

O CONCEITO DE ATO PRIMEIRO EM ARISTÓTELES*

Ernst Tugendhat

No livro Z da *Metafísica*, Aristóteles apresenta vários termos para ‘forma substancial’ (ε doj). Aristóteles poderia igualmente falar de morf», forma, τὸ t... ἄν e nai (essência), bem como οὐς...a e πρὸθ οὐς...a (substância e substância primeira). Talvez o termo menos equívoco seja morf», o qual, por boas razões, é pouco usado por Aristóteles. Todos os outros termos têm uma certa amplitude, além da forma substancial. T... e nai corresponde ao sentido de um predicado qualquer também nas outras categorias; e também ε doj pode ter este sentido mais amplo. Porém, no capítulo 4 do livro Z, Aristóteles, numa argumentação não muito clara, conclui que neste livro vai utilizar ambos os termos – ε doj e t... ἄν e nai – como referentes à primeira categoria. A palavra οὐς...a é claramente ambígua: nos *Tópicos* foi usado como equivalente a t... ἄν e nai, isto é, no sentido de essência, mas na *Metafísica Z*, fica claro que tem o sentido de substância, τὸδε τι, e quando Aristóteles declara nos capítulos 7-11 que o ε doj é a πρὸθ οὐς...a, significa dizer que é a substância primeira, em contraste com o σύνολον, a substância composta. A questão é como Aristóteles pode dizer isso apesar da tese plausível de Z 13, de que nada que é universal (καθόλου) pode ser substância: tem-se aqui o maior enigma do livro Z e de toda a ontologia aristotélica, mas neste texto não me deterei sobre tal enigma.

É necessário somente lembrar destas equivalências em Z, e tematizar outra equivalência com ε doj que Aristóteles usa com muita naturalidade, não em Z, mas sim no livro H e em muitos outros escritos: a equivalência com τῆς ἰσότητος e

* Este artigo foi apresentado como conferência no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel. A responsabilidade pela revisão, solicitada pelo autor, é de Carolina Merenda Puerto.

entelšceia. Na maioria dos casos sabemos pouco das opções terminológicas de Aristóteles (tõ t... ãn e nai, por exemplo), mas no caso de usar o termo TMnšrgeia para substância primeira tem-se uma decisão que está explicitamente apresentada em Q 6. Sobre as razões de Aristóteles não cabe dúvida, mas o problema que quero apresentar pode ser resumido da seguinte maneira: (i) contribui de alguma forma esta caracterização de e doj como TMnšrgeia, além do simples uso de outra palavra? Acredito que não; (ii) é verdadeiramente clara a analogia que Aristóteles pretende demonstrar em Q 6? Creio que não, e minha hipótese provisória será que ocorreu um erro gramatical.

Porém, antes de mostrar isso, gostaria de apresentar a doutrina que estabelece a base para tal equivalência, qual seja, a que se encontra no *De Anima* (DA) II 1, onde Aristóteles mostra em que sentido a alma é a forma, e isso significa, equivalentemente, a essência e a substância primeira de um ente vivo: é a doutrina da alma como entelšceia prèth, como ‘actus primus’, ato primeiro. Não me lembro se Aristóteles usa este termo em outras partes, mas foi tão convincente que tal termo foi recebido de maneira natural na filosofia escolástica.

Aristóteles é muito cuidadoso em DA II 1 em tornar claro o que quer dizer com esta caracterização de e doj como entelšceia prèth. Ele dá, além da alma, dois outros exemplos: a essência de um machado, e a essência de um olho, sendo que nos três casos a substância primeira é caracterizada como entelšceia prèth. No machado isto é a capacidade de fender: a atividade de fender seria o ato segundo, mas Aristóteles não utiliza tal termo. No caso do olho, a entelšceia prèth é a capacidade de ver, e o ato segundo, a atividade de ver. De forma correspondente, a alma é a entelšceia prèth, a capacidade de viver, e o ato segundo, a atividade de viver. Estas caracterizações e analogias mostram duas coisas: (a) em todos os casos a substância primeira, a forma substancial é, no seu conteúdo, uma capacidade. É importante notar que o que Aristóteles *denomina* forma não é quase nunca uma forma – uma estrutura espacial -, mas uma capacidade funcional de agir (e somente de maneira secundária é caracterizada por uma estrutura, devido ao fato da capacidade, da função, exigir uma certa estrutura como

