas ou crenças consideradas relevantes à disposição do agente moral, para a sua investigação e deliberação ética, cujo significado semântico é extremamente amplo, podendo, portanto abranger um número quase ilimitado de proposições acerca das crenças ou opiniões reputáveis dos homens. De toda maneira, o comentador conclui que, se o método dialético nessa interpretação não é inteiramente vazio quanto à forma, apresenta de fato um conteúdo mínimo.

Mesmo assim, penso que a filosofia prática não é seriamente desfigurada por seu Método, e isso por duas razões. Primeiramente, as restrições impostas pelo Método são mínimas: existem extraordinariamente poucas proposições que Aristóteles não poderia, de um modo ou de outro, incluir entre os *a's* iniciais; e o processo de 'filtragem', construído genericamente, permitirá a ele permanecer com um amplo escopo ao reunir os *b's*. O Método não é formalmente vazio; mas ele tem, em última análise, um conteúdo bem pequeno (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.206).

A segunda razão apontada pelo comentador é o desinteresse de Aristóteles por

questões puramente metodológicas, o que é evidenciado pela ausência de um tratamento analítico mais sistemático do assunto ao longo de suas obras, nesse sentido a forma aristotélica de fazer filosofia prescinde de uma reflexão propriamente procedimental. Assim na filosofia aristotélica o método de investigação empregado em cada disciplina parece variar bastante conforme a natureza do objeto estudado, nesse contexto considero que uma justificação metodológica geral é inútil, desnecessária e talvez até impossível, talvez por isso mesmo Aristóteles nunca tenha articulado mais sistematicamente uma teoria sobre o método, ou seja, um discurso pormenorizado sobre como proceder na investigação de problemas éticos conforme a passagem a seguir.

Em segundo lugar, o filosofar mesmo de Aristóteles não foi grandemente afetado por essa reflexão acerca de como a filosofia deve ser conduzida. Na *Ética* ele considera- e defende parcialmente- as bizarras ideias de Sócrates ... Na *Física* ele dá consideração às excêntricas teorias de Parmênides e Zenão. Na *Metafísica* ele argumenta contra os homens que rejeitam a lei da não-contradição. Todas essas perspectivas são interessantes e significativas e nenhuma ruminação metodológica impediu Aristóteles de investiga-las (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 206).

Barnes finaliza seu artigo com uma alusão a Ryle para justificar sua reivindicação de que considerações propriamente metodológicas não parecem ter afetado substancialmente a forma de Aristóteles encarar o ato de filosofar, conforme o que, pela graça mesma da expressão, merece encerrar o capítulo: “[...] o filosofar de Aristóteles não foi grandemente afetado por essa reflexão acerca de como a filosofia deve ser conduzida.”⁶

Ryle observou certa vez que 'a preocupação com questões de método tendem a nos desviar de nos engajarmos nos próprios métodos. Via de regra, *se pensamos muito sobre nossos pés, corremos pior, não melhor!*. De tempos em tempos Aristóteles pensou sobre seus pés e produziu uma ou duas teorias bizarras sobre o correr. Porém, como qualquer bom atleta, se esqueceu de teorizar quando chegou a hora da corrida." (grifo nosso) (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.206).

Passo a expor a interpretação metodológica desenvolvida por Berti em sua obra clássica *As razões de Aristóteles*, especialmente no capítulo intitulado *O método da filosofia prática*, onde o comentador articula uma tese que também aponta para emprego do método dialético na ética aristotélica em linhas gerais.

Berti sustenta que a filosofia prática em Aristóteles expressa uma forma de

⁶ BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p.206.

racionalidade própria diversa da científica, informando que o termo ‘filosofia prática’ foi utilizado primeiramente pelo Filósofo no livro II da *Metafísica*, obra da qual destaca e analisa a passagem que reproduzo a seguir:

[...] é justo também denominar a filosofia ciência da verdade. Com efeito, da filosofia teórica é fim a verdade, da prática a obra, visto que os [filósofos] práticos, ainda que investiguem de que modo são as coisas, não estudam a causa por si mesma, mas em relação a alguma outra coisa (*Met*, 1, 993 b 19-23).

Conforme o intérprete a passagem revela aspectos relevantes do método de investigação na filosofia prática, primeiramente ela busca a verdade, ou seja, o conhecimento de como as coisas são e da causa de serem, em outras palavras, a filosofia prática é uma ciência. O que distingue a filosofia prática da teórica, é que para a segunda a verdade é o fim último da investigação, enquanto que para a filosofia prática a verdade é um meio em vista de um outro fim último, a ação humana, sempre executada no presente como algo que deve ser feito aqui e agora. A filosofia prática visa à transformação do *status quo* investigando o porquê as coisas são justamente para poder modificar esse estado, ou seja, o conhecimento da verdade, no contexto ético, é unicamente um instrumento necessário para permitir a mudança.

Berti destaca e analisa outra passagem aristotélica contida no livro VI da *Metafísica* onde se discute o princípio da ética: “enquanto que das coisas praticáveis (*praktón*) ele está naquele que age, ou seja, a escolha, visto que o que é objeto de ação coincide com o que é objeto de escolha”(1, 1026 a 22-27). De acordo com o comentador a expressão filosofia prática diz respeito ao objeto desta disciplina constituído pelas coisas ‘praticáveis’, ou seja, pelas ações ou “*práxis*”, cujo princípio é a deliberação do homem. Assim sendo, a ação é o objeto e o objetivo da filosofia prática, na medida em que unicamente no âmbito das ações humanas o *status quo* pode ser transformado. Neste sentido, a característica distintiva da ética é justamente a sua intenção prática, conforme o trecho a seguir transcrito.

Em virtude desta intenção, com efeito, a filosofia prática é tudo menos “neutra”, “calculadora”, nas relações com a realidade (humana), mas, ao contrário, julga o valor desta última, avalia o que nela é bom e o que é mau, a fim de melhorá-lha. Ao fazê-lo, no entanto, não renuncia a conhecer a verdade, isto é, a ser ciência, a verificar não apenas como estão as coisas, mas também quais são suas causas. Vejamos, então, qual é o método desta ciência, isto é, em qual medida a peculiaridade de seu objetivo e de seu objeto influenciam seu modo de proceder (BERTI, 1998, p. 118).

Berti passa a examinar o problema metodológico mais acuradamente a partir da

análise das *Éticas* e da *Política*, obras nas quais a filosofia prática é sistematicamente desenvolvida. No começo da *Ética a Nicômaco* Aristóteles atribui uma nova denominação à filosofia prática qual seja “ciência política”, neste sentido a ética passa a ser assim denominada em razão de que o supremo bem humano somente pode ser realizado através da vida social no âmbito de uma comunidade política (*pólis*). O bem supremo do homem, seu fim último, o bem em razão do qual todos os outros bens são investigados, é algo desejado pelo homem, algo não realizado, mas, que, todavia, quer realizar-se, sendo assim algo que é necessariamente *praticável* e que ademais *deve ser praticado*. Nesse sentido, o supremo bem humano não pode ser realizado individualmente de maneira solipsista, esse fim último do homem é, ao revés, um bem social, o bem de toda a sociedade política, ou seja, o bem de todos os cidadãos da *pólis*, por isso a ética passa a ser denominada ciência *política*, ou ciência da *pólis*, ou ainda ‘ciência arquetônica’ na sua relação com todas as outras ciências e artes em razão de que visa o supremo bem humano, o fim dos fins.

Berti novamente ressalta a intenção prática da ética ao sublinhar que o objetivo da ciência política, enquanto filosofia prática, não é unicamente o conhecimento do supremo bem humano, mas principalmente a sua realização. A ciência política ou ética não prescinde, porém, da busca pelo conhecimento como condição para a realização do fim último, como deixa bastante claro a clássica passagem aristotélica sobre o arqueiro que mira o alvo, mirando sempre o supremo bem humano nos aproximamos mais da realização do que *deve ser*, neste sentido o bem não significa unicamente um *ser* objeto do conhecimento a ser investigado, mas especialmente expressa um *dever ser* objeto da ação, um *dever ser* que quer e precisa ser realizado. Compreendida desta maneira a ciência política é necessariamente *prescritiva* ou *legisladora*, pois indica o que se deve ou não se deve fazer do ponto de vista ético.

O intérprete passa então a tratar mais diretamente do grau de exatidão do discurso ético, aspecto fundamental de toda a discussão metodológica em curso, introduzindo o problema na passagem a seguir reproduzida, onde discute como a ciência política se relaciona com o conhecimento do bem supremo do homem de forma mediata e instrumental partindo da exegese de uma expressão aristotélica sempre muito referida em debates sobre o método de investigação ética, a locução analisada é justamente “delinear ao menos em geral” (*typo ge perilabéin ti pot’esti*) introduzida inicialmente nos *Tópicos* e repetida inúmeras vezes na *Ética a Nicômaco* (1101 a 27, 1104 a 1, 1107 b 14, 1113 a 13, 1114 b 27, 1117 b 21, 1129 a 11, 1176 a 31, 1179 a 34) e outras tantas vezes na *Política* (1276 b 19, 1302 a 19, 1323 a 10, 1335

b 5, 1341 b 31).

[...] ela se contenta em “delinear ao menos em geral o que ele é” (*typos ge perilabéin ti pot' esti*) (1094 a 25), isto é, contenta-se em conhecê-lo, por assim dizer, no “tipo”, no esquema geral, nas linhas fundamentais, sem considerar detalhadamente suas implicações particulares...não é um discurso “exato” (*akribés*), ou seja, detalhado, preciso, exaustivo...mas, no entanto, é “suficiente para a exposição proposta” (I, 1, 101 a 19-24). Isso significa que o resultado em questão não é o mais exato que se possa desejar, mesmo sem ser errado ou falso: ele tem o grau de exatidão que se requer de uma exposição que não tem como objetivo exclusivo um conhecimento perfeito de certo objeto, mas quer servir-se do conhecimento dele em vista de um fim posterior (BERTI, 1998, p.119).

Berti reivindica que conforme destaca a passagem analisada o aspecto geral e tipológico da ética é determinado exatamente em razão de sua intenção prática como indica um argumento aristotélico contido no capítulo I da *Ética a Nicômaco*, o qual é integralmente dirigido à descrição e ilustração do método da “exposição política” (*métodos...politiké*), reproduzo a seguir a passagem destacada.

Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual...Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante, pelo fato de serem prejudiciais a muitos: houve, por exemplo, quem percesse devido à sua riqueza, e outros por causa de sua coragem (EN, I 3, 1094 b 11-19).

No entendimento do comentador a passagem aludida destaca alguns aspectos fundamentais da filosofia prática aristotélica, especialmente sua intenção tipológica, caracterizada pelo fato de que os objetos de investigação da ciência política são justamente ações belas e justas e bens valiosos, os quais são variáveis e apresentam grande diversidade em vista das circunstâncias indeterminadas e indetermináveis que delimitam a ação ética, ou seja, o que é bom, justo e belo varia conforme as circunstâncias objetivas e subjetivas da ação moral, assim uma ação pode ser boa e justa numa circunstância e injusta em outra, aquilo que é o bem para alguém pode ser a desgraça de outrem, como evidenciam os exemplos utilizados por Aristóteles para ilustrar o ponto, pois mesmo riqueza e coragem, que são comumente consideradas como bens apreciáveis, podem ser a causa do fracasso moral: “houve, por exemplo, quem percesse devido à sua riqueza, e outros por causa de sua coragem”.

Berti destaca que é justamente essa enorme variedade de bens e ações e

circunstâncias que determinam o tipo de grau de precisão que a ciência política aristotélica pode oferecer ao discurso ético, que se limita a uma espécie de demonstração válida “geralmente”, “na maioria dos casos”, “aproximadamente”, “esboçada grosseiramente”, ou seja, como uma norma geral que indica certas regularidades sujeitas a um considerável e indeterminável número de exceções, nos termos da passagem a seguir reproduzida.

[...] ela se ocupa das ações belas, isto é, nobres e justas, como também dos bens, que são objetos um tanto diversos e variáveis, no sentido de que o que é justo em determinadas circunstâncias pode não ser em outras, e o que é bom para alguns pode não o ser para outros. A ciência política não pode, porém, descer aos detalhes, isto é, determinar com absoluta precisão, exatidão ou rigor (*akribés*) o que é belo, justo e bom em qualquer circunstância ou em qualquer caso particular, mas deve limitar-se a indicar o que é belo, justo e bom em geral. Também aqui, portanto, como nos *Tópicos*, a intenção tipológica é contraposta à exatidão, ao rigor (BERTI, 1998, p. 121).

Berti explica que essa intenção tipológica não importa em que a demonstração obtida seja inválida, o resultado da demonstração é plenamente válido, ainda que seja válido apenas para a maior parte dos casos, admitindo exceções, conforme parece indicar claramente uma passagem da *Ética a Nicômaco* onde Aristóteles aborda diretamente questões metodológicas. Transcrevo o trecho reproduzido pelo comentador a seguir:

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais (*pakhylós kai typo*); e, ao falar de coisas que são geralmente (*hos epí to poly*) verdadeiras e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza (*EN*, 1094 b 19-22).

Conforme o intérprete a assertiva aristotélica de fato põe em relevo o paralelismo metodológico entre a ciência política e a física, além de aspectos relevantes do problema relativo ao nível de precisão do discurso ético ao ressaltar que o grau de indeterminação expresso em termos como “aproximadamente”, “em linhas gerais” e “geralmente” é amplo o suficiente para permitir exceções relativas à grande diferença e variação das ações e dos bens, mas também indica que *ao tratar de tais assuntos*, problemas práticos, e *partindo de tais premissas*, premissas éticas, podemos *indicar a verdade*, ou seja, concluir validamente, ainda que a conclusão seja apenas “geralmente” ou “aproximadamente” válida, válida para a maior parte dos casos mas não sempre.

O comentador prossegue sua análise acompanhando a sequência do argumento

aristotélico na *Ética a Nicômaco* onde o problema metodológico continua sendo tratado mais diretamente destacando a seguinte passagem.

E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem instruído (pepaideuménou) buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico. Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral (EN, 1094 b 22-1095 a 2).

Berti sustenta que a passagem revela um *verdadeiro paralelismo* entre o método de investigação da física e da ciência política, especialmente em relação ao exposto no capítulo da *Metafísica* II onde o método da física é desenvolvido, bem como indica que a ética possui um grau de exatidão intermediário entre a matemática, paradigma de ciência puramente apodítica, e a retórica, arte fundamentalmente persuasiva, portanto, entre o grau máximo de rigor da demonstração matemática e o grau mínimo de acuidade do discurso retórico, donde é razoável concluir que o grau de precisão da ética é menos rigoroso que o da matemática e mais exato que o da retórica.

Logo a seguir o comentador continua examinando a articulação do argumento aristotélico apontando outra característica compartilhada pela ciência política e pela física, o desenvolvimento de ambas exige um certo tipo de experiência existencial do pesquisador ou ouvinte, explicando que o termo “experiência” neste contexto não se limita a aceção de simples conhecimento sensível ou empírico, mas significa “experiência de vida”, ou seja, a ideia de que certos conhecimentos somente podem ser alcançados mediante a experiência existencial do homem, dito de outro modo, a vivência repetida dos fatos que ordinariamente envolvem a existência humana, e essa experiência única é justamente a característica fundamental do agente moral prudente. Berti destaca que outro requisito para o estudo frutífero da ética é a capacidade de controlar as paixões, sendo que esta exigência é derivada justamente da intenção prática da investigação moral, que visa não apenas ao conhecimento, mas, sobretudo, a ação, pois de nada adianta conhecer o bem se o agente não possuir a capacidade moral de perseguí-lo resolutamente. A passagem reproduzida a seguir, exposta no livro I sempre da *Ética a Nicômaco*, revela novamente a semelhança metodológica da física e da ciência política especialmente quanto à aproximação tipológica entre ambas verificada pelo comentador, mas também contém uma ressalva quanto uma diferença essencial entre os dois tipos de investigação derivada da intenção prática da ciência política.

Não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles...Com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra. É de presumir, pois, que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas, a nós...Eis por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui estes pontos de partida ou pode adquirí-los com facilidade (*EN*, I 4, 1095 a 30-b 9).

Berti ressalta em diversos trechos de seu artigo a verificação de uma espécie de paralelismo metodológico entre a ciência política e a ética em Aristóteles, uma aproximação de natureza tipológica, no que concerne ao grau de exatidão do conhecimento, e uma similitude procedimental, no que concerne ao método de investigação. Ao analisar a passagem acima transcrita, o intérprete volta a salientar uma analogia empregada por Aristóteles para descrever a relação próxima entre a física e a filosofia prática, uma relação mais especificamente de natureza metodológica, de procedimento de investigação de um problema, mas com a ressalva de que as indagações acerca do “quê” e do “porquê” assumem um sentido específico diverso quando formuladas no contexto de uma investigação ética. No âmbito da filosofia prática a investigação acerca do “quê” se dirige à formulação de uma norma, enquanto o inquérito acerca do “porquê” se dirige ao conhecimento da causa de ser do valor ou da ação como forma de justificação ou fundação racional da norma formulada. Ademais, o intérprete aponta novamente para a intenção prática da ciência política ao recordar o realismo aristotélico que reconhece que não basta conhecer para agir bem, para a deliberação sobre a ação bela e justa é mais importante o exercício reiterado dos bons hábitos adquiridos mediante uma boa educação. Na sequência do argumento Berti complementa o exame sobre a analogia aristotélica a propósito da semelhança metodológica entre a física e a ciência política, especialmente no que denomina de aproximação tipológica que concerne ao grau de exatidão do conhecimento alcançado por ambas, apontando para as decisivas diferenças entre os dois tipos de investigação.

Contudo, bem diferente é o significado que, na filosofia prática, têm o “quê” e o “porquê”. O primeiro com efeito, parece consistir na norma, ou seja, na indicação de “que” certa coisa é boa, ou de “que” se deve fazer certa coisa: enquanto o segundo parece ser a justificação da norma, sua fundação racional. O primeiro, portanto é princípio para nós, ou coisa mais conhecida por nós, enquanto o segundo é princípio por si, ou coisas mais conhecida em absoluto. Aristóteles, com seu habitual realismo, isto é, com a consciência já manifestada acerca da insuficiência de só conhecer a fim de agir bem, considera mais necessária, para esse fim, uma boa educação, atualizada

por meio de bons hábitos, do que um conhecimento exato do porquê (BERTI, 1998, p. 125).

Berti, apesar de assinalar importantes diferenças entre o procedimento investigatório da física e da ética, mantém sua reivindicação a respeito de um paralelismo entre o método de investigação da física, exposto principalmente na *Metafísica*, e o procedimento investigatório descrito na *Ética a Nicômaco*. No trecho acima reproduzido, porém, o comentador trata de distinguir claramente o âmbito de investigação da filosofia prática argumentando inicialmente que na ética o procedimento de investigação começa sempre pela questão relativa à determinação de “quê” certa coisa é, partindo de seus dados objetivos, conforme revela claramente a locução aristotélica aludida anteriormente “*é de presumir, pois, que devemos começar pelas coisas que nos são conhecidas, a nós*”, e posteriormente seu desenvolvimento se dirige sempre para a investigação acerca do “porquê” as coisas são, ou seja, sobre as causas pelas quais as coisas são como são, progredindo assim ascendentemente para o estudo das coisas mais conhecidas em absoluto, mais inteligíveis, ou seja, que constituem mais especificamente um conhecimento exato. A investigação sobre as coisas que são mais conhecidas para nós, ou sobre o “quê” é a coisa ou sobre o “quê” deve ser feito, primeira etapa do procedimento, se dirige à formulação de uma norma, um princípio regulador, ou seja, na asserção de “que” uma coisa é o bem ou de “que” certa ação deve ser praticada. A segunda etapa da investigação que estuda o “porquê” ou as causas das ações ou dos valores, parece ser projetada especialmente para fornecer a justificação da norma obtida na etapa exordial visando oferecer uma fundação racional para o princípio. Assim sendo, a norma obtida na primeira etapa serve de princípio para o homem enquanto que a explicação deduzida na segunda etapa investigatória expressa um princípio absoluto, inicialmente normatizamos as coisas mais conhecidas para nós e posteriormente investigamos as coisas mais conhecidas em absoluto, isto é, investigamos a respeito da razão “porquê” as coisas são como são, ou seja, da causa de ser da experiência ou valor.

Berti ressalta que a analogia indica que o método de investigação seja da física como da ciência política apresenta um procedimento bastante semelhante ou paralelo consistente no fato de que o inquérito sempre procede inicialmente das *coisas mais conhecidas para nós*, da experiência, em direção aquelas *coisas mais conhecidas em si*, isto é, dos princípios, empregando um método nitidamente indutivo que procede da análise do particular em direção ao conhecimento do geral. O comentador acentua, porém, que o termo “experiência” no âmbito da filosofia prática aristotélica significa especificamente um *hábito moral adquirido* e

não apenas um simples conhecimento empírico. Reproduzo a seguir passagem na qual o intérprete extrai as conclusões deduzidas da analogia utilizada por Aristóteles para esclarecer uma certa semelhança metodológica entre a física e a ciência política, conforme o intérprete tal similitude consiste fundamentalmente no fato de que ambas as ciências buscam a formulação de uma fundação racional da experiência, empregando igualmente um método de investigação claramente indutivo, que parte da investigação do caso particular, a experiência empírica na física e o hábito moral adquirido na ética, e se desenvolve no sentido da formulação de um princípio geral.

Ou melhor, segundo Aristóteles, também em relação ao conhecimento, uma vez que se possuem, por meio de uma boa educação, os princípios mais conhecidos a nós, isto é, o quê, a norma, é mais fácil remontar o porquê, à justificação racional da norma. O método, portanto, é sempre o de proceder...da experiência...aos princípios...por experiência entende-se um hábito moral adquirido, não um mero conhecimento exterior. Salvo essas diferenças, a filosofia prática apresenta-se, sob o aspecto metodológico, não dessemelhante da física, no sentido em que também ela investiga a fundação racional da experiência e, por isso, vai do caso particular para a lei geral, ainda que se contente em determinar esta última de maneira sumária e genérica, pois o que lhe interessa não é tanto sua formulação quanto sua aplicação prática (BERTI, 1198, pp. 125-126).

O trecho final da passagem revela claramente a identidade metodológica entre a física e a ética embora assinala também a radical diferença produzida pela intenção prática da ciência política, que não visa apenas o conhecimento perfeito a respeito do estado das coisas pois se dirige sobretudo para a transformação deste estado através da ação humana. De toda maneira ambas as ciências possuem em comum a busca por uma fundação racional da experiência, ou seja, a procura por uma justificação racional satisfatória para suas normas e princípios gerais alcançados a partir do exame inicial da experiência. Assim, o método empregado parece envolver sempre primeiro um exame sobre a experiência e posteriormente um investigação a respeito das causas do fenômeno experimentado, pois o conhecimento prévio da norma parece ser uma condição que facilita consideravelmente o reconhecimento de suas causas, especialmente no contexto de uma investigação indutiva.

Berti destaca que na *Ética a Nicômaco*, livro I, 1098 a 33-b 9, Aristóteles delinea claramente três tipos de princípios: (1) princípios apreendidos por meio de indução, próprios da matemática; (2) princípios descobertos por meio das sensações, próprios da física; e (3) princípios apreendidos por meio dos hábitos, próprios da filosofia prática. No trecho a seguir reproduzido o comentador define as características peculiares essenciais dos princípios primeiros da filosofia prática, concluindo assim a análise sobre a intenção tipológica prática

da ética.

O terceiro tipo de princípios, aqueles que se apreendem por meio de hábitos, são os princípios da filosofia prática. Apenas para eles vale a afirmação de que o princípio e o primeiro é o “quê”: como já vimos, eles consistem no estabelecimento de uma norma, na indicação de que certa ação é boa (ou ruim) e, portanto, deve ser feita (ou evitada). Neste caso, portanto, o “quê” não significa uma mera situação de fato, mas indica em geral uma proposição, um juízo, uma avaliação, apresentada sem um “porquê”, sem uma fundação racional. Contudo, é claro que a tarefa da filosofia prática é fundar este tipo de princípios, procurar seu porquê, a causa, a razão, mesmo que de modo sumário e geral, ou sej, por meio de aproximação tipológica, na medida em que seu interesse fundamental não é cognitivo, isto é, teórico, mas prático (BERTI, 1998, p. 128).

O intérprete encerra esta etapa do argumento reivindicando que pelo exposto a filosofia prática revela uma forma de racionalidade original e específica claramente diversa da matemática ou da física, apesar de apresentar certa semelhança procedimental com a última.

Após analisar a intenção tipológica ou grau de exatidão da filosofia prática, Berti passa a tratar mais diretamente do tipo de método de investigação ético, ou seja, volta-se para o estudo especificamente do procedimento probatório adotado por Aristóteles na ética, apontando em linhas gerais para o emprego do método dialético ou procedimento diaporético conforme evidencia uma passagem contida no início da *Ética a Nicômaco*, qual seja: “seria talvez infrutífero examinar (*exetázein*) todas as opiniões que têm sido sustentadas a esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ser defensáveis” (I 4, 1095 a 28-30). O comentador entende que a passagem destacada revela uma primeira indicação acerca do tipo de método aplicado na investigação ética conforme o trecho transcrito a seguir.

Como lembramos, “examinar” (*exetázein*) é a atividade própria da dialética, a qual como é dito nos *Tópicos* a propósito de seu terceiro “uso”, isto é, de sua utilidade para as ciências filosóficas, e justamente pelo fato de ser “examinadora”- possui o caminho que conduz aos princípios de todas as disciplinas (*Tópicos* I 2, 101 b 3-4). Examinar significa avaliar, provar o valor, submeter à prova (*exétasis* é, com efeito, sinônimo de *peíra*): todas as operações que, no curso da discussão dialética, são realizadas por aquele que interroga. O que é examinado são as opiniões, neste caso específico as diversas concepções de bem ou felicidade, das quais se quer justamente verificar o valor, a capacidade, a consistência (BERTI, 1998, p. 129).

Berti conclui pela utilização do método dialético a partir da evidência oferecida especialmente pelo emprego do termo “examinar” (*exetázein*) que descreve o procedimento probatório dialético clássico.

No curso do argumento o intérprete passa a expor uma tese que neste ponto

específico difere da posição de Barnes sobre o alcance da investigação dialética, Berti reivindica que os *éndoxa* não são submetidos a exame, na medida em que servem como premissas dos silogismos dialéticos, neste sentido apenas as opiniões da maioria ou dos sábios devem ser submetidas ao exame dialético. Conforme essa interpretação os *éndoxa* cumprem a função de justificação das opiniões disputadas na condição de premissas necessárias da investigação, premissas que devem ser necessariamente concedidas, ponto de partida obrigatório para as discussões dialéticas. O trecho a seguir transcrito esclarece a posição do comentador sobre a função desempenhada pelos *éndoxa* no procedimento diaporético e, portanto, sua discordância em relação a Barnes, que, como já expusemos anteriormente, admite o exame dos *éndoxa*.

Não se confundam, no entanto, essas opiniões, que devem ser examinadas, com os *éndoxa*, que são aquilo à luz do que as opiniões são examinadas. Os *éndoxa*, com efeito, são as premissas a partir das quais se movem os silogismos dialéticos, não o que se procura refutar por meio destes últimos. Aristóteles, em geral, não põe em discussão os *éndoxa*, mas serve-se deles para pôr em discussão as opiniões. Inclusive quando, como no caso da filosofia prática, ele reputa dignas de ser examinadas somente algumas opiniões, isto é, as opiniões importantes, partilhadas, autorizadas, nem por isso pretende pôr em discussão os *éndoxa*. É com efeito, a partir deles, isto é, de premissas que não podem não ser concedidas, que se discutirá o valor da opinião da multidão ou da de Platão (BERTI, 1998, p. 130).

Conforme o comentador Aristóteles ilustra o tipo de método de prova empregado na filosofia prática em uma passagem da *Ética a Nicômaco* na qual adota como ponto exordial da investigação ética as “coisas ditas”, que são justamente opiniões ou juízos, fato que evidencia a adoção do método dialético, transcrevo a passagem mencionada pelo intérprete a seguir:

Devemos considerá-lo [isto é, o princípio], no entanto, não só à luz de nossa conclusão e de nossas premissas, mas também do que a seu respeito se costuma dizer (ek ton legoménon); pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito (EN, I 8, 1098 b 9-12).

Ao analisar a passagem reproduzida acima, Berti destaca uma referência sobre a utilidade do emprego do método dialético que remete à adoção, na articulação do argumento diaporético, de princípios emprestados da metafísica como o da não-contradição, segundo o qual uma mesma coisa não pode ser e não ser nas mesmas condições de tempo e espaço, e o do terceiro excluído, que afirma que numa contradição uma alternativa é verdadeira e a outra é falsa, excluindo qualquer outra possibilidade lógica. A passagem analisada articula a proposição aristotélica de que opiniões verdadeiras são necessariamente compatíveis entre si,

enquanto que opiniões verdadeiras e falsas são forçosamente incompatíveis. Neste sentido uma discordância entre as opiniões evidencia suficientemente, mas não necessariamente, a falsidade, enquanto que o acordo entre as opiniões é indício necessário, mas não suficiente, de verdade. Assim a discordância entre as duas opiniões indica que uma é necessariamente verdadeira e a outra falsa, enquanto o acordo entre algumas opiniões permite que todas elas possam ser verdadeiras, mas não assegura, porém, essa correção, conforme o trecho do artigo a seguir reproduzido.

A observação baseia-se, como se vê, nada mais nada menos que no princípio de não-contradição, pelo qual, a realidade é seguramente incontraditória, e no do terceiro excluído, pelo qual uma das duas alternativas da contradição é verdadeira, enquanto a outra é falsa. Mas ela é justamente uma alusão ao método dialético da refutação...na discussão dialética aquele que pergunta...submete a exame uma opinião, procura deduzir dela uma contradição com algum *éndoxon* ou...com alguma premissa concedida pelo adversário, visto que a contradição, a incoerência interna a um discurso, é considerada o signo mais seguro de sua falsidade; enquanto aquele que responde procura evitar...a contradição, pois a incontraditoriedade, a coerência interna ao discurso, é indispensável para a sua verdade (BERTI, 1998, p. 132).

Berti sustenta que Aristóteles utiliza precisamente esse procedimento de refutação típico do método dialético na investigação acerca da definição da felicidade e justifica o resultado obtido recorrendo a sua compatibilidade com o conteúdo das opiniões mais comuns e das opiniões especializadas que identificam a felicidade com os bens da alma, com o prazer ou com os bens exteriores, pois a sua definição de felicidade é na verdade plenamente compatível com todas essas opiniões, na medida em que o exercício da função própria, do *érgon*, do homem envolve necessariamente prazer e bens exteriores, bem como os bens da alma são também englobados na definição aristotélica.

O comentador destaca e analisa a seguir uma passagem que considera talvez a mais famosa acerca do método da filosofia prática aristotélica, exposta no começo do livro VII da *Ética a Nicômaco*, onde se trata da incontinência:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fenômenos (*phainómena*) e, após discutir as aporias (*diaporésantas*), trataremos de provar, se possível, a verdade de todos os *éndoxa* a respeito dessas paixões- ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intactos os *éndoxa*, teremos provado suficientemente a tese (*EN*, VII, 1, 1145 b 2-7).

Inicialmente o intérprete faz uma advertência muito importante a respeito do fato de

que todos os intérpretes concordam em admitir que os *fênomenos* ou *phainómena* mencionados na célebre passagem não se referem a dados empíricos da observação sensível, mas sim a juízos ou opiniões, ou seja, “o que parece às pessoas”.

Após a observação sobre o significado do termo *fenômeno* no contexto da passagem examinada, o comentador volta a analisar a estrutura do argumento aristotélico acerca da incontinência, sustentando que o primeiro procedimento consiste em considerar as opiniões alheias a respeito do objeto investigado, enquanto o segundo procedimento consiste em submeter a exame, pôr a prova, investigar as opiniões consideradas na etapa anterior. Berti assinala que no presente argumento aristotélico as opiniões são postas a prova através do emprego de um procedimento denominado *diaporésai*, exposto nos *Tópicos* I 2 e na *Metafísica* III 1, e que consiste basicamente em provar as aporias em duas direções opostas, explicando seu funcionamento no trecho a seguir transcrito.

A propósito de cada opinião, portanto, deve-se apresentar diante dela a opinião oposta, ou então todas as opiniões concernentes a certo problema em duplas ou alternativas entre si opostas, donde, de cada uma das duas opiniões entre si opostas, deve-se deduzir todas as consequências que dela derivam. A este ponto, devem-se confrontar tais consequências com os *éndoxa* relativos ao problema em questão, procurando ver se concordam ou não com todos os *éndoxa*, ou ao menos com maior parte, ou com os mais importantes... Caso se consiga mostrar que as consequências de uma opinião concordem com os *éndoxa* apresentados, então ter-se-ão “resolvido as dificuldades” (descartando, evidentemente, a opinião oposta), e esta deverá ser considerada uma demonstração suficiente da validade de uma hipótese (BERTI, 1998, pp.133-134).

Como se percebe as opiniões são opostas uma a outra e provadas neste cotejo, provadas em relação aos *éndoxa*, que são as premissas necessárias da discussão, sendo que aquelas cujas consequências sejam harmônicas com o conjunto relevante de *éndoxa* são consideradas verdadeiras ou justificadas suficientemente, enquanto, ao contrário, as opiniões contraditórias com os *éndoxa* são consideradas falsas, ou seja, sua falsidade será considerada justificada suficientemente. Conforme o comentador este tipo de procedimento diaporético é empregado por Aristóteles na física e metafísica.

Berti então insiste em destacar a função desempenhada na investigação pelos *éndoxa* no âmbito da aplicação do método diaporético de prova, conforme o intérprete os *éndoxa* servem de paradigmas da discussão, premissas necessariamente admitidas por ambos os contendores, padrão de justificação do argumento, ou seja, os *éndoxa* desempenham uma função de justificação ou refutação das opiniões confrontadas, eles são o padrão de correção contra o qual são provadas a verdade ou a falsidade dos *fênomenos*. Neste sentido, o

comentador distingue com clareza *phainómena*, juízos e opiniões, que devem ser postos à prova, de *éndoxa*, premissas necessárias da discussão, meio de prova e padrão de justificação, o qual não é objeto nem de demonstração nem de refutação, por isso Aristotéles reivindica que eles sejam preservados e que a melhor solução é sempre aquela que melhor conserva o conteúdo dos *éndoxa*, senão de todos, pelo menos da maioria deles ou dos mais reputados dentre eles.

Neste ponto entendo que é preciso ressaltar que a posição de Berti é bastante diferente da de Barnes no que concerne ao papel desempenhado pelos *éndoxa* no procedimento dialético, para Barnes os *éndoxa* são postos à prova, enquanto para Berti, como vimos, isto não ocorre. Posteriormente nas considerações finais analisaremos esta divergência e suas consequências doutrinárias mais detidamente. Creio que esta divergência sobre a função dos *éndoxa* no procedimento dialético de prova é relevante para a discussão metodológica em curso e por isso transcrevo a seguir uma síntese da posição de Berti sobre o tema.

Os *éndoxa*...não são postos em discussão, apenas apresentados como termos de confronto, isto é, premissas fora de discussão, à luz das quais se avaliam as opiniões em questão ou suas consequências...o que deve permanecer intacto são os *éndoxa*...este é justamente o procedimento diaporético...e não consiste...em procurar salvar os *éndoxa*, mas em pôr à prova os *phainómena*, isto é, as opiniões, à luz dos *éndoxa*. Quando...Aristóteles prescreve como condição para demonstrar de modo suficiente que sejam deixados intactos os *éndoxa*, não pretende dizer que o objetivo da demonstração seja mostrar a validade desses *éndoxa*...caso se deixem intactos, não se ponham em discussão os *éndoxa*, ter-se-á mostrado suficientemente a validade de uma opinião e a falsidade da opinião a ela oposta. O objetivo da demonstração...não é salvar ou demonstrar os *éndoxa*, mas demonstrar, isto é, salvar ou refutar certa opinião (BERTI, 1998, pp. 134-135).

Berti ressalta ainda uma última passagem metodológica da *Ética a Nicômaco*, qual seja: “De uma das espécies enumeradas são as aporias que surgem. Alguns destes pontos podem ser refutados, enquanto outros serão conservados; porque a aporia encontra sua solução quando se descobre a verdade” (1146 b 6-8). O trecho final indica que a solução da aporia significa a descoberta da verdade, ou seja, como a aporia contrapõe duas opiniões opostas através do procedimento diaporético determinamos qual das duas é verdadeira e qual é falsa, na medida em que as opiniões são opostas a demonstração da verdade de uma importa necessariamente na refutação da outra, assim a prova da verdade de uma das opiniões importa na imediata refutação da que lhe é oposta.

Após a análise do conteúdo metodológico exposto na *Ética a Nicômaco* o intérprete

passa examinar o método descrito na *Ética a Eudêmo*, concluindo que ambas as éticas apresentam um procedimento probatório semelhante e mesmo paralelo, donde concluo que na perspectiva de Berti o problema dos livros comuns e de uma possível transformação metodológica de Aristóteles carece de sentido, creio que resta evidente que para o comentador o método dialético fundado em um procedimento diaporético é o método de investigação comum as duas *Éticas*, e, portanto, parece não acolher a ideia de uma mudança substancial no pensamento moral aristotélico no que concerne ao método de prova e justificação de princípios éticos. Destaco uma passagem que revela uma posição peculiar do comentador.

Os primeiros dois momentos coincidem com aqueles ilustrados no livro III da *Metafísica* respectivamente como “aporia” e “desdobramento da aporia” (*diaporésai*); o terceiro, que coincide com a “euporia”, é aqui apresentado como verdadeira demonstração de uma tese, obtida pela refutação da tese oposta... Aqui, portanto, a solução da aporia não é apenas uma “descoberta”, como se dizia na *Ética a Nicômaco*, mas verdadeira demonstração, isto é, conclusão dotada de necessidade, de valor científico. Também na filosofia prática, portanto, como na física e na metafísica, o procedimento diaporético pode levar, em alguns casos – a saber, na presença de alternativas entre opiniões reciprocamente opostas – a demonstrações “científicas”, isto é, ao grau máximo de força demonstrativa (BERTI, 1998, p. 137).

O comentador conclui sua exposição acerca da aplicação do método dialético através de um procedimento diaporético na filosofia prática aristotélica afirmando que a característica principal distintiva da ciência política é precisamente a união do método dialético com a intenção tipológica, pois sintetiza o aspecto científico, de busca da verdade, com a finalidade prática da ética, ou seja, com o propósito de produzir ações e transformar o estado das coisas, assim no âmbito da ética o conhecimento da verdade é instrumento para um fim maior, a ação, nesse sentido o agente moral precisa conhecer adequadamente a verdade sobre os fatos ou valores envolvidos para poder deliberar corretamente sobre qual ação é correta e deve ser praticada. Berti sustenta finalmente que a filosofia prática possui o status de verdadeira ciência, como a metafísica, a física ou a matemática, ainda que seu método de investigação seja peculiar e seu objetivo seja propriamente prático. Reproduzo a conclusão do tópico a seguir.

Como se vê, portanto, quase todas as principais correntes do pensamento contemporâneo reconheceram a presença de uma racionalidade de tipo dialético- no sentido clássico do termo- na filosofia prática de Aristóteles, mesmo avaliando-a de modos diversos...O que caracteriza a filosofia prática, ou ciência política, no fundo, não é nem o método dialético enquanto tal, nem sequer a intenção tipológica, que examinamos anteriormente, mas precisamente a união dos dois, a qual faz, sim, que o método dialético na filosofia prática seja ainda mais adequado ao seu objetivo do que o é nas ciências teóricas, justamente porque tal objetivo não é constituído por um conhecimento exaustivo e detalhado, mas por aquele tanto de conhecimento que pode servir para orientar a *práxis* (BERTI, 1998, pp. 142-143).

Por fim, é preciso ressaltar que Berti distingue manifestamente a filosofia prática da *prudência* enquanto espécies de racionalidade. A *prudência* é uma forma de racionalidade prática, porém não filosófica ou científica, enquanto a filosofia prática ou ciência política, apesar de sua intenção prática, é produto de uma virtude da razão teórica ou científica, pois sempre permanece sendo ciência, a *prudência*, por sua vez, é a mais elevada virtude da parte calculadora da alma, ou seja, da razão prática. O comentador define a *prudência* como a capacidade de deliberar bem, isto é, de calcular corretamente os meios necessários para a realização de um fim bom, e como não é possível deliberar sobre o que é necessário, a deliberação se limita a realidades contingentes não necessárias não sendo por isso ciência, assim ela se distingue da filosofia prática que é uma ciência cujos objetos possuem princípios ao menos “geralmente” válidos. Portanto, o objeto da *prudência* é caracterizado pela “contingência”, pois se refere aos meios, sempre particulares e mutáveis, enquanto o objeto da filosofia prática é caracterizado pela “variabilidade”, pois se refere aos bens e aos fins que são universais, embora mutáveis, e ao menos “geralmente” válidos.

Berti sustenta que Aristóteles também aponta algumas semelhanças entre a filosofia prática e a *prudência*, o estudo proveitoso de ambas exige um certo domínio das paixões, pressupõe uma certa temperança e uma certa experiência de vida. Na *prudência*, porém, o momento cognitivo e o prático são reciprocamente vinculados em essência. O comentador então aponta para o conhecimento dos particulares como a característica principal do prudente conforme a passagem a seguir transcrita.

O caráter prático, isto é, concernente à ação, próprio da *phrónesis* exige, portanto, que ela possua o conhecimento dos casos individuais, pois a ação se produz sempre em situações individuais: por isso a *phrónesis* requer certa experiência, que é justamente conhecimento dos particulares. A *phrónesis*, contudo, inclui, em alguma medida, também o conhecimento universal, no sentido de que deve saber aplicar ao caso individual uma característica geral...ainda que a *phrónesis* inclua o conhecimento do universal, sua peculiaridade não é esta, mas o conhecimento do individual...Aqui, portanto, Aristóteles deixa clara a relação entre filosofia prática e *phrónesis*: a primeira conhece o universal, por isso dá as diretrizes mais gerais, enquanto a segunda conhece o particular, por isso aplica as diretrizes gerais ao caso particular, ou igualmente individual (BERTI, 1998, p.149).

Como vemos, o intérprete reivindica que a filosofia prática ou ciência política, na sua condição de ciência arquitetônica, tem por objeto o conhecimento do universal estando apta a fornecer princípios ao menos “geralmente” válidos, enquanto que a *prudência*, que se refere à contingência, embora inclua o conhecimento dos universais, isto é, dos princípios

estabelecidos pela filosofia prática, possui por objeto privilegiado o conhecimento dos particulares, o qual consiste justamente na correta deliberação sobre os meios adequados para a realização de um fim bom.