base); (b) a capacidade é essencialmente uma capacidade para uma atividade, quer dizer, para uma ${}^{\text{TM}}\text{n}\check{\text{s}}\text{rgeia}$ no seu sentido originário de atividade: fender, no caso do machado, ver, no caso do olho, e viver, no caso do ente vivo. Somente pela decisão de Aristóteles de referir o termo ${}^{\text{TM}}\text{n}\check{\text{s}}\text{rgeia}$ também ao *e doj*, à forma substancial, deve-se falar de *entelšceia prèth*, de ato primeiro, para distinguir a *entelšceia* neste sentido do seu sentido originário como atividade. A razão pela qual devemos chamar ato primeiro é para distingui-lo de ato segundo, do agir ou atividade. Para não cair em obscuridades, podemos distinguir o ato ontológico, que por sua vez é uma capacidade, do ato normal no sentido da atualização desta capacidade. A terminologia de ‘ato primeiro’ pode levar ao mal-entendido de que as duas coisas – o ato primeiro e o segundo – sejam dois passos ou duas fases do mesmo fenômeno; a verdade é que são duas coisas estruturalmente distintas, a forma de um lado, e do outro, a ativação da capacidade que a forma é.

Fiz esta referência ao conceito de *prèth entelšceia* apenas para lembrar a doutrina aristotélica. Que Aristóteles falasse de ato primeiro tem a sua razão nos dois conceitos de ${}^{\text{TM}}\text{n}\check{\text{s}}\text{rgeia}$, um que foi o original – onde ${}^{\text{TM}}\text{n}\check{\text{s}}\text{rgeia}$ significa atualização de uma capacidade, atividade), e outro que somente surgiu pela analogia que Aristóteles fez em Q 6, e que teve por resultado chamar também a forma substancial de ${}^{\text{TM}}\text{n}\check{\text{s}}\text{rgeia}$. É esta analogia que quero problematizar: como Aristóteles chegou à idéia de usar o termo ${}^{\text{TM}}\text{n}\check{\text{s}}\text{rgeia}$ também para a substância primeira? Quero mostrar que isto não tem origem na analogia feita por Aristóteles em Q 6. O que ele diz em Q 6 é o seguinte:

Mas ${}^{\text{TM}}\text{n}\check{\text{s}}\text{rgeia}$ não se diz de todas as coisas no mesmo sentido, mas analógicamente: assim como isto existe em isto ou em relação a isto, aquilo existe em aquilo ou em relação a aquilo; pois algumas coisas são como movimento em relação à capacidade, outras como substância em relação a uma matéria¹.

¹ *Metafísica IX 6 1048b 6-9*

A substância tem, então, uma relação com a matéria análoga à do movimento com a capacidade. Isto permite aplicar o conceito metafórico de capacidade à matéria e o conceito metafórico de TMnšrgeia à substância. Mas qual sentido tem aqui ‘substância’? É a substância primeira ou a substância composta? Parece claro que tem de ser a substância composta, o sÚnolon, e não a forma. Isto parece ser comprovado pelos exemplos que Aristóteles deu nas linhas anteriores. Ele dá vários exemplos de dÚnamij e TMnšrgeia kĭta k...nesin, e dois exemplos para matéria e substância. Estes últimos são: tŌ ĉpokekrimšnon TMk tĀj Ūlhj prŌj tʒn Ūlhn (o que é segregado da matéria em relação à matéria) e tŌ ĉpeirgasmšnon prŌj tŌ ĉnšrgaston² (o elaborado em relação ao não elaborado). Anteriormente³, Aristóteles já havia falado da estátua de Hermes como estando potencialmente na matéria. A madeira é potencialmente uma estátua, e depois é atualmente uma estátua. Quando a matéria não é elaborada, é análoga à capacidade; quando está elaborada, temos o análogo do que é a atualização da capacidade, o movimento. Quando a matéria está atualizada “na” forma, aparece o composto – e este é o fator correspondente na analogia.