Berti sublinha que o raciocínio realizado pela prudência é representado pela forma do “silogismo prático” ou como Aristóteles denomina “silogismos das coisas praticáveis”, no qual podemos verificar uma (1) premissa maior, na qual se expressa um princípio universal, (2) uma premissa menor, que expressa as condições particulares ou contingência da ação, e finalmente uma (3) conclusão, constituída por uma deliberação que resulta imediatamente em uma ação correspondente, sob pena de contradição prática. Assim, é a filosofia prática ou ciência política que estabelece a premissa universal, consistente no princípio prático geral, enquanto que a prudência estabelece a premissa particular, consistente nos meios precisamente adequados para a realização do fim apontado na premissa maior como produto da ciência política. Isso resulta de que o conteúdo do bem em sentido amplo, do princípio geralmente válido, não pode ser objeto de deliberação, porque ele não é contingente ou particular, portanto somente os meios podem ser objeto de deliberação, conforme afirma Aristóteles na *Ética a Nicômaco* explicitamente: “não deliberamos sobre os fins, mas sobre as coisas que estão em relação com os fins”(III 3, 1112 b 11-12).

Podemos finalmente apresentar sucintamente a conclusão do artigo de Berti através da reprodução de uma última passagem esclarecedora.

[...] a *phrónesis* inclui... também o conhecimento do universal e, por isso, do fim, para poder reconduzir a ele o caso particular, isto é, o meio: a relação entre esses dois conhecimentos é que os dois são premissas, respectivamente maior e menor, do silogismo prático. O conhecimento do fim que a *phrónesis* inclui, contudo, não é um conhecimento científico, que pode ser dado apenas pela filosofia prática e de preferência constitua sua tarefa específica, mas a orientação a ela dada pela virtude, isto é, por um bom caráter ou por uma boa educação... para que haja *phrónesis*, isto é, para ser sábio, não é necessário ser filósofo, nem sequer filósofo prático, mas é necessário...ser temperante, isto é, bom de caráter. É necessário... que a capacidade de deliberar retamente sobre os meios seja orientada por um fim bom, de outro modo não é *phrónesis*, mas simples habilidade ou astúcia (BERTI, 1198, p. 154).

2 Natali/Salmieri: o método científico da ética e o *Analíticos Posteriores*

Em seu artigo "*Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I*", Carlo Natali apresenta uma perspectiva diferente para o problema do método da ética em Aristóteles. Seu argumento aponta para o emprego na investigação ética do mesmo método científico aplicado nas ciências naturais através da demonstração de que o primeiro livro da *EN* adota um método de investigação de definições semelhante ao descrito no segundo Livro do *Analíticos Posteriores*, ressalvadas as adaptações necessárias em razão das diferentes matérias em questão. As etapas metodológicas empregadas no argumento aristotélico, segundo Natali, são as seguintes: a) estabelecimento da existência do objeto investigado; b) investigação linguística a respeito do sentido dos termos empregados na linguagem comum para designar este objeto; c) desenvolvimento de considerações sobre as qualidades necessárias do objeto; d) conclusão com a definição do objeto. Natali sustenta que o filósofo adota um silogismo dialético na definição de felicidade, bastante distinto do procedimento de três etapas (recordo que as etapas clássicas do método dialético aristotélico são: 1) estabelecimento da lista de opiniões reputadas relevantes; 2) verificação das aporias; e 3) filtragem e solução das aporias) descrito na *EN VII 1*, tradicionalmente denominado na doutrina como 'o método da ética' aristotélica por excelência. De acordo com o comentador a importância do método descrito na *EN VII 1* tem sido superestimada e tal método de forma alguma foi aplicado no primeiro livro da *EN*. Transcrevo a seguir passagem elucidativa dos objetivos do argumento de Natali.

The first book of *NE* is organised on the model of investigating definitions described in the second Book of the *Posterior Analytics*, although, of course, with some adaptation due to the subject matter. It first establishes if the object exists and looks for the meaning of the terms used in common language to indicate it, next considers some necessary qualities of the object and then concludes with a definition of the object. We find there a dialectical syllogism of definition, and not the procedure in three steps described in *NE VII 1*, sometimes called 'the method of ethics'. In fact, the method described in *NE VII 1* does not apply to the first book of the *NE*. Its relevance for the *NE* has been somehow exaggerated (NATALI, 2010, p. 304).⁷

⁷ "O primeiro livro da *EN* é organizado conforme o modelo de investigação de definições descrito no livro II dos *Segundos Analíticos*, embora, é claro, com algumas adaptações devidas a natureza da objeto estudado. Primeiro estabelece se o objeto existe e procura pelo significado dos termos utilizados na linguagem comum para indicá-lo, a seguir considera algumas qualidades necessárias do objeto e então conclui com uma definição do objeto. Verificamos aqui um silogismo dialético de definições, e não o procedimento em três etapas descrito na *EN VII*

Ao desenvolver seu argumento o comentador sustenta que os Livros I-IV e VIII-X apresentam um estilo de redação bastante diferente do de outros tratados aristotélicos, pois, segundo afirma, são caracterizados pela fluência, clareza, e boa organização dando a impressão de que sofreram um processo de polimento posterior. O estilo empregado parece servir a um propósito bem definido, Aristóteles busca estrategicamente dois objetivos, que o raciocínio seja inteligível para seus leitores, ou seja, que eles compreendam intelectualmente seu argumento, mas, ao mesmo tempo, busca também uma adesão emocional a suas doutrinas. Inteligibilidade (racional) e adesão (emocional) por parte dos leitores, portanto, são os dois objetivos que determinam o tipo de estilo em que esses tratados são escritos. E de acordo com o comentador, para atingir tais objetivos Aristóteles recorre a determinados instrumentos retóricos que o comentarista buscará analisar no curso do artigo. Creio nesse sentido que em Aristóteles de fato a arte retórica é utilizada com a finalidade de promover uma adesão emocional ao argumento, ou seja, de apresentar a formulação do argumento emocionalmente mais agradável e sedutora ao ouvinte, já que podemos articular uma mesma idéia de formas muito distintas, ou melhor, podemos construir diferentes discursos para sustentar uma mesma teoria. Entendo, portanto, que, de fato, parece lícito afirmar que a adesão emocional é o objeto mesmo da arte retórica aristotélica. Reproduzo a seguir passagem na qual o comentador ressalta a diferença de estilos entre os livros I-IV e VIII-X da *NE* e demais tratados aristotélicos concluindo pelo emprego do método exposto no *Analíticos Posteriores* nesses termos.

In a previous article I maintained that the style of Books I-IV and VIII-X is very different from the usual style of Aristotle's treatises. Those books are relatively fluent, clear and well-organised, and the reader has the impression of looking at a rather polished work. Aristotle uses some rhetorical devices to insure that his readers achieve not only an intellectual understanding of his argument, but also an emotional adhesion to his doctrines...But, on the other hand and at a deeper level, the first books of *NE* seem to be organized on the model of investigating definitions described in the second Book of the *Posterior Analytics*...Now I would like to develop this theory further and illustrate in detail the structure of the work in the light of *Posterior Analytics* methodology, mostly with regard to the first book of *NE* (NATALI, 2010, p. 304-305).⁸

1, por vezes denominado 'o método da ética'. De fato, o método descrito na *EN* VII 1 não se aplica ao primeiro livro da *EN*. Sua relevância para a *EN* tem sido de algum modo exagerada."

⁸ "Em um artigo anterior sustentei que o estilo dos Livros I-IV e VIII-X é muito diferente do estilo usual dos outros tratados de Aristóteles. Esses livros são relativamente fluentes, claros e bem organizados, e o leitor tem a impressão de observar um trabalho posteriormente polido. Aristóteles utiliza alguns instrumentos retóricos para assegurar que seus leitores obtenham não apenas uma compreensão intelectual de seu argumento, mas também uma adesão emocional a suas doutrinas...Mas, por outro lado e num nível mais profundo, os primeiros livros da *EN* parecem estar organizados conforme o modelo de investigação de definições descrito no Livro II dos *Segundos Analíticos*...Agora gostaria de desenvolver esta teoria mais além e ilustrar em detalhes a estrutura da obra sob as luzes da metodologia dos *Segundos Analíticos*, principalmente considerando o primeiro livro da *EN*."

No final da transcrição Natali anuncia que sua investigação procura analisar pormenorizadamente a estrutura do argumento aristotélico exposto no primeiro livro da *EN* visando demonstrar que o método empregado é idêntico ao previsto no *Analíticos Posteriores*. O intérprete começa seu arrazoado recorrendo a uma passagem metodológica justamente do *Analíticos Posteriores* (A. Po. 89b 23-35) que explica que a etapa inicial de qualquer investigação científica deve ser uma verificação a respeito da existência do objeto pesquisado, ou seja, se o objeto a ser definido existe efetivamente. E, sintomaticamente, isto é justamente o que o Filósofo trata de estabelecer imediatamente na primeira página da *Ethica Nicomachea*. Aristóteles inicia sua investigação postulando que o objeto do tratado, o Supremo Bem Humano, existe de fato e constitui um fim. Definindo também o sentido do termo *tagathon*: o que todos procuram, buscam (1094a 2).

Natali, então, procura reconstruir esquematicamente o estilo de demonstração, de prova, adotado pelo Estagirita na *EN*, partindo de uma análise das premissas do argumento aristotélico: a) todo o comportamento, toda a ação humana, visa a algum bem; b) o bem humano é o fim da ação humana; e, finalmente, c) existem diferentes fins (1094a 14-18). Após estabelecer estas premissas gerais da demonstração, o Filósofo passa, então, à prova a respeito da existência do Supremo Bem Humano, utilizando um arrazoado cuja validade tem sido controvertida na doutrina, na passagem 1094^a 18-22 da *Ética a Nicômaco*.

O intérprete entende, porém, que a melhor demonstração aristotélica nessa matéria utiliza um esquema de prova que denomina de ‘Acadêmico’, creio que numa provável referência a um método de justificação tipicamente ‘platônico’, ou seja, ao método ensinado e praticado na Academia ateniense. Tal procedimento probatório empregado por Aristóteles no âmbito da pesquisa ética na *EN* é baseado no método de investigação científica próprio das ciências naturais, caracterizado pelo comentador através da expressão latina “*argumentum ex scientiarum*”, isto é, “*argumento científico*”, o que fica evidenciado na forma como o Filósofo constrói o silogismo prático que demonstra a existência do Supremo Bem Humano⁹, ou seja, pela análise de como Aristóteles formula e articula as premissas maiores e menores do argumento e se dessas premissas é lícito deduzir a conclusão que afirma a existência do objeto investigado. O silogismo aristotélico em questão pode ser expresso nesses termos conforme o intérprete: a) se existe uma ciência ou capacidade suprema ou arquetônica o

⁹ “[...] e usando um argumento cuja validade tem sido disputada, ele aponta para a existência de um SBH. A passagem diz: ‘Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda a coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e nosso desejo seria inútil e vão), evidentemente tal fim deve ser o bem e o supremo bem’ (1094a 18-22).

Supremo Bem Humano é seu objeto; b) essa ciência ou capacidade existe, é a Política (1094a 27-8); c) portanto, o Supremo Bem Humano existe. A forma de construção deste silogismo evidencia a utilização de um método científico, constituindo o que Natali denomina um *argumentum ex scientiarum*, ou seja, *argumento científico*. O comentador então sustenta que o conteúdo da passagem anteriormente transcrita (1094^a 18-22) não é o mais significativo para a análise do problema metodológico e aponta para a maior relevância de outro trecho da obra aristotélica onde se revelaria o emprego do método ‘Acadêmico’ de investigação, no que creio ser uma referência clara à utilização de um tipo de método ‘platônico’ de inquérito filosófico, o intérprete começa sua apreciação pelo descarte do argumento primeiramente mencionado na investigação do Supremo Bem Humano, apontando para o emprego do denominado ‘*argumentum ex scientiarum*’ (‘argumento científico’)¹⁰ por Aristóteles o qual é formulado, conforme o intérprete, através do silogismo a seguir deduzido: a) se existe uma ciência ou capacidade suprema e arquetônica seu objeto é o Supremo Bem Humano (1094^a 25-7); b) tal ciência ou capacidade existe, é a Política (1094^a 27-8); c) portanto, o Supremo Bem Humano existe. Continuando a análise do argumento o comentador afirma que logo a seguir (1094a 28-b 7) Aristóteles sustenta o postulado expresso na premissa menor de seu argumento de que a Política é a ciência e capacidade suprema, no sentido de que todas as demais ciências, economia, estratégia, retórica, etc., estão subordinadas a ela, concluindo, então, a prova nos seguintes termos: o fim dessa ciência (Política) deve incluir os fins de todas as outras ciências, então *esse fim deve ser o bem para o homem*. (1094b 6-7). Reproduzo a passagem que encerra esta etapa do artigo do comentador e aponta para novos problemas:

At this point, we have only a very partial knowledge of the SHG; we know that it exists, but we do not know what it is. The argument has been based on opinion, an indication of the fact that there is no conflict between arguing for the principles of a science starting from endoxa and the procedure described in A. Po. II (NATALI, 2010, p. 306).¹¹

¹⁰ “Este argumento tem sido amplamente discutido na literatura contemporânea e não aduzirei nenhuma outra interpretação minha sobre isto. Em minha visão o melhor argumento de Aristóteles segue-se imediatamente e é baseado nas ciências. Ele afirma, utilizando um esquema de argumentação Acadêmico (o *argumentum ex scientiarum*).”

¹¹ “Neste ponto, temos apenas um conhecimento parcial do SBH; sabemos que existe, mas não sabemos o que é. O argumento é baseado em opiniões, uma indicação do fato de que não há conflito entre argumentar a partir de *endoxa* na investigação acerca dos princípios de uma ciência e o procedimento descrito nos *Segundos Analíticos* II...Após estabelecer que o objeto da definição a ser encontrada existe, podemos dizer...o que o objeto é.”

Natali, então, já se julga preparado para formular uma conclusão fundamental para a consistência de toda a sua discussão metodológica. Até esse ponto, Aristóteles apenas logrou demonstrar que o Supremo Bem Humano existe, e nada mais. Nada ainda foi demonstrado sobre o que é o Supremo Bem Humano. Mas a conclusão decisiva é de que a prova, a demonstração até aqui elaborada por Aristóteles é *baseada em opiniões*. E isto, para Natali, constitui uma evidência do fato de que não há conflito, de qualquer natureza, entre a investigação pelos princípios de uma ciência, partindo da análise das *endoxa*, e o procedimento metodológico descrito no *Analíticos Posteriores* (A. Po. II).

O segundo item do artigo em exame trata da definição nominal do objeto investigado como a segunda etapa fundamental do método empregado na *EN* nos seguintes termos. Após provar que o objeto de sua definição existe, Aristóteles, novamente repetindo as etapas procedimentais previstas no *Analíticos Posteriores*, trata de demonstrar o que o seu objeto de estudo efetivamente é, pois demonstrar o que é o objeto do conceito, conforme o método descrito no primeiro capítulo do *Analíticos Posteriores II*, constitui justamente a segunda etapa de uma investigação, reproduzo passagem do texto examinado:

According to the first chapter of A. Po.II, this is the second step of the search : ‘We seek the reason when we already grasp the fact. Though sometimes the fact and the reason become clear together, we cannot apprehend the reason before the fact. In the same way we cannot apprehend what it is before knowing that the thing is (93a 16-20) (NATALI, 2010, p. 307).¹²

Mais adiante, no entendimento do comentador, Aristóteles afirma que, descobrir o que é o objeto de nosso conceito é idêntico a descobrir a causa do objeto: "É claro que aquilo que isto é e a razão por que isto é são idênticos" (90a 14-15) (NATALI, 2010, p. 307).

Natali destaca logo após, especialmente, ainda uma outra passagem do raciocínio aristotélico, com a intenção de confirmar sua alegação anterior, conforme a qual, Aristóteles recorre a um *argumentum ex scientiarum* (argumento científico) para provar a existência do Supremo Bem Humano. O trecho é o seguinte, na versão do comentador, e refere-se a passagem 1095^a 13-16.

Let us begin again. Since all knowledge and every choice aims to some good, what is it that we say political science aims at, and what is the highest of all goods achievable in action?’ (1095a 13-16). Here Aristotle repeats briefly what he said before, in order to keep the attention of his audience alive. It is interesting to note

¹² “De acordo com o primeiro capítulo dos *Segundos Analíticos II*, esta é a segunda etapa da investigação: “Entendemos a razão quando realmente capturamos o fato. Embora as vezes o fato e a razão tornam-se claros conjuntamente, não podemos apreender a razão antes do fato. Da mesma maneira não podemos apreender o que um objeto é antes de conhecer que o objeto existe.”

that here he refers to the SHG as: “what...we say political science aims at” (1095a 15): this is a confirmation of the fact that he used an *argumentum ex scientiarum* in preceding lines (NATALI, 2010, p.307).¹³

Aqui o comentador destaca o fato de que Aristóteles se refere ao Supremo Bem Humano como a finalidade da ciência política (1095a 15), corroborando seu postulado a respeito do emprego de um *argumentum ex scientiarum*, ou seja, o Filósofo prova a existência do objeto da definição nominal através da demonstração de que existe uma ciência específica que o estuda, assim resta provado que o Supremo Bem Humano existe por que existe uma ciência que o estuda: a política. De acordo com Natali a estrutura do argumento revela claramente o emprego do método de prova descrito no *Analíticos Posteriores* no desenvolvimento da demonstração aristotélica contida na *EN*.

Nesse ponto, o comentador afirma que, a primeira etapa de uma investigação acerca da existência de um objeto, deve ser o estabelecimento de uma definição nominal desse objeto e a explicação do significado dessa definição nominal do objeto estabelecida, já que a existência de uma definição nominal confirma a existência do objeto. Assim a existência na linguagem comum da palavra *eudaimonia*, para indicar o que é o Supremo Bem Humano, pode aumentar a consistência da demonstração aristotélica a respeito da existência do Supremo Bem Humano. Decorre daí, que a descoberta da definição nominal do objeto pode ser parte essencial da investigação sobre a natureza deste objeto, sobre o que ele é. O comentador afirma que a existência de uma definição nominal do objeto analisado na linguagem comum deve ser considerada como uma forte evidência em favor da existência do próprio objeto.

Natali prossegue em sua demonstração sobre a utilização do método previsto no *Analíticos Posteriores* na investigação moral empreendida pelo Filósofo da *Ethica Nicomachea*, afirmando que a investigação pela definição nominal do objeto do conceito é a etapa exordial do método de prova adotado na busca pela definição da natureza do objeto do conceito, ou seja, na definição do que é o objeto do conceito. E a razão para isto, é que, a definição nominal, além de provar a existência do objeto, oferece algumas informações relevantes sobre o que é o objeto da investigação, conforme o intérprete sentencia: "gives us

¹³ “Começemos novamente. Desde que todo conhecimento e toda escolha visam algum bem, o que é o que dizemos ser o fim da ciência política, e o que é o mais elevado de todos os bens alcançáveis pela ação” (1095^a 13-16). Aqui Aristóteles repete brevemente o que disse antes, com o propósito de manter viva a atenção de sua audiência. É interessante notar que aqui ele se refere ao SBH como: “o que...dizemos ser o fim da ciência política” (1095^a 15): isto é uma confirmação do fato que ele emprega um *argumentum ex scientiarum* nas linhas precedentes.”

some information about the object of our search"¹⁴ (*A. Po.* II 8, 93a 22) (NATALI, 2010, p. 308).

O comentador prossegue seu argumento tratando de contrastar analiticamente duas passagens metodológicas aristotélicas articuladas, a primeira no *Analíticos Posteriores* e a segunda na *Ethica Nicomachea*, visando realçar a semelhança de ambos os procedimentos, afirmando inicialmente que, no contexto do método de investigação adotado nos *Analíticos Posteriores*, possuir algum conhecimento do objeto constitui uma etapa necessária para descobrir a sua natureza, numa referência ao que creio ser uma espécie de conhecimento empírico do objeto, aquele tipo de conhecimento que somente a experiência sensorial individual do ser humano pode fornecer previamente e como etapa exordial de uma investigação mais sistemática.

Nesse ponto Aristóteles teria utilizado claramente, conforme o articulista, o método endoxal (*endoxon*), pois se refere aos dois grupos de homens cujas opiniões constituem as *endoxa*, a maioria e os especialistas. Posteriormente, o Filósofo explica a definição nominal do Supremo Bem Humano conforme seu emprego na linguagem comum, e esclarece o significado do termo *eudaimonia*, qual seja, viver uma boa e bem sucedida vida. Assim, Aristóteles procede a uma especificação do sentido de *tagathon*: o fim que todos homens perseguem em todas as suas ações é viver bem. Esta investigação sobre o conteúdo semântico das *endoxa* demonstra, para Natali, que o Supremo Bem Humano é uma maneira de viver bem e ser bem sucedido, assim resta provado que o Supremo Bem Humano não é um objeto, ou um estado posterior à morte, ou uma sensação ou sentimento, ou um estado habitual ou mesmo a virtude. O Supremo Bem Humano é uma maneira de viver. Entendo que neste ponto o comentador visa novamente reforçar sua reivindicação de que não há dificuldade maior no emprego de um método científico de investigação em problemas éticos ressaltando que o método de prova previsto no *Analíticos Posteriores* pode adotar como premissas iniciais da pesquisa opiniões reputadas ou *endoxa*, as quais se constituem também nas premissas tradicionais do método dialético.

Ao analisar a estrutura do argumento articulado por Aristóteles na investigação a respeito da natureza do Supremo Bem Humano, Natali constata a utilização de um princípio metodológico descrito na *Ética Eudêmia* 1216b 32-3 que determina que a investigação deva começar pelas coisas que são ditas corretamente, mas de forma obscura, e se desenvolva no sentido de esclerecer o conteúdo verdadeiro dessas opiniões. Creio que essa passagem aludida

¹⁴ “nos traz alguma informação sobre o objeto de nossa investigação”(A. Po. II 8, 93ª 22).

pelo comentador descreve claramente o procedimento de ‘filtragem’ das *endoxa* característico do método dialético, no qual partimos de opiniões formuladas de maneira confusa ou obscura, como normalmente o são as opiniões vulgares, depurando e esclarecendo progressivamente seu verdadeiro conteúdo moral, mediante uma análise lógica, semântica e linguística. Penso ainda que de fato a estrutura do argumento sobre a natureza do Supremo Bem Humano evidencia o emprego de uma espécie de investigação linguística sobre o significado que o nome Supremo Bem Humano ou *eudaimonia* possui na linguagem comum.

Conforme Natali após estabelecer as premissas de seu argumento mediante o emprego das *endoxa* implícitas na linguagem ordinária de sua comunidade moral, Aristóteles pode converter o problema de determinar o que é o Supremo Bem Humano na determinação do significado do conceito de *eudaimonia* através de uma simples investigação linguística, já que ficou provado anteriormente que *eudaimonia* é justamente a definição nominal, ou seja, o nome do Supremo Bem Humano. Portanto, *eudaimonia* é o nome do objeto da investigação e novamente o argumento aristotélico emprega, de acordo com o intérprete, exatamente o mesmo procedimento metodológico descrito no *Analíticos Posteriores* (A. Po. 95b 30-31).

Natali observa, então, que a partir do estabelecimento das premissas acima expostas, em todo o resto do Livro I da *EN* os termos Supremo Bem Humano e *eudaimonia* são utilizados indistintamente, de forma intercambiável. Isto, em razão de que, Aristóteles busca ressaltar dois aspectos relevantes do objeto da investigação: o objeto da investigação pode significar *um fim supremo, último* e ser designado pelo termo Supremo Bem Humano, ou pode, também e simultaneamente, significar *um estilo de vida* e ser designado pelo termo *eudaimonia*. Assim sendo, o comentador explica que o objeto da investigação pode ser denominado alternativamente pelos termos gregos *agathon* ou *eudaimonia*, conforme o empregado por Aristóteles na passagem metodológica (1095a 31-b 13). Ressaltando que com a utilização intercambiável dos termos Supremo Bem Humano e *eudaimonia*, Aristóteles parece pretender realçar os dois sentidos que o objeto da investigação pode assumir.

Na seqüência do raciocínio, o Filósofo passa a demonstrar as aporias presentes nas opiniões comuns, e posteriormente enumera uma lista de opiniões erradas que os homens comuns, ordinários possuem a respeito do significado do conceito definido pelo nome de *eudaimonia*. Algumas destas opiniões equivocadas dos homens comuns a respeito da *eudaimonia* não são manifestadas explicitamente por eles. Algumas destas opiniões equivocadas são reveladas apenas de forma implícita através do estilo de vida das pessoas comuns. Aristóteles então aponta para o equívoco mais freqüente daqueles que designa pela

expressão *'homens do tipo mais vulgar'* cometem ao designar o significado do conceito de *eudaimonia*. Equívoco este expresso através da *doxa*, da opinião comum, que identifica a *eudaimonia* com o prazer.

Natali sustenta que após provar que as opiniões dos homens vulgares muitas vezes estão erradas a respeito do sentido do termo *eudaimonia*, destacando assim um equívoco comumente cometido quando raciocinamos a partir de *doxai*, Aristóteles passa imediatamente a demonstrar que não somente as opiniões do homem vulgar podem ser erradas, mas que também as opiniões dos sábios podem incorrer nos mesmos equívocos. O modelo de sábio escolhido para ilustrar o argumento não poderia ser outro senão o de seu mestre. Agora, Aristóteles passa a demonstrar que o mais sábio dos homens, seu professor, Platão, também pode emitir opiniões equivocadas, especialmente na passagem 1096^a 11-14 sendo que o trecho citado, que se refere especificamente à doutrina platônica a respeito do Sumo Bem expressa na *Republica*, trata das *'opiniões derivadas dos filósofos'*.

Natali ressalta que Aristóteles trata de distinguir entre as duas maneiras como as pessoas comumente se referem ao objeto investigado, ou seja, o Supremo Bem Humano, designado alternativamente pelos vocábulos *agathon* e *eudaimonia*, empregados no conjunto do argumento aristotélico de forma intercambiável. O comentador então reivindica que como o argumento nesse ponto é fundamentalmente uma crítica direta à teoria platônica do Sumo Bem, o Filósofo passa a empregar no contexto específico desta discussão apenas o termo *agathon* para designar o Supremo Bem Humano, sem qualquer menção ao termo *eudaimonia*. Entendo que a expressão “by the fact the Forms have been introduced by friends of our own” (“pelo fato de que as Formas foram introduzidas por amigos nossos”) evidencia a amizade entre mestre e discípulo e a referência às *'Formas'* indica que o argumento tratará da teoria platônica das Ideias ou Formas arquetípicas. Como vimos o intérprete postula que Aristóteles não utiliza nessa etapa do argumento o termo *eudaimonia*, isto por que o Supremo Bem Platônico discutido nesse ponto não significa um estilo de vida, mas sim a Idéia do Bem desenvolvida por Platão na sua obra clássica *República*. Natali então afirma que esta é uma das passagens mais discutidas da obra aristotélica, nela encontramos exposta uma crítica contra a teoria platônica do Sumo Bem mediante o emprego de conceitos metafísicos, tais como a distinção entre categorias, o que para Aristóteles faz a discussão transcender o âmbito da investigação ética assumindo as feições de uma clássica investigação metafísica, conforme parece sugerir a passagem 1096b 30-1 sempre da *Ética Nicomaquéia*.

No curso do argumento o comentador conclui a discussão sobre a teoria platônica do Sumo Bem afirmando que aos Platônicos é atribuída uma correta distinção entre o Bem *per se* e os Bens relativos a alguma coisa outra qualquer, tornando mais precisa a distinção entre *fins instrumentais* e *fins finais*. Nesse sentido os Platônicos buscaram estabelecer uma unificação absoluta do conceito de Bem, mas falharam em não reconhecer um Bem especificamente humano. Conforme o intérprete a prova desenvolvida por Aristóteles demonstra que os dois tipos de *endoxa*, tanto as *endoxa* da maioria, do homem comum e vulgar, como as *endoxa* dos sábios, dos filósofos, podem conter incorreções. Entendo que para provar mais decisivamente o ponto Aristóteles emprega um claro recurso retórico dramático para causar espanto à audiência ao ilustrar sua demonstração tomando como exemplo talvez *a mais reputada das opiniões* possíveis, ou seja, a opinião de seu próprio mestre Platão. O ponto demonstrado conforme o intérprete ressalta basicamente que tanto as opiniões da maioria como as opiniões de uma minoria de *experts* podem apresentar equívocos ou inconsistências na sua formulação e conseqüentemente produzir resultados negativos para uma investigação que busca determinar o que é um objeto conceitual.

Natali passa a outra etapa de seu argumento intitulada de '*As Qualidades da Felicidade*' afirmando inicialmente que Aristóteles encontrasse quase que no mesmo ponto de partida no seu conhecimento do objeto pesquisado após realizar toda essa investigação sobre o conteúdo real das opiniões e sobre o significado dos nomes e que logo após o argumento do Filósofo passa a proceder a uma análise a respeito das *qualidades da felicidade*, mais especificamente sobre as qualidades essenciais, constitutivas, do conceito de felicidade ou *eudamonia*.

O comentador ressalta que após essa investigação a respeito de definições nominais e opiniões, Aristóteles adota uma nova forma de procedimento probatório conforme foi verificado primeiramente por Hegel. De acordo com Natali essa nova forma de investigação aristotélica adota um estilo de argumentação mais abstrato e teórico, deixando de recorrer à análise de exemplos de casos particulares de opiniões ou *doxai*.

Para Natali essa nova etapa da investigação aristotélica pode ser dividida em duas partes. Na primeira parte (1097a 14-b21) se desenvolve uma investigação sobre as qualidades do Supremo Bem Humano. Na segunda parte (1097b 22-1098a 20) Aristóteles estabelece a real definição do Supremo Bem Humano.

De acordo com o comentador, o Filósofo começa afirmando que o Supremo Bem Humano, entendido como *eudaimonia*, é uma qualidade de uma substância individual, ou seja, de um homem, mas isto não impede que o Supremo Bem Humano possua certas qualidades por si mesmo, próprias. São duas estas qualidades: perfeição e autonomia, conforme descrito na passagem aristotélica 1097a 28, b 8.

O intérprete esclarece que, nesse ponto, o argumento do Estagirita é dividido em duas seções principais, uma para o exame de cada uma das qualidades constitutivas do conceito de Supremo Bem Humano, quais sejam, perfeição e autonomia (1097a 14-b 6 e 1097b 6-21), afirmando, ainda, que Aristóteles adota idêntico procedimento metodológico na análise de ambos os casos em apreço, perfeição e autonomia, caracterizado por maior rigor e coerência sendo que a estrutura comum de ambos os procedimentos argumentativos é a seguinte: a) primeiro o exame dos termos *teleiôtês* e *autarcheia*; b) utilizando um esquema argumentativo descrito nos *Tópicos*, Aristóteles discute o significado de ambos os termos, e termina por estabelecer uma definição de ambas as qualidades em 1097a 33-4 e 1097b 14-5; c) Aristóteles, então, afirma que o conceito expresso no termo *eudaimonia* possui ambas as qualidades *teleiôtês* e *autarcheia* (1097b 15-16); d) finalmente, o Filósofo explica porque a *eudaimonia* possui ambas as duas qualidades. *Eudaimonia* é *teleion* por que é sempre buscada como um fim em si mesma e não por outros fins (1097b 1). *Eudaimonia* é *autarches* por que não pode ser aperfeiçoada pela adição de quaisquer outros bens (1097b 16-7).

Natali questiona, então, qual a origem da idéia de atribuir especificamente estas duas qualidades ao Supremo Bem Humano, ou seja, qual foi a inspiração ou influência filosófica aristotélica para adotar *teleion* e *autarches* como as qualidades essenciais do conceito de Supremo Bem Humano. O comentador conclui que provavelmente Aristóteles inspirou-se em Platão ao atribuir ao Supremo Bem Humano as qualidades de *teleiôtês* e *autarcheia*. Discordando de uma corrente de interpretação que considera que *teleiôtês* e *autarcheia* decorrem analiticamente da noção de *eudaimonia*, argumenta, ao contrário, no sentido de que não parece evidente que a idéia de felicidade inclua analiticamente a idéia de perfeição e autonomia. Natali sustenta, portanto, que a inspiração de Aristóteles é justamente a teoria platônica exposta especificamente no *Philebus* (20d 1-6), onde as duas qualidades *teleiôtês* e *autarcheia* são descritas como componentes da idéia de bem humano, argumentando ainda que, ao contrário da ideia de felicidade, a idéia de supremo bem humano parece mesmo implicar necessariamente as noções de perfeição e autonomia. É justamente no sentido de

supremo bem humano que *eudaimonia* é *teleiotês* e *autarcheia*. Ao revés, *teleiotês* e *autarcheia* não são *eudaimonia*, quando atribuímos ao termo *eudaimonia* o sentido de um estilo de vida.

Natali reivindica que nesta etapa da investigação Aristóteles alcança um melhor conhecimento sobre a natureza da felicidade, mas não o suficiente para uma definição precisa do que é a felicidade, apontando para uma passagem aristotélica na qual encontramos um tipo de definição preliminar do conceito nestes termos, a felicidade é alguma coisa completa e autossuficiente, e também é o fim, *télos*, de cada ação (1097b 20-1). Porém, para o intérprete esta definição permanece obscura já que não define o que é precisamente essa alguma coisa, ou seja, a felicidade, deixando o conceito em aberto. Ressaltando ainda que conforme o método empregado no *Analíticos Posteriores* ‘conhecer algo do objeto’ é conhecer algo sobre a existência do objeto, enquanto que na *EN*, ao contrário, ‘conhecer algo do objeto’ é conhecer algo sobre o que é o objeto pesquisado, ou seja, a respeito das qualidades constitutivas do objeto.

O autor então faz um resumo dos resultados obtidos até essa etapa da investigação aristotélica a respeito da natureza do Supremo Bem Humano.

- a) é o objeto de conhecimento da Política (1094a 26-9);
- b) seu nome é *eudaimonia* (1095 a 16-8);
- c) consiste em viver bem e ser bem sucedido (1095a 19, b 13);
- d) não corresponde a nenhum dos estilos de vida considerados *bem sucedidos* pelos homens comuns, vulgares, nem ao que os Platônicos afirmam ser O Bem (capítulos 3-4);
- e) ele é perfeito e autônomo, *teleiotês* e *autarcheia* (1097a 33, b 14-6, 20).

Natali afirma que uma real definição do Supremo Bem Humano precisa explicar sua natureza e justificar todas as características acima descritas, ou ao menos todas as características mais importantes. E argumenta que parece acidental o fato do Supremo Bem Humano ser a matéria objeto de estudo da ciência política, tal circunstância não deriva necessariamente de sua essência. O intérprete entende que para provar satisfatoriamente seu argumento Aristóteles precisa demonstrar claramente como a idéia do Supremo Bem Humano deriva necessariamente, nos termos de uma dedução analítica, da definição de *politikê* (*epistêmê* ou *technê*), ou seja, da definição de política, seja como ciência ou como técnica.

De acordo com o argumento de Natali, Aristóteles procede então a análise da questão concernente à natureza da felicidade, expressa naquela que o articulista considera ser a parte mais importante da *Ethica Nicomachea* que é a seção 1097b 22- 1098a 20, afirmando ainda que toda a seqüência e correção da argumentação dependem da interpretação que for estabelecida sobre essa passagem fundamental do texto aristotélico. O comentador introduz essa nova seção de seu argumento destacando a relevância metodológica da discussão examinada nestes termos.

Aristotle himself describes the method he follows in establishing the definition of the SHG, after doing it: ‘We must consider it, however, not only (1) in the light of our conclusion and our premisses, but also (2) in the light of what is commonly said about it’ (1098b 8-10). Moderns commentators agree that Aristotle here contrasts two methods: (2) is an appeal to received opinions, with the aim to confirm a definition already established; (1) on the contrary alludes to a syllogism of the definition, composed of some premises and a conclusion. This syllogism is constructed in the section 1097b 22-1098a 20 (NATALI, 2010, p. 314).¹⁵

Analisando a passagem transcrita de Natali, percebemos que o intérprete sustenta que reina um certo consenso entre os comentadores modernos no sentido de que as expressões (1) ‘sob a luz de nossas premissas e nossa conclusão’, articulada na seção 1097b 22-1098^a 20, e (2) ‘sob a luz do que é comumente dito sobre isto’, utilizada na seção 1098b 8-10, evidenciam o emprego por Aristóteles de dois tipos diferentes de método de investigação em ética. Assim, (1) a expressão ‘sob a luz de nossas premissas e nossa conclusão’ indica claramente a adoção do método das ciências naturais através do emprego de um silogismo, composto de premissas e conclusão, na investigação da definição do objeto pesquisado, enquanto que (2) a expressão ‘sob a luz do que é comumente dito sobre isto’ revela nitidamente a utilização do procedimento de prova típico do método dialético fundado em opiniões reputadas com o objetivo de confirmar a definição do objeto estudado estabelecida anteriormente na primeira etapa de investigação. Entendo, em síntese, que Aristóteles aponta para o emprego simultâneo e complementar de dois métodos distintos de investigação em matéria prática: o método das opiniões recebidas, no qual essas opiniões constituem o padrão de confirmação da definição estabelecida; e o método do silogismo prático da definição, composto de premissas e conclusões, indicando o emprego do método de investigação próprio das ciências naturais.

¹⁵ “Aristóteles ele mesmo descreve o método que segue no estabelecimento da definição do SBH, após fazer isto: “Devemos considerar isto, entretanto, não apenas (1) sob a luz de nossas conclusões e nossas premissas, mas também (2) à luz do que é comumente dito sobre isto”(1098b 8-10). Comentadores modernos concordam que aqui Aristóteles contrasta dois métodos: (2) é um apelo às opiniões recebidas, com o objetivo de confirmar a definição realmente estabelecida; (1) ao contrário alude a um silogismo de definições, composto de algumas premissas e uma conclusão. Este silogismo é construído na seção 1097b 22- 1098a 20.”

Neste sentido entendo que a estrutura do argumento aristotélico parece indicar que a primeira etapa da investigação trata de estabelecer uma definição do objeto estudado através do emprego de um silogismo, cuja articulação clássica envolve a obtenção de uma conclusão logicamente deduzida das premissas, enquanto na segunda etapa da investigação o propósito principal é a obtenção de uma confirmação da correção da definição do objeto obtida na etapa anterior, sendo que o padrão de correção adotado é justamente as opiniões comuns expressas na linguagem popular conforme fica evidenciado pela sentença *'usualmente dito'*.

No próximo movimento do argumento, sustenta o comentador, Aristóteles lançará mão de um recurso comum aos filósofos Gregos, o recurso ao *ergon* do homem, a função própria do homem, para alcançar a definição de bem humano. Natali destaca uma passagem da *República*, como o mais conhecido exemplo do tipo de argumento construído a partir da idéia de função própria do homem (*ergon*), na qual Platão afirma que, para identificar a natureza da felicidade humana, é preciso determinar o que é o *ergon* do homem (352d-353e), concluindo que justamente esta assertiva platônica é amplamente considerada como o precedente imediato, a inspiração, para o argumento construído por Aristóteles.

A primeira etapa do argumento consiste em um silogismo baseado em *doxai*. A sua construção é analisada por Natali na página 315 do artigo em exame e segue transcrita:

- a) para todas as coisas que possuem uma função própria, um *ergon*, o bem consiste em realizar este *ergon*;
- b) o homem possui uma função própria, um *ergon*;
- c) portanto, para o homem o bem consiste em realizar seu *ergon*.

Analisando a estrutura lógica do argumento aristotélico podemos então concluir o seguinte, conforme o comentador.

- a) a primeira premissa é obtida mediante indução (1097b 25-7);
- b) a segunda premissa é afirmada na linha 28. A segunda premissa é obtida mediante uma segunda indução nas linhas 28-33;
- c) a conclusão é determinada nas linhas 1097b 27-8.

Conforme o intérprete a formulação do silogismo acima deduzido é apenas a primeira etapa na construção do argumento aristotélico de que a análise do *ergon* conduz a determinação da natureza do Supremo Bem Humano, bem com a definição de suas principais qualidades. Natali ressalta que o silogismo analisado permite unicamente concluir que a definição do Sumo Bem obtida indica apenas que ele consiste na realização do *ergon* do homem, mas que esta não é de forma alguma uma definição satisfatória, completa, exaustiva,

do objeto investigado, pois não estabelece as qualidades próprias do Sumo Bem.

Aristóteles nesta altura do argumento adota uma nova metodologia investigatória conforme Natali ressalta na passagem reproduzida a seguir.

To establish this second point, Aristotle passes from the examination of *doxai* to considering *phainomena*. Here the term does not refer only to received opinions or to what is evident to the majority or to the experts; it indicates something that Aristotle considers as empirical data. Since biological life is common also to plants, and since living according to sensation is common also to other animals, the only activity typical of man turns out to be living according reason. This observation leads Aristotle to the conclusion that man's *ergon* is the active life of the rational part of the soul. But immediately Aristotle adds that there are two parts of rational soul. This is again not a common, but the result of psychological research conducted by Aristotle himself. Some knowledge of his psychological theory seems to be presupposed here (NATALI, 2010, p. 316).¹⁶

Para responder a pergunta proposta sobre o que é exatamente, no sentido de uma definição clara de suas qualidades constitutivas, o Sumo Bem, Aristóteles deixa de examinar *doxai*, opiniões recebidas ou evidentes para a maioria ou para os sábios, e passa a utilizar um argumento baseado em dados empíricos, o que o Filósofo denomina de *phainomena*. Aristóteles recorre ao conhecimento biológico, ao afirmar que a) a vida biológica é comum até nas plantas; b) a vida baseada em sensações é comum a todos os animais; c) a única atividade típica do homem é a vida racional. Então, conclui: d) o *ergon*, a função própria do homem é a vida ativa da parte racional da alma.

Conforme Natali, Aristóteles passa a conduzir a investigação sobre a natureza do Sumo Bem a partir de uma análise de dados empíricos (*phainomena*) ao recorrer à psicologia. O intérprete afirma ainda que certamente os resultados das investigações psicológicas prévias do Filósofo são pressupostos na sequência do raciocínio, afinal é justamente a teoria psicológica aristotélica que ensina que existem duas partes na alma racional, conforme a passagem 1098^a 5-7.

¹⁶ “Para estabelecer este segundo ponto, Aristóteles passa do exame de opiniões para a consideração de fenômenos. Aqui os termos não se referem unicamente à opiniões recebidas ou ao que é evidente para a maioria ou para os especialistas; isto indica algo que Aristóteles considera como uma informação empírica. Desde que a vida biológica é comum também as plantas, e desde que a vida sensível é comum também a outros animais, a única atividade típica do homem revela-se ser a vida conforme a razão. Esta observação conduz Aristóteles à conclusão de que a função própria do homem é a vida ativa da parte racional da alma. Mas imediatamente Aristóteles aduz que existem duas partes da alma racional. Novamente isto não é uma opinião comum, mas o resultado das pesquisas psicológicas conduzidas pelo próprio Aristóteles. Alguns conhecimentos de sua teoria psicológicas parecem ser pressupostos aqui.”