Mas pode parecer igualmente estranho designar o sÚnolon como TMnšrgeia, assim com pode parecer estranho designar a forma como TMnšrgeia. Gramaticalmente o que Aristóteles quer demonstrar fica muito mais claro se entendemos o caso da metáfora TMnšrgeia no mesmo sentido que entendemos a metáfora da dÚnamij na sua forma dativa, onde funciona como advérbio. Assim Aristóteles se expressa em D 7, onde a distinção entre dÚnamij e entelšceia é vista, desde o começo, de tal modo que ambas as palavras aparecem só em dativo. Essa maneira de entender a transferência ontológica de ato parece bem mais clara, pois agora apresenta-se como um fenômeno de modificação do “ser” em sentido de cópula. No caso de um movimento, temos uma equivalência entre, por exemplo, “se move” e “está atualmente se movendo” (em grego: “é atualmen-

² IX 6 1048b 3-4

³ IX 6 1048^a 32.

te se movendo”), em contraste com “está potencialmente se movendo” como equivalente de ‘tem a capacidade de se mover’.

Só nesta forma gramatical a analogia entre o caso originário e a ampliação ontológica fica clara. Precisamente como podemos dizer “é potencialmente ou atualmente se movendo”, podemos dizer “é potencialmente ou atualmente uma casa”, mas não tem sentido dizer, como Aristóteles pretende dizer em Q 6, que por isto a casa está numa analogia com o movimento. Se é assim como se apresenta em D 7, onde a analogia é entendida como modalidade do “ser” (da cópula), então a analogia se estende igualmente às outras categorias (por exemplo, “é potencialmente ou atualmente doente”). Aqui não teria nem sentido falar “de” $\tau\mu\nu\sigma\rho\epsilon\iota\alpha$: que o doente é a $\tau\mu\nu\sigma\rho\epsilon\iota\alpha$. Nas outras categorias (e em D 7, Aristóteles fala de todas as categorias) os termos $\delta\upsilon\alpha\mu\iota\eta$ e $\tau\mu\nu\sigma\rho\epsilon\iota\alpha$ só podem aparecer em sua forma dativa, análoga à adverbial.

Parece então que Aristóteles equivocou-se em Q 6, devido a sua tendência de substantivação. Não é a $\omicron\upsilon\varsigma\dots\alpha$ que se encontra numa analogia com o movimento, mas é o ser atualmente – uma casa, por exemplo – que se encontra em analogia com o movimento pela razão que em vez de dizer “se move” (se atualiza) podemos dizer “é atualmente movendo-se”. Isto tem como consequência primeiramente que na maneira substantivante como propõe Aristóteles em Q 6, nem se poderia demonstrar a analogia no caso das outras categorias, e isto explica porque em Q 6 Aristóteles fala somente da primeira categoria. Em segundo lugar, a razão pela qual, nesse caso especial da primeira categoria, Aristóteles tem um termo análogo ao termo movimento é simplesmente porque nesse caso podemos apontar para uma coisa atualizada, p.ex., a casa atual. Mas isto demonstra uma vez mais que, ainda que se fale em substantivos, se se quer falar “da” $\tau\mu\nu\sigma\rho\epsilon\iota\alpha$, esta não é a forma, mas a coisa realizada, o $\sigma\upsilon\nu\omicron\lambda\omicron\nu$, a substância composta.

Pode parecer que a crítica de que Aristóteles devia ter utilizado o termo $\tau\mu\nu\sigma\rho\epsilon\iota\alpha$ somente no dativo e não no substantivo é uma crítica demasiado contundente, embora baseada em D 7. Mas me parece certa, pelos exemplos que Aristóteles

dá em Q 6, pois mesmo se tratando de substantivos, a atribuição para a TMnšrgeia não é a forma, mas a substância composta.