Para Natali, neste movimento do texto, Aristóteles formula uma definição provisória conforme os termos do silogismo descrito a seguir.

- a) o bem para o homem consiste na realização de seu *ergon*;
- b) o *ergon* do homem é a atividade da parte racional da alma;
- c) portanto, o bem para o homem consiste na atividade da parte racional de sua alma.

Conforme Natali, Aristóteles não se satisfaz plenamente com o resultado obtido e prossegue sua investigação afirmando que a atividade racional da alma possui apenas uma unidade genérica, ressaltando que a expressão ‘vida racional’ no contexto da presente investigação possui o significado de ‘vida enquanto atividade racional’. Entendo que neste ponto do argumento Aristóteles continua recorrendo às suas prévias investigações psicológicas ao definir o sentido de vida de racional como atividade especialmente na passagem 1098b 8-9. no âmbito da pesquisa proposta. O comentador, então, reproduz um brocardo latino de Magirus para ilustrar o ponto: ‘vocabulary actionis est generale, quod tam de bona et perfecta, quam de mala et imperfecta actione dicitur’ (‘o vocábulo ação é geral, dissemos ação tanto para uma boa e perfeita, quanto para uma má e imperfeita’). No entendimento do intérprete, Aristóteles, visando esclarecer mais adequadamente o ponto, teria utilizado o argumento baseado no exemplo do bom e do mau tocador de lira (1098a 10).

E fundado neste argumento logo formula o seguinte silogismo.

- a) o bem do homem consiste na realização de seu *ergon*;
- b) o *ergon* do homem consiste na atividade da parte racional da alma conforme a virtude;
- c) portanto, o bem para o homem consiste na atividade da parte racional de sua alma, conforme a virtude.

A segunda premissa significa uma causa formal, ou seja, o *ergon* do homem, conforme Natali, enquanto a conclusão do argumento é a definição da natureza do Supremo Bem Humano e da felicidade, manifestada em duas afirmações concisas, nas quais Aristóteles sentencia que o Sumo Bem Humano é uma atividade da alma conforme a melhor e mais completa virtude, contidas nas passagens 1098a 16 e 1098a 16-7.

Natali assinala que a interpretação desta passagem é amplamente discutida, dando origem, creio eu, ao célebre debate entre os comentadores em torno da tese inclusiva e da tese dominante sobre a felicidade. O doutrinador sustenta ainda que a maioria dos estudiosos verificaram neste ponto uma afirmação sobre a primazia da vida contemplativa, mas que a questão segue controversa na doutrina.

Conforme Natali, as qualidades que integram o silogismo, *ergon*, *energeia*, *kaht'aretên* apresentam um âmbito bem mais amplo do que o objeto (homem) ao qual se referem, pois podem ser atribuídas a outros objetos tomados como *genus*. Assim, *ergon* pode ser atribuído também a outros animais além do homem; *energeia* e *praxis* podem ambas ser boas ou más; *aretê* também pode ser atribuída a outros objetos inanimados e seres vivos em geral (1106a 17-21). Mas a reunião de todas estas qualidades simultaneamente e conjuntamente somente pode ser atribuída ao Supremo Bem Humano. E esta definição, mais uma vez, ressalta o comentador, é formulada conforme o procedimento metodológico descrito no *Analíticos Posteriores*, nestes termos.

The definition given here respects the rule formulated by Aristotle in *A. Po.* II 13... (96a 32-4). In conclusion, in the first book of *NE* we find...as its conclusion the definition of Supreme Human Good, and starts from premise in part derived from *endoxa* and in part derived from *phainomena*. In respects the main indications given by Aristotle in the chapter dedicated to “hunting out” the predicates (*A. Po.* II 13) (NATALI, 2010, p.318).¹⁷

Logo após o trecho reproduzido o intérprete recorda que Aristóteles (1098b 10) opõe esta forma de investigação, fundada na análise tanto de opiniões como de fenômenos, a um tipo de comprovação obtida por meio da análise linguística e opiniões, na formulação de princípios práticos. Natali então conclui sua argumentação, neste ponto, afirmando que no primeiro Livro da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles constrói um argumento constituído de premissas derivadas, em parte de *endoxa*, em parte de *phainomena*. Exatamente como o descrito no capítulo II do *Analíticos Posteriores*, dedicado a determinação dos predicados do objeto de conhecimento (*A. Po.* II 13).

Aristóteles, conforme sublinha o intérprete, sustenta manifestamente que a definição do Supremo Bem Humano constitui o ponto central da argumentação desenvolvida na *Ethica Nicomachea* e todas as conclusões obtidas dependem diretamente de seu correto estabelecimento, o que resta evidenciado pelo conteúdo das passagens 1098^a 21-2 e 1098b 4-8, destacadas por Natali. Entendo que uma análise dessas passagens revela aspectos relevantes da discussão metodológica em curso ao estabelecer certos procedimentos investigatórios descritos em 1098^a 21-2 e 1098b 4-8.

¹⁷ “A definição aqui dada corresponde à regra formulada por Aristóteles nos *A. Po.* II 13...(96^a 32-4). Em conclusão, no primeiro livro da *EN* encontramos...como sua conclusão a definição do Supremo Bem Humano, e começa com premissas em parte derivadas de *opiniões* e em parte derivadas de *fenômenos*. Isto corresponde as principais indicações oferecidas por Aristóteles no capítulo dedicado a “descoberta” dos predicados (*A. Po.* II 13).”

Assim sendo, a definição obtida a respeito da natureza da essência do Supremo Bem Humano constitui o ponto de ancoragem para todas as conclusões obtidas na investigação a partir de então, isto é, todos os principais aspectos desse tratado ético de Aristóteles são discutidos tendo por princípio essa definição. Neste ponto, o Filósofo já desenvolveu mais da metade da investigação proposta e, na interpretação de Natali, é justamente a partir da formulação desta definição sobre a essência do Supremo Bem Humano que todas as demais conclusões serão obtidas mais facilmente.

No tópico 5 do artigo estudado, na página 319, denominado *Confirmations and Consequences* (Consequências e Confirmações), o autor afirma que nos capítulos seguintes da *Ethica Nicomacheia* (NE I 7-12) Aristóteles procura produzir uma espécie de prova dialética confirmando os termos da definição estabelecida para a idéia de Supremo Bem Humano. Nesse ponto da argumentação o Filósofo passaria a tratar especificamente das questões metodológicas referentes à confirmação de sua definição e das consequências filosóficas decorrentes do conceito estabelecido para o conjunto de sua doutrina ética.

Conforme Natali, Aristóteles sustenta que sua definição está plenamente de acordo com algumas opiniões recebidas (*endoxa*) a respeito da natureza do Supremo Bem Humano. E que isto por mesmo, esta definição resolve alguns enigmas antigos da moral. O método utilizado para a prova dialética, neste ponto do argumento, é um método comumente empregado por Aristóteles em sua obra. E consiste em produzir a confirmação para uma tese estabelecida, mediante o emprego de uma comparação entre o enunciado da tese estabelecida e as opiniões correntes, comuns.

O comentador, então, aponta uma passagem metodológica elucidativa inscrita no *De caelo* 270b 4-9, que versa a respeito da prova sobre a eternidade, a imutabilidade e o movimento circular, empregando o termo ‘fenômeno’, alertando imediatamente que o sentido do termo *phainomena* constante dessa passagem do *De caelo*, possui um significado, uma representação semântica, diferente do sentido indicado na passagem precedente (1089a 5-7). No *De caelo*, Aristóteles não emprega o termo *phainomena* como significando dados empíricos ou informação sensorial. Nesse trecho, o Filósofo utiliza o termo *phainomena* para significar opiniões aceitas a respeito da localização da morada de Deus.

Nesse momento, na página 320, Natali estabelece um novo resumo dando conta do estado atual da argumentação e suas conclusões. Sustentando que Aristóteles afirma que sua definição é compatível com diversos tipos de opiniões recebidas, passando, então, a enumerá-las. Aristóteles defende que suas conclusões são plenamente compatíveis com os seguintes

tipos de opiniões ou *doxai*:

- a) a opinião de que existem três tipos de bens e que os bens da alma são os mais valiosos (1098b 12-20);
- b) a opinião de que a vida e a autorealização do homem consistem em ações, comportamentos (1098b 20-2);
- c) a opinião de que a felicidade é a virtude, mas um tipo de virtude que deve ser posta em prática através das ações humanas, e que conectasse com a idéia de prazer (1098b 22-1099a 31);
- d) a opinião de que os bens externos são necessários, em certa medida, para a realização da felicidade (1099a 31-b 8).

Natali, então, enumera os problemas (*aporiai*) morais que Aristóteles alega haver resolvido com sua definição de Supremo Bem Humano.

- a) se a felicidade é produto do hábito, ou algum tipo de prática (1099b 10), ou é uma dádiva dos deuses, ou depende do acaso; Aristóteles afirma que a felicidade é produto do conhecimento e da prática (1099b 9- 1100a 9);
- b) se podemos propriamente dizer que um homem é feliz, antes de sua morte, ou, pelo contrário, devemos esperar pelo fim de sua vida para podermos enunciar esta sentença apropriadamente, esta aporia, por sua vez, encontra-se conectada e relacionada com uma outra aporia, qual seja, se fortunas ou desgraças podem continuar ocorrendo para os mortos. Aristóteles resolve estas aporiai da seguinte forma: a primeira aporia é resolvida pela afirmação de que é possível afirmar que um homem é feliz enquanto ele ainda vive; a segunda aporia é solucionada pela asserção de que até os mortos podem sofrer desgraças, mas em menor extensão, e este sofrimento não muda o juízo que se faz sobre a felicidade ou infelicidade de suas vidas. (1100a 10- 1101b 9);
- c) se a felicidade deve ser elogiada ou honrada? Aristóteles responde que a felicidade deve ser honorável e ser exaltada (1101b 10- 1102a 4).

Após estabelecer sua definição da felicidade, Aristóteles alerta para a sua imperfeição na *EN* I 13. Considerando que o conceito ainda precisa passar pelo procedimento de filtragem e esclarecimento de seu significado. Cumprindo aquele processo de tornar mais claro o que ainda é obscuro. Assim, aumentando progressivamente sua inteligibilidade. A definição de felicidade precisa ser melhor especificada por que, apesar de verdadeira, seu significado não está suficientemente claro e apresenta falta de precisão. Aqui, Aristóteles se

refere ao grau de *akribeia* da definição de felicidade.

Nessa altura do discurso, Aristóteles começa uma nova seção do argumento, bastante longa, na qual investiga a noção de *aretê*, que é uma qualidade que integra necessariamente a sua definição de felicidade, mais especificamente na passagem 1102a 5-7.

Nesse sentido, o comentarista afirma que, na seqüência da discussão, Aristóteles trata de esclarecer os pontos ainda obscuros do argumento. Por exemplo, a idéia de duas partes da alma, introduzida subitamente, sem qualquer justificação na linha 1098a 5, passa a ser analisada, e se explica em que medida a idéia de partes da alma é relevante em investigações éticas, bem como quais são e como são essas partes (1102a 18-32).

Modernos comentadores afirmam que Aristóteles trata de esclarecer os termos utilizados na definição de Supremo Bem Humano. Porém, o único termo discutido neste ponto é justamente *aretê*, que é um termo da linguagem comum, enquanto outros termos mais obscuros como *energeia*, um neologismo aristotélico, que permanece inexplicado. Para Natali, isto indica que a ambigüidade dos termos empregados, não é decorrência da ambigüidade dos próprios termos. A ambigüidade aqui reinante concerne propriamente ao assunto objeto da definição, qual seja a ética. Aristóteles afirma, então, que existem dois tipos de *aretai* na passagem 1103^a 3-10. Donde se conclui que existem dois tipos de *aretê*. Virtude (*aretê*) moral e virtude (*aretê*) intelectual. Elas representam duas diferentes *eidê*. Essas duas virtudes não compartilham a mesma definição. Elas constituem excelências correspondentes a diferentes partes da alma humana. No livro seguinte o Estagirita estabelece a definição de virtude moral, enquanto no livro VI estabelece a definição de virtude intelectual, bem como das duas espécies correspondentes às duas virtudes. Virtude moral é designada pelo termo *phronêsis* e virtude intelectual é designada pelo termo *sophia*. A clássica definição de virtude moral é desenvolvida na *EN* II 6,1106b 36- 1107a 3.

Conforme o comentador Aristóteles ressalta, uma vez mais, que esta definição de virtude corresponde a um esboço, uma descrição em linhas gerais, e aplica-se unicamente ao *genos* da virtude moral (1114b 26-7), por isso ela permanece incompleta e parcial. Isto não importa em que existam exemplos de virtude moral que não correspondam a definição, mas apenas que cada virtude moral específica funciona de modo peculiar. Nos capítulos seguintes, de fato, Aristóteles se dedica à demonstração de que cada virtude moral específica corresponde perfeitamente a sua definição geral, conforme revela o conteúdo das passagens 1114b 26-9 e 1115^a 4-5.

Natali percebe que a definição é vertida em linhas gerais pelo fato de que não expressa diferenças específicas relativas a cada virtude moral em particular, e porque também não ensina como agir na prática em cada caso, utilizando uma analogia com a figura do marinheiro, concluindo que, na *Ethica Nicomachea* I-IV, localizamos uma série de definições conectadas entre si, cada uma mais precisa do que a precedente, num processo dialético de gradual aumento de inteligibilidade. A definição de felicidade necessita das definições de virtude moral e intelectual para ser melhor compreendida, isto porque a definição de virtude moral *per se* é extremamente genérica para ser plenamente inteligível, isto é, para ser expressa de maneira claramente compreensível, assim seu pleno esclarecimento depende de sua aplicação às virtudes morais individuais, esse ponto é ilustrado pela seguinte passagem aristotélica, 1107a 28-32.

Natali conclui que Aristóteles utiliza em seu argumento um procedimento metodológico dividido em três etapas. Primeiro, estabelece a existência do objeto a ser definido. Segundo, investiga qual termo na linguagem comum indica o objeto a ser definido. Terceiro, estabelece as qualidades necessárias do objeto a ser definido. Após estas três etapas, o Filósofo conclui sua investigação com a descoberta da definição do objeto. Este método é completamente diferente do método endoxal, que parte das opiniões reputadas, investiga as aparências, expõe as *aporiai* e as resolve recorrendo a mais autorizada das *endoxa*.

Assim, Natali encerra seu artigo afirmando sua hipótese inicial. O assim denominado "método da ética" descrito na *Ethica Nicomachea* VII 1, muito estudado desde o seminal artigo de G.E.L.Owen, não pode ser aplicado ao primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, justamente a seção mais polida e refinada do tratado.

Passo a analisar o artigo '*Rhetorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics*' no qual Natali apresenta novos argumentos em favor de sua teoria sobre o emprego por Aristóteles em *EN* I do método científico de investigação de definições descrito no livro segundo do *Analíticos Posteriores* ao invés da utilização do método dialético. O objetivo do artigo é analisar os instrumentos lógicos e retóricos adotados pelo Filósofo em *EN* I como estratégia para revelar o tipo de método de prova que preside a pesquisa aristotélica neste tratado. Inicialmente o comentador explica alguns procedimentos retóricos verificados em *EN*, tais como, a utilização recorrente de um preâmbulo; indícios sobre como o argumento é desenvolvido; a tendência de introduzir novos argumentos de maneira não conspícua; e a articulação de definições gerais através de análises mais específicas.

Natali começa a articular seu argumento afirmando que seria bastante útil para facilitar a interpretação do tratado ético aristotélico a realização prévia de uma investigação propedêutica a respeito da edição do texto, do estilo e dos instrumentos lógicos e retóricos empregado por Aristóteles na construção da *Ethica Nicomachea*, já que de acordo com o comentador estes aspectos metodológicos da obra ainda não foram estudados exaustivamente pela doutrina.

O primeiro problema analisado pelo intérprete concernente a edição do texto consiste no fato de que o tratado não possui uma edição crítica moderna completa, afirmando que Gauthier já reclamara desta lacuna nos anos 50 do século XX, pois nenhum comentador havia esclarecido adequadamente a relação entre os diferentes manuscritos da obra ou delineou um *stemma codicum*, sendo que a única versão reimpressa atualmente e disponível nas livrarias é a edição de Oxford conforme Bywater datada do final do século XIX. A versão de Bywater é baseada quase que exclusivamente em apenas dois manuscritos, o mais antigo (Kb=Laurentianus LXXXI, 11, 10th cent., and Lb= Parisiensis 1854, 12th cent.) encontrada na tradução latina de Grosseteste, primeira metade do século XIII e Comentário de Aspasius, datado do século II da era cristã, raramente fazendo referência a manuscritos mais recentes. Ao contrário de comentadores como Bekker e Susemihl, predecessores de Bywater, que fundamentam suas edições justamente nestes manuscritos mais modernos. Natali destaca que o trabalho de D. Harlfinger que realizou uma profunda análise dos manuscritos utilizados na edição do texto da *EE* pode ser útil para a interpretação da versão da *EN* em razão dos livros comuns, já que ambos os tratados compartilham os livros centrais (*EN* V-VII= *EE* IV-VI). O comentador entende que talvez uma nova edição crítica não altere dramaticamente o conteúdo bastante conhecido do texto dos principais livros do tratado aristotélico, mas que, ainda assim, muitos problemas relevantes poderiam ser resolvidos de maneiras diversas das atuais com base na análise de uma versão do texto mais confiável. Logo após concluir que de toda maneira uma nova edição crítica do texto da *EN* permanece sendo muito necessária para o aprofundamento dos estudos aristotélicos, Natali passa a abordar o problema relativo ao estilo empregado por Aristóteles na construção dos argumentos na *EN*.

O comentador afirma que da mesma maneira como existe uma lacuna no que concerne à edição do texto também o problema do estilo tem sido negligenciado pela doutrina, ressaltando, entretanto, especificamente um recente artigo de R. Netz no qual é analisada a estrutura dos parágrafos aristotélicos e é revelada uma técnica peculiar empregada por Aristóteles em sua argumentação. Netz conclui que ao invés de utilizar como ponto de

partida de seu argumento uma série de premissas das quais se deduz uma conclusão, na construção de seus tratados Aristóteles tende a colocar no início do parágrafo a principal conclusão do argumento e na sequência aduzir as razões que apoiam esse resultado, assim o argumento possui uma estrutura simples que pode ser deduzida nestes termos, p em razão de q ; ou assumir uma estrutura mais complexa como: p em razão de q , em razão de z , em razão de w , etc.

Natali reivindica, com apoio de Netz, a razão da adoção deste tipo de procedimento é fundamentalmente retórica e sua estrutura é articulada com o objetivo de manter o foco da atenção da platéia concentrado na conclusão principal do argumento, sendo que um princípio clássico da arte retórica bastante conhecido na antiguidade é justamente o de que a audiência memoriza e assimila melhor uma sentença situada no começo ou no fim de um argumento, enquanto as sentenças intermediárias possuem menor efeito sobre o público.

O intérprete continua seu raciocínio afirmando que não apenas a estruturação dos parágrafos revela uma preocupação retórica, mas que uma análise da forma de organização da *EN* também evidencia que a própria estrutura dos livros e sua sequência representa o resultado de uma reflexão consciente e de um planejamento cuidadoso.

Natali passa então a ressaltar certas características distintivas da *EN*, primeiramente, o estilo dos Livros I-IV e VIII-X é bastante diferente do estilo dos demais tratados aristotélicos e do estilo dos Livros Comuns V-VII. Sublinhando ainda que o estilo dos Livros Comuns é caracteristicamente elíptico, difícil e muito conciso, enquanto o estilo dos outros livros da *EN* é caracterizado como relativamente fluente, claro e bem organizado, dando a impressão de que são o resultado de uma revisão acurada com o objetivo de ser dirigidos a uma audiência acostumada com um estilo elegante de discurso, daí o recurso a estratégias retóricas mais refinadas. Em segundo lugar, o comentador afirma que a divisão dos argumentos não coincide com a divisão dos livros, assim alguns argumentos começam em um livro e terminam em outro ou são concluídos na metade de um livro, propondo um esquema para ilustrar esta característica peculiar dos livros da *EN*, com exceção dos Livros Comuns. Transcrevo o esquema proposto: Livro I, O que é a Felicidade e Virtude em Geral (começo); Livro II, Virtude em Geral (continuação e fim); Livro III, Ação Voluntária e Involuntária e As Virtudes Morais em Particular (começo); Livro IV, As Virtudes Morais em Particular (continuação e fim); Livro VIII, Amizade (começo); Livro IX Amizade (continuação e fim); e finalmente Livro X, Prazer, Felicidade Completa e a Transição da *práxis* para a *Política*. O comentador afirma que o mesmo tipo de divisão é encontrado em certas passagens da

Republica de Platão, onde nos Livros IV-VII é apresentada uma discussão contínua cujo conteúdo não corresponde à divisão dos livros, sendo que o mesmo ocorre com os Livros VIII e IX da *EN*, o que sugere que ao menos em parte este tratado também foi concebido nos moldes de uma discussão contínua em seu conjunto, caracterizada por um estilo elegante e polido com o objetivo de convencer a audiência. Outra influência platônica, inspirada na *Republica*, consiste no retorno ao final do tratado ao tema do primeiro livro, qual seja a felicidade.

Conforme Natali em diversos momentos do tratado Aristóteles adota o seguinte procedimento, primeiro oferece uma definição geral do tópico e posteriormente analisa esta definição de maneira mais detalhada, sendo que esta estrutura argumentativa pode ser ilustrada, por exemplo, pela forma como são articulados os argumentos que conduzem do Sumo Bem à Felicidade, da Felicidade à Virtude, das Virtudes em Geral às Virtudes em Particular. A razão para isto é que Aristóteles busca não apenas demonstrar a natureza do Sumo Bem, mas, como ele mesmo afirma reiteradamente, ele pretende, sobretudo, é oferecer a seus leitores a oportunidade de se transformarem em homens melhores (1095^a6; 1103b26-29; 1179^a35-b4), por isso frequentemente o Filósofo oferece a seus leitores conselhos explícitos sobre como por em prática suas teorias, seja na esfera da vida privada, seja na condição de legisladores e líderes políticos. Nesse sentido, Aristóteles busca tanto o entendimento intelectual de seu argumento como a adesão emocional a suas doutrinas, ou seja, procura ser convincente, sendo que esta dupla perspectiva é que justifica a razão da presença de certas características argumentativas evidentes principalmente no primeiro livro da *EN*, quais sejam, a presença de um preâmbulo, indícios sobre o desenvolvimento do argumento, a tendência de introduzir novos argumentos de uma maneira não conspícua e a articulação de definições gerais através de análises mais específicas.

Natali passa então a analisar mais detidamente cada uma destas características, a partir do exame do preâmbulo do tratado, mais especificamente em 1095a12-13. De acordo com o intérprete nesta passagem o Filósofo indica, em ordem reversa, os principais argumentos apresentados nos três primeiros capítulos do Livro I: o tópico da investigação (1094^a1-b10); o padrão de acuidade das investigações morais (1094b11-27); e o público ao qual o argumento é endereçado (1094b28-1095^a11). Conforme o comentador a principal função retórica da utilização do preâmbulo por Aristóteles é a de esclarecer seus ouvintes a respeito do verdadeiro objeto e do método de investigação de seu tratado. Desta maneira, o Filósofo alerta seu público frequentemente no primeiro e segundo livros da *EN* sobre as

principais mudanças do argumento e descreve a forma de seu desenvolvimento, parecendo pretender guiar a audiência pela mão através das armadilhas de sua demonstração, como evidenciam as passagens aristotélicas que Natali emprega para ilustrar o ponto, 1095^a13, 1095b14, 1097b14-15 e 1097^a24-25.

O intérprete entende que o motivo para Aristóteles empregar essas estratégias retóricas é sua desconfiança na capacidade do ateniense médio entender argumentos complexos conforme sugere uma passagem da *Retórica*: 1357^a10-12, concluindo que o emprego de procedimentos retóricos na estrutura de seus argumentos na *EN* revela que o objetivo de Aristóteles não é apenas o de demonstrar, mas evidencia claramente a intenção de convencer sua audiência, ou seja, o de exortar seu público a melhorar seu comportamento moral.

Natali passa a analisar uma outra característica retórica presente na *EN* consistente na tendência de introduzir na discussão novos temas e tópicos de uma maneira não conspícua, assim certos assuntos são introduzidos durante uma discussão de outro tema e são retomados posteriormente. Esta tendência revela uma preocupação de Aristóteles que sempre procura passar cuidadosamente e lentamente de um ponto a outro do argumento com a finalidade de não alarmar sua audiência pela introdução de muitas ideias novas de maneira abrupta. O intérprete conclui que estes aspectos retóricos revelam apenas características superficiais da *EN* retomando o seu argumento em favor do emprego por Aristóteles na organização dos primeiros livros do tratado do mesmo método de investigação de definições descrito no Livro II do *Analíticos Posteriores*, ressalvadas as adaptações devidas a natureza da matéria prática.

Passo a analisar um artigo de Gregory Salmieri intitulado *Aristotle's Non-Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics*, publicado em 2009, no qual o comentador apresenta uma abordagem semelhante à de Natali no que concerne ao tipo de método de investigação de problemas morais utilizado por Aristóteles na *EN*. Salmieri como Natali aponta para o emprego do método de estabelecimento de definições sobre o objeto pesquisado conforme descrito no *Analíticos Posteriores*. Apresento nas próximas páginas um breve resumo da posição de Salmieri destacando os pontos em comum e as eventuais divergências com a interpretação de Natali.

Salmieri afirma inicialmente que a *EN* é comumente caracterizada como um exemplo paradigmático do emprego do método dialético na investigação de problemas morais, ilustrando esta posição doutrinária com os comentários de Irwin em uma das mais recentes traduções do tratado nestes termos:

The method of ethical inquiry is dialectical, described in *Top.* I 1-4, 10-12. Hence it begins from common beliefs [viz. *endoxa*], what seems or appears to the many or the wise...He takes common beliefs as starting points because they are known (or ‘familiar’) to us...Discussion of these common beliefs shows that they raise puzzles, *aporiai*, when we find apparently convincing arguments from common beliefs for inconsistent conclusion...To solve (or ‘loose’ 1146b7) the puzzles, Aristotle looks for an account that will show the truth of most and the most important of the common beliefs (1145b5). This account will provide us with a principle that is “known by nature”...because it justifies claims to knowledge. A defense of a theoretical principle shows how it vindicates many of the common beliefs (1098b9). But it does not vindicate them all (SALMIERI, 2009, p. 311).¹⁸

Salmieri decompõe analiticamente o comentário de Irwin nas seguintes proposições.

- C1: o ponto de partida do qual Aristóteles argumenta são *endoxa* ou opiniões reputadas sustentadas por todos, pela maioria ou pelos sábios e dentre eles os mais reputáveis;
- C2: o objetivo do tratado é resolver as tensões e contradições verificadas entre as *endoxa* que compõe o conjunto de opiniões reputadas tomadas como o ponto de partida da investigação, visando preservar ao máximo possível o conteúdo das *endoxa* originais;
- C3: o método empregado para atingir este objetivo consiste de um procedimento constituído por três etapas descrito por Aristóteles na clássica passagem da *EN* VII 1.1145b2-7: (1) estabelecimento do conjunto inicial de *endoxa* relevantes no caso investigado; (2) verificação das *aporiai* presentes nas *endoxa* iniciais e (3) solução das *aporiai* mediante um trabalho analítico;
- C4: este procedimento é dialético, conforme o método descrito nos *Tópicos*.

O comentador argumenta que C1 e C3 são falsos e que, portanto, o método predominante de investigação na *EN* não é ‘dialético’ no sentido atribuído, por exemplo, por Irwing. Conforme o intérprete C1 e C3 levantam questões fundamentais sobre a metodologia da investigação ética: Quais são os pontos de partida da investigação? Quais os objetivos da investigação? Qual o procedimento metodológico para atingir estes objetivos como resultados alcançados a partir dos pontos de partida propostos?

¹⁸ “O método da investigação ética é dialético, descrito in *Top.*i 1-4, 10-12. Ele começa a partir de crenças comuns [viz. *endoxa*], o que aparenta ou aparece para a maioria ou os sábios...Ele adota crenças comuns como pontos de partida porque elas são conhecidas (ou ‘familiares’) para nós...A discussão destas crenças comuns demonstra que elas apresentam dificuldades, *aporiai*, quando encontramos argumentos aparentemente convincentes derivados de crenças comuns que conduzem a conclusões inconsistentes...Para resolver (ou ‘perder’ 1146b7) as dificuldades, Aristóteles procura uma solução que demonstre a verdade da maioria ou das mais importantes das crenças comuns (1145b5). Esta solução fornecerá para nós um princípio que é ‘conhecido por natureza’...porque isto justifica as reivindicações por conhecimento. Uma defesa de um princípio teórico demonstra como ele justifica muitas das crenças comuns (1098b9). Mas não justifica todas elas.”

Salimieri começa seu argumento propondo uma análise sobre o verdadeiro conteúdo e alcance da passagem classicamente associada à descrição do funcionamento do método dialético constituído de três etapas na filosofia aristotélica, qual seja, *EN* 1145b2-7.

Conforme o comentador a passagem referida tem sido largamente interpretada como descrevendo o procedimento dialético de investigação constituído por três etapas e a sentença ‘*como nos outros casos*’ é considerada uma evidência em favor de uma aplicação do método em geral na filosofia aristotélica, com fundamento neste entendimento o método dialético é denominado por muitos autores como o método da ética em Aristóteles. De acordo com o intérprete a *EN*, de fato, apresenta algumas investigações organizadas em torno da solução de *aporiai* citando como exemplos o centro da discussão sobre a *akrasia*, as duas investigações sobre o prazer e o debate sobre a amizade nos livros 8 e 9. Por outro lado, o desenvolvimento da investigação no livro 1 também é largamente considerado dialético em razão de que em i 5-6 são consideradas *endoxa* e as *aporiai* são resolvidas em i 8-12.

Salmieri passa a articular sua interpretação alternativa reivindicando inicialmente que as *endoxa* são consideradas unicamente como possíveis respostas, e não como premissas da investigação, para uma questão que é articulada independentemente dessas opiniões reputadas, bem como que os principais capítulos da investigação (i 1-2, i 7) não são organizados aporeticamente e muito menos são articulados conforme o clássico procedimento constituído de três etapas. O intérprete ressalta que independente de qualquer avaliação dialética sobre o conteúdo do livro 1, algumas das discussões mais centrais da *EN* não são evidentemente aporéticas, especialmente a discussão geral sobre a natureza da virtude contida no livro 2, bem como o debate sobre as virtudes particulares apresentadas nos livros 3.6-5. Assim, de acordo com esta perspectiva, o comentador afirma que o tratado não é estruturado aporeticamente em seu conjunto, sendo que poucas das discussões são organizadas com base em investigações originadas por *endoxa* e na solução das *aporiai*, pois as discussões sobre as *aporiai* são frequentemente precedidas por passagens nas quais Aristóteles apresenta o resultado de suas próprias pesquisas. Neste tópico o intérprete conclui que, com base nas razões acima articuladas, a passagem clássica 1145b2-7 não pode ser entendida como o estabelecimento do método de investigação geral da *EN*, mas apenas e unicamente como a descrição de um método aplicável a algumas discussões éticas em particular.

Salmieri defende que as definições são o objetivo principal do tratado, aquilo que ele denomina como ‘objetivo cognitivo’, pois, desde que a *EN* é um estudo de filosofia prática as definições não podem ser sua finalidade última na medida em que Aristóteles entende que a

ética se dirige, sobretudo, à ação e ao convencimento para a reforma moral, e não ao simples conhecimento, muito embora um conhecimento adequado dos princípios morais seja indispensável para uma deliberação correta sobre o curso da ação, conforme a passagem 1103b26-29.

No entendimento do comentador Aristóteles sustenta que o primeiro objetivo de todas as investigações é o de determinar a existência do objeto e posteriormente explicar o que é o objeto, fazendo referência direta ao método de investigação previsto no *Analíticos Posteriores* ii 1, neste ponto concordando integralmente com a posição de Natali. Ademais, conhecer o que é um objeto esta vinculado a entender as relações de causa e efeito deste objeto, este tipo de conhecimento é *episteme* e seu exercício é o estudo.

De acordo com Salmieri a principal função da *EN* em seu conjunto parece ser a de propiciar a reforma moral das pessoas mas que na condição de uma investigação também visa ao conhecimento do que é o bem, conforme o que denomina como ‘*cognitive goal*’ (ou seja, objetivo cognitivo). Assim, a identificação da definição é o ‘objetivo cognitivo’ da *EN*, o que sugere que podemos entender os pontos de partida e os procedimentos adotados por Aristóteles, portanto sua metodologia, analisando de que forma as definições são desenvolvidas e defendidas no curso do tratado.

Salmieri passa a analisar C1, ou seja, a assertiva de que *endoxa* constituem o ponto de partida das investigações éticas aristotélica, afirmando que se C1 fosse verdadeiro deveríamos demonstrar que *EN* apela frequentemente e respeitosamente em seus argumentos para as opiniões da maioria ou dos sábios, mas o que de fato ocorre é justamente o contrário, neste tratado encontramos relativamente poucas referências aos sábios, e quase nenhuma delas ocorre nos capítulos nos quais explicações são desenvolvidas. Ressaltando ainda que as opiniões reputáveis não desempenham uma função metodológica predominante na *EN*, ao contrário de outros tratados como *Metafísica*, *Física* ou *De anima*, destacando em apoio a sua reivindicação uma passagem metodológica, 1179^a 16-23, que aponta para a função meramente acessória das *endoxa* no âmbito deste tratado ético.

O comentador sustenta, de outro lado, que também as opiniões da maioria são de maneira geral predominantemente desclassificadas e desacreditadas no tratado, afirmando que Aristóteles traça o perfil do homem comum como uma horda de insensatos que não são sequer capazes de formar uma concepção coerente a respeito do próprio bem, agindo principalmente movido por paixões. Nestes termos, parece pouco provável que Aristóteles considerasse as opiniões da maioria destes homens comuns, ordinários, como um ponto de

partida confiável para as investigações éticas, quando o contrário resta quase evidente do tratamento dado a este tipo de homem ao longo de toda a *EN*, sendo que o intérprete destaca em seu apoio a passagem 1095b4-8. Assim, se uma boa educação é uma condição para reconhecer premissas iniciais de investigações éticas, obviamente, as opiniões de pessoas pouco educadas não podem ser a referência inicial de uma discussão moral e desde que a maioria das pessoas é pouco educada obviamente as opiniões da maioria devem ser descartadas. Conforme o intérprete as opiniões relevantes para uma investigação moral devem proceder de homens educados e com caráter decente, mas pressupõem também uma experiência existencial rica, uma vivência prática dos problemas da vida.

Salmieri propõe então que as *endoxa* devem ser entendidas como sendo simplesmente as opiniões aceitas pela audiência à qual se dirige um argumento moral, assim como Aristóteles limita sua plateia às pessoas decentes e experientes (1095^a3-13) então as premissas iniciais da investigação ética são justamente as opiniões sustentadas por esse público do discurso moral aristotélico. O comentador afirma que Aristóteles seleciona o público de seus discursos considerando a sua aceitação das premissas com as quais pretende desenvolver seu argumento, em razão de que somente pessoas bem educadas e experientes podem captar pontos de vista adequados a um inquérito ético.

Salmieri passa então analisar as discussões sobre as virtudes individuais do caráter com o objetivo de revelar o emprego do método de definição na *EN*, bem como para esclarecer o ponto de partida e o processo de investigação adotado neste tratado, destacando a passagem 1115a4-5. Conforme o intérprete o objetivo destas discussões é claramente delinear definições, ressaltando que a sentença '*quantas elas são*' indica que ao menos parte do debate se refere a identificar a existência de alguns tipos de virtude e reiterando que tal procedimento é previsto explicitamente no *Analíticos Posteriores*, 89b32-35, onde está estabelecido o princípio metodológico segundo o qual, exceto nos casos em que a existência é óbvia, primeiro é necessário inquirir se a algo existe antes de questionar o que é. De acordo com o comentador Aristóteles utiliza essa estrutura argumentativa na discussão de diversas virtudes particulares como, por exemplo, amabilidade (iv 6), inteligência (iv 8), a virtude concernente a pequenas honras (iv 4), e a justiça (v 2). A análise da argumentação empregada nessas discussões revela o método de definição das virtudes adotado por Aristóteles, assim para definir as virtudes particulares inicialmente é necessário identificar sua área própria de interesse e então posteriormente traçar a distinção entre as diferentes virtudes relacionadas entre si de algum modo. Conforme Salmieri frequentemente estas discussões envolvem

avaliações que apenas podem ser realizadas por pessoas decentes e quase sempre dependem de uma capacidade fundada na experiência existencial para discriminar tipos de caráter e circunstâncias, assim uma definição apropriada é eminentemente *causal*, pois várias qualidades do virtuoso podem ser deduzidas da própria definição de virtude.

Salmieri conclui que se alguns dos atributos demonstrados na definição são efetivamente *endoxa*, no sentido de opiniões recebidas, outros tantos não o são, e raramente Aristóteles ressalta este fato para sua audiência. Assim, nas vezes em que o Filósofo emprega opiniões recebidas e análises linguísticas na argumentação isto se dá frequentemente com base nas verdades práticas diretamente acessíveis aos membros selecionados de sua audiência em razão de suas capacidades únicas de avaliação e discriminação, pois são justamente essas opiniões da plateia educada e experiente que contam como premissas iniciais, pontos de partida, considerados apropriados para uma investigação ética e não em razão do valor probatório da opinião de maioria ou dos mais sábios, tradicionalmente associada ao termo *endoxa*, enfim, nas vezes em que Aristóteles emprega *endoxa* ele fundamenta sua respeitabilidade e plausibilidade na habilidade de avaliar e discriminar tipos de caráter, justificando ou criticando o seu conteúdo também conforme essa capacidade especial do homem bem educado e experiente.

Salmieri sustenta que na discussão das virtudes inominadas a premissa inicial que delimita a definição do objeto pesquisado, que é ao menos um dos propósitos da investigação ética aristotélica, é formulada inteiramente com base em observações, discriminações e avaliações realizadas unicamente por pessoas experientes e decentes. Assim, essas premissas, em todos os casos, são articuladas a partir de juízos concretos a respeito de como as pessoas, ações ou estados são semelhantes ou diferentes, melhores ou piores entre si, um tipo de juízo que surge espontaneamente no curso da ação ao invés de ser construído mediante o emprego de *endoxa*, ou seja, de premissas correntemente aceitas por uma certa classe de pessoas, seja a maioria, a elite intelectual ou a audiência selecionada por Aristóteles.

O comentador passa a analisar a função do procedimento de resolução de *aporiai* na formulação do argumento aristotélico identificando preliminarmente o emprego de um tipo de investigação claramente aporética na discussão de diversos problemas na *EN*, no sentido de que estas discussões começam pela verificação de *aporiai* e são estruturadas com o objetivo da resolução dessas dificuldades e contradições inicialmente estabelecidas, enquanto que em outras investigações as *aporiai* são discutidas unicamente após o desenvolvimento de uma explicação ou de um resultado com a função unicamente de justificação ou confirmação do

mesmo. Esse segundo tipo de emprego das *aporiai* fundamentalmente como padrão secundário, insuciente, suplementar de confirmação ou justificação de um resultado obtido por uma investigação prévia, jamais, entretanto, como meio de prova primário, suficiente e decisivo para a convalidação do argumento como resta evidente, conforme o intérprete, na passagem metodológica 1098b9-12.

Salmieri ressalta que na introdução a i 8 não há nenhuma menção a intenção de confirmar o resultado obtido em 7 mediante sua conformidade com crenças e opiniões de quem quer que seja, pois não são *endoxa* e sim *huparchonta* que estão sendo postas a prova. Sendo que o sentido mais comum do termo *huparchonta* em Aristóteles pode ser traduzido pela expressão ‘fato’ ou ‘atributo’, sendo que em um ou outro sentido, de qualquer forma, o termo expressa a ideia de algum objeto no mundo, algum objeto empírico, e nunca a objetos meramente pensados, a representações mentais exclusivamente, ou a juízos, crenças ou opiniões morais. O intérprete reivindica que neste tipo de argumento a prova da correção do resultado obtido na investigação ética não é alcançada pelo seu cotejo com *endoxa*, crenças ou opiniões de qualquer natureza, mas, sobretudo, pela sua adequação as evidências proporcionadas pelo exame dos fatos do mundo, ou seja, naquilo que creio ser uma espécie de esboço de um método de investigação predominantemente empírico para a justificação da verdade ou falsidade de uma definição ou resultado em uma pesquisa ética que visa o estabelecimento de verdades praticas, e não de verdades puramente científicas. O comentador sublinha ainda que as próprias *endoxa* que eventualmente constituem elementos essenciais da definição também devem ser provadas contra os fatos ou *huparchontas* que estejam efetivamente expressos ou que sejam decorrência lógica do resultado, de modo que, quando ocorre um desacordo entre *endoxa* e *huparchonta* nos argumentos éticos aristotélicos em *EN* usualmente o resultado decorrente da verificação de *huparchonta* é adotado com a conseqüente rejeição ou desqualificação da evidência oferecida por *endoxa*.

Salmieri sustenta que o procedimento de prova de inconsistências derivadas de *endoxa* é minoritário na *EN*, cujo exemplo comumente citado como paradigmático é o da discussão socrática sobre a impossibilidade da incontinência, para o qual, ao contrário desta perspectiva, oferece uma interpretação alternativa segundo a qual Aristóteles acena explicitamente para o emprego do método das ciências naturais (1147^a24) em investigações éticas, assim na verdade neste caso Aristóteles utiliza princípios metodológicos padrões presentes na sua filosofia em geral, entendendo que sem distinguir neste ponto ciência prática de ciência teórica. O comentador acrescenta que neste caso da discussão sobre a incontinência

a estrutura do argumento é claramente a que se deduz a seguir, na refutação ao argumento socrático, Aristóteles primeiramente estabelece a existência do objeto inquirido (incontinência) sem a necessidade de provar tal existência, pois ela ‘aparece manifestamente’, ou seja, podemos identificar o fenômeno nos outros e em nós mesmos, sendo que a única razão para duvidarmos disto é justamente o argumento de Sócrates, posteriormente passa a inquirir sobre ‘o que é’ o objeto (incontinência), o que importa em determinar a causa do objeto, o que explica o sentido da expressão “*o que cada um deles é*”(1154b33), utilizada na conclusão da discussão em vii 10.

Salmieri ressalta que é importante perceber que as premissas a partir das quais Aristóteles desenvolve sua demonstração derivam de resultados estabelecidos previamente em seus estudos de psicologia, sem recurso a qualquer tipo de argumento fundado na autoridade, ou seja, de um argumento no qual a justificação é garantida pela autoridade de quem o ajuíza, ou, em outras palavras pela reputabilidade da crença, concluindo que até mesmo nas investigações comumente consideradas aporéticas, os pontos de partida, as premissas, das quais se deduz a conclusão não são constituídas por *endoxa*, bem como o principal objetivo do inquérito não é a solução de *aporiai* suscitadas por *endoxa*, da mesma maneira que a solução das *aporiai* não constitui prova suficiente para justificar a verdade ou falsidade de uma definição ou resultado, muito embora esses procedimentos probatórios possam ser ainda utilizados como apenas mais um dentre os diversos meios de prova empregados por Aristóteles na solução de problemas éticos, mas não mais como o método exclusivo ou principal da ética e sim como um procedimento complementar.

Salmieri na conclusão do artigo reafirma que no método de investigação adotado na *EN* os pontos de partida, as premissas, são constituídos por avaliações a respeito de diferenças não abstratas entre pessoas, ações e estados, ou seja, naquilo que creio sejam juízos empíricos sobre a realidade, e seu objetivo principal é a obtenção de uma definição adequada do objeto investigado. A primeira etapa do processo de investigação consiste em estabelecer a existência do objeto quando ela não é óbvia e aparente e a segunda etapa é a formulação da definição do objeto articulada em contraste com assuntos relacionados, sendo que a investigação a respeito desses contrastes e distinções entre os objetos e assuntos relacionados somente é possível em razão do emprego de pontos de partida éticos apropriados, ou seja, aqueles obtidos pela percepção acurada do homem decente e experiente, ao invés de análises linguísticas sobre o verdadeiro significado das *endoxa*, quando entendidas no sentido de opinião da maioria ou da elite. O comentador ressalta que nessas discussões as definições

obtidas não são justificadas primariamente e suficientemente por sua capacidade de resolver *aporiai* decorrentes de *endoxa*, mas sim com base em evidências não abstratas a respeito da diferença entre as pessoas, suas ações e seus respectivos estados, concluindo que o método de prova da *EN* é fundacionista conforme o trecho a seguir transcrito.

[...] we have seen that the *starting-points* of Aristotle's method in the *NE* are evaluations of and differentiations between people, actions, and states relatively non-abstract sorts, and that the *goal* is definition. What of the *process*? Aristotle begins by establishing that the subject exists, if this in question. He then defines it by contrasting it with related subjects. These contrasts are made possible by the proper ethical starting-points, rather than linguistic practices or the beliefs of the many or the wise, and the resulting definitions are not justified primarily by their ability to resolve *aporiai* raised by these *endoxa*. Thus Aristotle's method is essentially foundationalist rather than coherentist [...].¹⁹ (SALMIERI, 2007, p. 334).

Salmieri conclui, portanto, que o método de justificação adotado por Aristóteles na *EN* pode ser classificado como essencialmente fundacionista ao invés de coerentista, pois sua justificação não decorre de harmonização e preservação de um conjunto amplo de crenças populares como no caso do método dialético, mas sim do emprego de um método de definições que garante a utilização de pontos de partida ou premissas apropriadas na investigação de problemas morais permitindo assim que os resultados deduzidos sejam verdadeiros. O intérprete, porém, ressalta que, embora as *endoxa* e as crenças éticas pré-reflexivas não assumam a função de premissas apropriadas e suficientes para uma adequada investigação moral nesse contexto, nem por isso devem ser completamente abandonadas na solução de problemas éticos já que seu emprego pode revelar outros pontos de partida relevantes até então negligenciados. Aristóteles, de fato, frequentemente inicia sua investigação ética a partir da análise de algumas opiniões confusas da audiência a respeito do que é o bem moral no caso particular e deduzindo a partir destas premissas a conclusão do argumento, assim conforme o comentador *endoxa* e *aporiai* continuam a desempenhar funções significativas e relevantes no método de investigação ética do Filósofo. Salmieri finaliza reivindicando que, conforme a análise desenvolvida, podemos afirmar que método de prova empregado por Aristóteles na *EN* possui natureza *fundacionista*, porém não Cartesiana.

¹⁹ “[...] temos visto que os *pontos-de-partida* de método de Aristóteles na *EN* são avaliações e diferenciações entre pessoas, ações, e estados de tipo relativamente não abstrato, e que o *objetivo* é a definição. Qual é o *processo*? Aristóteles começa estabelecendo a existência do objeto, se isto estiver em questão. Ele então define o objeto em contraste com objetos e ele relacionados. Esses contrastes são possíveis através de *pontos-de-partida* éticos apropriados, ao invés de práticas linguísticas ou crenças da maioria ou dos sábios, e as definições resultantes não são justificadas primeiramente por sua habilidade para resolver aporias levantadas por essas opiniões reputadas. Portanto, o método de Aristóteles é essencialmente fundacionalista ao invés de coerentista[...]”.

3 Zíngano/Irwin: inexatidão e coerentismo na Ética Aristotélica

Em seu artigo “*Aristotle and the problems of Method in Ethics*”, Zíngano analisa qual método Aristóteles emprega na discussão de problemas éticos, seja o dialético (silogismo dialético), em sentido amplo ou restrito, seja o científico (silogismo científico) ou ainda algum método eclético que reúna aspectos de ambos, por exemplo, o método *quase-matemático*, considera ainda a necessária base lógica de qualquer método de investigação tanto de opiniões reputáveis como da verdade. Começa o artigo afirmando que a tese de John Burnet a qual sustenta que o método dialético é o meio de prova utilizado por Aristóteles para a solução de problemas éticos, é aceita atualmente pela maioria senão por todos os comentadores. Para Burnet o método dialético, é, além do mais, o método primário de investigação filosófica em Aristóteles, sendo aplicado na ética, na física e na teologia, com excessão unicamente da matemática e lógica. Zíngano anuncia, porém, que sua análise neste artigo se limita somente ao exame da aplicação do método dialético no âmbito da ética. Assim sendo, o comentador discute em seu argumento se o método dialético, notoriamente utilizado na *EE*, permanece sendo aplicado inalteradamente na *EN*, ou se, ao revés, o método de prova em matéria moral sofreu mudanças consistentes entre uma e outra obra, abordando, para tanto, forçosamente, a questão dos livros comuns. Questiona, ainda, se a ética Aristotélica, em seu conjunto, deve ser considerada como um projeto filosófico unitário ou não. A tese principal sustentada por Zíngano é a de que o método dialético foi empregado inicialmente por Aristóteles na *EE*, mas que o pensamento metodológico do filósofo sofreu uma significativa alteração consubstanciada na *EN*, ou seja, em razão das dificuldades encontradas em sua aplicação, o método dialético foi abandonado como meio de prova apropriado em assuntos éticos, sendo substituído por uma investigação mais ampla que, apesar de ainda utilizar elementos dialéticos, emprega também outra variedade de exame da verdade. Para Zíngano, o método de prova ético Aristotélico evoluiu de uma pesquisa fundada e dirigida às opiniões reputáveis para uma investigação acerca da verdade, que pode eventualmente ou mesmo usualmente recorrer também a estratégias dialéticas, mas cujo repertório probatório é bastante mais amplo. O trecho a seguir transcrito resume adequadamente a tarefa proposta:

My thesis is that Aristotelian ethics was initially dialectical in its method: *EE* systematically held that dialectic is the appropriate means of proof for morals. However, Aristotle himself abandoned such a view, and in *NE* the kind of proof required was no longer dialectical. This does not mean that, once abandoned in ethics, dialectic could not still find a place in other domains, such as physics, even if I think that unlikely. Nevertheless, I intend to show here only what happened with the method in ethics, from *EE* to *NE*, without regarding what might have happened in other domains (ZÍNGANO, 2007, p.298).²⁰

Zíngano desenvolve seu argumento a partir da análise de três pontos específicos do problema: (1) a determinação do significado da expressão dialético; (2) o propósito do emprego do método dialético na ética; e (3) talvez a ética aristotélica não deva ser considerada como um projeto unitário.

Primeiramente (1) afirma o comentarista que em sentido amplo, mas inútil, o método dialético é caracterizado unicamente como um método cuja forma emprega uma disputa entre argumentos. O sentido Platônico também é descartado por ser, ao revés, muito restritivo, pois baseia sua perspectiva dialética a partir do pressuposto de um estrito acordo interno entre as Ideias, renegando qualquer vinculação com o mundo empírico. O autor então propõe um sentido para o termo ‘método dialético’, qual seja aquele oferecido por Aristóteles nos *Tópicos*, segundo o qual: o método dialético é aquele no qual as premissas são formuladas a partir de opiniões reputáveis, conforme a passagem 1.1, 100^a 29-30 e 100b 21-30. Conforme Zíngano, nesta passagem clássica, Aristóteles trata de definir o que são as referidas opiniões reputáveis, ou seja, aquelas que ‘são aceitas por todos ou pela maioria ou pelos sábios, i.é., por todos, ou pela maioria, ou pelos mais notáveis e reputáveis entre eles’. O intérprete sustenta, então, que esta definição, incorre em uma circularidade lógica, ou seja, na formulação da definição de opinião reputável Aristóteles recorre a ideia de reputabilidade, já que reputável é a opinião, em última análise, dos mais sábios e notáveis. Assim a adequação da premissa de um argumento dialético é garantida em derradeira instância por sua *reputabilidade*, ou seja, fundamentalmente pela reputação de quem faz a afirmação. Zíngano conclui este ponto declarando que, portanto, é necessário provar que o método aplicado em ética por Aristóteles é formulado a partir do emprego deste tipo de premissa, só assim seu caráter dialético restaria comprovado.

²⁰ “Minha tese é que a ética aristotélica foi inicialmente dialética em seu método: *EE* sustenta sistematicamente que a dialética é o meio de prova apropriado em matéria moral. Entretanto, Aristóteles abandonou este tipo de visão, e na *EN* o tipo de prova requerido não é mais dialético. Isto não significa que, uma vez abandonado na ética, o método dialético não pudesse ser aplicado em outros domínios, como na física, em que pese considero pouco provável. De qualquer forma, pretendo demonstrar neste artigo apenas a transformação que ocorreu com o método da ética, da *EE* para a *EN*, sem considerar o que ocorreu em outros domínios”.

Em segundo lugar (2), Zíngano se propõe a analisar as razões pelas quais o silogismo dialético é empregado em estudos éticos. O comentador afirma que o prestígio que a dialética desfruta atualmente como método de investigação e prova na filosofia aristotélica se deve a uma corrente de interpretação que sustenta o seu emprego extensivo ao âmbito da ciência em geral, pois como parte de um espectro muito amplo de opiniões reputáveis ofereceria grandes chances de fornecer premissas adequadas, às quais através da investigação poderiam revelar aspectos importantes para a formulação de leis e princípios. O método dialético, neste contexto, assume uma função heurística na análise intermediando a percepção dos particulares e a descoberta de princípios. Aduzindo argumentos, o intérprete afirma que o propósito heurístico da dialética também é evidenciado pelo fato de que a ciência aristotélica raramente obedece a um rígido esquema silogístico-dedutivo, mas com frequência Aristóteles recorre a abordagens mais flexíveis, nas quais adota como premissas justamente opiniões reputáveis de maneira idêntica a uma investigação dialética. De outra parte, é preciso considerar a proposta científica apresentada nos *Tópicos* que propõe um método de prova, para as ciências, estritamente dedutivo, claramente inspirado na investigação matemática. Finalmente, Zíngano sustenta que a lacuna, se existente, entre o método de investigação da ética e das ciências no pensamento aristotélico repousa especificamente na forma e nos limites da argumentação em problemas morais, pois na ética o método dialético não é empregado apenas para a descoberta de leis, mas, sobretudo, como um tipo de prova de verdades éticas, concluindo que a dialética é de toda maneira um aspecto essencial na formulação de leis morais. A passagem transcrita a seguir é reveladora do pensamento do autor neste ponto.

However, regarding ethics, the gap- if it exists- lies elsewhere, for it is not between the dialectical ways of enquiry and the rigorous deductive presentation of results. It lies, on the contrary, within the very presentation of results in moral matters, because, as we are about to see, dialectic is offered as a kind of proof of moral truths, and not just for the discovery of principles. Thus, one can momentarily put aside the problem of finding an explanation for the distance between the analytical project of scientific deduction and the profuse enquiry in the domain of theoretical sciences, since in practical matters dialectic is an element of the very presentation of moral rules. Consequently, investigating the nature of the dialectic used in practical proofs put us in a privileged position for determining how far, and for what purposes, dialectical argument can be used (ZÍNGANO, 2007, p. 300).²¹

²¹ “Porém, em relação à ética, a lacuna- se existe- repousa em outro lugar, mas não entre os caminhos dialéticos da investigação e a rigorosa apresentação dedutiva dos resultados. Ele repousa, ao contrário, nos limites da própria apresentação dos resultados em assuntos morais, porque, como veremos, a dialética é oferecida como um tipo de prova de verdades morais, e não apenas para a descoberta de princípios. Assim, podemos por de lado momentaneamente o problema de encontrar uma explicação para a distância entre o projeto analítico de dedução científica e a investigação profusa no domínio das ciências teóricas, desde que em assuntos práticos a dialética constitui um elemento da própria apresentação de leis morais. Consequentemente, investigar a natureza da dialética utilizada em provas práticas coloca-nos em uma posição privilegiada para determinar qual o limite, e para que propósitos, o argumento dialético pode ser empregado”.

Finalmente, em (3) terceiro lugar, Zíngano desenvolve um longo arrazoado para demonstrar que talvez a ética aristotélica não deva ser interpretada como um projeto unitário de investigação, mas que, ao revés, Aristóteles utiliza diferentes estratégias para a solução de problemas morais. O comentarista passa então a discorrer sobre a clássica questão relativa a interpretação dos livros comuns aos dois tratados éticos indiscutivelmente considerados autênticos de Aristóteles, ou seja, *EE* e *EN* (*EE* 5-7= *EN* 4-6). Ressalta, então, o autor que a interpretação mais razoável indica que as discrepâncias entre os dois tratados são resultantes dos diferentes públicos aos quais são endereçados, ou seja, a *EN* é dirigida a um público formado por jovens e aspirantes a funções públicas, uma audiência educada, desprovida de uma formação específica em filosofia, enquanto a *EE* seria dirigida a estudantes de filosofia.

Neste ponto Zíngano propõe uma tese, assumida ao menos hipoteticamente, que desempenhará uma função heurística em seu argumento: as transformações ocorridas na formulação ética de Aristóteles, reveladas no cotejo entre a *EE* e a *EN*, e que são evidenciadas pelas discrepâncias textuais, revelam uma significativa mudança do pensamento ético aristotélico operada em razão das dificuldades surgidas na aplicação do método dialético. Esses problemas forçaram o Filósofo a proceder a uma revisão das teorias apresentadas na *EE* e na sua reformulação a partir de teses bastante diferentes das anteriormente propostas, tal revisão e reformulação estariam consubstanciadas no texto da *EN*. Zíngano declara que a única condição necessária para o desenvolvimento eficaz de seu argumento é a assunção, ao menos como hipótese, da possibilidade de que de fato existem diferenças filosoficamente relevantes entre os dois tratados éticos aristotélicos, razão pela qual cada tratado será analisado separadamente. Partindo desta hipótese, o comentador buscara demonstrar que uma destas diferenças fundamentais entre as respectivas obras diz respeito justamente ao problema da transformação do método de investigação ética em Aristóteles. Zíngano finaliza o ponto propondo que a existência de mudanças filosóficas importantes explicam, bastante razoavelmente, a razão pela qual Aristóteles escreveu dois tratados diferentes sobre a ética, minimizando deste modo a importância do problema relativo às diferentes audiências dos tratados, ao passo em que reafirma sua hipótese inicial de argumentação.

Neste momento do argumento, o comentador lança a advertência de que é necessário, antes de mais nada, determinar qual a definição de *dialético* nos limites da investigação proposta, já que existem muitas controvérsias sobre o tema. A resposta a esta pergunta será desenvolvida a partir de uma análise sobre a relevância e as características da distinção entre o filósofo e o prudente, em ambas as éticas aristotélicas, cuja conclusão será a de que

Aristóteles não logrou desenvolver uma distinção muito clara entre os papeis do filósofo e do prudente no âmbito ético.

A análise da distinção começa com a afirmação do intérprete de que se considerarmos unicamente passagens da *EE* como 1.6 a resposta parece clara. *Dialético* é o filósofo, que é o formulador privilegiado das premissas maiores de um silogismo prático, é ele quem desenvolve a *teoria* no que concerne aos assuntos práticos, ou seja, é aquele quem estuda os princípios mais gerais, universais, no campo moral, neste sentido, são suas atribuições definir, por exemplo, o que é a felicidade ou a bravura. O filósofo, portanto, desenvolveria uma investigação tipicamente científica cujo objeto é a descoberta da verdade. A excelência do prudente, ao revés, é claramente manifestada na formulação das premissas menores de um silogismo prático, somente ele possui a percepção adequada do valor moral das circunstâncias, ou seja, dos particulares que condicionam a ação do agente. A pergunta dirigida ao prudente é diferente da endereçada ao filósofo, ele não deve responder o que é a felicidade, mas sim: como posso ser feliz diante das circunstâncias aqui e agora?

No curso do argumento, Zíngano continua a discorrer sobre a relevância da distinção acima articulada e suas características, aduzindo as razões que resumiremos a seguir. Na *EE*, o prudente parece também formular silogismos práticos tomando as opiniões reputáveis como suas premissas maiores e a partir delas, e de sua percepção das circunstâncias pela qual constrói as premissas menores, deliberar sobre o que é correto fazer no caso particular. Mas sempre ressaltando que a especial habilidade do prudente se manifesta na formulação das premissas menores do silogismo prático, a prudência está vinculada às premissas particulares e envolve necessariamente a percepção, num sentido mais amplo do que a mera sensação.

O intérprete afirma que a distinção entre o filósofo e o prudente é mais claramente articulada na *EN*, embora ambos permaneçam sempre intimamente vinculados na raiz da própria teoria ética aristotélica em seu conjunto, reivindicando que neste tratado o filósofo desenvolve uma investigação tipicamente científica.

Na *EN 2.2*, conforme o comentador, o filósofo apreende que o agente moral delibera *sempre* considerando prioritariamente às circunstâncias envolvidas na ação particular, e não propriamente pelo conhecimento de opiniões reputáveis. O autor acresce ainda que, na *EN*, o grau de exatidão das decisões e conselhos do prudente não assume a forma de uma afirmação lógica universal do tipo “A é sempre B”, típica de um silogismo científico. E conclui a resposta à advertência afirmando que: (1) procura neste artigo demonstrar justamente que na *EN* nem o filósofo nem o prudente recorrem de maneira relevante ao emprego da dialética

para a solução de problemas morais e que (2) a maior clareza na distinção entre o filósofo e o prudente é obtida na *EN* justamente em razão de uma mudança filosoficamente relevante no pensamento aristotélico, consubstanciada por uma melhor compreensão a respeito do método de investigação de problemas éticos.

Zíngano passa então a analisar algumas passagens que se referem mais especificamente ao método da investigação ética cotejando aspectos tanto da *EE* como da *EN*. O intérprete sustenta inicialmente que a evidência é consistente no sentido de que na *EE* o método empregado é claramente o dialético, ou seja, as conclusões são alcançadas através de um típico debate dialético, citando uma passagem clássica do tratado Eudemiano que ilustraria tanto o que o autor denomina *otimismo epistemológico* de Aristóteles como o emprego do método dialético, isto é, *EE* 1.6, 1216b 26-35. Creio que neste ponto o argumento de Zíngano é bastante consistente já que a passagem referida claramente menciona as etapas da investigação no método dialético, quais sejam, estabelecimento das premissas, listagem das *aporiai*, solução das obscuridades e depuração e esclarecimento do sentido dos juízos como forma de acessar a verdade.

Alguns trechos da passagem citada, os quais parecem apoiar consistentemente a argumentação de que o método dialético é notoriamente empregado por Aristóteles na condução das discussões éticas na *EE*, suscitam um debate semântico na argumentação de Zíngano. O comentarista, então, desenvolve uma argumentação a respeito do sentido que Aristóteles conferiu aos seguintes termos da passagem: (1) “*todos esses assuntos*”, (2) “*phenomena*” e (3) “*se forem convertidos o farão*”. O autor responde que (1) significa propriamente a assuntos éticos ; que (2) “*phenomena*”, cujo sentido poderia designar tanto fatos empíricos como opiniões, em contextos éticos significa propriamente opiniões e juízos, conforme evidenciaria a expressão “*juízos verdadeiros mas obscuros*” contida na passagem em questão; e que (3) “*se forem convertidos o farão*” reforça a natureza dialética da passagem, pois significa que todas as pessoas podem ser convencidas a reformular suas opiniões mediante argumentos dialéticos.

Em apoio a argumentação anteriormente articulada, Zíngano cita afirmações contidas nos *Tópicos* 1.2, 101^a 33-4, onde Aristóteles sustenta que quando realizamos o inventário das opiniões e crenças dos outros-portanto, quando selecionamos nossas premissas maiores- devemos preservar a originalidade destas teses, sem nunca atribuir-lhes opiniões e crenças alheias, fazendo-os apenas reformular aquilo que é expresso de maneira confusa e obscura em seus juízos. Neste sentido, Aristóteles não defende que devemos fazer as pessoas

simplesmente rejeitarem seus próprios juízos, quando deles discordamos, ao contrário, devemos esclarecer o que nestes juízos é expresso de forma confusa e obscura convencendo-os a reformularem suas opiniões, mas preservando o fato de que estas opiniões sejam sempre originárias do sujeito moral investigado.

Outro trecho da passagem discutida possui enorme relevância para o debate metodológico na ética aristotélica, merecendo uma argumentação mais elaborada por parte do comentarista, tratasse da expressão “*some sort of proof*”. A expressão “*algum tipo de prova*” poderia sugerir um tipo de prova menos rigorosa e precisa provavelmente por derivar de um argumento dialético ao invés de um argumento demonstrativo, conforme esta interpretação o caráter demonstrativo da prova restaria enfraquecido. Outra linha de interpretação bastante consistente, porém, conduz a conclusões bem diversas da anterior, conforme esta vertente doutrinária a expressão “*in some way*”, ou seja, “de alguma maneira”, anterior na passagem em questão, deve ser interpretada como vinculada aos elementos da prova, portanto às opiniões reputáveis, e não da demonstração. Assim sendo, podemos provar perfeitamente *de certa maneira* essas opiniões que servem como premissas maiores do silogismo prático, porém, como tais premissas são reformuladas mediante o emprego do método dialético que esclarece seu sentido, elas não correspondem mais exatamente às crenças e opiniões originais do agente, daí a expressão “aquilo que é dito de uma certa maneira por eles”, deva ser entendida como *aquilo que é dito por eles após o esclarecimento dialético das obscuridades e aporiai expressas em suas crenças e opiniões originais*. Conforme esta interpretação a dialética não é entendida como um tipo enfraquecido de prova, mas como uma prova plenamente válida e convincente, que difere de uma demonstração dedutiva unicamente pela natureza de suas premissas, pois tais premissas, cujo conteúdo são crenças e opiniões originais, podem ser formuladas dentro de certos limites que são diferentes nas premissas de um silogismo científico.

O comentador cita ainda outra passagem Eudemiana, na qual Aristóteles, após afirmar que cada disciplina possui suas dificuldades peculiares, e que as *aporiai* típicas da ética dizem respeito ao problema da melhor vida, passa a tratar de questões nitidamente metodológicas, ao empregar termos como *examinar*, *refutação* e *demonstração*, categorias típicas de um debate dialético, em apoio à reivindicação de que neste tratado o método empregado é claramente dialético. O trecho discutido é articulado na *EE* 1.3, 1215a5-7.

Zíngano afirma a seguir que esta sentença, de fato, parece ser uma descrição de procedimentos típicos do método dialético, para ele o termo *examinar* é típico de uma atitude dialética, especialmente Socrática; *refutação* designa um procedimento fundamental em disputas dialéticas. O comentador afirma que o ponto relevante para seu argumento é que, ao mencionar que pela refutação das objeções obtemos uma demonstração das teses opostas, Aristóteles reforça o emprego do método dialético na *EE*, já que, na passagem em questão, adota um procedimento através de provas dialéticas, conforme as regras estabelecidas nos *Tópicos*.

Zíngano, todavia, adverte o leitor de que a expressão “*é uma demonstração*” não é empregada neste contexto por Aristóteles para designar uma demonstração no sentido exato do termo, ou seja, uma demonstração obtida através da correta formulação de um silogismo científico, em razão de que não se exige que suas premissas sejam necessariamente verdadeiras, enquanto que no silogismo científico, ao revés, uma exigência metodológica fundamental é que as premissas devem ser necessariamente verdadeiras para que demonstração seja plenamente válida. Neste contexto o uso do termo ‘*demonstration*’ significa unicamente que é possível obter uma dedução lógica perfeitamente válida das premissas empregadas na formulação do silogismo prático, mesmo que elas não sejam necessariamente verdadeiras. Mas o fundamental para Zíngano na discussão desta passagem Eudemiana é demonstrar que Aristóteles faz notoriamente referência ao emprego do método dialético para a prova em assuntos éticos, sem, contudo, afirmar, ou mesmo sugerir, qualquer enfraquecimento ou diminuição do status validade deste tipo prova em matéria moral e portanto de sua capacidade de demonstração de argumentos perfeitamente válidos no âmbito de problemas éticos. Transcrevo trecho do artigo esclarecedor da posição de Zíngano neste ponto.

The most important point here is that, through the refutation of the objections, one obtains the demonstration of the opposite theses without any allusion to a weakening of the proof. As we shall see, Aristotle, in *EE*, typically proceeds through the use of dialectical proofs, according the rules established in the *Topics*, without questioning the status of the proof, that is to say, without the weakening or diminution of its claims to demonstrate a point (ZÍNGANO, 2007, p. 306).²²

²² “O ponto mais importante aqui é que, através da refutação das objeções, obtemos a demonstração das teses contrárias sem qualquer alusão a um enfraquecimento da prova. Como veremos, Aristóteles, na *EE*, procede tipicamente mediante o uso de provas dialéticas, conforme as leis estabelecidas nos *Tópicos*, sem questionar o status da prova, isto é, sem enfraquecimento ou diminuição de suas reivindicações de demonstração. Ele escreve mesmo que com isso obtemos ‘demonstrações’. Porém, o que ele certamente deseja afirmar é que obtemos deduções perfeitamente válidas, cujas premissas, não obstante, não permitem uma demonstração no sentido preciso do termo, devido ao fato de que elas não são verdadeiras necessariamente.”

O intérprete retorna ao exame do seguinte trecho da *EE* 1.6, 1216b3: *‘todo o homem tem alguma contribuição para a verdade’*. Afirmando ser frustrada a esperança de que o tema da verdade possa elevar a discussão do domínio das opiniões para o âmbito da ciência, caracterizada por um tipo de demonstração rigorosa no sentido exato do termo. Passando logo a seguir a delinear aspectos que distinguem o método dialético do método científico. Assim, o método dialético é caracterizado pelo emprego de opiniões reputáveis como premissas maiores do silogismo prático, estas opiniões reputáveis apresentam uma grande probabilidade de serem verdadeiras, porém, como *endoxa*, as premissas do silogismo dialético não são, e nem precisam ser, *verdadeiras necessariamente*. Enquanto que, ao contrário, no âmbito do conhecimento científico uma exigência essencial é que as premissas do silogismo científico sejam *não apenas verdadeiras, mas verdadeiras necessariamente*.

Zíngano então sustenta que apesar de radicalmente diferentes, dialética e ciência extencionalmente podem coincidir, ou seja, ambas podem tratar de um mesmo problema, mas através de diferentes abordagens. O comentarista afirma que o otimismo epistemológico de Aristóteles expresso na passagem sob análise é consubstanciado no método dialético pelo cuidado com a preservação das opiniões de todos, pois se todo homem possui algum acesso à verdade é razoável preservar a opinião de todos os homens, mesmo quando expressas obscura ou confusamente. Para o intérprete, porém, esta espécie de otimismo epistemológico aristotélico logo enfrenta seus claros limites no campo do conhecimento científico, em razão de que o emprego do procedimento do método dialético não garante um acesso *de jure* à verdade, mas apenas eventualmente um acesso à verdade *de facto*. Ademais, continua o articulista, o método dialético de prova Eudaimiano é inteiramente compatível com um método de argumentação que procede a partir de hipóteses, porém, como estas hipóteses são formuladas a partir do emprego de *endoxa*, obtemos uma dedução absolutamente válida mediante a utilização de suposições tais como: “admita que A seja o caso” ou “suponha que B”. Conforme Zíngano é justamente este tipo de argumentação a partir de hipóteses que é claramente apresentado na *EE*, onde em diversas passagens Aristóteles formula argumentos introduzidos por expressões tais como *‘suponha’*, *‘adote’* ou *‘admita’*.

Zíngano, a partir de então, passa a delinear as diferenças metodológicas mais diretamente mediante uma análise comparativa direta entre a *EE* e *EN*, procurando, primeiro, demonstrar que o emprego de formulações hipotéticas é plenamente compatível com a estrutura dialética do tipo de prova utilizado na *EE*, e, posteriormente, demonstrar que na *EN* a principal discussão metodológica diz respeito às condições de exatidão do discurso ético.

Com relação ao emprego de formulações hipotéticas na *EE*, Zíngano analisa um argumento aristotélico, aquele que conclui que a felicidade é a atividade da boa alma, no qual se procede claramente através de juízos hipotéticos, para demonstrar novamente que neste tratado o método de prova em assuntos morais é nitidamente dialético. Passemos, então, junto com o comentarista, a análise do argumento aristotélico apresentado na *EE* 2.1: com o propósito de alcançar a conclusão de que a felicidade é a atividade da boa alma(1219^a34-5), Aristóteles utiliza diversos *assume* que a virtude é a melhor disposição, estado, ou poder de tudo o que possui algum uso ou função(1218b37); *admite* que a melhor disposição pertence à melhor função(1219^a8); recorda que *tem sido realmente assumido* que o melhor fim é aquele em razão do qual todos os outros fins existem(1219^a10); *declara* que a função é também a função de sua virtude(1219^a19); *supõe* que a função da alma é produzir vida(1219^a24), donde conclui que a virtude da alma consiste em produzir a boa vida, o que significa precisamente a felicidade; e finaliza o argumento reafirmando a correção do procedimento Aristóteles ao salientar que ‘as opiniões comuns a todos nós demonstram que apresentamos corretamente o *genus* e a definição da felicidade’(1219^a39-40).

Zíngano sustenta a seguir que na passagem analisada acima a expressão ‘*opiniões comuns a todos nós*’ deve ser interpretada como se referindo a opiniões reputáveis, assim sendo, a garantia da verdade do argumento depende unicamente da *natureza comum* das premissas que condicionam o silogismo prático, e esta *natureza comum* das opiniões reputáveis que funcionam como premissas da investigação ética conforme o método dialético, por sua vez, é também condicionada pelo grau de reputabilidade de quem emite as *endoxa*. Ambos os métodos dialético(ético) e matemático(científico) possuem em comum o fato de que procedem ordinariamente mediante o emprego de formulações hipotéticas. A diferença fundamental, portanto, sob este aspecto metodológico, entre o método dialético e o método matemático, consiste justamente no tipo de premissas que presidem a investigação, o método dialético procede mediante o emprego de *opiniões reputáveis* como premissas do silogismo prático, enquanto o método matemático possui uma estrutura muito mais formal de seleção das premissas do silogismo científico, que como já vimos, precisam ser *verdadeiras necessariamente*. O trecho a seguir transcrito revela a ideia central do argumento do intérprete:

Uma prova matemática não faz uso de opiniões, quão reputáveis elas possam ser, mas argumentos éticos não podem alcançar a estrutura formal que as provas matemáticas possuem exceto pelo apelo à natureza comum das opiniões adotadas como as premissas de seus silogismos (ZÍNGANO, 2007, p. 308).

Após examinar os indícios de emprego do método dialético na *EE*, Zíngano passa a analisar as evidências metodológicas na *EN*.

O comentarista passa então a desenvolver um argumento sobre o método de investigação de problemas morais na *EN* que procura demonstrar, sobretudo, três aspectos: (1) que o principal debate metodológico na *EN* consiste em uma discussão a respeito das condições de exatidão do discurso ético; (2) que o padrão de *akribeia* da ética se deve a natureza do objeto prático, a ação humana; e (3) que o valor moral das circunstâncias da ação humana é indeterminado.

Zíngano afirma que as passagens metodológicas mais importantes da *NE* não mencionam qualquer tipo de argumento dialético, nelas, ao revés, a discussão fundamental diz respeito às condições de exatidão do discurso ético. Nesse sentido, de acordo com o comentarista, Aristóteles reitera que é necessário abandonar qualquer intenção de uma prova *mais geométrica* em matéria prática. Na passagem da *EN* 1.3, 1094b11-27, após afirmar que assuntos éticos são indeterminados, ressalta que a prova em ética deve ser limitada a um esboço (1094b20).

A concepção do valor moral indeterminado das circunstâncias que condicionam a ação humana é uma reivindicação essencial que Zíngano procura demonstrar em seu argumento sobre o método de prova ética na *EN*, e ainda mais que é justamente esta indeterminação do valor das circunstâncias o que determina as condições de exatidão do discurso ético, apontando nitidamente para uma interpretação *particularista* de ética aristotélica, indica para a impossibilidade da formulação de prescrições gerais imediatamente aplicáveis à ação ética, bem como para a diferença essencial entre a estrutura da ação humana e qualquer processo de produção típico da ciência e da arte. O ponto reafirmado é que a diferença básica entre os dois tipos de prova reside fundamentalmente no grau de acuidade ou *akribeia* determinado pela diferente natureza dos objetos estudados. Quanto a este ponto reproduzimos a seguir trecho onde o intérprete expõe com grande clareza seu pensamento no que concerne a distinção essencial entre os dois métodos de prova, dialético e científico/matemático, ao passo que considera superada a proposta anterior de distinção unicamente determinada pela diferente natureza das premissas.

Similarly, in 2.2, 1103b34-1104a9, Aristotle insists again that moral reasoning must adapt itself to the conditions of its subject-matter, which means that it can neither be offered as a prescription nor adopt the routine production processes of arts and crafts; on the contrary, the agent's decision hinges dramatically on the circumstances in which action is produced, and one cannot assess in advance the moral worth of the circumstances. The hope of a rigorous proof, which would differ from

mathematical proofs only because of the nature of the premisses, is abandoned; in its place, one now finds a clear admission that ethical reasoning is closely linked to the indeterminate circumstances which bear on its moral value (ZÍNGANO, 2007, p. 308-309).²³

Zingano conclui a demonstração reafirmando sua hipótese argumentativa, ou seja, as evidências analisadas até agora provam razoavelmente que de fato existem dois padrões de investigação de problemas morais bastante diferentes entre si em cada um dos tratados éticos de Aristóteles, enquanto a *EN* não apresenta nenhuma discussão metodológica que se refira ao emprego de procedimentos dialéticos na prova de assuntos éticos, a *EE*, por sua vez, não menciona em momento algum um método de investigação de assuntos morais cujas conclusões obtidas se limitam a esboços grosseiros, condição de exatidão típica determinada claramente pela natureza da ação humana no âmbito da *EN*, sublinhando finalmente que a expressão ‘em esboço’, que designa justamente as novas limitações impostas ao grau de exatidão do discurso ético na *EN* é completamente ausente na *EE*.

O comentador passa a interpretar, nesta altura de seu argumento, a clássica passagem da *EN*, 7. 1, 1145b 2-7, situada no começo do tratado sobre a *akrasia*, cujo conteúdo é notoriamente metodológico, e que é comumente citada como evidência de que o método de prova de natureza dialética é adotado também neste tratado.

Zingano primeiramente admite que o termo *phenomena* se refere a opiniões reputáveis e não a fatos empíricos, bem como também admite que a passagem é uma declaração evidente do emprego do método dialético, ou seja, ela descreve o funcionamento do procedimento dialético de prova cujo objetivo principal é preservar todas as opiniões, ou quando isto não é possível, preservar as opiniões da maioria ou as opiniões mais reputáveis. Esta preservação implica em que devemos aceitar inicialmente, sem disputa, o conteúdo original das crenças e opiniões, para somente num segundo momento dialético, ou seja, na etapa da depuração do significado, estalecermos as *aporiai* que elas suscitam, e ao pormos a prova estas dificuldades reformulamos o conteúdo original mediante o esclarecimento dos juízos éticos professados, porque o objetivo principal do emprego do método dialético de prova em assuntos éticos visa à preservação do conteúdo de verdade presente em todas as

²³ “Igualmente, em 2.2, 1103b34-1104^a9, Aristóteles insiste novamente que o raciocínio moral precisa adaptar-se às condições próprias de seu objeto de estudo, o que significa que não pode nunca ser oferecido como uma prescrição nem adotar a rotina dos processos de produção nas artes e nos ofícios, ao contrário, a decisão do agente submete-se dramaticamente às circunstâncias nas quais a ação é realizada, e não podemos avaliar antecipadamente o valor moral das circunstâncias. A esperança de uma prova rigorosa, diferente das provas matemáticas apenas em razão da natureza de suas premissas, é abandonada; em seu lugar, encontramos uma clara admissão de que o raciocínio ético está intimamente vinculado à circunstâncias indeterminadas, as quais configuram o seu valor moral.”

opiniões- e não propriamente a preservação de todas as opiniões e crenças formuladas originalmente de maneira confusa ou obscura- já que todos possuem uma contribuição particular e pessoal para a construção da verdade em matéria prática. Por isso, Aristóteles utiliza a expressão *'termos provado o caso suficientemente'*, provar *suficientemente* significa provar o conteúdo da opinião até esclarecer todas as *aporias* ou obscuridades, reformulando neste processo o sentido do juízo expresso nas *endoxa*. O argumento é o seguinte: esta passagem, que é comumente mencionada como evidência de prova dialética, é justamente uma passagem comum aos dois tratados morais, e considerando que o seu texto original tenha sido redigido para compor a *EE*, cuja evidência indica que seja cronologicamente a primeira a ser escrita, é natural que seu conteúdo seja claramente dialético, já que este é o método de prova típico em todos os livros da *EE*, porém, a não ser nos livros em comum, não há em nenhum outro lugar da *EN* qualquer referência ao emprego de procedimentos dialéticos de prova, ao revés, como já foi afirmado, na *EN* encontramos, sobretudo, uma discussão sobre as condições de exatidão do discurso ético. Cito outra passagem que resume adequadamente o argumento de Zíngano sobre a questão.

The opinions will be preserved, but in a certain manner; that is why, despite the deductive power attributed to the dialectical method, Aristotle says that, having found the solutions to the difficulties, one has 'sufficiently' demonstrated: the beliefs must be reformulated in order to have their true content preserved. This passage partakes of the Eudemian dialectical mood. We must pay attention to this, for the passage is often advanced as evidence that *NE* is dialectical; but, as we have seen, *NE*, except for the common books, does not mention a dialectical method; instead, it contains a discussion regarding the exactness of ethical discourse, which is fundamentally different from the dialectical proof (ZÍNGANO, 2007, p. 311).²⁴

O intérprete passa a tratar da interpretação de outra expressão contida na passagem aristotélica *'as in all other cases'*, analisando a seguir duas alternativas interpretativas. A interpretação mais natural seria a de que *'como em todos os outros casos'* deve ser entendido *'como em todos os outros casos éticos'*, porém, conforme Zíngano esta hipótese parece fadada ao fracasso. A alternativa mais natural seria uma interpretação extensiva e abrangente da expressão discutida como se referindo a *'todos os outros casos em todas as disciplinas'*, tal interpretação reivindica uma extensão do emprego do método dialético a todas as outras

²⁴ “As opiniões serão preservadas, mas de uma certa maneira; sendo esta a razão porque apesar do poder dedutivo atribuído ao método dialético, Aristóteles afirma que, havendo encontrado a solução para as dificuldades, teremos demonstrado ‘suficientemente’: as crenças devem ser reformuladas com o propósito de preservar seu conteúdo verdadeiro. Esta passagem partilha do espírito dialético Eudemiano. Devemos prestar atenção para este ponto, na medida em que a passagem é frequentemente apresentada como evidência de que a *EN* é dialética; mas, como vimos, a *EN*, exceto pelos livros comuns, não menciona um método dialético; ao contrário, contém uma discussão relativa à exatidão do discurso ético, a qual é fundamentalmente diferente de uma prova dialética.”

disciplinas, como a física ou as outras disciplinas filosóficas, além da ética, com exceção da matemática. Porém, apesar de reconhecer que em diversos contextos os tratados aristotélicos utilizam estratégias dialéticas, o comentador sustenta que o método de prova principal nas outras disciplinas filosóficas aristotélicas não é geralmente dialético, pois estas outras disciplinas possuem como objeto de investigação a verdade das proposições, e não apenas a coerência das crenças e opiniões. E finaliza o ponto com a proposição de que, considerando o contexto claramente dialético da *EE*, a expressão ‘*as in all other cases*’ deve ser interpretada como significando outras investigações éticas, ou seja, ‘*como em todos os outros casos éticos*’.

O intérprete passa então a análise das diferenças na filosofia aristotélica entre o método dialético e o método científico. Como vimos, Aristóteles definiu anteriormente o argumento dialético como uma dedução obtida a partir de opiniões reputáveis. Ocorre, porém, que esta definição parece contraditória com o conjunto do pensamento metodológico aristotélico, já que especialmente após os *Tópicos* o Filósofo trata de sublinhar em vários momentos de sua obra a diferença significativa entre o silogismo dialético e a dedução científica. Assim, nos *Tópicos* 1.14, afirma que as premissas éticas, físicas e lógicas ‘devem ser tratadas, em nível filosófico, de acordo com a verdade, mas dialeticamente de acordo com a opinião’ (105b30-1). Zingano afirma ainda que no começo deste tratado Aristóteles delinea a distinção entre opiniões reputáveis e premissas verdadeiras (100b1), sendo que as últimas constituem o único tipo de premissa apta a compor a formulação de um silogismo demonstrativo, pois a ciência aristotélica possui uma natureza propriamente apodítica. O articulista cita outra passagem metodológica, esta contida no *Primeiros Analíticos* 2.16: ‘nas demonstrações o ponto em questão é obtido quando os termos são realmente relacionados da maneira descrita, em argumentos dialéticos quando se *acredita* que eles estão relacionados’ (65a36-7), e ainda da mesma obra, outra passagem: ‘na busca pela verdade <devemos começar> a partir de um arranjo dos termos em concordância com a verdade, enquanto se buscamos deduções dialéticas devemos começar a partir de proposições plausíveis’ (46a8-10). Finalmente o comentarista menciona uma passagem metodológica, contida no *Analíticos Posteriores*, onde a distinção entre os dois tipos de procedimento probatório resta bastante realçada: ‘Aqueles os quais deduzem com respeito a opinião e apenas dialeticamente claramente precisam apenas investigar se suas deduções derivam das proposições mais reputáveis possíveis’ (1.19,81b18-20), sendo que Aristóteles conclui o argumento logo após nestes termos: ‘Mas com respeito a verdade, devemos investigar com

base no que realmente conhecemos'(81b22-3). O trecho transcrito a seguir ilustra perfeitamente a argumentação de Zíngano neste aspecto.