Se este raciocínio é correto, como então entender que Aristóteles tenha falado geralmente da forma como ato, como foi visto em DA II 1, ou em todo o livro H da *Metafísica*? A minha conjectura é a seguinte: uma maneira de falar da forma e da primeira substância que chegou a ser muito importante em Aristóteles foi de que a forma é a causa (εἰς e α,τ...α), e isto significa, como se vê claramente em Z 17, que a forma é a causa de uma matéria ser uma coisa determinada; p. ex.⁴, por que estes tijolos e pedras são uma casa? Pela forma. No caso do ser vivo: por que este corpo orgânico é um animal? A causa é a alma. O predicado da oração (animal) não representa a forma, mas sim o que Aristóteles chamou σὺνολον καὶ ὅλου (o composto em geral): não representa a forma, mas sim animal. Ora, a causa pode ser expressa por um dativo causal⁵. Aqui então, a forma, a substância primeira (alma) aparece num dativo, e este dativo é um dativo causal. Aristóteles tinha então, em seu vocabulário ontológico, duas orações com um dativo, primeiro, “isto é um animal por ter alma”, dativo causal, e, segundo, no mesmo exemplo, “isto é TMnerge...v (dativo de modalidade: ‘em atualidade’) um animal”. Parece-me agora que o que ocorreu foi que Aristóteles assimilou as duas orações: o dativo modal foi entendido como dativo causal, e então a palavra adverbial TMnerge...v podia ser entendida substantivamente de tal maneira que a causa de ser isto um animal é a TMnšrgeia, e isto implica entender a forma como TMnšrgeia. Desta maneira, TMnšrgeia podia ser entendida como sinônimo de forma no sentido de substância primeira.

Se esta conjectura é correta, este uso de TMnšrgeia no sentido de ato – o “ato primeiro” – foi criado por um erro gramatical, pela assimilação de dois dativos heterogêneos. Eu proponho esta conjectura, pois não vejo nenhuma vantagem filosófica que teria Aristóteles ao dar aos termos TMnšrgeia e entelšceia, entre outros sentidos, este novo sentido. Não vejo

⁴ 1041^a 27, 1041b 5f.

⁵ 1041b 8.

como, usando para a forma entre outras palavras também as palavras TMnšrgeia e entelšceia, Aristóteles tenha esclarecido algo estrututalmente novo⁶. Estes substantivos, já carregados de outros sentidos, teriam agora simplesmente mais um significado, que os tornaria sinônimos das palavras “forma” e “essência”. Mas posso estar errado tanto nesta opinião quanto na conjectura de um engano gramatical.

⁶ A este respeito ver meu livro: *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg, 1958.

VIRTUDE, ELEIÇÃO E RAZÃO NA ÉTICA DE ARISTÓTELES*

Oswaldo Guariglia
Universidade de Buenos Aires/CONICET

I. A definição da virtude moral

Aristóteles começa sua investigação sobre a virtude em geral, que ocupará todo o livro II e os oito primeiros capítulos do livro III da *Ethica Nicomachea*, antes de dedicar-se à análise das virtudes particulares, do seguinte modo:

EN I 13 1102^a 5-15: Posto que a eudaimonia é uma atividade da alma segundo a virtude perfeita, há que se tratar da virtude, pos assim consideraremos melhor o referente à eudaimonia. Também parece apropriado que o político verdadeiro ocupe-se preferentemente dela, pois este quer fazer que os cidadãos sejam obedientes às leis e bons (...) A respeito da virtude é evidente que temos de investigar a humana, já que também buscamos o bem humano e a eudaimonia do homem. Chamamos virtude humana não a do corpo, mas a da alma, e também afirmamos que a eudaimonia é uma certa atividade da alma.

Não é fácil encontrar uma definição que cubra todos os significados que possui o termo grego *areté* nas obras de Aristóteles. Etimologicamente, o termo está ligado com o comparativo e o superlativo de *agathós*, *areíon/áristos*, e expressa já em Homero a “excelência”, por antonomásia do guerreiro, quer

* O presente artigo foi extraído do livro *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997 (capítulo 6). Ele foi traduzido para o português por solicitação do autor, tendo em vista motivações de ordem legal. O referido artigo foi apresentado como conferência no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel. A tradução é de responsabilidade dos professores João Hobuss e Joãosinho Beckenkamp.

dizer: sua valentia. Mas não até após o advento da filosofia que o termo recebe seu significado abstrato: “*bondade*”, “*excelência*”. J. Stenzel mostrou de que maneira ‘a teoria [platônica] das idéias poderia considerar-se como compreendida em germen numa palavra grega: *areté*’¹. Com efeito, o termo evolui desde um significado próximo a uma “qualidade ética” nos diálogos socráticos ao de ‘bondade’, própria de cada ser. Também em Aristóteles encontramos este significado geral, de acordo com o qual se pode falar da *areté* do olho, do cavalo, do corpo. Na *Metafísica* V 16 1021b 20, Aristóteles dá a seguinte definição: “a *areté* é uma certa perfeição; pois toda coisa é perfeita (...) quando, tendo em conta a forma de sua excelência própria, não carece de nenhuma das partes que completam naturalmente sua magnitude”. Já no campo da ética, Aristóteles dá a seguinte caracterização: “com respeito à *areté* (fica estabelecido) que é a melhor disposição, o melhor estado ou a melhor potência de todas as coisa que tem algum uso ou algum produto” (*EE* II 1 1218b 37- 1219^a 1. Também na *EN* I encontramos uma versão abreviada desta significação geral:

EN 1098^a 8-12: afirmamos que é genericamente idêntico o produto de um artesão qualquer e de um *bom* artesão, como, por exemplo, de um guitarrista e de um bom guitarrista, e em geral em todas as demais atividades, acrescentando-se a superioridade na qualidade (*areté*) sempre em relação com o produto: atividade específica do guitarrista é, com efeito, tocar a cítara, do *bom* guitarrista, toca-la *bem*.

A “excelência”, “qualidade” ou virtude é, portanto, um predicado que em princípio se aplica a determinadas ações ou produtos, enquanto resultados de ações, entre os quais se estabelece uma relação de grau, seja entre duas atividades do mesmo gênero, seja entre o resultado de duas atividades do mesmo gênero. Em ambos os casos, se supõe implícito um fim especí-

¹ STENZEL, J. *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, p. 8.

fico de cada atividade que constitui sua função. É neste ponto que se transparece a conexão, assinalada por Stenzel, entre *areté* e idéia, que é válida também para Aristóteles, pois para este a função de um produto está fixada de um modo natural por seu *eîdos*, isto é, pela forma natural e específica que constitui sua essência. Deixemos por agora este sentido geral da “virtude”, retendo dela o fato de que está implicitamente referida a um cânon que em cada caso é, de acordo com Aristóteles, provido pela “natureza” específica de uma ação ou de um ente natural (o olho) ou feito pela mão do homem (artefato), e passemos à “virtude” ou “excelência” no sentido moral:

EN II 2 1104b 9-28: A virtude moral tem a ver com os prazeres e dores, porque devido ao prazer fazemos o mal e nos afastamos do bom por causa da dor. Daí a necessidade de haver sido educado de certo modo desde jovens, como diz Platão, de modo que nos regozijemos e nos penalizemos *como se deve*: esta é a correta educação. Além do mais, as virtudes têm estreita relação com as ações (*práxeis*) e as afecções (*páthe*), pois toda ação e toda afecção vai seguida de prazer e dor; por isto terá a virtude esta estreita relação com os prazeres e dores (...). Ademais, toda habilidade (*héxis*) da alma mostra sua disposição natural com relação às mesmas coisas e no círculo das mesmas coisas, das quais recebe o impulso para ser melhor ou pior. Os homens, por sua parte, convertem-se em desonestos devido aos prazeres e às dores, por perseguir os primeiros e fugir das últimas, ou por perseguir aqueles prazeres e fugir daquelas dores que não *se devem* (me deî) ou quando não se devem ou como não se deve ou de quantas outras maneiras em que esteja definido pela razão. Por isto definem-se também as virtudes como uma espécie de impassibilidade e serenidade; mas não exatamente porque se fala de um modo absoluto, sem acrescentar “como é devido”, “como não é devido”, “quando”, e todas as demais determinações. Fica, pois, estabelecido que esta classe de virtude está referida ao prazer e à dor, e põe em prática os atos superiores, enquanto o vício faz o contrário.

Aristóteles apresenta a virtude como uma certa *propriedade* da psique, que ele define como uma *héxis*. O termo está unido ao verbo grego que significa “ter”, da mesma maneira que suas traduções latinas, “*habitus*” e “*habilitas*”, de onde provêm “hábito” e “habilidade”, estão aparentadas com o verbo ‘ter’. Esta habilidade ou capacidade pode ser corporal, como a visão, ou intelectual como a posse de uma língua, e se opõe, logicamente, às respectivas “privações”: “cegueira”, “afasia”. Podemos então assimilar a virtude, enquanto “habilidade”, a um tipo de propriedades disposicionais do ser humano que vão unidas, sobre a base de certas capacidades inatas, ao exercício das atividades pertinentes. A capacidade de leitura, por exemplo, pressupõe uma propriedade inata, a vista, mas exige a aquisição e o desenvolvimento de uma habilidade intelectual própria, a de decifrar e compor signos. O “letrado” é aquele que tem a capacidade ativa de “ler” um texto em condições normais, e enquanto o analfabeto está privado desta habilidade, ainda que não careça das condições inatas que, se as pudesse podido exercer, haveriam permitido alcançar a habilidade pertinente.