This is undeniable a clear expression of the abyss that separates true science from reputable opinion. Dialectical reasoning has premisses that may be true, but, if their criterion is their acceptability or good reputation, they are not necessarily true. If proof in ethics is dialectical, as is held consistently in *EE*, does the abyss so clearly identified render all scientific claims on the part of ethics illusory? The answer is: yes. If we look at them closely, the keywords of *EE* are directly connected with opinion and its corresponding faculty (ZÍNGANO, 2007, p. 313).²⁵

Zíngano logo após a afirmação acima articula um argumento que procura delimitar justamente as relações entre a opinião e sua faculdade correspondente: a deliberação. Descrevo a seguir o argumento. Na *EE* o prudente ou virtuoso é definido como aquele que delibera ou escolhe bem; a escolha não pode ser identificada nem com o desejo, nem com a opinião; a escolha é um composto de desejo e opinião; a escolha é realizada através de uma opinião deliberativa. O intérprete então menciona uma passagem aristotélica bastante esclarecedora: ‘é claro que a escolha não é simplesmente desejo ou simplesmente opinião, mas opinião e desejo juntos quando se seguem de uma conclusão obtida através de deliberação’ (1227a3-5). O argumento prossegue nestes termos, se o prudente é aquele que escolhe bem mediante uma deliberação, então necessariamente o prudente também é aquele que *opina bem*. O comentador agora faz menção a outro livro comum, o tratado sobre a prudência (*EN* 6= *EE* 5) onde Aristóteles afirma que a prudência é uma espécie de excelência da parte formadora de nossas opiniões (6.3, 1114b14-15; cf. 6.5, 1140b26). E conclui o argumento com a seguinte asserção: “A Ética está profundamente enraizada no mundo da opinião, portanto é perfeitamente consistente com argumentos dialéticos, ao menos na *EE*. Não há lacuna entre as reivindicações da ética e a prova dialética na *EE*: a dialética é o tipo de prova apropriada no domínio da opinião” (ZÍNGANO, 2007, p. 313).

A análise neste momento é transferida para a *EN*, como estratégia argumentativa visando ressaltar as diferenças por comparação entre os dois tratados, e o comentador formulará um argumento no qual defenderá uma de suas hipóteses principais, qual seja, a de que ocorreu uma mudança no pensamento metodológico de Aristóteles que é refletida nas

²⁵ “Esta é inegavelmente uma clara expressão do abismo que separa ciência verdadeira de opiniões reputáveis. O raciocínio dialético apresenta premissas que podem ser verdadeiras, mas, se o seu critério de validade é unicamente sua aceitabilidade e boa reputação, elas não são verdadeiras necessariamente. Se a prova na ética é dialética, como é consistentemente afirmado na *EE*, o abismo tão claramente identificado pode tornar ilusórias todas as reivindicações científicas por parte da ética? A resposta é: sim. Na *EE*, assuntos práticos são expressos em termos de opinião. Se observarmos mais cuidadosamente, verificamos que as palavras-chave da *EE* estão conectadas diretamente com as opiniões e sua correspondente faculdade.”

diferentes abordagens sobre o tipo de prova em matéria moral em seus tratados éticos. Zíngano reivindica que uma das mudanças significativas entre as duas éticas diz respeito precisamente a definição da escolha, na *EE* escolha é definida como uma *opinião deliberativa*, enquanto que na *EN* a mesma escolha passa a ser definida como um *desejo deliberativo*, para o comentador a nova posição filosófica assumida por Aristóteles permite delinear completamente a distinção entre deliberação prática e opinião no seu pensamento ético. O intérprete prossegue seu raciocínio citando uma passagem da *EN* que não possui paralelo na *EE*, na qual Aristóteles ressalta que o virtuoso é aquele que ‘julga corretamente cada ação, e em cada uma, a verdade aparece para ele’ (3.4, 1113^a29-30). Zíngano sustenta, então, que na *EN* a deliberação se transforma na faculdade que conduz o prudente à superação do mundo da opinião e o introduz no reino da verdade, argumentando que a elevação do prudente ao conhecimento da verdade, visto que ele somente oferece boas opiniões e julga corretamente cada ação, obriga Aristóteles a abandonar o silogismo dialético como tipo de prova em assuntos éticos, pois doravante a ética pertence ao reino da verdade prática, a qual não pode ser revelada sistematicamente por opiniões, mesmo que as mais reputáveis. Porém, como veremos mais adiante esse reino da verdade somente pode ser obtido mediante uma diminuição do padrão de acuidade do discurso ético. O trecho do artigo reproduzido a seguir conclui um ponto do argumento e introduz um novo problema metodológico.

The virtuous man, once capable only of providing good opinions, now sees truth in each action. As soon as Aristotle makes such a change, he has to abandon the dialectical syllogism as the type of proof for ethics, for ethics is now in a place which opinion cannot systematically reach: the world of (practical) truth. The Nicomachean virtuous man lives in the realm of truth, but this place is not quite so comfortable. He can be there only by diminishing his claims to accuracy in practical matters. This is why the central problem of method in *NE* is related to what kind of precision the moral discipline may claim (ZÍNGANO, 2007, p. 314).²⁶

Zíngano reintroduz no argumento uma passagem metodológica (*EN*, 1.3, 1094b11-27) já analisada anteriormente, conforme a qual o virtuoso deve abandonar as pretensões de argumentar através de demonstrações, e contentar-se apenas em indicar a verdade por meio de um esboço, retomando o problema central da *EN* que é justamente um debate a respeito das

²⁶ “O homem virtuoso, uma vez que é capaz de fornecer apenas boas opiniões, agora vislumbra a verdade em cada ação. Tão subitamente como Aristóteles opera uma tal transformação, ele tem de abandonar o silogismo dialético como tipo de prova ética. Porque a ética agora ocupa um lugar ao qual a opinião não pode alcançar sistematicamente: o mundo da verdade (prática). O homem virtuoso Nicomaquéio vive no mundo da verdade, mas essa posição não é suficientemente confortável. Ele pode permanecer ali apenas mediante a diminuição de sua reivindicação por exatidão em assuntos práticos. Esta é a razão pela qual o problema do método é central na *EN*, estando relacionado ao tipo de precisão que a disciplina moral pode reivindicar.”

condições de *akribeia* do discurso em matéria prática. Visando ressaltar a nova perspectiva epistemológica restritiva da ética de Aristóteles, o intérprete sublinha que o termo ‘indicar’ contrasta significativamente com o termo ‘demonstrar’, ou seja, conforme esta reformulação a ética não pode aspirar adotar como método de prova a demonstração científica caracterizada pela verdade necessária das premissas e pela conseqüente precisão absoluta da dedução, aspectos que condizem com o projeto científico puramente apodítico de Aristóteles.

Zíngano passa a traçar mais detalhadamente as significativas diferenças entre o projeto científico e ético de Aristóteles, afirmando que na *EN* o prudente possui o conhecimento da verdade prática, mas não o conhecimento da verdade científica. O conhecimento da verdade prática alcançado unicamente pelo prudente, que é o padrão último de correção em assuntos morais no tratado Nicomaquéio, somente é obtido mediante uma diminuição considerável das pretensões científicas da ética através da proposição de que em assuntos morais o prudente pode apenas ‘indicar’ o certo, mas não pode ‘demonstrar’ por meio de uma estrita dedução científica. A passagem a seguir esclarece adequadamente a posição do comentarista.

In place of demonstration, the prudent man aspires only to an ‘indication’. However, despite this decreasing exactness, the virtuous man lives now in the domain of truth. He does not demonstrate, he only indicates, but what he indicates is the (practical) truth. The price of dwelling in the realm of truth is a reduction in accuracy; the advantage is that he is enduringly installed in the world of truth. *In this new world, dialectical reasoning is an inefficient manner of proving* (ZÍNGANO, 2007, p. 315).²⁷

Continuando a realçar as distinções entre as ciências teóricas e práticas no pensamento aristotélico, Zíngano afirma que a principal diferença entre as premissas de um silogismo prático e as premissas de um silogismo científico, consiste justamente no grau de exatidão com que podem ser formuladas cada uma delas. Premissas éticas ou normas morais, ainda quando verdadeiras, não podem ser formuladas conforme um grau de máxima certeza e determinação, pois elas tratam, sobretudo, de circunstâncias particulares cujo valor moral não pode ser determinado antecipadamente, por isso somente o prudente possui a percepção e o juízo da ação correta, ele sempre opina bem e, portanto, suas *endoxa* são o mais alto padrão de correção em assuntos morais, tais premissas são necessariamente *verdades práticas*, e permitem uma dedução plenamente válida em questões práticas. O caráter fundamentalmente

²⁷ “Em lugar de demonstração o prudente aspira apenas por uma ‘indicação’. Entretanto, apesar desta exatidão decrescente, o virtuoso vive agora no domínio da verdade. Ele não demonstra, apenas indica, mas o que ele indica é a verdade (prática). O preço por habitar no reino da verdade é uma redução da exatidão; a vantagem é que ele agora está duradouramente instalado no mundo da verdade. *Neste novo mundo, o raciocínio dialético é uma maneira ineficiente de provar.*”

apodítico da ciência aristotélica, no qual o rigor e exatidão da prova são expressos pela exigência de que as premissas científicas sejam *verdadeiras necessariamente*, possui como paradigma o silogismo do tipo Barbara, no qual as premissas são proposições afirmativas universais: *A é sempre B; B é sempre C; portanto A é sempre C*. Este é padrão que governa o ideal de prova científica, apesar de que em certos contextos a ciência se conforma com um grau menor de exatidão e admite formulações do tipo ‘para a maior parte dos casos’.

No que concerne à ética, porém, o padrão de exatidão do discurso moral é menos rigoroso devido, sobretudo, ao peso das circunstâncias na ação humana, por isso o silogismo prático é expresso de maneira diferente do científico, no silogismo ético as premissas menores são condicionais, ou seja, são circunstanciais, e não afirmativas universais: *A é B nas circunstâncias C para o agente S*. Assim, em matéria ética, as premissas não podem alcançar um grau máximo de universalização, por isso não é possível a formulação de princípios ou leis gerais imediatamente aplicáveis no âmbito da ação moral. No âmbito da ética, é verdade, existe um certo grau de necessidade, a necessidade do dever, expressa nos imperativos do prudente, ou seja, em cada caso existe uma, e apenas uma, coisa certa a ser feita, que é justamente o que o prudente ordena ou deseja. Nestes termos, a característica própria do discurso ético, que o distingue fundamentalmente do projeto científico aristotélico apodítico universalista, consiste no fato de que cada decisão prática somente pode ser expressa caso a caso, em razão das diferentes circunstâncias nas quais cada ação particular ocorre, sendo que máximo de generalização possível em ética é a formulação de regras práticas ‘para a maioria dos casos’, o que obviamente não significa universalização.

Enfim, ética e ciência possuem em comum o fato de que ambas investigam a verdade (prática ou científica) e utilizam nesta pesquisa os mesmos princípios lógicos de inferência, assim a diferença básica em Aristóteles entre *conhecimento*, ideia fortemente associada ao método científico dedutivo, e *opinião*, própria do discurso ético, consiste principalmente nas diferentes condições de acuidade dos respectivos juízos, ou seja, pelas diferentes condições de registro pelos quais verdades teóricas e práticas podem ser expressas. Zíngano conclui o argumento declarando que o cientista *demonstra* verdades teóricas, mediante deduções que podem ser amplamente generalizadas, enquanto o virtuoso *indica* verdades práticas, cuja característica é a inexatidão e o particularismo caso a caso. A passagem a seguir transcrita revela o pensamento do comentarista.

Ethics even when generalized to the maximum, is always close to the particular; science inevitably universalizes, even though sometimes it contents itself with mere ‘for the most part’ generalizations.(...) Science and ethics are both in the domain of truth, and both use the same rules of inference; what now distinguishes them can no longer be the gap between (theoretical) knowledge and (practical) opinion; instead, it is the accuracy of their respective judgements: that is, the register in which practical and theoretical truths are expressed. The scientific man demonstrates theoretical truth, taking as paradigm the syllogism Barbara; the virtuous man indicate practical truth, contenting himself with at most generalizations (ZÍNGANO, 2007, p.316).²⁸

Zíngano começa a responder a uma objeção aparentemente relevante, se os livros comuns foram escritos originalmente para a *EE* e conforme a doutrina ética Eudemiana a prudência está intimamente vinculada à opinião, já que a prudência é definida como boa opinião deliberativa, adotando como meio de prova claramente o método dialético, então qual a razão para Aristóteles ressaltar tão insistentemente, ao longo de todo o livro 6, na noção de verdade prática?

O comentador afirma que de fato o conceito de verdade prática é delineado em diversas partes do livro 6, e passa a enumerar alguns exemplos: a deliberação pertence à parte calculativa (6.1,1139^a12) e não apenas a parte opinativa (como em 6.5 e 13); a escolha é definida como desejo deliberativo (6.2,1139^a23); ou ainda como intelecto desiderativo ou desejo intelectual (6.2,1139b4-5); a prudência é definida duas vezes como disposição prática verdadeira acompanhada pela razão no que concerne ao bem e ao mau para o homem (6.5, 1140b4-6 e 20-1); a excelência deliberativa é definida como a retidão na escolha dos meios adequados para atingir um fim, ‘do qual a prudência é a apreensão *verdadeira*’ (6.9,1142b33); finalmente, o prudente é definido como aquele que *conhece* tudo o que concerne ao seu próprio interesse (6.8, 1142^a1). Em vista de todas estas evidências como responder à seguinte questão: se o livro 6, comum a ambos os tratados, foi escrito originalmente para a *EE*, como explicar o número tão elevado de formulações conceituais a respeito do tema da verdade?

Zíngano então passa a formular sua resposta, apontando para duas estratégias diferentes de abordagem do tema: (1) afirmar a hipótese de que o livro 6 foi parcialmente revisado para ser incluído na *EN*, enfatizando o tema da verdade em contraste com o método

²⁸ “A ética, mesmo quando generalizada ao máximo, está sempre próxima do particular; a ciência universaliza inevitavelmente, mesmo quando se contenta com meras generalizações ‘para a maior parte’ dos casos. Porém, uma diferença como esta não é surpreendente. Ciência e ética encontram-se ambas no domínio da verdade, e ambas utilizam as mesmas leis de inferência; o que agora as distingue não pode ser mais a lacuna entre conhecimento (teorético) e opinião (prática); ao invés, é a exatidão de seus respectivos juízos: isto é, o registro pelo qual são expressas verdades teoréticas e práticas. O cientista demonstra verdades teoréticas, tendo por paradigma o silogismo Barbara; o virtuoso indica verdades práticas, contentando-se com, no máximo, generalizações.

de prova fundado na opinião, e (2) propor uma interpretação que diminua a importância do tema da verdade.

Zíngano introduz um novo argumento ao afirmar que talvez a verdade esteja vinculada à correção dos fins, o que importa em que os fins sejam moralmente bons. O comentarista passa a construir um argumento no qual delinea a distinção entre prudência e inteligência teórica, afirmando que a prudência é vinculada a uma disposição, ou seja, a condição moral do fim, enquanto que a correção está vinculada à parte racional e delibera sobre a adequação dos meios. Ademais, o problema dos fins pertence propriamente à virtude moral, um tipo de virtude intelectual, e não à prudência. Assim, afirma que Aristóteles ressalta que a temperança preserva a prudência porque ‘preserva este tipo de apreensão’ (6.5, 1140b12-13), ou seja, a apreensão dos fins; bem como que a prudência é a apreensão verdadeira do fim, o que pressupõe que o fim seja moralmente bom (6.9, 1142b33). O intérprete conclui o ponto declarando que o tema da verdade está nitidamente presente na *EN* 6, mas que é tratado fundamentalmente tendo em vista a noção de prudência, e que a ideia de prudência neste contexto enfoca positivamente aquilo que corresponde a verdade na parte irracional do homem e que se refere a sua excelência moral, assim prudência se distingue de inteligência teórica por ser um tipo especial de percepção voltada para a particularidade das circunstâncias envolvidas em cada ação moral e que indica se um fim é verdadeiro e bom. Bem como que as duas estratégias desenvolvidas para responder à objeção não oferecem, separada ou conjuntamente, uma solução suficientemente satisfatória para o problema, mas que servem ao menos para suavizar a relevância da objeção.

O comentador afirma logo após que na *EE* também se verifica uma preocupação de Aristóteles com o tema da verdade, ainda que o assunto não ocupe um lugar tão central como na *EN*, afinal nada impede que uma opinião seja verdadeira. Zíngano afirma que para Aristóteles a escolha envolve tanto desejo como opinião, bem como que a interconexão entre desejo e opinião produz uma escolha somente quando for o resultado conclusivo de uma deliberação, portanto não é qualquer tipo de opinião ou desejo que atuem isoladamente, mas sim uma mistura de opinião e desejo, e, sobretudo, uma opinião que é o resultado de um processo de deliberação. Assim, a conclusão obtida através do emprego de um procedimento deliberativo está apta a garantir a verdade da opinião, mas neste contexto a verdade vem sempre a reboque da opinião.

Zíngano passa a desenvolver um raciocínio introduzido pelo fato de que na *EE*, como vimos, o tema da verdade está intimamente vinculado com opiniões reputáveis, e conforme afirma no trecho acima citado, e aparece unicamente na forma de *opiniões verdadeiras*. O argumento do comentador passa a abordar o problema filosófico consistente na diferença de variabilidade do conhecimento entre a ética e a ciência teórica. Assim, verificamos a grande variabilidade, tanto quantitativa como qualitativa, que encontramos quando procedemos a uma investigação ética, em oposição à significativamente menor variabilidade que se verifica numa investigação puramente teórica. O intérprete procura então demonstrar as diferenças entre os dois tratados éticos aristotélicos no tratamento filosófico deste problema. Na *EE*, a resposta para o problema é a restrição do raciocínio moral às opiniões, com a consequente admissão de que as conclusões obtidas mediante um processo de deliberação constituem *opiniões verdadeiras*, ou *verdades práticas*. Enquanto que na *EN* a argumentação para a explicação do mesmo fenômeno é bastante distinta, senão vejamos, o prudente detém o domínio da verdade e suas asserções não são meras opiniões reputáveis, tais asserções constituem *proposições verdadeiras necessariamente*, e neste ponto assemelham-se perfeitamente às proposições do silogismo científico cujas premissas também precisam obrigatoriamente ser *verdadeiras necessariamente* para que a prova apresente o rigor de uma conclusão obtida por meios puramente dedutivos. Mas apesar desta semelhança, ética e ciência diferem fundamentalmente no que concerne ao grau de exatidão de suas leis e regras, ou seja, quanto a maior ou menor possibilidade de generalização de princípios e leis. A formulação de regras práticas não pode atingir um grau máximo de generalização, em razão de que o valor moral das circunstâncias é indeterminado, o problema ético está sempre condicionado pela particularidade de cada caso e sua solução adequada requer sempre necessariamente a intervenção do prudente, que é justamente o padrão mais elevado de correção em assuntos morais. Assim sendo tanto a ética como a ciência teórica buscam o conhecimento da verdade, e ambas utilizam os mesmos princípios de inferência lógica na investigação, portanto para descrever adequadamente a distinção entre ambas não podemos reduzi-la simplesmente a dicotomia *opinião/conhecimento*. A passagem transcrita resume as principais ideias apresentadas na conclusão deste argumento.

According to these degrees of exactness, practical and theoretical reason are not distinguished from one another as true opinion differs from knowledge; henceforth, both claim truth inherent in knowledge, with the proviso that practical reason is content with an accuracy differing from that of theoretical knowledge. These are two possible answers on behalf of moral reasoning: either to locate it in the field of opinion and give up on knowledge, or to rethink its accuracy in order to achieve

knowledge. Again, it seems to me that the response brought in by *NE* is philosophically more satisfying (ZÍNGANO, 2007, p. 319).²⁹

Neste ponto, Zíngano abandona momentaneamente a análise dos livros comuns para focar outros tópicos que envolvem diferenças metodológicas entre os dois tratados no restante das obras, passando então a analisar três casos específicos: (1) amizade; (2) a estrutura argumentativa do conceito de função humana ou *ergon*; e (3) o problema do objeto do desejo.

No que concerne a (1) amizade ambos os tratados a definem igualmente como uma *relação consciente e recíproca de benevolência, de natureza prática e propósitos altruísticos*, bem como compartilham da distinção dos três tipos de amizade conforme seus objetos: virtude, utilidade, ou prazer. Para o comentador, então, a diferença principal entre as duas obras em apreço consiste basicamente na forma como os três tipos de amizade são conectados uns aos outros, entretanto afirma que sua análise se interesse unicamente pela forma metodológica utilizada por Aristóteles na apresentação de suas teses em cada tratado.

Para o intérprete na *EE* a formulação das teses é claramente dialética, já em seu primeiro capítulo, no tratado sobre a amizade, apresenta um inventário das opiniões comuns sobre o assunto. As opiniões listadas, não são meras opiniões vulgares, mas sim as opiniões dos filósofos, e dentre eles as opiniões dos mais reputados, pois são mencionadas as opiniões de Empédocles (7.1, 1235^a11), Heráclito (1235^a25) e Sócrates (1235^a37-9). Após o estabelecimento das opiniões válidas para a investigação, posteriormente as teses expressas pelas opiniões selecionadas na primeira etapa são postas a prova para evidenciar qualquer contradição ou obscuridade, a conclusão desta primeira prova demonstrará as *aporiai* ainda contidas nas *endoxa*, sendo que o procedimento empregado nesta argumentação por Aristóteles descreve perfeitamente o funcionamento das duas etapas iniciais do método dialético, (1) o estabelecimento das opiniões válidas relevantes e a (2) oposição destas opiniões entre si visando detectar as *aporiai*, que serão ao final esclarecidas e depuradas numa terceira etapa metodológica. A seguir transcrevemos uma passagem metodológica aristotélica evidentemente dialética, nos termos do método dialético de investigação apresentado tanto na *EN* 7.1 como na *EE* 6.1, ao tratar do problema da *akrasia*, e que é também reproduzida por

²⁹ “Conforme esses graus de exatidão, razão prática e teórica não são distinguíveis uma da outra do mesmo modo como as opiniões verdadeiras diferem do conhecimento; doravante, ambas reivindicam a verdade inerente ao conhecimento, com a condição de que a razão prática esta satisfeita com uma exatidão diferente daquela do conhecimento teórico. Há duas respostas possíveis em favor do raciocínio moral: ou situá-lo no campo da opinião e desistir do conhecimento, ou repensar sua exatidão com o propósito de alcançar o conhecimento. Novamente, parece que a resposta oferecida na *EN* é mais satisfatória filosoficamente.”

Zíngano:

Devemos, então, encontrar o método que melhor explicará as perspectivas sustentadas nesses tópicos, e também por um fim nas dificuldades e contradições. E isto terá ocorrido se a perspectivas contrárias são sustentadas com alguma demonstração de razão, uma tal visão estará em maior harmonia com os fenômenos; e ambos os discursos contraditórios serão preservados, se o que é dito é verdadeiro em um sentido mas não verdadeiro em outro (ZÍGANO, 2007, p.320).³⁰

Zíngano passa então a formular um argumento no qual busca demonstrar basicamente que na investigação sobre a felicidade, conduzida por Aristóteles na *EN*, o método de prova não é mais dialético como na *EE*, pois a investigação não se concentra mais em uma análise de opiniões, apesar de se utilizar em um segundo momento das opiniões dos filósofos, e sim fundamentalmente em um exame do próprio fenômeno da amizade, a partir de suas manifestações empíricas, ou seja, das atitudes e comportamentos das pessoas que compartilham entre si uma relação de amizade. O ponto de partida da investigação deixa de ser a opinião, pois Aristóteles claramente na passagem discutida recomenda a adoção de um procedimento anterior de investigação empírica do próprio objeto do conhecimento em questão, ou seja, a amizade, e tal inquérito elege como ponto inicial de pesquisa justamente as atitudes e comportamentos dos amigos entre si.

Neste sentido, o comentador começa a delinear as características do método de prova adotado na *EN* em contraste com o método dialético claramente empregado na argumentação moral na *EE*, conforme evidenciado pelo raciocínio anterior. O comentador reivindica neste sentido que o tratamento filosófico do problema da amizade na *EN* é bastante diferente sob o aspecto do método daquele articulado na *EE* e logo passa a demonstrar esta assertiva conforme o seguinte argumento.

Na *EN* 8. 1-2, Aristóteles afirma que “não poucas coisas sobre a amizade são matérias de debate”(8.2, 1155b32), logo após passa a tratar das diferentes opiniões sobre a amizade, citando como na *EE* as *endoxa* dos filósofos, e concluindo que estas divergências conduzem a determinadas *aporias* sobre o tema, mais adiante o Filósofo se recusa explicitamente o assunto em seus aspectos naturais ou físicos (8.1, 1155b8). A formulação do argumento aristotélico até este ponto poderia sugerir a interpretação de que a investigação e o método de prova em matéria prática na *NE* também se limitaria exclusivamente ao âmbito das opiniões conforme o mesmo modelo proposto no tratado Eudemio. Zíngano, porém, defende

³⁰ ‘We must, then, find a method that will best explain the views held on these topics, and also put an end to difficulties and contradictions. And this will happen if the contrary views are seen to be held with some show of reason; such a view will be most in harmony with the phenomena; and both the contradictory statements will in the end stand, if what is said is true in one sense but untrue in another.’ (Zíngano, 2007, p. 320)

que, ao contrário disto, a transformação significativa ocorreu propriamente na limitação da investigação aos ‘problemas que são humanos e envolvem caráter e sentimento’ (1155b9-10), ocorrendo uma mudança metodológica significativa a respeito de qual matéria será objeto da investigação. O comentador posteriormente ressalta e interpreta uma passagem aristotélica relevante para o debate: ‘[esses assuntos] talvez possam ser esclarecidos se primeiro conhecermos o objeto da amizade’ (8.2, 115b17-18), tratando imediatamente de proceder a interpretação do trecho ‘se primeiro conhecermos o objeto da amizade’, afirmando que a passagem indica que o conhecimento prévio do objeto da amizade não pode ser obtido mediante o emprego do método dialético e suas opiniões reputáveis, mas somente mediante uma investigação do próprio fenômeno através do inquérito sobre aquilo que Aristóteles denomina os fatos da amizade que são revelados pelas atitudes, relacionamentos e afinidade que os amigos cultivam entre si. De fato creio que a expressão ‘se primeiro’ indica claramente que a investigação proposta antecede temporalmente, logicamente e metodologicamente a aplicação do procedimento dialético que é desenvolvido logo após adotando como pressuposto aquele conhecimento obtido previamente pela análise do próprio fenômeno.

O intérprete retoma a análise da construção do argumento aristotélico. Aristóteles começa sua investigação a partir do estabelecimento das três espécies de objetos da amizade, quais sejam virtude, utilidade e prazer (1155b27), concluindo quanto à forma como Aristóteles constrói seu argumento sobre a natureza da amizade na *EN*, no sentido de que nesta investigação o Filósofo recorre a uma investigação empírica prévia sobre o fenômeno estudado, procedimento bastante distinto daquele adotado na *EE*, onde o método de prova é nitidamente o dialético, o comentário se refere à investigação das atitudes e comportamentos dos amigos. Zíngano então começa a analisar seu segundo ponto referente à (2) estrutura argumentativa utilizada por Aristóteles, na *EN*, para a construção do conceito de função própria do homem ou *ergon*, concluindo que a sua formulação introduz um método de prova diferente do dialético, ao recorrer ao uso de duas analogias, e não a simples suposições ou hipóteses, que utilizam como meio de prova elementos basicamente empíricos (braços, olhos, artes, técnicas, etc) para ilustrar seu argumento sobre o *ergon* do homem, o método ético aristotélico se afasta decisivamente do método dialético que é caracterizado pelo fato de que a investigação sempre adota como premissas opiniões que são admitidas hipoteticamente sem maior crítica, opiniões estas cujo padrão de correção inicial é unicamente a sua reputabilidade. Assim, o método de prova em assuntos morais adotado na *EN* envolve necessariamente a exigência de uma *justificação das teses adotadas*, ao contrário da formulação do argumento

sobre o *ergon* na *EE*, na qual a noção de função é simplesmente admitida como verdadeira com base unicamente em opiniões reputáveis, adotadas, sem qualquer análise prévia, como meras hipóteses iniciais da investigação. Vejamos então como Zíngano argumenta para demonstrar a consistência da conclusão acima descrita.

O comentador inicia analisando a forma da estruturação do argumento sobre a felicidade na *EE*, que serve de introdução à clássica discussão aristotélica a respeito da natureza da função própria do homem. A argumentação começa com a afirmação da tese de que a virtude é a melhor disposição, estado, ou capacidade de cada coisa, Zíngano, porém, ressalta que esta proposição é simplesmente assumida como uma hipótese, refletindo aquilo que Allan denomina como método quase-matemático. Posteriormente a discussão continua com a simples assunção de que ‘a função de cada coisa é o seu fim’ (1219^a8) bem como que ‘a função é melhor do que a disposição ou estado de cada coisa’ (1219^a11-12). O intérprete adverte que a expressão *ergon* da coisa é empregada de duas maneira distintas no argumento: como produto da coisa, arte ou técnica, como por exemplo a casa é o *ergon* da construção, ou ainda, como o uso da coisa, arte ou técnica, como por exemplo a contemplação é o *ergon* do conhecimento matemático (1219^a16-17). O comentarista sustenta que quando Aristóteles emprega o termo *ergon* para expressar uma ‘atividade’ ela é necessariamente superior a uma disposição, esclarecendo imediatamente que “a função da coisa e sua excelência não operam da mesma maneira” (1219^a19), assim a excelência de uma arte é o seu *ergon*, podemos então utilizar o termo para designar coisas diferentes em contextos diversos, por exemplo, um par de sapatos é o *ergon* da arte do sapateiro, empregado aqui no sentido de ‘produto’ da arte da sapataria, mas podemos referir o termo *ergon* para designar a ‘excelência’ desta arte que consiste justamente não apenas em um par de sapatos, a excelência da arte da sapataria é atualizada em um *bom* par de sapatos.

Zíngano continua a descrever a estrutura argumentativa de Aristóteles, afirmando que no próximo movimento da construção de sua tese, o Estagirita declara que *a função da alma é produzir vida* (1219^a23-4), e posteriormente deduz que conseqüentemente *a excelência da alma é a boa vida* (1219^a27). As etapas lógicas da formulação continuam a ser analisadas pelo intérprete, conforme sua análise, Aristóteles demonstra, sempre de absoluta conformidade com as hipóteses assumidas nas etapas anteriores da argumentação, que a função própria da alma humana é precisamente a *eudaimonia* que significa propriamente *viver bem*. Finalmente o comentador conclui seu pensamento reivindicando que a estrutura e o vocabulário utilizado na construção do argumento sobre o *ergon* no tratado Eudemiano

revelam claramente o emprego do método dialético de prova em matéria ética.

Dando prosseguimento a sua estratégia investigativa, consistente na análise em conjunto das duas éticas aristotélicas e na demonstração das diferenças metodológicas entre ambas, o comentador continua contrastando o conteúdo desses tratados morais.

Zíngano começa, neste momento, a analisar o método de prova em matéria prática adotado pela *EN* concentrando seu estudo na estrutura da argumentação aristotélica que introduz a noção de função do homem ou *ergon* procurando demonstrar que o método de investigação empregado recorre à pesquisa empírica do fenômeno, e não simplesmente a opiniões reputáveis, para a prova das teses adotadas como hipóteses iniciais da investigação que precisam ser justificadas. Vejamos a seguir como o comentador procura demonstrar seu argumento e como desenvolve sua análise.

Zíngano afirma que a conclusão do argumento sobre o *ergon* do homem (*EN* 1.7, 1097b22-1098^a20) é idêntica em ambas as éticas, Aristóteles reivindica de que a felicidade humana consiste em uma atividade da alma em conformidade com a virtude e a excelência (*EN* 1098^a16-17). Sustenta que apesar de certas obscuridades, o objetivo do argumento é evidentemente proceder à distinção entre ‘viver’ e ‘viver bem’-conforme alguma excelência- o que implica uma referência necessária ao uso da razão, seja prática ou teórica. Neste sentido o intérprete propõe que a maneira da introdução desta conclusão demonstra que a função própria do homem é viver de acordo, ou não, com um princípio racional (1098^a7-8). A seguir o argumento discute qual a melhor interpretação para a expressão *princípio racional*, se o emprego neste contexto se refere ao uso da razão prática ou teórica, ou ainda à razão de forma geral, entendida como unidade, concluindo que o sentido do termo pode apresentar ainda alguma obscuridade.

O comentarista passa então a analisar a forma de introdução da noção de função própria do homem na *EN* nestes termos. Na *EN* o argumento sobre o *ergon* do homem é apoiado por duas analogias, e não mais por hipóteses simplesmente pressupostas ou admitidas.

A primeira analogia (1097b27-30) é construída da seguinte forma: dado que toda a arte ou técnica possui uma função, seria bastante peculiar que o homem não possuísse uma certa função, mas fosse por natureza desprovido de qualquer função (1097b30). A segunda analogia (1097b30-3), por sua vez, é articulada conforme a formulação seguinte: considerando que cada parte do corpo possui uma função (e.g. os olhos, as mãos, os pés), somos convidados a inferir que o homem também deve possuir uma certa função além e

acima da função de seus órgãos (1097b32-3).

Zíngano entende que nenhuma das duas analogias, seja em separado ou conjuntamente, logra demonstrar o ponto suficientemente, pois suas formulações não demonstram logicamente a conclusão, ou seja, a conclusão não é extraída mediante uma pura dedução lógica necessária, assim sendo, a conclusão não é válida. Dito de outra maneira, as premissas do silogismo prático não permitem logicamente a conclusão obtida, ou melhor, as premissas não induzem logicamente a conclusão de que o homem possui uma certa função própria, ou possui várias funções próprias ou ainda nenhuma função própria. O comentador afirma que este não é aspecto principal da discussão, o que realmente é decisivo em seu argumento é o problema do método de prova e justificação empregado para demonstrar o ponto por Aristóteles, reivindicando que a mudança essencial no método de investigação consiste no abandono do uso de opiniões reputáveis, simplesmente aceitas sem qualquer discussão crítica, como premissas iniciais da investigação, e na adoção de um novo método de natureza empírica, cuja exigência fundamental reside na absoluta necessidade de justificação das teses e hipóteses assumidas como ponto de partida da análise. A passagem a seguir reproduzida expõe a conclusão do intérprete neste ponto.

The analogies may not suffice to settle the point, but what is really important here is that they are now filling the vacuum left when the method of simply assuming reputable opinion was discontinued. For that method is absent from *NE*. The central point here is that, henceforth, it is necessary *to justify the theses adopted*, and not simply to assume them. The manner of justifying the theses consists in referring to the world and the nature of things: eyes, arms, feet, arts, techniques, and so on. In the present case, both analogies produced are too weak to prove the point fully. But they do introduce a different, and non-dialectical, means of proving a point (ZÍNGANO, 2007, p. 323).³¹

Creio que a expressão ‘viver bem é viver conforme um princípio racional’ na busca por alguma excelência significa que viver bem, ou ser feliz, é viver conforme um fim determinado racionalmente, já que conforme a doutrina aristotélica os homens perseguem diversos fins apreciáveis.

³¹ “As analogias podem não ser suficientes para provar o ponto, mas o que é realmente importante é que agora estamos preenchendo o vácuo deixado quando o método de simplesmente assumir opiniões reputadas foi interrompido. Por isto o método esta ausente na *EN*. O ponto central aqui é que, doravante, é necessário *justificar as teses adotadas*, e não apenas assumí-las. A forma de justificar as teses consiste em uma referência ao mundo e a natureza das coisas: olhos, braços, pés, artes, técnicas, e coisas do gênero. No caso presente, ambas as analogias introduzidas são muito fracas para provar plenamente o ponto. Mas introduzem meios diferentes, e não dialéticos, de prova.”

Em terceiro lugar (3), Zíngano passa a analisar uma passagem da *EN* que trata da introdução do tema da verdade prática, na qual Aristóteles afirma que o homem bom é aquele que “julga corretamente cada ação e em cada uma delas a verdade aparece para ele”, *EN* 3.4, 1113^a29-30, como conclusão de uma investigação sobre a divergência clássica de opiniões entre Platônicos e Sofistas a respeito da natureza do bem. O problema introduzido e respondido pelo comentador no que concerne a este argumento aristotélico é que o método utilizado em sua formulação e investigação parece ser justamente o método de prova dialético, hipótese que Zíngano tem se esforçado em negar ao longo de todo seu arrazoado. E ainda, o argumento aparece unicamente na *EN* não possuindo qualquer correspondência na *EE*, o que torna a objeção aparentemente ainda mais desafiadora para o intérprete, pois assim não é possível responder a objeção recorrendo a argumentos anteriormente utilizados pelo comentador fundados na tese da reescrita e adaptação do texto para explicar a formulação aparentemente dialética da passagem analisada. Porém, tal objeção é articulada a partir de uma interpretação a respeito da natureza da conclusão do argumento que sugere que Aristóteles teria procedido à investigação com o propósito de preservar os aspectos de verdade presentes em ambas as teses em disputa, determinando o que havia de falso nelas, realizando, assim, uma espécie de síntese entre as posições Platônicas e Sofistas, o que evidenciaria consistentemente o emprego do método dialético na investigação o problema.

Passo agora a descrever a estrutura do argumento que Zíngano oferece como resposta a referida objeção.

O comentador inicia sua argumentação estabelecendo as teses disputas a respeito da natureza do bem entre Platônicos e Sofistas. Os Platônicos afirmam que o bem é o objeto natural do desejo, se não for realmente o bem, mas apenas aparentar ser o bem, então não será objeto de desejo racional, aquele constituído a partir da parte racional da alma, mas será o objeto de um desejo irracional, seja apetite ou *thumos*. Os Sofistas, por sua vez, defendem que aquilo que aparente ser o bem para alguém é realmente o bem para ele. A discussão, portanto, aborda as duas teses clássicas sobre a natureza do bem, os Platônicos com a tese da universalidade do bem e os Sofistas com a tese da relatividade do bem.

Zíngano responde a parte da objeção afirmando que, ao contrário da interpretação segundo a qual a conclusão do argumento preserva a parcela de verdade presente em cada uma das posições em disputa, rejeitando as falsidades, Aristóteles não preserva nenhuma das teses, pois a solução apresentada se propõe a superar as imperfeições de ambas as teses. A conclusão do argumento declara que ‘o bem real é na verdade o objeto do desejo, mas para

cada pessoa é um bem aparente (1113^a22-4), para o homem bom, aquilo que parece ser um bem é realmente o bem na verdade, enquanto que para o homem vulgar, o bem parece ser alguma outra coisa. O intérprete em seu discurso procura demonstrar então que a conclusão do argumento aristotélico não é de fato conciliatória das teses em disputa, e que o método empregado na investigação não é de forma alguma o dialético, mas sim que Platônicos e Sofistas compartilham uma tese em comum. Conforme o comentador na verdade Aristóteles refuta incondicionalmente ambas às teses, tanto o naturalismo do bem como o convencionalismo do bem. O trecho transcrito a seguir antecipa parte da estratégia da argumentação de Zíngano sobre o tema, à qual retornaremos para um exame pormenorizado posteriormente.

Aristotle, in fact, rejects both positions unconditionally. The naturalness of the good is not contrasted with the conventionality attributed to it by the sophists in such a way as to preserve some truth in both. It is not a case of preserving one or another, or the truth of each. According to Aristotle, the naturalness of the good is no longer tenable, for from now on what is good has to be taken as good by man. In other words, the good is directly connected to conditions of apprehension, whose expression is inevitably intensional. Intensionality in practical matters is something novel, which Aristotle discovers in the course of explaining practical statements.” (ZÍNGANO, 2007, p. 324-325).³²

Zíngano afirma que Aristóteles obteve um resultado colateral no curso de sua investigação que representa uma significativa novidade e um grande avanço para o estudo da ética, especialmente em relação a teorias naturalistas ou convencionalistas como as que Platônicos e Sofistas formularam anteriormente sobre a natureza do bem. Como o trecho acima citado já indica, a grande descoberta de Aristóteles foi a teoria da intencionalidade do bem, o conceito de bem passa a estar necessariamente vinculado as condições de apreensão do agente moral o que implica numa referência necessária a um procedimento intencional. Para reforçar o argumento, o comentador menciona o clássico comentário de Tomás de Aquino sobre esta passagem aristotélica: todo o bem é *bonum apprehensum*, isto é, boa apreensão. O argumento de Zíngano procura demonstrar que Aristóteles formula uma solução filosófica integralmente nova para o problema da natureza do bem que recusa completamente tanto a teoria Platônica, sobre a naturalidade do bem, como a tese Sofista, sobre a convencionalidade

³² “Aristóteles, de fato, rejeita incondicionalmente ambas as posições. A naturalidade do bem não é contrastada com a convencionalidade do bem atribuída aos sofistas de modo a preservar a verdade de ambas. Não é o caso de preservar uma ou outra, ou a verdade de cada uma delas. Conforme Aristóteles, a naturalidade do bem não é mais defensável, pois doravante o bem deve ser entendido como o bem para o homem. Em outras palavras, o bem está diretamente conectado com as condições de apreensão, cuja expressão é inevitavelmente intencional. Intencionalidade em assuntos práticos é algo novo, que Aristóteles descobre no curso da investigação acerca de discursos práticos.”

do bem. A consequência imediata desta interpretação de Zíngano é a refutação de um dos argumentos básicos da objeção, o fato de que a teoria aristotélica é totalmente original, e completamente diferente das teorias Platônicas e Sofistas, é um indício relevante para a solução do problema metodológico em debate. A originalidade da teoria aristotélica constitui uma evidência bastante razoável de que a estratégia de investigação na *EN*, ao contrário do proposto pela objeção, a conclusão do argumento não é obtida mediante a preservação do conteúdo de verdade presente nas teorias naturalistas e convencionalistas, após a depuração das falsidades, conforme as etapas clássicas do procedimento de investigação dialético, justamente a evidência fundamental arguida em favor da tese sobre o emprego do método dialético na *EN*.

Concordo plenamente neste ponto com a afirmação do comentador quanto a relevância da descoberta obtida por Aristóteles no curso do argumento, realmente a vinculação do conceito de bem com as condições de apreensão do agente moral constitui uma solução filosófica completamente original. Pois ao introduzir a necessidade de uma prévia representação ou apreensão do bem por parte do agente moral para a constituição de um objeto de desejo, a nova teoria sobre a natureza do bem implica em que a investigação ética precisa analisar obrigatoriamente o problema da intencionalidade, ou seja, das condições subjetivas de representação ou apreensão de um objeto do desejo, como exigência metodológica *sine qua non* para que este objeto possa se constituir em um bem moral. Este tipo de descoberta de Aristóteles me parece ser decisiva na história da ética, pois antecipa todo um amplo campo de estudos éticos que, desde então tem sido explorado por filósofos relevantes como Hume, e que contemporaneamente permanece sendo intensamente estudado em disciplinas como a epistemologia moral e a metaética.

Zíngano então passa a analisar a estrutura da tese aristotélica sobre a natureza do bem, articulada na *EE*, em comparação com a tese paralela da *EN*. A análise da estrutura da argumentação na *EE* 2.10, 1227^a18-31, pode ser descrita nos seguintes termos. Aristóteles primeiramente introduz o argumento com a proposição de que (a) ‘o fim é sempre algo bom por natureza’ (1227^a18); posteriormente aduz que (b) ‘e o que é contrário à natureza e por perversão não é o bem, mas apenas um bem aparente’ (1227^a21-2); e finalmente conclui que (c) ‘o desejo é dirigido para o bem naturalmente, mas é similarmente dirigido ao mal contrário por natureza, por natureza desejamos o bem, mas através da perversão e contrariamente à natureza desejamos o mau’ (1227^a28-31).

O comentador esclarece que a causa da perversão deriva do fato que certas coisas apenas podem ser empregadas visando unicamente seus fins naturais, enquanto existem outras coisas que podem ser empregadas de uma maneira diferente de seus fins naturais, por exemplo, a ciência médica é relacionada tanto com a saúde como com a doença, ao contrário, a visão apenas pode ser empregada para o fim natural de ver.

O intérprete conclui esta etapa da argumentação nos seguintes termos. A passagem trata basicamente de dois assuntos: (a) a manutenção da tese da naturalidade do bem e (b) a manutenção da tese da naturalidade do bem é um resultado obtido mediante o emprego do método dialético através da oposição entre a tese da naturalidade do bem e a tese da convencionalidade do bem, constituindo uma mistura dialética das duas teorias em disputa.

Zíngano afirma que conforme a sua interpretação do conteúdo da passagem acima analisada, a defesa da naturalidade do bem implica na admissão da tese de que aquilo que aparece como o bem para o perverso, devido a sua natureza perversa, é unicamente um bem aparentemente bom. Entretanto, a ressalva de que o perverso deseja coisas más em razão de que elas lhe parecem boas por um defeito de sua própria natureza perversa, ou seja, por uma defecção em sua capacidade de apreender o bem.

Conforme o comentarista, portanto, essa nova posição filosófica parece claramente implicar no reconhecimento ao menos parcial da tese convencionalista, o que seria uma evidência em favor da aplicação do método de prova dialético, pois os elementos de verdade em ambas as teorias opostas aparentemente foram preservados no resultado da investigação, e conforme esta interpretação a conclusão aristotélica preserva tanto uma defesa da naturalidade do bem como uma admissão de aspectos nitidamente convencionais na caracterização do bem. Mas Zíngano argumenta que apesar de que o resultado da investigação conclui com a preservação de algumas teses em comum a ambas as teorias, mediante uma mistura dialética de aspectos do conteúdo de ambas, este tipo de formulação aparece apenas esporadicamente na obra de Aristóteles, pois este método de investigação foi superado pela nova, radical e original tese da intencionalidade e das condições de apreensão do agente moral. E creio que nesta conclusão reaparecem claramente dois pontos relevantes da discussão, (1) a vinculação necessária da ética com as condições de apreensão do sujeito, quando a natureza perversa do agente é considerada a causa de sua defeituosa apreensão do bem e (2) o tema da intencionalidade necessária da ação moral, quando menciono que o perverso *deseja coisas más como se fossem boas*, ou seja, o desejo, correto ou perverso, está na raiz de qualquer ação ética, portanto, ações éticas envolvem necessariamente

intencionalidade. O intérprete finaliza sua conclusão com a proposição de que no curso desta investigação Aristóteles obteve uma solução filosófica original radical e conceitualmente independente consistente na tese da necessidade da análise da intencionalidade no âmbito de toda e qualquer investigação ética, bem como da conseqüente vinculação cognitiva do bem, a partir do estudo das condições de apreensão do agente moral. Transcrevo a seguir um trecho que contém o final da conclusão do argumento de Zíngano sobre este tema, bem como a introdução da última seção do artigo, que abordará o destino do método dialético na filosofia aristotélica.

This perspective preserves something from both positions and is the outcome of a dialectical admixture of both. Such a thesis appears sporadically in Aristotle's work, but, essentially, this solution is philosophically surpassed by a much more radical, and conceptually independent, thesis: the thesis of the inevitably intensional rooting of everything concerning practical world, a thesis present not in *EE*, but only in *NE*. In conclusion, I would like to offer a final comment on the fate of the dialectical method in Aristotle's philosophy (ZÍNGANO, 2007, p.326).³³

Na última seção de seu artigo Zíngano desenvolve um argumento sobre a função do método dialético na ciência e na ética aristotélica, concluindo que (a) Aristóteles não dispunha do método científico empírico-experimental, estabelecido apenas na modernidade, bem como não formulou claramente em nenhuma parte de sua obra um método exclusivamente científico, isento do emprego de estratégias dialéticas e lógicas de investigação; e que (b) o método dialético, desprovido de qualquer pretensão de dedução quase-matemática, permanece sendo o método principal em investigações éticas em razão das condições de exatidão típicas do discurso em matéria prática, limitadas pela indeterminação do valor moral das circunstâncias, pois para Aristóteles a ética está sempre intimamente vinculada a consideração das particularidades que envolvem a ação humana, sendo portanto avessa a formulação de princípios universais imediatamente aplicáveis, sem a intervenção do prudente, ao caso em particular. A investigação e o discurso ético somente podem ser realizados em particular, caso a caso, ao contrário da ciência que sempre persegue generalizações universais. Passo a seguir a descrever pormenorizadamente a estrutura do argumento do comentarista sobre o ponto.

Zíngano inicia seu argumento com a afirmação de que após a clara distinção, traçada no *Analíticos Posteriores*, entre o silogismo científico, caracterizado pela necessária verdade

³³ “Esta perspectiva preserva algo de ambas as posições e é o resultado da mistura dialética de ambas. Tal tese aparece esporadicamente nas obras de Aristóteles, mas, esta solução é superada filosoficamente essencialmente por uma tese muito mais radical, e conceitualmente independente: a tese do inevitável enraizamento intencional de tudo o que concerne ao mundo prático, uma tese ausente na *EE*, mas presente apenas na *EN*. Em conclusão, gostaria de apresentar um comentário final sobre o destino do método dialético na filosofia de Aristóteles.”

das premissas, e o argumento dialético, caracterizado pela reputabilidade das premissas, tende a decrescer a função do método dialético como tipo de prova em todas as disciplinas filosóficas, incluindo a ética. Logo após faz a ressalva de que o método dialético não desaparece completamente da filosofia aristotélica, especialmente na física, onde permanece comum o emprego de estratégias dialéticas de investigação em discussões cosmológicas como a natureza do tempo e do espaço. O comentarista então aponta dois vestígios de estratégias dialéticas que desempenham um papel fundamental nas demonstrações científicas em Aristóteles, a saber, (1) a função da análise das *aporiai* na pesquisa científica da verdade; e (2) a função de argumento lógicos na formulação do ponto de partida de investigações científicas. A passagem reproduzida a seguir antecipa a posição de Zíngano quanto à função e a relevância do exame das *aporiai* no âmbito da ciência aristotélica em razão do que denomina como o ‘otimismo epistemológico’ do filósofo e da natureza coletiva da pesquisa científica em sua filosofia.

As we have seen, there is an epistemological optimism in Aristotle: each man contributes to the truth. Every art and technique has a history that one should not forget; furthermore, the chances of finding the truth and making a scientific advance are greater if we begin with results already acquired. Aristotle never tires of stressing the collective character of scientific research. To recognize the difficulties, to frame clearly the *aporiai* other scientists have encountered, is an appropriate device in this regard. Nevertheless, such a strategy does not mean that the argument in which it appears is dialectical (ZÍNGANO, 2007, p.326-327).³⁴

Entendo que o comentário de Zíngano destaca alguns aspectos importantes da investigação científica em Aristóteles, o ‘otimismo epistemológico’ e o consequente caráter de colaboração coletiva da pesquisa científica, pois se todo homem pode contribuir com algum conhecimento próprio para a verdade, obviamente os cientistas devem participar de uma construção coletiva da verdade científica. Outro aspecto importante aponta para a razoabilidade ao afirmar que a probabilidade de sucesso é sempre maior quando o cientista adota como premissas de seu silogismo resultados já estabelecidos pela pesquisa anterior de outros cientistas. Assim, creio que o comentarista ressalta a fundamental função propedêutica do exame das *aporiai* em qualquer investigação científica.

³⁴ “Como vimos, há um otimismo epistemológico em Aristóteles: cada homem contribui para a verdade. Cada arte e técnica possui uma história que não devemos esquecer; além do mais, as chances de encontrar a verdade e realizar um avanço científico são maiores se começarmos com resultados realmente alcançados. Aristóteles nunca se cansa de ressaltar o caráter coletivo da pesquisa científica. Reconhecer as dificuldades, emoldurar claramente as aporias que outros cientistas encontraram, é uma ferramenta apropriada. Não obstante, tal estratégia não significa que o argumento no qual aparece seja dialético.”

O final do comentário acima transcrito, porém, sugere que a presença de estratégias dialéticas numa investigação científica não implica em que a investigação em sua estrutura essencial seja dialética. Em apoio a esta tese Zíngano passa a analisar a estrutura da investigação científica desenvolvida nos livros 1 e 2 do *De anima* procurando demonstrar as diferenças no método de prova empregado contrastando os dois argumentos. Inicialmente afirma que no livro I do *De anima*, Aristóteles apresenta uma revisão da história dos estudos anteriores em psicologia e imediatamente anuncia as dificuldades e lista as questões que permanecem sem resposta adequada, estratégia claramente dialética, mas que, porém, apesar do uso de recursos dialéticos a investigação permanece sendo na sua integralidade tipicamente científica. Contrasta então esta formulação da investigação no livro 1 com o procedimento bastante diverso de uma investigação evidentemente dialética a respeito do problema da natureza da alma presente no livro 2, onde a pesquisa começa com uma série de teses que são completamente independentes de qualquer discussão anterior, mas que ainda assim são adotadas como premissas para pesquisa da solução do problema.

Zingano começa então a discorrer sobre o segundo ponto (2) do argumento que aborda uma consequência negativa no emprego do método dialético na investigação da verdade, a saber: em determinados contextos argumentos lógicos, ou seja, formulados de um ponto de vista ‘lógico’ conforme a terminologia aristotélica, são argumentos puramente verbais, cujo valor de verdade é desclassificado sob a acusação de que adotam em vão um procedimento do tipo dialético mediante uma argumentação vazia e enganosa.

O comentador afirma que é possível conhecer certos aspectos úteis de um objeto, mesmo antes de um escrutínio da própria coisa, a partir da investigação acerca da maneira como as pessoas em geral comumente emitem seus juízos a respeito do objeto pesquisado. Complementando que o emprego de um argumento lógico apresenta, por outro lado, a vantagem de se constituir em um referencial confiável como ponto de partida em alguns tipos de investigação notoriamente nos campos de pesquisa onde se verifica grande diversidade, e neste caso, o argumento lógico é utilizado propedeuticamente como ponto inicial de um argumento propriamente científico ou de uma investigação conduzida por princípios da Física. Zíngano ilustra sua posição afirmando que na *Metafísica Z* a investigação da substância, que é conduzida conforme princípios de pesquisa da Física, é precedida por análises de natureza lógica, o que comprova que o emprego de argumentos formulados de um ponto de vista puramente lógico pode ser bastante eficiente e em nada vulnera o caráter

propriamente científico do inquirido. O comentador utiliza também o exemplo da investigação sobre a natureza da predicação desenvolvida no *Analíticos Posteriores* 1.22, para ressaltar o interesse científico em uma análise inicialmente conduzida formalmente de uma maneira lógico. Aduzindo que é inegável que podemos revelar elementos importantes da realidade através de uma investigação puramente lógica como no caso da pesquisa que resultou na descoberta do princípio da predicação, conforme o qual toda a proposição é dividida em sujeito e predicado, bem como no estabelecimento do princípio da distinção entre predicação essencial e accidental. Zíngano conclui o ponto com a assertiva de que a utilização como ponto de partida da investigação de argumentos obtidos logicamente é remanescente de antigas disputas dialéticas, sendo um dos vestígios mais evidentes do emprego do método dialético na filosofia aristotélica, mas o simples emprego de premissas obtidas mediante uma investigação conduzida de um ponto de lógico, não importa na necessária adoção de um método de investigação essencialmente dialético.

O artigo passa neste momento a tratar da função heurística dos argumentos dialéticos, bem como de seus traços e remascentes na pesquisa científica aristotélica, realçando um fato que julgo realmente relevante para a análise do problema metodológico, Aristóteles jamais formulou claramente um método puramente científico em toda a sua obra, bem como não dispunha do tipo de método empírico-experimental próprio das ciências naturais após a modernidade. O trecho a seguir transcrito esclarece adequadamente a posição de Zíngano.

It is worth noting that Aristotle does not have the extremely promising empirical-experimental method of the natural sciences. He makes some observations and conceives some experiences, but he has never conceived of a clearly experimental method for natural sciences. It is not surprising, then, that some dialectical passages are found among scientific arguments, and it is even less surprising that some dialectical strategies (such as the locating of difficulties and the inventory of *aporiai*) play a positive role in a mode of reasoning henceforth scientifically governed and directed at the truth, but without a method of its own (ZÍNGANO, 2007, p.328).³⁵

Logo após a passagem Zíngano encerra esta parte do argumento realizando uma avaliação da natureza das estratégias investigatórias aristotélicas e concluindo que por vezes são adotados procedimentos metodológicos com origens e tendências dialéticas justamente em razão da referida ausência de um método empírico-experimental, ou mesmo, de algum

³⁵ “É preciso notar que Aristóteles não possui o extremamente promissor método empírico-experimental das ciências naturais. Não sendo surpreendente, então, que certas passagens dialéticas sejam encontradas em argumentos científicos, e é menos surpreendente ainda que certas estratégias dialéticas (tais como a localização das dificuldades e o inventário das aporias) desempenhem um papel positivo em um modo de raciocínio doravante dirigido a verdade e regulado cientificamente, mas sem um método próprio.”

outro tipo de método científico claramente formulado. Considerando essa deficiência metodológica o comentarista afirma não ser surpreendente que estratégias e procedimentos dialéticos sejam claramente adotados por Aristóteles em diversas investigações de natureza propriamente científica. Enfatizando, porém, que apesar do aspecto positivo do emprego de estratégias dialéticas, como o inventário das *aporiai* ou princípios lógicos de argumentação, em investigações científicas, a característica peculiar e fundamental deste incipiente procedimento científico aristotélico é o estabelecimento de um modo de se conceber a ciência como fundamentada em procedimentos investigatórios governados e dirigidos pela busca da verdade, ao invés do método dialético fundado no exame de opiniões reputadas.

Zíngano inicia a conclusão do artigo com uma indagação, qual outro método poderia suplantar o método dialético em assuntos éticos?

A resposta do comentarista é inconclusiva e deixa a questão em aberto, mas aponta para a tese particularista afirmando que em vista do estabelecimento do princípio da inexatidão do discurso ético na *EN*, parece pouco provável que um método científico do tipo empírico-experimental, como o aplicado com sucesso às ciências naturais após a modernidade tardia, fundado em generalizações necessárias, possa substituir satisfatoriamente o método dialético em matéria prática. Para Zíngano, tal tipo de método é completamente inconsistente com a ética aristotélica avessa a generalizações, pois conforme a nova concepção epistemológica, exposta na *EN*, a investigação moral e seu discurso são limitados pela impossibilidade da prévia determinação do valor moral das circunstâncias particulares no contexto das quais a ação humana se desenvolve. Neste sentido, o discurso ético é necessariamente particular e inexato somente podendo ser formulado casuisticamente, em razão disto no âmbito da ética aristotélica não é possível a formulação de princípios gerais, com características de universalidade e necessidade, imediata e automaticamente aplicáveis a todos os agentes em todas as circunstâncias, pois as próprias circunstâncias são necessariamente indeterminadas e indetermináveis. Zíngano conclui seu artigo afirmando que problema de método na ética aristotélica permanece sem uma resposta definitiva, a questão permanece em aberto para novas e mais adequadas formulações conforme a passagem transcrita.

Nowhere in Aristotle is there a clear answer to this issue. We can see that his mature answer to a certain extent consists in valuing attitudes and feelings, but this has a great deal to do with opinions and judgements, which are likely to recall the dialectical strategies he intended to discard. Perhaps Aristotle has not provide us, in his extant writings, with a clear answer to this problem. But, by eliminating the dialectical method and its claim of a quasi-mathematical deduction in ethics, he has at least enabled us to formulate more clearly the questions that need to be asked

about ethical method (ZÍNGANO, 2007, p. 329).³⁶

Zíngano conclui que talvez a obra aristotélica não ofereça uma solução claramente formulada para o problema do método em ética, pois na *EN*, obra composta na maturidade, o filósofo propõe uma investigação ética fundada na análise das atitudes e sentimentos dos agentes morais o que parece implicar necessariamente numa referência ao exame de opiniões e juízos morais, justamente os objetos de análise próprios do método dialético que Aristóteles busca eliminar da argumentação em matéria ética, rejeitando inteiramente a reivindicação do emprego em assuntos morais de um método dialético puramente dedutivo com pretensões quase-matemáticas. A investigação ética em Aristóteles é necessariamente casuística, pois as circunstâncias particulares de cada caso determinam o valor moral da conduta, mas nada absolutamente nada pode determinar antecipadamente o exato valor ético das circunstâncias nas quais a ação humana se desenvolve.

Passo a examinar outro artigo de Zíngano que trata de problemas metodológicos na ética aristotélica, intitulado “*Akrasia and the method of ethics*”, no qual se analisa a estrutura do argumento a respeito da *Akrasia* e se conclui pelo emprego do método dialético. O comentador reivindica inicialmente que o método de investigação adotado no argumento sobre a *akrasia* é o método dialético, mas que para sua tese o essencial é a descrição do tipo de procedimento dialético específico que Aristóteles utiliza no tratamento deste problema. Inicialmente o intérprete afirma que o emprego de provas dialéticas é bastante comum nos tratados aristotélicos, especialmente na *Ética a Eudêmo*, onde se encontra a descrição da atitude dialética canônica consistente em pôr à prova às opiniões, desde que a refutação da opinião contrária ao argumento equivale à demonstração desse próprio argumento, conforme esta perspectiva o método dialético clássico é centrado na prática de um exame das teses em disputa através da refutação.

Zíngano, porém, entende que Aristóteles não adota o método dialético conforme esse procedimento clássico, mediante refutação, na investigação acerca da *akrasia*, mas sim uma vertente do método dialético cujo principal objetivo é a busca pela preservação das opiniões reputadas, neste sentido a preservação das *endoxa* constitui a justificação suficiente da

³⁶ “Em lugar nenhum em Aristóteles há uma clara resposta sobre este tema. Podemos perceber que sua resposta madura em certa extensão consiste em avaliar atitudes e sentimentos, que consistem em grande parte de juízos e opiniões, os quais lembram as estratégias dialéticas que ele pretendeu descartar. Talvez, Aristóteles não tenha fornecido, em seus escritos disponíveis, uma clara resposta para este problema. Mas, pela eliminação do método dialético e pela reivindicação de uma dedução quase-matemática na ética, ele tenha ao menos nos incentivado a formular mais claramente as questões que precisam ser respondidas sobre o método da ética.”

verdade das teses, de um lado, no método clássico a refutação equivale à demonstração, de outro, no método adotado no argumento sobre a *akrasia* a preservação das opiniões reputadas equivale à justificação da tese.

O comentador procura demonstrar a validade de sua teoria metodológica a partir da análise da estrutura do argumento sobre a unidade das virtudes em analogia com o tratamento concedido a *akrasia*, nos seguintes termos. Inicialmente Aristóteles demonstra que tanto Górgias como Sócrates estão ambos certos e errados, ou seja, as teses de ambos estão corretas em certos aspectos e erradas em outros, e assim pelo reconhecimento sobre o conteúdo verdadeiro e falso das opiniões reputadas, isto é, pelo reconhecimento da parcela de verdade contida em cada opinião, a disputa dialética chega ao final. Na investigação acerca da *akrasia*, porém, o método de investigação parece ser distinto, pois o procedimento aqui proposto funciona através da investigação das dificuldades e aporias, o que é muito diferente de uma prova fundada na refutação de opiniões contrárias, e, sobretudo, o objetivo da investigação é manter intocadas as opiniões reputadas, ou seja, a método visa como seu fim principal e adota como seu padrão de justificação a preservação das opiniões reputadas. Nesse sentido o resultado ideal da investigação é aquele que preserva todas as opiniões reputadas, quando isto não é possível é aquele que preserva ao menos as majoritárias ou mais qualificadas.

Zíngano reivindica que o argumento sobre a *akrasia*, que está contido no livro VII da *Ética a Nicômaco*, o qual é um dos livros comuns (=EE VI), apresenta uma espécie de dialética mais generosa, fundada na preservação das opiniões autorizadas, do que aquela baseada em refutações de teses opostas. Sendo esta a razão pela qual Aristóteles neste argumento procura nitidamente salvaguardar a tese de Sócrates, apesar de lacontrariar, em certos aspectos, as opiniões recebidas, bem como oferecer dificuldades filosóficas. Neste sentido, se o objetivo principal do método dialético adotado é justamente a preservação das *endoxa*, no caso a tese socrática, em vista dessas dificuldades e inconsistências, Aristóteles recorre ao emprego de outras estratégias dialéticas mais favoráveis a Sócrates, especialmente a utilização do silogismo prático, procurando demonstrar que a ignorância afeta a conclusão e não as premissas do silogismo prático resguardando assim o intelectualismo socrático, pois apenas as premissas possuem natureza universal, isto é, uma propriedade essencial de todo tipo de conhecimento, enquanto a conclusão possui natureza particular, típica das sensações.

Zíngano, ao analisar o discurso aristotélico, ressalta especialmente a terceira etapa da construção do argumento acerca da *akrasia*,¹¹⁴⁷ a 10-24, que aparentemente contém a solução dos problemas evidenciados, o incontinente conhece as premissas, mas não usa

adequadamente esse conhecimento na realização da conclusão, isto é, o incontinente possui o conhecimento mas não o emprega adequadamente. A conclusão obtida representa uma ruptura no argumento, aqui o método de investigação passa a ser concebido na forma de uma exposição própria da *física* e não da dialética, e o emprego do método da investigação da *física* é o que conduz o leitor a considerá-lo como a resolução do argumento. Na obra aristotélica comumente uma demonstração de natureza científica ou própria das ciências naturais frequentemente complementa e sucede uma explicação *lógica*, a qual procede unicamente da análise da estrutura lógico-linguística do argumento, sendo, portanto, capaz de oferecer, apenas certos resultados úteis para a solução do caso, mas não capaz de proporcionar a solução propriamente dita do problema investigado. Zíngano finaliza sua análise da estrutura do argumento sobre a *akrasia* concluindo que o método de prova adotado por Aristóteles possui natureza dialética, sendo seu objetivo principal, bem como seu padrão de justificação, a preservação se possível de todas as opiniões reputadas, senão da maioria delas ou das mais reputadas dentre elas, sendo que este procedimento é claramente empregado na construção do argumento, pois seu objetivo principal é nitidamente preservar ao máximo a tese de Sócrates, apesar da introdução de uma tese puramente aristotélica sobre a influência do apetite na ação humana, utilizando como estratégia para resguardar a posição socrática uma abordagem baseada na concepção do silogismo prático.

Zíngano, porém, ressalta que certas dificuldades filosóficas em conciliar as posições de ambos os pensadores, logo forçaram Aristóteles a abandonar esse método dialético fundado na preservação das opiniões reputadas.

Passo a analisar um artigo de Terence H. Irwin, intitulado *Aristotle's Methods of Ethics*, no qual é desenvolvida uma tese alternativa a respeito do método de investigação aristotélico em matéria prática que procura demonstrar que o problema do método de investigação esta vinculado intimamente aos princípios da epistemologia moral em Aristóteles. Transcrevo a seguir passagem introdutória que delimita claramente o problema proposto por Irwin.

What does Aristotle try to do in the ethics? What sorts of questions does he intend to ask? How does he expect to answer them? These are basic questions to be asked about a moral philosopher; to understand his theories and arguments we must see what task he sets himself and how he intends to execute it. Here we raise questions about method- what Aristotle thinks is the right method for ethical inquiry. But the questions about method reflect deeper questions about moral epistemology...We must try, then, to understand Aristotle's methods in ethical argument, and his moral epistemology, and ask whether the methods are really the right ones to express his

epistemology (IRWIN, 1981, p.193).³⁷

Inicialmente Irwin estabelece uma distinção entre os dois contextos nos quais as questões acima formuladas podem ser relevantes, de um lado, as questões podem ser respondidas conforme a perspectiva do agente moral, que se preocupa, sobretudo, com a deliberação correta sobre como agir imediatamente, aqui e agora, mas, por outro lado, estas indagações também fazem sentido quando adotamos a perspectiva do filósofo moral, que busca estabelecer princípios relativamente gerais para determinar a correção das ações éticas, assim questões a respeito de conhecimento moral e métodos de investigação ética estão necessariamente vinculadas. Nesse sentido o método de investigação ético aristotélico deve dar conta de ambas as perspectivas do problema moral, a prática e a teórica. Do ponto de vista da filosofia prática, o método deve oferecer instrumentos para elucidar como o agente moral racional, consciente e reflexivo delibera sobre o que é correto fazer no caso particular e se esta deliberação implica na necessidade de um conhecimento moral. Do ponto de vista da filosofia teórica, aquela desenvolvida pelo filósofo moral, o método adotado deve explicar satisfatoriamente como procede de fato o agente ético bem como demonstrar qual a ação correta. Para o comentador a epistemologia moral aristotélica poderia indicar qual tipo de teoria ética é a mais adequada para empreender a tarefa proposta e como ela pode ser construída.

I do not mean that in Aristotle's view or mine moral theory should make no difference to what an agent decides or even that the two methods- the theorist's reflection and the agent's deliberation- are always separable; perhaps indeed, we will see later why they may be inseparable. However, it will help if we are clear at the start about the question to be asked. We are not concerned primarily with the agent's question, "What am I to do and how should I choose what to do?" We are concerned with Aristotle's question as the writer of the *Ethics*, "How am I to construct this theory and how should I defend it?" The agent's and the theorist's methods need not always be the same (IRWIN, 1981, p. 194).³⁸

³⁷ "O que Aristóteles tenta realizar em sua ética? Que tipo de questões ele deseja propor? Como ele pretende respondê-las? Essas são questões básicas a serem propostas acerca de um filósofo moral; para entender suas teorias e argumentos devemos perceber quais as tarefas as quais ele se propõe e como pretende executá-las. Levantamos aqui questões acerca do método- o que Aristóteles considera ser o método correto para uma investigação ética. Mas questões sobre método refletem questões mais profundas sobre epistemologia moral...Tentaremos, então, entender o método de Aristóteles em argumentos éticos, e sua epistemologia moral, e procurar qual dos métodos é realmente o mais adequado para expressar sua epistemologia."

³⁸ "Eu não quero dizer que na visão ou teoria moral de Aristóteles isto não faz diferença para a decisão do agente moral ou mesmo que os dois métodos- a reflexão do teórico e a deliberação do agente- são inseparáveis; talvez, de fato, veremos mais adiante porque eles podem ser inseparáveis. Entretanto, ajudará se formos claros inicialmente sobre a questão a ser respondida. Não nos preocupamos primeiramente com a questão do agente, "O que devo fazer e como devo escolher o que fazer?" Estamos preocupados com a questão de Aristóteles como escritor da *Ética*, "Como construir uma teoria e como defendê-la? Os métodos do agente e do teórico não precisam ser sempre os mesmos."

Conforme o intérprete grande parte da doutrina tem considerado que o método dialético é ao menos o método predominando, senão o método por excelência nas investigações éticas aristotélicas, embora permaneça ainda em disputa qual o verdadeiro sentido do termo ‘dialético’ em Aristóteles, afinal qual o alcance da expressão, quais os procedimentos requeridos e incluídos nesse tipo de método de prova ética.

Irwin apresenta um esquema sobre o funcionamento do método dialético conforme descrito principalmente nos *Tópicos*, mas também recorrendo a passagens metodológicas descritas na *Metafísica*, *EE* e *Rethorica*, nestes termos: um debate dialético versa sobre um problema, uma questão a respeito da qual reina a discordância entre as opiniões da maioria e da elite; o objeto do debate pode ser uma tese, algum paradoxo comumente rejeitado de um filósofo conhecido; não pode ser objeto da discussão uma proposição na qual ninguém acredita ou que é obviamente evidente para a maioria, assim não é qualquer dúvida de um indivíduo que merece ser discutida; a discussão frequentemente aborda um problema gerado por uma *aporia*, ou seja, quando defendemos argumentos que parecem ser igualmente cogentes para conclusões opostas; dois debatedores discutem o problema arguindo a partir de crenças comuns em lados opostos; quando os debatedores defendem teses geralmente rejeitadas devem abandonar as crenças comuns apenas na medida requerida pela própria tese; e, finalmente, a disputa possui o propósito de demonstrar o custo de defender uma ou outra tese rejeitando em maior ou menor alcance as crenças comuns.

De acordo com o intérprete o emprego do método dialético pode ser constatado em muitos trabalhos filosóficos aristotélicos, frequentemente ele trata de examinar crenças comuns, detectar as *aporias* e resolvê-las através da análise do argumento e de suas premissas. Irwin sustenta que o método utilizado tanto na *Física* como na *Ética*, por exemplo, não é significativamente diferente do exercício de um debate dialético.

Nesse ponto, o comentador retorna a explorar a distinção entre o problema do agente moral e do filósofo ético arguindo que nos *Tópicos* cada debatedor defende sua posição, sem precisar considerar ou reconhecer os méritos da posição contrária, enquanto que o teórico da ética não desempenha apenas a função de contendor num jogo dialético, algo que ele também deve desempenhar, mas o que o distingue essencialmente é a condição de árbitro da disputa examinando os argumentos contrapostos e tentando reconciliá-los o quanto possível. De toda maneira, o intérprete afirma que resta claro que Aristóteles nos seus tratados frequentemente confia em argumentos dialéticos e nos seus resultados.

Irwin ressalta ainda que conforme os *Tópicos* uma das funções do argumento dialético possui natureza retórica, ou seja, discussões dialéticas exercitam a habilidade argumentativa do debatedor, sendo bastante úteis tanto para discussões sobre *endoxa* como para as ciências filosóficas. Conforme o intérprete outra função significativa do método dialético na filosofia aristotélica em geral consiste na investigação sobre os primeiros princípios de uma ciência através da análise das crenças comuns relevantes, sendo que na *Ética*, Aristóteles reivindica especificamente o emprego do método dialético para a descoberta dos primeiros princípios da moral, o que sugere a observação dos princípios metodológicos indicados nos *Tópicos* especialmente no que concerne à prova das *endoxa*. No curso do argumento o comentador analisa uma passagem metodológica clássica da *EN*, 1145b2-7, já examinada por outros dos intérpretes referidos nesta dissertação, afirmando que ela apresenta uma descrição dos objetivos e do procedimento dialético na investigação dos primeiros princípios de uma ciência. Assim Aristóteles entende que uma das funções mais valiosas que fazem parte do âmbito de competência próprio do filósofo moral consiste em propor uma explicação geral do fenômeno que causa as *aporias* como forma de remover as dificuldades e contradições presentes nas *endoxa*. De outro lado, o filósofo deve procurar por aqueles princípios que requeiram o menor sacrifício possível das crenças comuns, assim devemos aceitar um princípio como verdadeiro unicamente quando ele se relaciona com as crenças comuns da maneira correta, nestes termos o objetivo da teoria moral deve ser apenas o estabelecimento de uma explicação descritivamente adequada das crenças comuns, o que aponta para uma ética puramente descritiva. Mas neste caso, o problema que resta evidente é o de como justificar a verdade das premissas de uma investigação dialética, pois a simples análise linguística ou a resolução de *aporias* não podem demonstrar que as conclusões do argumento são deduzidas de premissas verdadeiras, da mesma maneira que uma teoria puramente descritiva adequada não pode provar que as crenças comuns que descreve são efetivamente verdadeiras ou falsas. Conforme Irwin, Aristóteles claramente reivindica que o objetivo da teoria moral é a verdade e, portanto, a teoria moral precisa demonstrar e justificar a verdade das crenças comuns, o que evidentemente é impossível, do ponto de vista lógico, recorrendo unicamente às próprias crenças, pois resulta em um tipo de circularidade viciosa. O intérprete sublinha que Aristóteles não circunscreve o debate moral à discussão dialética das aporias presentes nas crenças comuns, pois o filósofo ético deve descobrir e investigar outras aporias relevantes sobre um problema moral ainda não detectadas ou subestimadas pelas crenças comuns, de modo que o teórico moral não fica vinculado apenas ao exame de

endoxa, já que não existem ordinariamente opiniões reputadas a respeito de matérias ou problemas desconhecidos.

Irwin aborda outro problema, se o propósito de Aristóteles é a construção de uma teoria moral verdadeira, já que a finalidade da teoria moral é a verdade, como ele emprega o método dialético para atingir este objetivo, ou seja, se os primeiros princípios servem apenas para justificar as crenças comuns demonstrando que são verdadeiras, como é possível defender e provar a verdade dos próprios princípios inicialmente. De acordo com o comentador esses princípios obviamente não podem ser satisfatoriamente justificados apenas pelo fato de que são compatíveis com as crenças comuns, é necessário apresentar outras evidências e provas independentes que apoiam o seu status de verdade dos princípios. Assim o debatedor dialético argumenta em conformidade com as crenças comuns, apelando a elas em defesa de sua tese, aceitando a verdade da maior parte possível delas e rejeitando apenas as que contradigam sua posição e não de acordo com a investigação teórica que visa o estabelecimento da verdade ou falsidade das proposições morais. O intérprete conclui a discussão do tópico conforme se transcreve a seguir.

They seem require some independent support, but dialectical arguments do not seem to offer that. The more clearly we understand Aristotle's ambitions for his ethical arguments, the harder is to see how the dialectical method can reasonably be expected to fulfil these ambitions...It is hard to see how this method could warrant belief in the truth of the conclusion. For Aristotle is quite right to suppose that in ethics we can legitimately ask about the truth of the common beliefs and that we ought to be able to defend them against challenge. But is not at first clear how dialectic is supposed to provide the right sort of defense. Where is the right sort of defense to be found? (IRWIN, 1981, p. 201).³⁹

De acordo com Irwin uma possível resposta de Aristóteles pode ser encontrada principalmente no *Analíticos Posteriores* e aponta para a justificação dos primeiros princípios teóricos sem qualquer recurso à inferência através da capacidade da intuição humana de captá-los, assim esses princípios devem ser autoevidentes e acessíveis intuitivamente pelos homens, mas tal resposta precisa ser melhor analisada. Conforme o comentador nenhum dos tratados éticos de Aristóteles se constitui numa exposição apodítica característica de uma ciência demonstrativa, do mesmo modo como nenhum de seus outros trabalhos filosóficos

³⁹ “Eles parecem requerer algum suporte independente, o que argumentos dialéticos não parecem oferecer. Quanto mais claramente entendemos as ambições de Aristóteles para seus argumentos éticos, torna-se mais difícil compreender como o método dialético pode razoavelmente cumprir estas ambições...É difícil ver como este método poderia garantir a crença na verdade de suas conclusões. É quase certo que Aristóteles supõe que na ética podemos legitimamente questionar sobre a verdade das crenças comuns e que devemos estar aptos para defendê-las contra desafios. Mas não está claro em princípio como a dialética supostamente pode oferecer o tipo certo de defesa. Aonde está o tipo de defesa correto a ser encontrado?”

apresenta esta feição puramente apodítica, na ética especialmente o Filósofo parece não acreditar na possibilidade de demonstrações puras justamente pela natureza da matéria prática, citando uma passagem aristotélica que expressa essa limitação da ética segundo a qual o discurso moral que somente pode ser formulado aproximadamente em esboço, sendo válido apenas na maior parte dos casos, mas não sempre em todos os casos, conforme 1094b14-22. Mas apesar desta limitação, o intérprete entende que nos termos da passagem reproduzida ainda assim seria possível sustentar o emprego de um método de demonstração científica na ética em razão de que algumas regularidades usuais podem refletir uma norma, assim em condições normais a regra é válida, na medida em que consideramos que a condição usual é normal e natural e as exceções constituem desvios do que é natural poderíamos efetivamente empregar os princípios de investigação e justificação típicos da ciência demonstrativa. Todavia, Irwin conclui que esta não é a posição de Aristóteles e a passagem demonstra uma inconsistência sobre o alcance das demonstrações, argumentando que de fato o Filósofo contrasta sabedoria com ciência demonstrativa em razão de que a sabedoria se dirige ao conhecimento do que não é necessário, por isso os primeiros princípios de uma ciência demonstrativa podem ser acessados pela intuição, sem recurso a inferência, enquanto os princípios teóricos da sabedoria não são cognoscíveis intuitivamente.

O comentarista então indica que outra possível fonte de justificação das crenças éticas comuns seriam os princípios teóricos de outras disciplinas e as crenças comuns que os sustentam, assim se esses outros princípios forem capazes de justificar satisfatoriamente alguns princípios morais teremos justificados esses princípios éticos sem qualquer recurso às crenças éticas comuns evitando um círculo vicioso ou um regresso ao infinito. De toda maneira, o intérprete ressalta que conforme esta perspectiva o apelo a uma coerência ampla entre os princípios éticos e os princípios importados de outras disciplinas e de ambos com as crenças comuns oferecem uma justificação mais satisfatória do que o recurso a uma coerência restrita entre princípios éticos e crenças éticas comuns. Assim uma coerência ampla proporciona uma aplicação mais consistente e frutífera da dialética na investigação de problemas morais, pois se argumentos dialéticos podem demonstrar que princípios éticos são justificados pela referência a princípios não éticos e crenças comuns então podemos justificar nossas crenças éticas iniciais apelando para os princípios éticos e esta solução evita a circularidade e é mais consistente do que uma justificação fundada apenas em argumentos dialéticos.

Irwin conclui que Aristóteles de fato apela a um tipo de coerência ampla em sua teoria ética e esta é a razão pela qual sua teoria moral é eminentemente dialética, na medida em que seus princípios éticos são sustentados por sua teoria psicológica, especialmente por sua concepção de alma humana e essência humana, e a sua teoria psicológica, por sua vez, é justificada por sua teoria metafísica, especialmente no que concerne aos conceitos de substância, essência, forma e matéria. O argumento ético aristotélico, porém, não é unicamente dialético, pois sua justificação não decorre apenas da aceitação do interlocutor quanto às crenças comuns, mas ao revés depende de princípios não éticos, que por sua vez dependem da validação das crenças comuns de natureza não ética, mas ao recorrer a crenças comuns de qualquer espécie que o interlocutor pode aceitar o argumento permanece com características eminentemente dialéticas. O intérprete ressalta que o ponto relevante é que Aristóteles não confia em crenças comuns apenas por que são comumente acreditadas, mas ao revés reivindica uma justificação mais ampla para os princípios éticos. Mas o apelo a uma coerência ampla não resolve todos os problemas de justificação da teoria moral, muitas questões permanecem sem resposta, assim se os princípios éticos são justificados por princípios não éticos, como são justificados esses outros princípios não éticos? A resposta proposta é a de que esses princípios são justificados por crenças comuns apropriadas não éticas. Mas então, qual a razão para considerar essas crenças não éticas como verdadeiras enquanto negamos o status de verdade às crenças éticas comuns? E ainda, se não justificamos os princípios não éticos a partir de crenças comuns deve ser pelo fato de que tais princípios não são inicialmente autoevidentes. Seja como for, Aristóteles precisa demonstrar a razão pela qual alguns princípios e algumas crenças comuns merecem mais confiança do que outros no âmbito de uma investigação moral.

Irwin entende que uma resposta apropriada para estas dúvidas requer um exame anterior, ainda que superficial, da forma de justificação de certos argumentos desenvolvidos na *Metafísica* especialmente na maneira como Aristóteles defende suas concepções de forma, matéria e substância. Conforme o comentador certos pressupostos metafísicos determinam o ponto de partida da investigação ética aristotélica, assim proposições como as que afirmam que a forma é a substância e que a alma é a forma e a substância produzem implicações na maneira de justificação da teoria moral. No âmbito da ética essas reivindicações implicam na assunção de que a essência de certas coisas é a sua alma e forma na medida em que elas são essencialmente dirigidas para um fim, nesta perspectiva o homem, objeto da moral, é compreendido como um organismo natural teleologicamente ordenado, nesta condição de um

ser teleologicamente ajuizado a essência do homem é sua alma, assim sendo o objeto de estudo da ética é a forma e a alma humana.

O intérprete sustenta que para uma melhor compreensão destas implicações é útil examinar a estrutura dos argumentos aristotélicos que articulam duas concepções de forma, matéria e substância. Irwin passa a analisar a estrutura argumentativa que articula o clássico Princípio da Não-Contradição na *Metafísica*, nestes termos. Aristóteles argumenta dialeticamente contra um interlocutor que nega o Princípio da Não-Contradição, mas que admite estar discursando sobre alguma coisa, desde que reivindica que um mesmo sujeito pode possuir todas as suas propriedades e nenhuma destas propriedades ao mesmo tempo e sob as mesmas condições, ou seja, ele afirma e nega a mesma sentença. Assim se alguém afirma que um sujeito pode possuir e não possuir as suas propriedades ao mesmo tempo, o discurso perde o objeto, pois, já não subjaz sujeito algum sobre o qual discursar, neste sentido um discurso válido só pode ser articulado mediante o reconhecimento de um sujeito como uma essência, essência que consiste justamente na propriedade ou conjunto de propriedades que o sujeito retém durante toda a sua existência, desta forma Aristóteles procura demonstrar que um discurso válido logicamente exige o reconhecimento da relação persistente entre sujeitos e essências.

Analisando este argumento Irwin conclui que sua estrutura é basicamente dialética na medida em que procede mediante refutação da reivindicação do oponente e se sustenta basicamente naquilo que o interlocutor concede. Porém, um exame mais acurado indica que o argumento não é meramente dialético em razão de uma premissa fundamental não é constituída por uma proposição que um opositor pode aceitar ou rejeitar, mas sim numa pré-condição para ser um interlocutor de um discurso lógico e significativo, pois se alguém não está falando significativamente sobre nada não está participando de nenhuma discussão, pois não está de fato apresentando nenhuma reivindicação sobre nada e, portanto, não expressa nem um discurso nem um pensamento significativo. Assim sendo Aristóteles emprega uma premissa de natureza lógica sem qualquer recurso a crenças comuns, embora a estrutura do argumento seja essencialmente dialética adotando o procedimento de refutação e de justificação mediante a concessão do oponente.

Ademais de acordo com o intérprete Aristóteles reivindica que a essência de um organismo natural é formal, pois, suas propriedades funcionais dependem da sua forma, em razão de que uma explicação teleológica é condição necessária para o conhecimento da natureza. Então, se um ajuizamento formal do homem é necessário para uma correta descrição

e explicação das demais características do homem enquanto organismo natural, Aristóteles de fato esta empregando um tipo de justificação baseado num relato de como as coisas realmente são na natureza ao invés de uma demonstração que apela para as crenças e opiniões comuns, embora uma justificação teleológica pareça necessariamente incluir um apelo a certas crenças comuns implícitas a respeito da natureza e dos organismos, como por exemplo, um cão abana o rabo diante de um pedaço de carne por estar faminto e desejar o pedaço de carne.

Irwin reivindica que a análise da estrutura argumentativa acima desenvolvida evidencia que Aristóteles acredita que a investigação empírica confirma a validade de sua teoria teleológica, na medida em que demonstra que um ajuizamento teleológico dos organismos é necessário para o correto entendimento da natureza, pois são as nossas crenças teleológicas que nos permitem compreender o comportamento de um organismo natural e explicar suas características estruturais, nestes termos o argumento aristotélico sobre o reconhecimento da forma permanece dialético, mas não unicamente dialético.

Conforme o intérprete um ajuizamento teleológico do ser humano conduz a conclusão de que a essência do homem é sua alma racional, como outros organismos, o homem é um sistema orientado para um fim específico, sendo que o fim próprio do homem é o controle geral de atividades dirigidas a fins através da razão, especialmente no que concerne à razão prática. De maneira que é justamente a razão prática que distingue o agente racional dos outros organismos pela sua capacidade única de decidir e possuir desejos racionalmente construídos e dirigidos. Assim as escolhas e as ações humanas não são determinadas apenas por desejos irracionais independentes da deliberação e da razão, o homem, ao invés dos outros animais, é capaz de formar seus desejos como produtos de uma deliberação racional, ou seja, o homem é capaz de construir seus desejos racionalmente, e é justamente essa a essência do ser humano enquanto um organismo dirigido por uma alma racional. Transcrevo a seguir a conclusão do tópico.

This view of a rational agent can be defended dialectically, since it rests on fairly firm and undisputed common beliefs. As the same time Aristotle believes it is not merely dialectical, since it can be defended as a true account of how things are. If he appeals to this conception of rational agency as the basis of ethical argument, ethical argument will to this extent not be merely dialectical. Our outline of Aristotle's metaphysical and psychological arguments shows how ethics might be more than merely dialectical (IRWIN, 1981, pp. 211-212).⁴⁰

⁴⁰ “Esta visão de um agente racional pode ser defendida dialeticamente, na medida que ela repousa em crenças comuns bastante consolidadas e indisputadas. Ao mesmo tempo as crenças de Aristóteles não são meramente dialéticas, desde que podem ser defendidas como uma explicação verdadeira sobre como as coisas são. Se ele apela a esta concepção de ação racional como base para argumentos éticos, argumentos éticos neste sentido não são meramente dialéticos. Nossa perspectiva sobre os argumentos metafísicos e psicológicos de Aristóteles demonstra como a ética pode ser mais do que meramente dialética.”

Entendo que a passagem transcrita indica que Aristóteles utiliza na sua investigação ética argumentos oriundos de princípios de outras disciplinas filosóficas como a metafísica e a psicologia além de argumentos e procedimentos dialéticos oferecendo uma interpretação eclética do método aristotélico.

Irwin ressalta que o argumento da *Ética* depende da pressuposição de que existe um bem final ou supremo denominado “felicidade”, explícita ou implicitamente, por um agente racional, Aristóteles sustenta que a escolha dirigida para um bem final é justamente a característica específica do agente racional, em razão de que a referência a um bem final é uma característica essencial da deliberação e do desejo racional. O comentador então contrasta o conceito de um agente racional em sentido estrito e de uma agente racional em sentido amplo. Um agente racional em sentido estrito é capaz de integrar seus diferentes propósitos numa única concepção de bem final, e esta preocupação em estabelecer um bem final permanente é resultado da concepção que o agente possui de si mesmo como permanente tempo, cuja identidade é parcialmente formada por desejos, fins e planos racionais. Assim quanto mais o agente persegue esse bem final mais ele dá consequência e efetividade aos raciocínios e planos estabelecidos pela razão prática, pois um agente racional em sentido estrito entende seus desejos como dados e procura apenas integrá-los visando um arranjo sistemático desses desejos e a satisfação harmoniosa deles como um único bem final.

O comentador ressalta, em oposição, que um agente racional normalmente reconhece também sua capacidade de determinar, completa ou parcialmente, quais serão seus desejos futuros, assim o agente racional possui a capacidade de formar novos desejos e agir conforme eles ao passo em que remove ou enfrequece os desejos anteriores. Desta maneira um agente racional normalmente entende que sua tarefa ética é justamente deliberar a respeito de quais desejos devem ser desenvolvidos ou descartados, pois ele não toma mais seus desejos como dados e fixos, hipótese em que lhe caberia unicamente decidir quais desses desejos devem ser satisfeitos e a que tempo, sendo que Irwin denomina este segundo tipo característico de agente racional como um agente racional em sentido amplo. Neste sentido um agente racional identifica a si próprio com suas capacidades racionais que lhe permitem desenvolver planos de vida estáveis e padrões de comportamento persistentes ao longo do tempo, assim sendo o agente racional não possui razões suficientes para identificar-se unicamente com seus desejos atuais, mas possui boas razões para considerar também seus desejos potenciais e construir uma concepção de seu bem final que inclua a satisfação harmoniosa de seus desejos atuais e potenciais, a recusa do agente em considerar desejos potenciais importa na negação arbitrária

da capacidade mais característida da razão prática. Irwin conclui o tópico afirmando que o agente racional em sentido estrito limita irracionalmente o alcance da razão prática e da deliberação ética.

O intérprete reivindica que o ponto de partida das investigações éticas aristotélicas, o sumo bem ou bem final, é sustentado por concepções metafísicas e psicológicas a respeito do ser humano como um agente racional capaz de deliberar, mais precisamente pela concepção do homem como um agente racional em sentido amplo, passando a examinar como Aristóteles justifica essa concepção antropológica e como esta pressuposição afeta a estrutura de seu argumento ético. O comentador destaca neste sentido uma passagem do tratado, 1097b8-11, analisando que a ressalva aristotélica quanto ao sentido de autosuficiente aponta para características fundamentais do pensamento ético e político do Filósofo, ou seja, o bem final para o homem não envolve apenas a sua própria felicidade, pois inclui necessariamente virtudes sociais que se manifestam nas suas relações sociais no âmbito de uma comunidade política. Quanto a isto creio ser adequado relembrar que para Aristóteles a vida na *polis* é condição para a felicidade humana, eis que somente na *polis* o homem pode realizar plenamente suas capacidades e atingir a felicidade, a cidadania é condição da felicidade, sendo que este é um problema clássico da ética aristotélica que tem sido amplamente debatido no confronto entre a teoria inclusiva e a teoria dominante sobre a felicidade.

Irwin aponta para a necessidade de uma justificação para a reivindicação aristotélica de que o mais completo e autosuficiente bem para o homem envolve o exercício de virtudes sociais, pois um agente racional em sentido estrito pode satisfazer sistematicamente seus desejos individuais sem considerar absolutamente a felicidade alheia. O intérprete, porém, sustenta que o argumento sobre a felicidade parece mais diretamente dirigido a um agente racional em sentido amplo, na medida em que ele possui a capacidade de desenvolver e moldar seus desejos racionalmente. Aristóteles pode persuadir esse agente racional em sentido amplo de que o aperfeiçoamento completo e harmonioso das suas capacidades e desejos exige um estilo de vida compatível com a concepção expandida da felicidade, ou seja, requer o cultivo de virtudes sociais ou políticas, pois para um agente racional em sentido amplo a felicidade importa não apenas na satisfação de seus desejos atuais, mas sim na satisfação de desejos desenvolvidos corretamente.

O comentador afirma que a estrutura do argumento sobre a felicidade indica que Aristóteles supõe que um agente moral possui razões consistentes para considerar a si próprio como um agente racional em sentido amplo, desde que a ação racional em sentido em amplo

expressa propriedades essenciais da natureza humana, ou seja, a condição de um organismo natural dotado de uma alma racional e, portanto, com a capacidade de deliberar racionalmente. Irwin conclui que o argumento é basicamente justificado por esta concepção a respeito do agente ético racional, que, como vimos, é sustentada por princípios emprestados da psicologia aristotélica e que nestes termos o argumento deixa de ser meramente dialético, pois não repousa mais unicamente em crenças comuns, mas sim em princípios científicos. Neste sentido o argumento possui um fundamento mais consistente para a explicação da natureza da felicidade e das virtudes, especialmente as sociais e políticas. Transcrevo a seguir trechos da conclusão do tópico.

The defense of some of Aristotle's conception of the virtues shows how his argument is more than merely dialectical even when it seems most evidently dialectical. His accounts of the individual virtues seem to stick rather closely to common beliefs... these virtues seem to have no claim to reflect universal features of rational agents. This verdict is indisputable for parts of Aristotle's account...but it does not express a just view of his account as a whole. For he describes the character and point of view of each of the virtues so that we can see their value to a broad rational agent. The attitudes they express are reasonable attitudes for a broad rational agent...but we should agree that he has more than a merely dialectical defense of these virtues (IRWIN, 1981, p.219).⁴¹

Irwin reivindica finalmente que na perspectiva ética aristotélica a vida autossuficiente conceitualmente inclui necessariamente a felicidade dos amigos e dos demais cidadãos de uma comunidade política, sendo que a justiça é a virtude social e política, uma virtude estreitamente conectada com a amizade. Aristóteles ressalta que a atividade política deve ser valorizada por si mesma, de modo que é preciso distinguí-la claramente da economia, finanças e atividades militares que constituem as condições necessárias nas quais a política é exercida. Assim estão postas as condições prévias que permitem a Aristóteles demonstrar que as atividades políticas dos cidadãos são a finalidade de uma comunidade política e por isso mesmo fazem parte do conceito de felicidade. Esse argumento é nitidamente dirigido a um agente racional em sentido amplo que pode ser persuadido a aceitar que o pleno desenvolvimento de suas capacidades e desejos somente pode ser realizado no

⁴¹ “A defesa de algumas das concepções de Aristóteles sobre as virtudes demonstra como seu argumento é mais do que meramente dialético mesmo quando parece mais evidentemente dialético. Sua explicação acerca das virtudes individuais parece antes ser sustentada mais especificamente nas crenças comuns...essas virtudes parecem não apresentar uma reivindicação no sentido de refletir característica universais de agentes racionais. Este veredito é indisputável para partes da explicação de Aristóteles...mas não expressa uma visão justa acerca de sua explicação como um todo. Porque ele descreve o caráter e aponta a perspectiva de cada uma das virtudes na medida podemos perceber seu valor para um agente racional em sentido amplo. As atitudes que elas expressam são atitudes razoáveis para um agente racional em sentido amplo...mas devemos concordar que ele apresenta uma defesa mais do que meramente dialética para estas virtudes.”

âmbito da *polis*, na condição de cidadão ativo membro de uma comunidade política. Desta forma, Irwin busca ressaltar novamente as premissas psicológicas do argumento aristotélico.

O comentador conclui que o método de investigação ética de Aristóteles não é meramente dialético na medida em que não admite como verdadeiras todas ou a maioria das crenças comuns e trata unicamente de sistematizá-las. Irwin reivindica que o Filósofo procura construir uma teoria ética verdadeiramente normativa capaz de justificar e corrigir as crenças comuns, na qual a verdade não é garantida pela intuição ou por princípios evidentes, mas sim pelo apelo à coerência do argumento, neste ponto creio que o intérprete indica claramente o emprego de um tipo de fundamentação ética coerentista na moral aristotélica.

Irwin trata logo de esclarecer qual o tipo de coerência esta em jogo. Uma simples coerência entre princípios éticos e crenças comuns é considerada um tipo de prova frágil e inconsistente e, portanto, é descartada. Aristóteles articula seu argumento ético adotando um tipo de coerência mais ampla ao demonstrar que os princípios morais são construídos a partir de uma concepção a respeito da natureza humana fundada em princípios psicológicos e metafísicos, pois esses princípios emprestados de outras disciplinas constituem as condições necessárias tanto para um discurso significativo, condição metafísica, como para a correta compreensão da natureza, condição psicológica. Ademais esses princípios não éticos por sua vez são extraídos de crenças comuns selecionadas consideradas relevantes e consistentes relativamente imunes aos desafios céticos que vulneram as crenças comuns éticas. Assim sendo a ética aristotélica não é completamente autônoma, pois recorre a princípios justificados por crenças não éticas. Essa conclusão, entretanto, parece contrariar uma máxima metodológica aristotélica contida no *Analíticos Posteriores* segundo a qual cada disciplina possui seus próprios princípios especiais que explicam apropriadamente as observações e as crenças no seu âmbito de aplicação. Irwin, porém, argumenta que essa exigência é dirigida essencialmente aos princípios especiais das ciências demonstrativas e não propriamente aos princípios da investigação ética, cujo ponto de partida são as crenças comuns (*Anal. Post.* 74b21-7). Reproduzo a seguir passagem conclusiva sobre o método de investigação ética em Aristóteles.

His method is not merely dialectical...He looks for a true normative theory that will justify common beliefs and correct them if necessary...Coherence between ethical principles and common ethical beliefs seems to be a rather fragile justification...But if Aristotle shows that the principles of ethics rest on a view of human nature that can be defended by appeal to psychological and metaphysical principles, the area of coherence is wider. These non-ethical principles rely on common beliefs, but on selected common beliefs...they are hard to resist because they are necessary for significant speech or for the correct understanding of nature. Aristotle's ethics, then, is not wholly autonomous; it relies on principles that are justified by non-ethical

beliefs (IRWIN, 1981, pp. 221-222).⁴²

Irwin conclui que o argumento aristotélico recorre a princípios psicológicos e metafísicos para a justificação de princípios éticos e que nestes termos Aristóteles emprega um método de justificação fundado, sobretudo, na coerência ampla entre esses princípios psicológicos e metafísicos e as crenças comuns relacionadas, de modo a construir uma teoria normativa de natureza *coerentista*, capaz de justificar e corrigir as crenças éticas comuns, ressaltando finalmente que uma teoria construída e justificada nestes termos deixa de ser meramente dialética.

⁴² “Seu método não é meramente dialético...Ele procura por uma teoria verdadeiramente normativa que irá justificar as crenças comuns e corrigí-las se necessário...Coerência entre princípios éticos e crenças comuns parece oferecer uma justificação frágil...Mas se Aristóteles demonstrar que os princípios da ética repousam numa visão da natureza humana que pode ser defendida pelo apelo a princípios psicológicos e metafísicos, a área da coerência é ampliada. Esses princípios não éticos derivam de crenças comuns, mas de crenças comuns selecionadas...eles são difíceis de resistir porque são necessários para um discurso significativo ou para uma correta compreensão da natureza. A ética de Aristóteles, então, não é completamente autônoma; ela depende de princípios que são justificados por crenças não éticas.”

4 *Ethica Nicomachea*: dialética e/ou inexatidão

Após a exposição das principais teses dos comentadores consultados acerca do método de investigação ética em Aristóteles, desenvolvida nos três capítulos anteriores, passo a discutir o problema pondo em debate as conclusões dos intérpretes, contrastando suas principais semelhanças e diferenças filosóficas. Finalmente concluo com minha posição sobre os resultados obtidos pela pesquisa, delineada a partir de uma reflexão a respeito dessas diversas opiniões dos especialistas. O tema segue controverso, mas parece possível extrair da discussão certas posições compartilhadas amplamente pelos doutrinadores, como, por exemplo, o fato de Aristóteles adotar não apenas um único método de prova na sua filosofia prática, mas, ao revés, fazer uso de diversos procedimentos e estratégias de natureza diferente, isto é, Aristóteles emprega processos dialéticos de investigação em diversos argumentos, mas igualmente, em outros argumentos, adota o procedimento de estabelecimento de definições de objetos previsto no *Analíticos Posteriores*, como demonstram satisfatoriamente Natali e Salmieri. Ademais Aristóteles emprega nas suas investigações éticas, em certos argumentos, como método de justificação, princípios emprestados de outras disciplinas filosóficas como a lógica, a metafísica, a psicologia, etc, tais como o princípio de não-contradição. Vejamos as posições da doutrina.

Barnes e Berti defendem em linhas gerais que o método dialético é adotado por Aristóteles na filosofia prática, especialmente na *Ética a Nicômaco*, como meio de prova em problemas éticos. Ocorre, porém, que as posições convergem em linhas muito gerais, isto é, apontam o método dialético como método principal de investigação ética em Aristóteles, mas na verdade divergem sobre a natureza desse método dialético, especialmente no que concerne ao procedimento investigatório, quanto ao funcionamento do método, efetivamente adotado na fundamentação da moral.

O funcionamento do procedimento dialético de investigação é interpretado de maneira claramente diferente pelos dois comentadores, Barnes enfatiza o método clássico de três etapas, estabelecer, percorrer as *aporiai* e provar, conforme descrito na célebre passagem metodológica do livro VII, 1, da *Ética Nicomaquéia*, 1145b2-7, citada várias vezes pelos comentadores no curso desta pesquisa, nos termos da passagem a seguir reproduzida.

Esquemáticamente, o método de Aristóteles resulta no seguinte. Primeiramente, reunir as *endoxa* sobre o tema em questão, chamemo-lo $\{a_1, a_2, a_3...a_n\}$. Em segundo lugar, inspecionar os *a*'s em busca de insuficiências. Em terceiro lugar, resolver as insuficiências; filtrar os *a*'s para produzir uma nova série $\{b_1, b_2, b_3...b_n\}$; selecionar os *b*'s 'mais relevantes' e construir um subgrupo maximamente consistente dentre esses *b*'s que contenha os membros 'mais relevantes'. Chamemos a série final, o resultado do processo de 'percorrer as aporias' e de 'prova', de $\{c_1, c_2, c_3...c_m\}$...A investigação chegou ao fim: reunir os *a*'s estabelece os problemas; 'percorrer as aporias' e alcançar as provas adequadas, processo que converte as *a*'s em *b*'s e nos permite selecionar os *c*'s, é o passo que soluciona os problemas (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, p. 187).

Berti, por sua vez, aponta para um procedimento metodológico diaporético, enfatizando que o método de prova adotado por Aristóteles é caracterizado especialmente pelo emprego de estratégias dialéticas como a refutação e a argumentação diaporética consistente no fato de que as *endoxa* são sempre postas a prova em confrontos de natureza dualista, ou seja, uma opinião é confrontada diretamente com outra opinião contrária, extraindo-se todas as consequências possíveis da contradição, e concluindo-se pela verdade da opinião que melhor preservar as *endoxa*, conforme revela a passagem a seguir transcrita, na qual se indica didaticamente como as opiniões são investigadas.

Isso é feito por meio do procedimento bem conhecido denominado *diaporésai*, o qual consiste...em desdobrar as aporias em duas direções opostas. A propósito de cada opinião, portanto, deve-se apresentar diante dela a opinião oposta, ou então todas as opiniões concernentes a certo problema em duplas ou alternativas entre si opostas, donde, de cada uma das duas opiniões entre si opostas, deve-se deduzir todas as consequências que dela derivam. A este ponto, devem-se confrontar tais consequências com os *éndoxa* relativos ao problema em questão, procurando ver se concordam ou não com todos os *éndoxa*, ou ao menos com sua maior parte, ou com os mais importantes (BERTI, 1998, p.p. 133-134).

Creio que o cotejo entre as duas passagens aludidas revela claramente uma discordância bastante relevante sobre a natureza do método dialético adotado por Aristóteles na investigação de problemas éticos, Barnes descreve o método clássico de três etapas, que envolve, sobretudo, uma espécie de análise linguística sobre os conteúdos das *endoxa* que podem ser expressas de maneira vaga, confusa, ambígua, obscura ou inadequada, sendo que a investigação visa justamente filtrar, depurar ou retificar o conteúdo das *endoxa* originais. Berti, ao revés, aponta para um método dialético fundado na refutação e no procedimento diaporético, indicando a adoção de premissas necessárias a qualquer investigação ética, tais premissas são os princípios lógicos da não-contradição e do terceiro excluído. O procedimento diaporético enfatizado pelo comentador é aquele de natureza dualista, consistindo basicamente no confronto direto entre duas opiniões contrárias e suas

consequências em relação as *endoxa*, as quais não são provadas, mas constituem o padrão de justificação ou as condições necessárias a qualquer investigação ética, assim, a posição de Berti na verdade aponta para condições necessárias de natureza lógica, princípios de não-contradição e terceiro excluído, e condições necessárias de natureza ética, as *endoxa* justificadas por sua reputabilidade.

Mas a posição de Barnes e Berti difere ainda em outro aspecto muito relevante do ponto de vista metodológico, o primeiro sustenta que as *endoxa* elas mesmas são submetidas à prova, enquanto o último defende que as *endoxa* constituem as condições necessárias da prova, os padrões em vista dos quais as opiniões são testadas e justificadas, e nesta condição não podem ser submetidas a exame.

A posição de Berti é nitidamente formulada conforme a passagem a seguir reproduzida.

Os *éndoxa*, note-se bem, não são postos em discussão, apenas apresetados como termos de confronto, isto é, como premissas fora de discussão, à luz das quais se avaliam as opiniões em questão ou suas consequências...este é justamente o procedimento diaporético...e não consiste...em procurar salvar os *éndoxa*, mas em pôr à prova os *phainómena*, isto é, as opiniões, à luz dos *éndoxa*. Quando...Aristóteles prescreve como condição para demonstrar de modo suficiente que sejam deixados intactos os *éndoxa*, não pretende dizer que o objetivo da demonstração seja mostrar a validade desses *éndoxa*, mas que, para resolver as dificuldades concernentes a uma opinião, isto é, para refutar a opinião a ela oposta, é necessário mostrar que a primeira opinião não contrasta com os *éndoxa* e que, ao contrário, a segunda, a oposta, contrasta com eles (BERTI, 1998, p. 134).

A passagem acima revela precisamente a interpretação de Berti sobre a função metodológica desempenhada pelas *endoxa* no procedimento dialético adotado por Aristóteles, que como vimos, são as condições necessárias para a investigação, seja do ponto de vista lógico como ético, de um lado, mas também ressalta o funcionamento do procedimento diaporético baseado na refutação e na oposição direta entre duas opiniões contrárias conforme evidencia claramente o seguinte trecho “para resolver as dificuldades concernentes a uma opinião, isto é, para refutar a opinião a ela oposta, é necessário mostrar que a primeira opinião não contrasta com os *éndoxa* e que, ao contrário, a segunda, a oposta, contrasta com eles.”, no qual encontramos uma referência direta a um método de prova dualista, no qual as opiniões contrárias são postas à prova diretamente em duplas sucessivamente até a resolução do problema, bem como no qual *resolver as dificuldades concernentes a uma opinião* equivale a *refutar a opinião a ela oposta*, isto é, *resolver* o problema equivale a *refutar a opinião oposta*.

Barnes, por sua vez, entende que no âmbito de aplicação do método dialético clássico, aquele constituído por três etapas (estabelecer, percorrer aporias e resolver as aporias), as *endoxa* são submetidas a exame, pois podem conter obscuridades, ambiguidades ou imprecisões que podem ser esclarecidas mediante uma espécie de análise lógico-linguística, sendo preservadas apenas aquelas que não apresentem contradições incontornáveis, conforme evidencia a passagem a seguir transcrita.

O segundo componente do método é um percorrer as aporias...O termo se refere...a uma listagem preliminar ou apreciação geral das aporias...ou das dificuldades...auferidas pela investigação; uma vez estabelecidas as *endoxa*, procede-se ao exame dos problemas que elas apresentam...O terceiro componente do método...a ‘prova’, consiste simplesmente na ‘solução’, ou resolução, destes problemas: afinal, ‘haverá prova suficiente quando estiverem resolvidas as dificuldades’...Dentre as *endoxa* algumas devem ser abandonadas e outras preservadas; pois descobrir a verdade... é simplesmente uma questão de resolver as aporias. Uma vez que as dificuldades forem resolvidas-uma vez que as *endoxa* originais forem filtradas ou retificadas e estando seu subgrupo adequado consistentemente determinado- a verdade será encontrada, exclusiva e exaustivamente, nas *endoxa* remanescentes (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, pp.184 a 187).

Mas é importante ressaltar outra posição metodológica comum a ambos comentadores, tanto Barnes, como Berti, apontam para uma grande semelhança ou mesmo paralelismo entre o método de investigação adotado por Aristóteles na ética e na física, especialmente, o que parece sugerir uma aproximação entre os procedimentos investigatórios utilizados pela filosofia prática e pela ciência.

A posição de Barnes é claramente enunciada na passagem reproduzida adiante.

A *Física* não se refere explicitamente à lista de *endoxa*, e adiciona um novo componente; resolvendo-se os problemas que as *endoxa* colocam, devemos exibir também as suas causas. Ainda, a *Física* aplica o método somente na investigação da definição ou da essência do tema em questão...Assim, o método que Aristóteles delinea em *EN VII 1*, o qual chamarei, talvez algo grandiloquentemente, o Método da *Endoxa*, não é restrito à filosofia prática. Aristóteles o prega tanto na *Física* como na *Ética*...É claro que o Método das *Endoxa* não é o único método que Aristóteles advoga. Mesmo na filosofia prática ele cobra que conduzamos nossas investigações pelos fatos e contrasta tal conduta com o Método das *Endoxa*. Mas em nenhuma parte ele sugere que algum outro método nos levará a resultados que conflitam ou vão além dos resultados alcançados pelo Método das *Endoxa* (BARNES, in: ZÍNGANO, 2010, pp. 187-188).

Enquanto a posição de Berti é resumida na passagem a seguir transcrita.

A analogia aqui estabelecida é ainda uma vez entre a filosofia prática e a física, pois é próprio da física partir das coisas conhecidas a nós, isto é, do “quê”, do dado de fato, para remontar na direção daquelas mais conhecidas em absoluto, isto é, mais

inteligíveis, que são os princípios ou o “porquê”. Contudo, bem diferente é o significado que, na filosofia prática, têm o “quê” e o “porquê”...Salvas essas diferenças, a filosofia prática apresenta-se, sob o aspecto metodológico, não dessemelhante da física, no sentido em que também ela investiga a fundação racional da experiência e, por isso, vai do caso particular para a lei geral [...] (BERTI, 1998, pp.125-126).

Berti conclui sua interpretação metodológica realizando um inventário sobre as principais correntes doutrinárias a respeito do método dialético desde John Burnet, fins do século XIX e início do XX, até a contemporaneidade, opondo-se a uma linha interpretativa que nega à filosofia prática, e, sobretudo, a seu método dialético de prova, o status de verdadeira ciência, ou indicava apenas um grau inferior de cientificidade ou ainda sustentava uma função meramente propedêutica da investigação dialética. Berti, ao contrário, procura afirmar a natureza científica da filosofia prática concordando em linhas gerais com a posição defendida por Offried Höffe que aponta para o emprego em comum, de forma complementar, do método dialético e do método apodítico na ciência aristotélica, sendo que o primeiro corresponde ao momento criativo ou heurístico e o segundo ao momento demonstrativo da investigação científica, esta é, aliás, uma constatação semelhante a de outros comentadores que analisaremos adiante. A posição de Berti é resumida na passagem a seguir reproduzida.

Ao contrário, um “kantiano” como Offried Höffe mostrou que o procedimento dialético não permanece exterior à ciência propriamente dita, mas dela constitui precisamente o momento heurístico, isto é, inventivo, tanto no caso da filosofia prática como no da física e da metafísica, enquanto o procedimento apodítico dela constitui o momento expositivo e didático...Parece-me que a interpretação de Höffe é a mais conforme aos textos de Aristóteles, e que, em consequência, a filosofia prática pode ser considerada uma verdadeira ciência, do mesmo tipo da física e da metafísica...O que caracteriza a filosofia prática, ou ciência política, não é nem o método dialético enquanto tal, nem sequer a intenção tipológica...mas precisamente a união dos dois, a qual faz, sim, que o método dialético na filosofia prática seja ainda mais adequado ao seu objetivo do que o é nas ciências teóricas [...] (BERTI, 1998, pp. 141 a 143).

Como vimos, as interpretações de Barnes e Berti convergem em linhas muito gerais, ou seja, concordam que o principal, embora, não único, método de investigação ética em Aristóteles é método dialético, concordam ainda que a filosofia prática possui natureza científica, mas divergem, porém, substancialmente, na interpretação de aspectos metodológicos fundamentais, sobretudo acerca do funcionamento do procedimento dialético e sobre a função desempenhada pelas *endoxa* no funcionamento do método dialético.

No segundo capítulo expus as posições de Natali e Salmieri acerca do método de prova na filosofia prática, acentuando a grande semelhança das conclusões de ambos os comentadores no sentido de que Aristóteles utiliza um método de natureza científica na *Ética a Nicômaco*.

Natali analisa diretamente a estrutura argumentativa do livro I da *Ética a Nicômaco* e conclui que o método de investigação adotado neste livro comum não corresponde ao método dialético clássico, aquele composto por três etapas, que foi descrito pormenorizadamente por Barnes, apontando mais precisamente para o emprego de um método de estabelecimento de definições e causas exposto no *Analíticos Posteriores*, caracterizado, conforme sua interpretação, por uma investigação conduzida a partir de quatro procedimentos básicos: (1) o estabelecimento da existência do objeto; (2) investigação linguística acerca do significado dos termos utilizados na linguagem comum para indicar o objeto; (3) investigação sobre as qualidades necessárias do objeto; e (4) conclusão com a definição do objeto. Natali conclui que, se o método utilizado no livro mais elegante e fluente do tratado não é o dialético, então, a doutrina tem superestimado o papel do procedimento dialético na obra aristotélica, ao atribuir-lhe exclusividade ou superioridade na investigação moral do Filósofo.

A obra *Analíticos Posteriores* é o quarto livro do *Organon*, isto é, instrumento do aparelho analítico, tendo sido transliterado pela escolástica latina sob o nome de *Lógica*, e contém a exposição do pensamento rigorosamente dedutivo de Aristóteles, sendo considerada a fonte principal da lógica formal aristotélica. Temos nesta obra a apresentação da teoria do uso da lógica aristotélica, ou seja, da aplicação da lógica ao discurso filosófico, articulando um projeto científico puramente dedutivo, que opera a partir de silogismos, e no qual os silogismos procedem à semelhança das operações aritméticas próprias da matemática pura, o que aponta para a concepção apodítica da ciência em Aristóteles. Ademais, o *Organon*, em geral, apresenta o uso da dedução racional na forma da analítica, ou *épistémê*, conforme o termo empregado por Aristóteles, posteriormente vertido pelos latinos para *lógica*, e trata em outras palavras do discurso lógico. O *Organon* é composto por seis livros, sendo uma obra propedêutica à filosofia, abordando as condições necessárias para a arte de filosofar ou exercício da filosofia, isto é, portanto, uma obra introdutória ao pensamento lógico como instrumento fundamental e pré-requisito para a prática filosófica em todas as suas disciplinas, portanto, inclusive da ética. O *Analíticos Posteriores*, por sua vez, possui dois livros, o primeiro trata das condições formais da demonstração, enquanto o segundo, aquele especialmente referido por Natali, contém uma exposição da teoria da definição e da causa.

Assim, como vemos, Natali aponta para um método de natureza apodítica, que opera extraindo deduções puramente lógicas a partir de silogismos, à semelhança das operações aritméticas próprias da matemática pura.

Entendo que a posição de Natali é bastante consistente e sua análise acerca da estrutura da investigação desenvolvida no livro I sobre a felicidade demonstra uma interpretação plausível sobre o método de prova empregado por Aristóteles, o comentador de fato demonstra a utilização de um procedimento nos moldes do descrito no *Analíticos Posteriores*. E ressalto, sobretudo, o fato de que Natali, embora demonstre que o método adotado no livro I da *EN* seja o de estabelecimento de definições e causas, conforme analisamos anteriormente, considera perfeitamente compatível o emprego do método dialético fundado nas *endoxa* na descoberta da definição dos princípios de uma ciência, quando afirma que a investigação que conclui pela definição do sumo bem começa a partir de premissas constituídas em parte de *endoxa* em parte de fenômenos, justamente conforme determinado no capítulo dedicado à descoberta dos princípios da ciência no *Analíticos Posteriores*.

Salmieri procura demonstrar que o método de investigação na *Ética Nicomaquéia* adota como ponto de partida ou premissas iniciais avaliações acerca das diferenças entre pessoas, ações e estados, de natureza relativamente não abstrata, e que o objetivo principal da investigação consiste no estabelecimento de definições adequadas, sendo que o processo usualmente utilizado por Aristóteles envolve uma comparação do objeto da definição com outros objetos a ele relacionados ou assemelhados. O intérprete argumenta que as premissas da investigação não são constituídas por *endoxa* e que o método empregado por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* não corresponde ao método dialético clássico de três etapas descrito na célebre passagem metodológica 1145b2-7, exaustivamente examinada neste estudo, e ainda, que a passagem em questão, não deve ser interpretada como o anúncio de um método válido para todas as investigações contidas na *EN*, mas apenas para algumas delas.

Conforme o comentador o procedimento mais amplamente adotado é aquele do estabelecimento de definições de objetos apresentado no *Analíticos Posteriores* ii 1, o qual possui basicamente duas etapas: (1) estabelecer a existência do sujeito, caso ela esteja em questão; e (2) definir o sujeito através de sua comparação com outros sujeitos relacionados.

Salmieri propõe uma análise da estrutura da investigação acerca das virtudes individuais como estratégia para revelar o tipo de método empregado por Aristóteles, especialmente no que diz respeito ao procedimento e aos pontos de partida do inquirido, concluindo pela adoção do método de definições descrito no *Analíticos Posteriores*,

concordando claramente com a posição de Natali sob este aspecto, conforme evidencia nitidamente a passagem reproduzida a seguir.

Because they are numerous, uniform in purpose, and relatively brief, the discussions of the individual virtues of character afford a good case study in *NE*'s method of definition, from which we can hope to learn about the *NE*'s starting-point and process... The aim of the discussions, then, is to reach definitions. Aristotle's remark that the discussions of the virtues will also make clear 'how many there are' indicates that at least some of the discussions will address the question of whether their subjects exist or are virtues. We know from *Posterior Analytics* 89b32-35 that, except in cases where it is already obvious, it is necessary to inquire 'if something is' before inquiring into 'what it is'. Aristotle proceeds in just this manner in his discussions of several of the virtues- for example, friendliness (iv 6), wit (iv 8), the virtue concerned with small honors (iv 4), and justice (v 2) (SALMIERI, 2009, p.320).⁴³

O intérprete ressalta que é compreensível porque Aristóteles não desenvolve a discussão acerca das virtudes desconhecidas ou inominadas a partir de *endoxa* e aporias, justamente porque são desconhecidas e, portanto, não ser possível existirem crenças comuns a respeito da natureza delas, mas, ao revés, na discussão acerca das virtudes reconhecidas, o argumento emprega *endoxa* e análise linguística de crenças comuns, mas apenas de forma acessória e complementar, com a finalidade de apenas corroborar o resultado obtido.

O comentador sustenta que são justamente as premissas iniciais éticas corretas que permitem a análise dos contrastes entre os sujeitos comparados, ou seja, a comparação é possível justamente pela adoção de pontos de partida adequados a uma investigação ética, isto é, avaliações e discriminações não abstratas realizadas por pessoas de bom caráter e dotadas de experiência de vida acerca de comportamentos morais, o que resta bastante diferente de uma estratégia dialética que desenvolve sua investigação a partir das opiniões reputadas ou de análises linguísticas das crenças comuns.

O intérprete reivindica que, apesar do caráter eminentemente prático, a investigação ética aristotélica também visa ao conhecimento, isto é, a ética possui, além de um objetivo prático, um objetivo cognitivo que corresponde à definição do que é o bem, pois para orientar a ação e preciso conhecer a natureza do bem visado, ou seja, o objetivo cognitivo da *EN* é

⁴³ “Porque elas são numerosas, uniformes quanto ao propósito, e relativamente breves, as discussões acerca das virtudes individuais do caráter fornecem um bom caso para o estudo do método de definição na *EN*, pelo qual podemos esperar aprender sobre os pontos-de-partida e os procedimentos na *EN*... O objetivo das discussões, então, é obter definições. Aristóteles ressalta que as discussões acerca das virtudes precisam também esclarecer ‘quantas elas são’ indicando que ao menos algumas das discussões são endereçadas a responder questões sobre a existência do objeto ou se o objeto constitui uma virtude. Sabemos a partir dos *Segundos Analíticos* 89b32-35 que, exceto nos casos realmente óbvios, é necessário investigar ‘se a coisa existe’ antes de investigar sobre ‘o que ela é’. Aristóteles procede justamente desta maneira nas suas discussões acerca de várias das virtudes- por exemplo, amizade (iv 6), sagacidade (iv 8), a virtude concernente a pequenas honras (iv 4), e justiça (v 2).”

justamente o estabelecimento de definições.

Salmieri distingue dois sentidos para o adjetivo “dialético”, num sentido o termo designa unicamente um tipo de argumento e noutro um tipo de método para construir e refutar esse tipo de argumento, afirmando que, embora Aristóteles utilize comumente argumentações dialéticas, conforme o descrito nos *Tópicos*, mas que não há nenhum tipo de investigação ou disciplina na obra aristotélica cujo método seja exclusivamente ou principalmente o método dialético. O intérprete admite que diversas discussões na *Ética Nicomaquéia* são organizadas em torno de aporias, como por exemplo a debate acerca da *akrasia*, e que ademais as conclusões obtidas pelo emprego do procedimento de estabelecimento de definições não são justificadas pela capacidade de resolver aporias inventariadas entre as opiniões reputadas.

Salmieri verifica um aspecto também ressaltado por Zíngano e Irwin, muitas das teses desenvolvidas na *EN* possuem premissas derivadas da psicologia aristotélica.

Finalmente, Salmieri admite a existência de diversas investigações aporéticas na *EN* no sentido de que são estruturadas em torno do inventário e da resolução de aporias, mas ressalva que, as discussões de aporias derivadas de *endoxa*, são minoritárias neste tratado, isto é, mesmo no contexto de discussões aporéticas, Aristóteles não emprega como premissas de sua conclusão *endoxa*. Isto, porém, não importa em que as *endoxa* sejam completamente abandonadas em inquéritos éticos, já que as opiniões das pessoas decentes e experientes, que são justamente os estudantes da ética aristotélica, mesmo que imprecisas ou confusas devem possuir algum conteúdo de verdade e que a partir da análise das *endoxa* e das *aporiai* podemos obter pontos de partida que de outra maneira restariam subestimados.

Salmieri conclui, portanto, que o método de prova aristotélico pode ser classificado como sendo basicamente *fundacionista* ao invés de *coerentista*.

No terceiro capítulo apresentei as teses metodológicas de Zíngano e Irwin unicamente em razão de que ambas oferecem uma interpretação eclética para o problema do método da ética, na medida em que sustentam que Aristóteles adota tanto argumentos claramente dialéticos como princípios emprestados de outras disciplinas filosóficas como a psicologia, a epistemologia e a lógica na construção da *EN*.

Zíngano defende basicamente a tese de que o método de investigação ética adotado por Aristóteles foi inicialmente o método dialético, especialmente na *Ética a Eudemo*, que adota o procedimento descrito nos *Tópicos*, mas esse procedimento foi abandonado posteriormente na *Ética a Nicômaco*, na qual se desenvolvem investigações mediante o emprego de um método não dialético. O comentador adota no desenvolvimento de seu artigo

a definição e o procedimento do método dialético articulados no começo dos *Tópicos* (1. 1, 100^a29-30) , isto é, o procedimento dialético consiste basicamente em um argumento no qual o conteúdo das premissas deriva de opiniões reputadas.

De acordo com o procedimento exposto nos *Tópicos* as premissas de um silogismo dialético não precisam ser *necessariamente verdadeiras*, embora às vezes o sejam, sendo que esta é uma característica que distingue nitidamente o silogismo dialético do silogismo científico, no qual as premissas precisam ser *necessariamente verdadeiras*. Esta distinção revela também a diferença quanto a natureza do grau de precisão do conhecimento científico e prático, na ciência a *verdade necessária* das premissas garante a certeza absoluta da dedução, enquanto no procedimento dialético, que opera a partir de premissas *não necessariamente verdadeiras*, a prova se limita a examinar a coerência entre as premissas.

O intérprete reivindica que existem diferenças filosóficas fundamentais entre os dois tratados aristotélicos e que uma das principais consiste justamente no que concerne ao problema do método de investigação empregado na ética, acrescentando que tal mudança transformou a ética aristotélica em uma disciplina mais satisfatória, sendo precisamente esta a razão pela qual Aristóteles escreveu dois tratados sobre a disciplina moral. Tais mudanças são consideradas de grande importância filosófica, não podendo ser atribuídas tão somente a uma eventual diferença no tipo de audiência a que se dirigem os tratados, isto é, em vista do tipo de público ao qual os tratados são endereçados, o que por si importaria apenas em adaptações superficiais ao invés de uma transformação fundamental no pensamento aristotélico. A tese defendida pelo comentador afirma que o motivo para Aristóteles escrever suas duas éticas é justamente uma reformulação no seu pensamento metodológico, o que resta evidente nas discrepâncias entre os textos, as quais são devidas precisamente a essas mudanças filosóficas significativas, fundamentais na perspectiva de uma investigação ética.

Zingano sustenta que na *Ética a Nicômaco* Aristóteles distingue, embora não claramente, as tarefas do filósofo ético e do prudente, sendo que nenhum dos dois recorre de maneira relevante a procedimentos dialéticos, argumentando que a formulação mais satisfatória das duas funções decorre justamente da transformação metodológica que expressa uma compreensão mais satisfatória acerca do método de investigação de assuntos éticos. O intérprete afirma que a partir da *EN* o filósofo prático passa a adotar um padrão de investigação tipicamente científico

Na *Ética Nicomaquéia* Aristóteles refere procedimentos dialéticos unicamente nos livros comuns, em nenhuma outra parte do tratado existe qualquer menção ao método dialético, ao contrário, o que encontramos é justamente uma discussão a respeito do grau de exatidão do discurso ético, sem qualquer referência a prova dialética. Zíngano reivindica que na *EE* não encontramos nenhuma referência a conclusões aproximadas e em esboço, enquanto na *EN* não há qualquer menção a processos dialéticos nas principais passagens metodológicas.

Ao analisar a clássica passagem metodológica contida na *EN*, 7. 1, 1145b2-7, no começo do tratado acerca da *akrasia*, largamente interpretada como sendo a descrição do método dialético aristotélico, Zíngano sustenta a tese de que o trecho é situado em um dos livros comuns e que estes livros foram escritos originalmente para a *EE*, razão pela qual a passagem apresenta uma feição claramente dialética que de resto é predominante ao longo de todo esse tratado.

O comentador afirma que no âmbito do problema metodológico a discussão sobre a natureza das premissas é especialmente relevante, enfatizando que em um silogismo dialético as premissas são constituídas por *endoxa*, as quais são justificadas unicamente por sua reputabilidade, isto é, pela reputabilidade de quem emite o juízo.

Zíngano conclui indicando que o método dialético tende a ser abandonado, como método de prova, ou ao menos sua função tende a perder relevância na ética, após a distinção introduzida pelos *Analíticos* entre a natureza das premissas dos silogismos científicos e dos argumentos dialéticos, neste sentido, as premissas do silogismo científico expressam uma verdade necessária, enquanto as premissas de argumentos dialéticos são justificadas unicamente por sua reputabilidade, não autorizando assim uma dedução rigorosa de padrão matemático.

Estratégias e procedimentos de natureza dialética, apesar de diminuírem de importância, permanecem desempenhando uma função importante nas demonstrações científicas aristotélicas, dois vestígios de uma atitude tipicamente dialética são destacados pelo intérprete. O primeiro consiste na prova, exame ou depuração das aporias inventariadas a partir das opiniões reputadas dos filósofos e dos cientistas, ressalvando, porém, que investigações organizadas em torno da solução de aporias não constituem nem elementos essenciais de um argumento dialético nem são encontradas unicamente em argumentos dialéticos. A importância deste tipo de procedimento deriva justamente do caráter necessariamente coletivo da investigação científica em Aristóteles, isto é, devemos sempre que possível começar nossas investigações a partir das conquistas obtidas por nossos

antecessores na pesquisa, mas esta característica unicamente não torna um argumento dialético por si só. O segundo vestígio de atitudes dialéticas reside no emprego de investigações conduzidas logicamente, isto é, do ponto de vista de uma análise preliminar de natureza lógica acerca do assunto, comumente de natureza linguística, a qual normalmente é complementada por uma investigação propriamente científica, sendo que este tipo de investigação lógica é considerada pelo intérprete como um traço remanescente de antigas disputas dialéticas, mas, entretanto, também não qualifica por si só o argumento como dialético. Neste sentido, o comentador aponta para a função eminentemente heurística dos argumentos dialéticos, bem como de seus traços e remanescentes na investigação científica aristotélica, ressaltando que Aristóteles não dispunha de um método empírico-experimental para as ciências naturais, razão pela qual não deve surpreender o fato da utilização de investigações ou estratégias dialéticas em investigações científicas, e que o seu emprego seja útil para um modelo de investigação cientificamente governado e dirigido ao conhecimento da verdade, mas que não possui um método de prova próprio plenamente desenvolvido.

Zíngano conclui seu artigo afirmando que nenhum outro método de investigação parece suplantar os resultados obtidos pelo método dialético na filosofia prática, ressaltando especialmente a completa inadequação do método científico do tipo empírico-experimental em razão de duas características essenciais da ética aristotélica, isto é, (1) a impossibilidade de um discurso exato a respeito de assuntos éticos e (2) e a aversão por generalizações ou universalidade, já que a ética é condicionada pelas circunstâncias particulares nas quais a ação se desenvolve, e tais circunstâncias não possuem um valor previamente determinado ou determinável universalmente, mas assumem um valor particular conforme a especificidade de cada ação aqui e agora.

Concluindo finalmente que a resposta madura de Aristóteles consiste na valorização de atitudes e sentimentos, elementos intimamente relacionados com opiniões e juízos, os quais deveriam ser descartados pela nova concepção metodológica aristotélica que procura abandonar estratégias dialéticas.

Irwin, por sua vez, constrói seu argumento do ponto de vista do teórico da moral, isto é, do filósofo prático que articula uma teoria e procura meio de prova pra justificá-la, contrastando esta tarefa com a do prudente. Conforme o intérprete o método da *Física* e da *Ética* adotam procedimentos semelhantes baseados em discussões dialéticas e Aristóteles, de fato, frequentemente confia em argumentos dialéticos e em seus resultados em suas obras.

O comentador reivindica que Aristóteles adota uma fundamentação basicamente coerentista em sua filosofia prática, na qual os princípios éticos são justificados por princípios não éticos, isto é, a justificação é baseada na coerência entre princípios emprestados de outras disciplinas filosóficas, especialmente psicologia, lógica e metafísica, princípios morais e opiniões e crenças comuns. Neste sentido os princípios práticos deixam de ser justificados unicamente por sua coerência em relação a opiniões e crenças comuns, sendo que este tipo de coerência mais ampla afasta as ameaças de circularidade lógica viciosa.

Irwin conclui que o método de investigação ética de Aristóteles não é meramente dialético, pois não parte do pressuposto de que as crenças mais comuns são verdadeiras nem tem por objetivo simplesmente sistematizar estas crenças. Aristóteles, ao contrário, procura estabelecer uma teoria moral verdadeiramente normativa que sirva como padrão de justificação e correção das crenças comuns, uma teoria na qual a verdade seja garantida, não pelo apelo a princípios autoevidentes intuitivamente apreendidos, mas pelo apelo a uma coerência ampla entre (1) princípios não éticos, (2) princípios éticos e (3) crenças comuns, a qual resulta em um círculo virtuoso do ponto de vista lógico.

Aristóteles constrói sua teoria moral com base em uma coerência ampla na qual os princípios éticos são formulados a partir de uma visão sobre a natureza humana fundamentada em princípios epistemológicos, teleológicos, psicológicos, metafísicos e lógicos, tais como agente racional, princípio da “não-contradição” e do terceiro excluído, conceito de organismo orientado para um fim, etc, de maneira que a ética aristotélica não é completamente autônoma em relação as outras disciplinas filosóficas. Ressaltando que Aristóteles emprega a concepção de um agente racional em sentido amplo, ou seja, um agente não só capaz de calcular e realizar seus próprios desejos e interesses, mas, sobretudo, um agente racional que além de realizar desejos atuais possui a capacidade de modelar seus desejos futuros através da prática reiterada de certos hábitos com base em princípios éticos tais como o da felicidade comum da pólis.

Irwin, como vemos, sustenta que Aristóteles adota um tipo de fundamentação basicamente coerentista em sua formulação ética, que envolve não apenas procedimentos dialéticos, mas também resultados obtidos por outros meios de prova notoriamente científicos, na medida em que constrói sua teoria normativa com base em uma concepção acerca da ação ética que implica uma pressuposição acerca da natureza humana e da teleologia natural, isto é, a ideia básica de um agente racional em sentido amplo associada à ideia de um organismo destinado a um fim natural, é razoável que Aristóteles procure

estabelecer princípios éticos normativos que expressem as características universais desse agente racional, ultrapassando assim os limites de uma mera investigação dialética sobre opiniões e crenças comuns.

Entendo que Aristóteles não chegou a formular sistematicamente um método de investigação específico para a ética, e talvez nunca tenha se preocupado muito com problemas metodológicos na concepção de sua filosofia, o que resta evidenciado pelo fato de que os comentadores recorrem ao conteúdo de diversas obras na construção de suas teorias a respeito do método de prova da filosofia prática, tais como *Tópicos*, *Metafísica*, *Primeiros Analíticos*, *Analíticos Posteriores*, *Categorias*, *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*, dentre outras. Essa diversidade de fontes metodológicas indica justamente que o tema foi abordado esparçadamente, provavelmente de acordo com as necessidades filosóficas de cada tema particularmente, isto é, parece que Aristóteles reflete e discorre sobre problemas metodológicos unicamente conforme a necessidade de fundamentação e justificação particular de cada assunto, ao invés de investigar sistematicamente e pormenorizadamente sobre como proceder em investigações éticas em geral, abstratamente, de fato, o Filósofo parece procurar soluções pontuais para os problemas de fundamentação e justificação de suas teses e apenas na medida em que surgem dificuldades filosóficas relevantes.

Assim, se Aristóteles não dispõe de um método de investigação especialmente concebido para ser aplicado na filosofia prática, nem possuía um tipo de método científico empírico-experimental como o da modernidade, embora, creio tenha dado indicações e formulado experimentos que sugerem e esboçam uma eventual evolução no sentido de uma investigação baseada em provas não abstratas, e num certo sentido empíricas, como é o caso de investigações dirigidas aos fatos ou onde Aristóteles emprega analogias com artes, técnicas e funções biológicas, não deve surpreender, que ele se utilize de diversos tipos de estratégias investigativas e meios de justificação na construção de seus argumentos éticos, sempre conforme a necessidade pontual do caso. Neste sentido, de acordo com cada caso em particular, Aristóteles emprega alternativamente o método dialético conforme o descrito especialmente nos *Tópicos*, e nas duas *Éticas*, cuja natureza não é incontroversa como veremos mais adiante, e o método de investigação de definições de objetos, desenvolvido no *Analíticos Posteriores*.

A natureza do método dialético empregado por Aristóteles na filosofia prática é, como dissemos, controversa, o que resta evidente pelo fato de que os doutrinadores que defendem mais enfaticamente sua aplicação e vigência, Barnes e Berti, divergem claramente

sobre o tipo de procedimento adotado. Barnes se refere à descrição do método dialético clássico de três etapas, isto é, (1) estabelecer os *endoxa*, (2) inventariar as aporias e (3) resolver as aporias, o que corresponde a provar, enquanto Berti reivindica o emprego de um tipo de método dialético caracterizado por um procedimento aporético, no qual os *endoxa* são postos a prova em pares e a refutação de um importa na verdade de outro, e assim sucessivamente até a resolução de todas as aporias relevantes.

Outra divergência significativa entre as posições de Barnes e Berti reside justamente no papel que os *endoxa* desempenham na investigação dialética, Barnes sustenta que os *endoxa* são submetidos a exame e o objetivo da investigação é depurar ou filtrar o conteúdo dos *endoxa* através de uma espécie de investigação linguística e lógica que revele o quanto de verdade está expresso em opiniões pré-reflexivas comumente formuladas de maneira confusa, imprecisa ou obscura. Berti, por sua vez, defende que os *endoxa* não são de maneira nenhuma postos a prova, na medida em que são as condições necessárias para um debate ético significativo, conforme esta interpretação os *endoxa* são, ao mesmo tempo, as premissas necessárias da investigação e o padrão de justificação dos resultados. Assim sendo os *endoxa* constituem o padrão de correção moral, isto é, os princípios éticos gerais, à luz dos quais as opiniões e crenças são provadas e justificadas, mas os *endoxa* também são constituídos por princípios de natureza lógica como os do ‘não-contradição’ e do ‘terceiro excluído’, os quais representam as condições necessárias para qualquer discurso ético significativo. Nesta concepção, o objetivo da investigação é alcançar uma conclusão que preserve intacto o conteúdo dos *endoxa* que, como já dissemos, desempenham também a função de justificação, pois a etapa final do procedimento aporético consiste justamente na verificação da harmonia entre os resultados e os *endoxa*, se a solução se harmoniza perfeitamente como o conteúdo dos *endoxa* ela está justificada e é considerada verdadeira, ao revés, a desarmonia revela a falsidade.

Parece correto afirmar que Aristóteles se utiliza de procedimentos dialéticos com diferentes propósitos conforme o caso particularmente investigado, assim estratégias dialéticas são empregadas por vezes com finalidade heurística, isto é, com objetivo didático, explicativo, visando facilitar a compreensão e, conseqüentemente, a adesão do ouvinte, outras vezes, procedimentos dialéticos são empregados de maneira propedêutica ou introdutória, sendo logo seguidos por investigações científicas, este é o caso de investigação lógicas preliminares visando esclarecer a formulação do problema, em outras oportunidades o método dialético desempenha unicamente a função de justificação dos resultados obtidos em uma

investigação prévia. Um bom exemplo de emprego de estratégias não dialéticas é o da construção da concepção de um agente ético racional em sentido amplo, isto é, capaz de modelar seus desejos futuros conforme padrões morais, que depende de princípios biológicos, psicológicos e epistemológicos, tais como, o princípio teleológico inspirado claramente na concepção biológica de organismo dotado de finalidades naturais e o princípio da racionalidade como expressão da função própria do homem, dentre outros.

A posição de Natali e Salmieri aponta para o emprego de um método diferente do dialético na filosofia prática aristotélica, isto é, o método de investigação de definições de objetos previsto no *Analíticos Posteriores*, especialmente na construção do argumento sobre a felicidade contido no livro I da *Ética a Nicômaco*, considerado o mais fluente, polido e bem articulado de todo o tratado. Neste sentido, essa interpretação parece apontar também para a tese de uma transformação do pensamento metodológico aristotélico, expressa na *Ética a Nicômaco*, a qual constituiria o resultado dessa evolução procedimental, pois só assim podemos admitir que o método utilizado no livro I é substancialmente diferente ou superior ao empregado em outras investigações. Entretanto, nem Natali nem Salmieri reivindicam que esse método de definições de objetos seja exclusivo ou predominante na ética aristotélica, mas apenas constatam o seu emprego no livro I, o que não importa obviamente em uma negação absoluta do emprego do método dialético em outros contextos e investigações.

Zíngano e Irwin adotam uma posição que denomino eclética mais abertamente, pois sustentam que Aristóteles emprega tanto o método dialético, como o método científico, nas suas investigações éticas conforme o caso particular examinado. Zíngano, ainda que aponte para um crescente abandono do método dialético como um dos aspectos mais relevantes da transformação do pensamento metodológico aristotélico, não deixa de reconhecer traços e remanescentes de disputas dialéticas nas obras de Aristóteles posteriores à *Ética a Nicômaco*, nem de reconhecer mesmo a utilidade de certas estratégias clássicas do procedimento dialético tais como a organização da investigação em torno de *endoxa* ou investigações lógicas de natureza preliminar ou introdutória ao problema. A utilidade do emprego de *endoxa* em investigações éticas deriva de princípios epistemológicos fundamentais, sobretudo da noção de que todos os homens possuem naturalmente acesso à verdade ou a aspectos da verdade, isto é, do que Zíngano denomina de “otimismo epistemológico” de Aristóteles. De fato, conforme esse princípio epistêmico, resta evidente que na investigação de verdade sempre é útil partir das opiniões e crenças dos homens, pois elas contém senão a verdade toda ao menos elementos da verdade. Ainda outro princípio desempenha papel importante na

justificação do emprego de *endoxa*, consistente na ideia aristotélica manifestada expressamente de que a ciência é necessariamente um empreendimento coletivo, portanto, a investigação científica deve sempre beneficiar-se dos resultados anteriormente obtidos através da pesquisa e reflexão dos cientistas que estudaram o problema previamente, sem dúvida as aporias e as dificuldades por eles detectadas oferecem um bom ponto de partida para uma investigação qualquer.

Revisadas as opiniões dos doutrinadores, passo a desenvolver brevemente minhas próprias reflexões sobre os resultados da investigação realizada.

A passagem célebre, que tem sido apontada usualmente como evidência decisiva para indicar o método dialético como o “método da ética” de Aristóteles, conforme a interpretação clássica é justamente a seguinte.

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fenômenos e, após discutir as aporias, trataremos de provar, se possível, a verdade de todos os *éndoxa* a respeito dessas paixões- ou, se não todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intactos os *éndoxa*, teremos provado suficientemente a tese (*EN*, VII, 1,1145 b 2-7).

A análise da passagem indica claramente a exposição do método dialético clássico das três etapas, estabelecimento das opiniões relevantes, inventário das aporias e resolução das aporias, cujo objetivo principal é a preservação do maior número ou das mais autorizadas das opiniões reputadas acerca da investigação, e no qual as *endoxa* constituem o padrão de justificação dos resultados. Mas como já vimos diversos argumentos na *EN* parecem empregar procedimentos distintos do método dialético, assim concluimos que a passagem revela apenas uma das estratégias adotadas por Aristóteles na investigação de problemas éticos, sempre privilegiando uma interpretação sistemática da obra. Ademais, mesmo entre os que apontam o método dialético existem divergências sobre o funcionamento do procedimento, pois alguns indicam como fonte os *Tópicos* outros a *EN*, alguns defendem a aplicação do método clássico das três etapas, outros constatarem o emprego de um procedimento aporético baseada na refutação.

Inicialmente creio ser importante, neste contexto, discutir e reafirmar o status científico da ética em Aristóteles, pois em que pese sua finalidade eminentemente prática, voltada, sobretudo, para a transformação da realidade através da ação humana, ela não deixa de possuir natureza científica, pois para orientar a ação humana na direção do bem é preciso um conhecimento prévio sobre a natureza do bem, isto é, um conhecimento sobre a verdade. Claro que para a ciência o conhecimento da verdade é o seu fim último, enquanto para a ética

o conhecimento da verdade, isto é, das causas dos fenômenos (opiniões, crenças, comportamentos, etc) é puramente instrumental, ou seja, constitui um meio para a realização do fim maior que é o convencimento e a motivação do agente moral para a prática da ação justa e bela em cada caso, ou seja, a transformação do estado atual das coisas, pois a ética possui por objeto unicamente as coisas que não são necessariamente, isto é, a ética é voltada para o estudo da contingência já que o homem somente pode deliberar a respeito de coisas que não são necessariamente, embora sejam geralmente. Assim a ética precisa do conhecimento da verdade apenas na medida em que ela serve para a determinação da ação moral adequada em linhas gerais ou em esboço. O problema acerca do grau de exatidão do discurso moral é abordado por Aristóteles na passagem da *Ética Nicomaquéia* a seguir transcrita:

Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo; todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar (*EN*, 1104a 1-a 10).

A passagem parece reforçar a distinção entre a função do filósofo prático, que desenvolve um discurso geral, e a tarefa do prudente, que decide no momento da ação, possuindo especial conhecimento dos particulares. O trecho também esclarece um dos aspectos fundamentais do problema relativo ao caráter científico ou não da filosofia prática aristotélica, o qual diz respeito justamente ao grau de exatidão do discurso ético, assunto que, por sua vez, parece imbricado com o problema acerca da normatividade e da particularidade ou universalidade da ética.

Como vemos, um ponto relevante na passagem examinada é concernente justamente à cientificidade da ética e consiste na distinção entre a tarefa do filósofo prático, de natureza normativa, e a tarefa do prudente, de natureza eminentemente prática. Neste sentido, o filósofo moral estuda e conhece especialmente as premissas maiores ou universais de um silogismo prático, isto é, as normas gerais que orientam o comportamento ético, por exemplo, carnes brancas são saudáveis, enquanto que o prudente conhece especialmente as premissas menores ou particulares de um silogismo prático, isto é, ele possui o conhecimento preciso dos meios adequados para a realização de fins bons, fins bons estes normativamente estabelecidos pela filosofia prática, como por exemplo, carne de frango é uma carne branca. Na ética aristotélica a ação moral correta depende de um conhecimento tanto dos universais

como dos particulares envolvidos no caso concreto, pois é lógico que o prudente precisa conhecer previamente o fim bom para calcular os meios adequados a sua realização. Ademais não faria sentido algum distinguir, ainda que em linhas gerais, o filósofo prático do prudente, nem a filosofia prática da prudência, se as tarefas de ambos fossem exatamente as mesmas na teoria ética aristotélica.

O grau de exatidão do discurso ético, por sua vez, encontra-se intimamente vinculado com a natureza do objeto da filosofia prática, isto é, a ação, na medida em que a ação humana sempre é delimitada por circunstâncias indeterminadas e indetermináveis, cujo valor moral não pode ser previamente estabelecido com absoluta precisão, mas pode isto sim ser apenas normativamente indicado em linhas gerais, na maior parte dos casos, aproximadamente ou em esboço, como o faz a filosofia prática, conforme a clássica passagem metodológica a seguir exposta.

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e, ao falar de coisas que são geralmente verdadeiras e com base em premissas da mesma espécie, só podemos tirar conclusões da mesma natureza (*EN*, 1094 b 19-22).

A passagem indica que, tanto a natureza do assunto, como a natureza das premissas, concorrem para a inexatidão das conclusões que podem apenas ser indicadas aproximadamente na ética. O problema então reside em analisar se esta característica de indicar normas geralmente válidas, em razão da indeterminação das circunstâncias, desqualifica a ética enquanto ciência ou diminui a validade ou utilidade de seus conhecimentos. Creio que a resposta é negativa, a ética e seus princípios expressam um tipo de racionalidade, cientificidade e normatividade específico em Aristóteles, diferente da ciência puramente dedutiva de inspiração matemática, uma racionalidade que visa fundamentalmente à transformação do estado das coisas através da ação humana, para a qual o conhecimento da verdade é um instrumento a serviço da ação, que se desenvolve sempre na particularidade de cada caso, conforme a passagem aristotélica a seguir reproduzida.

É preciso, porém, que isso seja expresso não somente de modo geral, mas deve também aplicar-se aos casos particulares, pois nos discursos relativos às ações os gerais são mais vagos, ao passo que os que concernem às partes atingem mais a verdade: com efeito, as ações dizem respeito às coisas particulares, devendo harmonizar-se a elas. Investiguemo-los com base no quadro (*EN*, 1107a 25-30).

A passagem destaca justamente a proeminência da contingência, das circunstâncias, as quais determinam a natureza específica do conhecimento ético, isto é, a sua imprecisão, o fato de que as normas éticas são geralmente válidas, ou seja, válidas na maior parte dos casos, mas não creio que isto retire da ética sua natureza de verdadeira ciência, simplesmente porque este conhecimento expresso necessariamente em linhas gerais é o melhor e maior conhecimento possível diante da natureza própria de seu objeto de estudo, isto é, o estudo da natureza do bem com vistas a promover ações belas e justas.

Outra passagem aristotélica a respeito da mediedade, porém, parece indicar a possibilidade do estabelecimento de princípios, senão absolutos, quase absolutos, no âmbito da ética, o que indicaria, uma certa contradição, com a natureza particular da filosofia prática evidenciada na passagem anterior, senão vejamos.

Nem toda a ação admite mediedade, tampouco toda emoção, pois algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza, como a malevolência, a impudícia, a inveja e, quanto às ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, todas estas e as demais são censuradas por serem elas próprias vis e não por serem vis seus excessos ou faltas. Não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra; tampouco o bem ou o não bem a respeito destas coisas está no praticar adultério com a mulher com quem, quando ou como se deve, mas o simples cometer qualquer um deles é errar (*EN*, 1107a 10-17).

A passagem de fato parece sugerir que existem, ao menos em casos mais dramáticos, princípios universalmente válidos no âmbito da ética, isto é, parece que a sentença indica literalmente que há um princípio ético universalmente válido a respeito do adultério, por exemplo, ou seja, praticar o adultério é errado em toda e qualquer circunstância por todo e qualquer agente. Nesse sentido, a passagem justificaria as pretensões científicas da ética, pois seus princípios seriam universais, nos moldes do ideal científico apodítica. Creio, porém, que uma obra filosófica não pode ser analisada por uma passagem isolada, mas deve ser estudada na sua integralidade, pois deve conter um significado expresso por seu conjunto. Neste sentido, entendo que uma interpretação sistemática da integralidade do tratado evidencia, ao revés do que sugere a passagem discutida, o caráter geral e aproximado do discurso moral que não pode ser formulado validamente para todos os casos em todas as circunstâncias. Entendida em sua organicidade, a filosofia prática aristotélica delinea linhas gerais de conduta que requerem para sua atualização da intervenção necessária do prudente, deste modo na ética não podem ser formulados princípios necessários e universais imediatamente e mecanicamente aplicáveis ao caso particular, se assim fosse o prudente seria dispensável ou não ocuparia a posição de padrão último da correção moral, e mesmo a distinção entre

filósofo prático e prudente seria ociosa e sem sentido. Assim, sustento que a investigação ética possui natureza científica, na medida em que visa o conhecimento da verdade, e que seus resultados, embora imprecisos, são plenamente válidos como expressão de uma racionalidade moral específica. Destaco a seguir outra passagem que revela aspectos relevantes do problema metodológico em questão, sempre da *Ética a Nicômaco*, na qual Aristóteles discorre sobre os princípios éticos.

Devemos considerá-los, no entanto, não só a luz de nossa conclusão e de nossas premissas, mas também do que a seu respeito se costuma dizer; pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas como uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito n(*EN*, I 8, 1098 b 9-12).

A passagem descreve um procedimento tipicamente dialético, mas é de fato baseada em dois princípios de natureza lógica, o da não-contradição, segundo o qual uma opinião não pode ser falsa e verdadeira ao mesmo tempo, bem como do terceiro excluído, isto é, numa contradição entre opiniões uma verdadeira e a outra é falsa, o que novamente evidencia o uso complementar de procedimentos dialéticos baseados em princípios emprestados de outras disciplinas filosóficas. Mas o trecho também refere expressamente um tipo de procedimento diaporético fundado na estratégia da refutação, como, aliás, também indica outro trecho claramente.

“De uma das espécies enumeradas são as aporias que surgem. Alguns destes pontos podem ser refutados, enquanto outros serão conservados, porque a aporia encontra sua solução quando se descobre a verdade” (*EN*, 1146 b 6-8).

Entendo que o problema pode ser colocado de outra forma mais atraente, a filosofia prática indica normas geralmente válidas, mas não universalmente válidas, isto porque as premissas maiores do silogismo prático não precisam ser verdadeiras necessariamente para autorizar uma dedução plenamente válida geralmente, embora eventualmente essas premissas possam ser verdadeiras, enquanto as premissas maiores de um silogismo científico precisam ser verdadeira necessariamente para garantir a verdade do resultado. No silogismo prático as premissas maiores são justamente as crenças e opiniões morais relevantes, cuja justificação repousa unicamente na reputabilidade, razão pela qual não são necessariamente verdadeiras, mas apenas provavelmente verdadeiras, enquanto que no silogismo científico as premissas maiores são justificadas unicamente por sua necessária verdade. Nesse sentido, o ponto que me parece relevante diz respeito a outro aspecto do problema, isto é, as normas éticas são apenas geralmente válidas porque seu conteúdo normativo é amplo, ou seja, elas não

expressam normas imediatamente aplicáveis ao caso concreto, mas princípios gerais a cerca do fim justo que precisam ser atualizados e adaptados particularmente em cada circunstância moral específica pela intervenção necessária do prudente, que é justamente aquele que conhece os particulares, os meios para a realização do fim justo. Assim, a ética, em razão da natureza específica de seu objeto, não pode formular princípios ou normas absolutamente universais ou precisos, mas apenas geralmente válidos, isto é, não pode estabelecer princípios universais, ou seja, normas válidas para todos os casos em todas as circunstâncias, mas este fato, isto é, a generalidade e imprecisão da normatividade ética, em minha opinião, não torna tais princípios inúteis ou lhes retira validade científica, justamente porque expressam um tipo de racionalidade científica específica da filosofia prática, conforme a passagem a seguir evidencia.

E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem instruído buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico. Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral (*EN*, 1094 b 22-1095 a 2).

A passagem indica ser sensato aceitar o grau de precisão típico de cada assunto, distinguindo o conhecimento matemático, universal, e o conhecimento ético, contingente, bem como que a prova prática não pode ser formulada nos mesmos termos de uma dedução apodítica puramente científica, pois a ciência teórica visa ao conhecimento da verdade como único fim, enquanto na filosofia prática o conhecimento da verdade serve como instrumento para a realização do fim último, o qual consiste justamente na realização de ações belas e justas. Neste ponto, concordo em linhas gerais com a posição de Höffe, assumida por Berti, segundo a qual o procedimento dialético não é exterior ao procedimento científico puramente dedutivo, mas sim usualmente constitui seu momento heurístico, inventivo, enquanto o procedimento apodítico constitui o momento expositivo e didático.

Finalmente, a tese de Zíngano acerca do problema envolvendo os livros comuns parece bastante plausível, de fato, considerando as discrepâncias e contradições entre as duas obras, isto é, as diferenças textuais expressam uma evolução filosófica significativa do pensamento metodológico de Aristóteles. Realmente, somente uma transformação relevante do ponto de vista filosófico explica satisfatoriamente a razão pela qual na *Ética a Eudêmo* Aristóteles emprega claramente um método de prova dialético, enquanto na *Ética a Nicômaco* encontramos, sobretudo, uma investigação metodológica centrada na análise do grau de

exatidão dos princípios éticos, ademais esta seria uma razão consistente para o fato de Aristóteles haver escrito duas éticas. Creio que tal transformação metodológica de fato ocorreu, mas entendo que ela não fez com que Aristóteles abandonasse definitivamente o método dialético de investigação, ou ao menos estratégias e argumentos dialéticos de diversas naturezas na sua filosofia prática, como o próprio Zíngano reconhece ao detectar remanescentes dialéticos ao longo da obra aristotélica mesmo após essa nova formulação ética, mas, também é verdadeiro, que a evolução retirou a proeminência que o método dialético disfrutava, nas suas diversas expressões, no âmbito da investigação ética aristotélica, que a partir da *Ética a Nicômaco*, e da reflexão acerca da natureza do conhecimento prático, isto é, de seu grau de precisão específico, geralmente válido, passa a ampliar os meios de investigação adotando emprestados princípios oriundos de outras disciplinas filosóficas, como a psicologia, a lógica, a metafísica, a epistemologia, a biologia, dentre outras, na justificação de princípios propriamente éticos.

A posição de Zíngano, entretanto, como ele mesmo admite, parece indicar que dificilmente o método científico possa substituir completamente o método dialético e as suas diversas estratégias na investigação ética, justamente em razão do grau de exatidão, isto é, mais propriamente, do grau de inexatidão reconhecido nos princípios morais, razão pela qual parece razoável o abandono de qualquer pretensão de que ética possa adotar um tipo de investigação puramente dedutiva, nos moldes de uma demonstração apodítica de inspiração matemática ou lógica. Creio que na verdade a filosofia prática, ao revés, expressa um tipo peculiar de racionalidade, cientificidade, normatividade e exatidão essencialmente diferente da ciência apodítica, sem entranto deixar também de ser ciência, na medida em que busca a verdade, isto é, o conhecimento das causas dos fatos ou fenômenos éticos, que são justamente as opiniões, crenças, comportamentos, hábitos, escolhas, ainda que apenas na medida de sua finalidade prática de orientar a ação no sentido do aperfeiçoamento ético do homem.

Desejo finalmente indicar brevemente a relevância do problema metodológico estudado para uma discussão acerca da forma de justificação da filosofia prática aristotélica, ou seja, para os efeitos de uma análise metaética da argumentação moral de Aristóteles, como apontado em linhas gerais por Salmieri e Irwin. O primeiro, que sustenta a utilização do método de estabelecimento de definições e causas de objetos previsto no *Analíticos Posteriores*, concordando com Natali no ponto, afirma que a filosofia prática aristotélica é basicamente *fundacionista*, pois é construída apoditicamente com vistas ao descobrimento da verdade universalmente válida, enquanto Irwin, que reivindica uma justificação fundada em

uma ampla coerência entre princípios éticos e não éticos, defende que a filosofia ética de Aristóteles é essencialmente *coerentista*. Nesse sentido, a tese de Irwin, que aponta para a adoção de uma justificação baseada em uma coerência ampla entre princípios éticos e científicos, se verdadeira, satisfaz os critérios da teoria do conhecimento ou epistemologia, que afirmam que uma coerência circular ampla é virtuosa, enquanto uma coerência circular restrita é viciosa. Creio que a solução dessa discussão de natureza metaética está necessariamente vinculada com a resposta para o problema acerca do método de investigação que Aristóteles adota na sua filosofia prática, mas também creio que ambas as questões permanecem, de certa forma, em aberto, na medida em que ao tratar desse assunto esclarecemos melhor quais as questões são realmente relevantes e precisam ser efetivamente respondidas para que uma palavra final possa ser dita sobre o método de investigação da filosofia prática aristotélica.

Considerações finais

A revisão das principais posições doutrinárias acerca do método de investigação ética de Aristóteles revela que não há consenso sobre o tema, alguns comentadores indicam o método dialético, outros o método dedutivo, outros ainda um conjunto de estratégias que incluem tanto a dialética como a lógica, como ainda princípios epistemológicos e psicológicos, por exemplo.

Aristóteles não desenvolveu sistematicamente um método específico de investigação ética, o que resta evidenciado pela profusão das fontes metodológicas apontadas pelos intérpretes, e ainda pelo fato de que nessas obras indicadas as passagens relativas ao procedimento investigatório encontram-se esparçadas ao longo do texto, sem constituírem um discurso exaustivo, neste sentido são referidas sentenças contidas nos *Tópicos*, *Metafísica*, *Ética Nicomaqueia*, *Ética a Eudemo*, *Analíticos Anteriores*, *Analíticos Posteriores*, etc.

Por outro lado, o problema metodológico encontra-se intimamente vinculado a questões epistemológicas, relativas ao grau de exatidão do conhecimento ético, psicológicas, relativas à concepção de agente racional e lógicas, relativas aos princípios da não-contradição e do terceiro excluído, por exemplo, que constituem as condições necessárias para um discurso significativo.

A filosofia prática, cuja denominação deriva do termo grego que designa o seu objeto, ou seja, *praktón*, isto é, as coisas praticáveis através da ação, ou *práxis*, é caracterizada pelo fato peculiar de que a ação ou *práxis* é simultaneamente o objeto e o objetivo desta ciência, na medida em que somente nestes domínios é possível transformar o estado das coisas. A predominância da finalidade prática, ou seja, da realização efetiva de uma ação moralmente transformadora no mundo, não retira, porém, o status científico da ética aristotélica, na medida em que ela também procura o conhecimento da verdade, mas um tipo de conhecimento que é apenas diferente do de outros ramos da ciência. O objetivo final da ética, portanto, não é conhecer, mas produzir ações moralmente corretas, entretanto, a filosofia prática é uma disciplina normativa, cuja tarefa consiste justamente em indicar padrões gerais para a ação e, portanto, precisa conhecer certas verdades, ao menos quais os fins verdadeiramente bons, para estar apta a orientar, ainda que em linhas gerais, o

comportamento dos agentes éticos, neste sentido, o filósofo moral é aquele que deve indicar o alvo para o qual o prudente deve mirar, como o faz o arqueiro na célebre analogia.

A filosofia prática aristotélica é uma verdadeira ciência normativa, que visa o conhecimento da verdade, não com um fim último ou exaustivo, mas apenas de maneira instrumental, unicamente na medida em que este conhecimento é necessário ou útil para estabelecer os princípios gerais que indicam os padrões de correção moral que orientam a deliberação do agente.

A filosofia prática expressa uma racionalidade científica específica diversa da de outros ramos da ciência, cujo conhecimento é universal e necessário, uma racionalidade científica capaz de estabelecer princípios geralmente válidos, mas não universalmente válidos, uma racionalidade que permite uma associação de princípios geralmente válidos com deliberações particulares. O problema é que os princípios práticos não podem ser formulados universalmente ou maquinalmente porque a ação moral se desenvolve necessariamente no âmbito de circunstâncias cujo valor moral é indeterminado e indeterminável, pois uma pequena variação, por menor que seja, nas circunstâncias ou nos agentes altera completamente o julgamento ético da ação. Assim, princípios éticos são necessariamente inexatos, pois não podem determinar de antemão regras válidas para todos os agentes em todas as circunstâncias, isto é, que possam ser aplicadas mecanicamente ou imediatamente pelo agente, mas, ao revés, princípios éticos geralmente válidos reclamam necessariamente atualização e particularização, operações desenvolvidas privilegiadamente pelo prudente. Aliás, não faria qualquer sentido distinguir o filósofo moral do prudente, senão pelo fato de que desempenham tarefas diferentes no âmbito da ética.

Por outro lado, Aristóteles emprega princípios psicológicos na concepção de um agente ético racional em sentido amplo, tais como “desejo”, “vontade”, “percepção”, “racionalidade”, “*ergon*”, etc, bem como princípios teleológicos provenientes das ciências naturais, especialmente da biologia, tais como organismo, finalidade, função, etc. Ademais, todo o discurso ético aristotélico é obviamente fundado em princípios lógicos, tais como o da não-contradição e o do terceiro excluído, os quais permitem a prova mediante a refutação.

O silogismo científico é caracterizado pela verdade necessária de suas premissas, o que assegura uma dedução rigorosa e uma conclusão verdadeira, nos moldes de uma operação matemática, assim no âmbito da ciência aristotélica, encontramos princípios universais e necessários. O silogismo prático, por sua vez, é caracterizado por adotar como premissas maiores justamente opiniões reputadas, as quais são justificadas unicamente por sua

reputabilidade, isto é, pela autoridade de quem emite o juízo moral ou por um consenso amplo, o que claramente não assegura a verdade das conclusões, mas apenas sua aceitação. Acresce ainda o fato de que no silogismo prático as premissas menores expressam as condições particulares de cada ação, a contingência, e essas circunstâncias sempre particulares possuem valor moral indeterminado e indeterminável aprioristicamente, pois somente o prudente conhece apropriadamente o valor de cada ação e circunstância particular aqui e agora.

Quanto à transformação do pensamento metodológico aristotélico, creio que a tese de Zingano é consistente, de fato, na *EE* Aristóteles emprega um método de investigação nitidamente dialético, seja o de três etapas ou o aporético, enquanto na *EN* o método de prova e justificação parece resultar de uma reflexão sobre os problemas e as dificuldades filosóficas encontrados na *EE*, na *EN*, ao revés, encontramos, sobretudo, um discurso acerca das condições de exatidão ou inexatidão do conhecimento prático. De fato, esta parece uma explicação razoável para a existência das duas éticas.

Finalmente desejo sucintamente abordar um problema metaético relacionado diretamente com a investigação proposta, se o método de prova e justificação da ética é o científico, cujas conclusões são universalmente e necessariamente verdadeiras, então a ética aristotélica adota uma argumentação *fundacionista*; se, porém, ao contrário, Aristóteles adota um método dialético, baseado em uma coerência ampla entre princípios éticos e não éticos, então a fundamentação da sua filosofia prática é essencialmente *coerentista*.

Referências bibliográficas

ALLAN, D.J., 'Quasi-Mathematical Method in the *Eudemian Ethics*' ['Quasi-Mathematical'], In: Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de method*, (Louvain, 1980), pp. 303-18.

ARISTÓTELES. **The complete works of Aristotle** (The Revised Oxford Translation, J. Barnes, ed) Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 vols.

_____. **L'éthique a Nicomaque** (trad. R-A. Gauthier, et Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970, 4 vol.

_____. **Éthique a Nicomaque** (trad. J. Tricot). Paris: Vrin, 1987.

_____. **Nicomachean Ethics** (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2.ed. Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1999.

_____. **Etica Nicomachea** (traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.

_____. **Nicomachean Ethics** (translation with historical introduction by C. Rowe; introduction and commentary by S. Broadie). Oxford University Press, 2002.

_____. **Ethica Nicomachea** (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. **Nicomachean Ethics** (H. Rackham, ed.). Cambridge: Loeb Classical Library

_____. **Éthique à Nicomaque** (traduction et présentation par R. Bodeüs) Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. **Éthique a Eudème** (trad. V. Décarie). Paris: Vrin, 1984.

_____. **Ethica Eudemia** (trad. J. Solomon). In: ROT. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. **Aristotle: Eudemian Ethics. Books I,II and VII** (translated with a commentary by Michael Woods). 2a ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. **Etica Eudemia** (traduzione introduzione e note, P. Donini). Roma/Bari: Laterza, 1999.

_____. **Ethica Eudemia** (R. R. Walzer e J.M Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. **Magna Moralia** (trad. G. Stock). In: ROT. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 vols.

_____. **Magna Moralia**. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.1999.

_____. **Les grands livres d'éthique** (traduction par C. Dalimier; introduction par P. Pellegrin). Paris: Arléa, 1993.

BARNES, Jonathan. "Aristotle and the Methods of Ethics". In: **Revue Internationale de Philosophie**, 133-134, 1980: 490-511.

BEKKER, I (ed.), *Academia Regia Borussica*, (Berlim, 1830).

BERTI, Enrico. "As razões de Aristóteles", Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998.

BYWATER, I. (ed.), *Oxford Classical Texts* (Oxford, 1894)

_____. *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's "Nicomachean Ethics"* (Oxford 1892)

BOÉCIO, *Aristotelis Latinus*, ed. L. Minio-Paluello (Bruxelas/Paris, 1969).

BURNET, J, "The Ethics of Aristotle" (London 1900).

GAUTHIER, R.A. and JOLIF, J.Y. (trans.), *L'Éthique à Nicomaque*, 2a Ed.,(Louvain/Paris 1970)

HAMILTON, W. *Obras de Thomas Reid*, (ed.) Hamilton, W, (Edimburgo, 1858).

HARLFINGER, D., "Die Überlieferungsgeschichte der Eudemischen Ethik", In: P. Moraux and D. Harlfinger (eds.) *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (Berlim1971).

HOBUSS, João. **Virtude e Mediedade em Aristóteles**. Pelotas: Editora da UFPEL, 2009.

HÖFFE, Offried, *Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

IRWIN, Terence. "Aristotle's Methods of Ethics". In: O'MEARA, D.S. **Studies in Aristotle**. Washington: The Catholic University of American Press, 1981.

MAGIRUS, I. (cf. R. Walker [ed.], *Iohannis Magiri Aristotelis Ethica Nicomachea commentationes* [Oxford 1842, ed. orig. Frankfurt/M. 1628].

NATALI, Carlo. **Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I**. *Phronesis* 55, Leiden, Brill Academic Publishers,2010, págs. 304/324.

_____. **Rethorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics**. *Phronesis* 52, Leiden, Brill Academic Publishers, 2007, págs.364/381.

NETZ, R., "On Aristotelian Paragraphs", *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 47 (2001), pp. 211-232.

OWEN, G.E.L., 'Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle', In: I. During and G.L.E. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (Göteborg, 1960), 163-90; repr. in Owen, *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (Ithaca, NY, 1986), 180-99.

_____. 'Thitenai ta Phainomena', In: Mansion, *Aristote et les problèmes de method* (Paris-

Louvain 1961), p. 83-103.

RAWLS, J., *A Theory of Justice*, (Oxford, 1972).

SALMIERI, Gregory. "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics." **Ancient Philosophy** 29, Mathesis Publications, 2009, págs.311/335.

SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics* (Londres, 1907)

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: Tratado da Virtude Moral; Ethica Nicomachea I 13 - III 8.** São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. In: SEDLEY, David (org.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume XXXII.** Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 297-330.

_____. "Akrasia and the method of ethics" in: **Akrasia in Greek Philosophy from Socrates to Plotinus ed.** Christopher Bobonich and Pierre Destrée. Leiden, Brill, 2007.

_____. **Estudos de Ética Antiga.** São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. (org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: Textos Seleccionados.** São Paulo: Odysseus Editora, 2010.