Aristóteles, ao definir a virtude como uma espécie de propriedade disposicional humana, a conecta desde o princípio com o âmbito da ação. Com efeito, o pressuposto básico de toda propriedade disposicional é o efetivo exercício de uma disposição que se realiza *por meio* e *na* ação. Ora, toda ação é, como tal, voluntária, e consiste na união de um desejo por algum objeto ou ato e da correspondente definição conceitual de que uma ação de *tal tipo* constitui uma instância de aquisição do objeto ou de produção do ato que se deseja. É justamente este aspecto desiderativo o que Aristóteles destaca na introdução da virtude moral, já que o desejo vai acompanhado das sensações correspondentes de prazer ou dor, que nos fazem perseguir determinados objetos ou estados e evitar outros. As afecções ou paixões (*páthe*) pertencem à parte apetitiva da alma, a que, segundo Aristóteles, “participa de algum modo da razão, enquanto é dócil e obediente a ela, da mesma maneira que ‘damos razão’ à nosso pai ou nossos amigos (quando obedecemos seus conselhos)” (*EN* I 13 1102b 30ss). Aristóteles denomina “caráter” (*êthos*) à determinação moral com a qual enfrentamos nossas

paixões, quer dizer, aqueles estados de ânimo acompanhados de prazer e dor. A *virtude* é a capacidade de domínio, emanada da parte racional, mas desenvolvida por meio do exercício até atingir sua posse plena, que nos permite refrear nossos desejos e temores, nossas emoções e sensações internas, a fim de adequar nossa conduta ao cânon de comportamento imposto e transmitido pela tradição.

Como é possível advertir, Aristóteles não nos disse até o momento o que converte em *moral* a virtude, mas sim quais são suas características antropológicas e psicológicas². Este modo de encarar a questão prossegue na seção destinada a definir explicitamente a “virtude moral”:

EN II 4 1105b 20ss: Posto que os fenômenos que têm lugar na alma são de três classes: paixões, faculdades e hábitos, a virtude terá que pertencer a uma delas. Denomino “paixões” ao desejo, a ira, o medo, a ousadia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a nostalgia, os cuidados, a compaixão e, em geral, os afetos que vão acompanhados de prazer ou dor. Por faculdades entendo aquelas em virtude das quais se diz que nos afetam estas paixões, por exemplo, aquilo pelo que somos capazes de encolerizar-nos, de entristecer-nos ou compadecer-nos. Denomino hábitos aquelas qualidades por meio das quais nos comportamos bem ou mal em relação às paixões, como por exemplo, em relação à ira nos comportamos mal tanto se nos deixarmos arrebatados violentamente por ela, como se permanecemos impassíveis, enquanto nos comportamos bem se adotamos uma atitude mesurada, e o mesmo ocorre com as demais. Portanto, não são as paixões, nem as virtudes, nem os vícios, porque não os chamamos bons ou maus por nossas paixões (...) nem se nos elogia ou censura por elas, mas sim se nos elogia e censura por nossas virtudes e vícios. (...) Por estas razões, tampouco são faculdades: nem se nos chama bons ou maus por poder sentir as paixões, nem se nos elogia ou censura. (...) Em consequência, se as vir-

² Neste ponto concordo com a exposição de Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, cap. 5, pp. 129ss.

tudes não são nem paixões, nem faculdades, só resta que sejam *hábitos*.

As faculdades compreendem tanto o aspecto puramente afetivo de poder sentir uma determinada emoção como o cognitivo de perceber por meio dos sentidos as propriedades correspondentes visuais, auditivas, táteis, etc., que despertam uma determinada sensação de desejo, de aversão, de ódio, etc. (*De An.* II 3 414b 29ss). É por isto que toda paixão traz um elemento cognitivo que está contido no que podemos definir como o *conteúdo proposicional* pelo qual nos apaixonamos. Este pode ser tão simples, como a mera afirmação que vai unida a nossa sede: aqui há um copo de água', ou tão complicado como a trama que desperta os cuidados de Otelo. O hábito que capacita para comportar-se de uma certa maneira em meio às paixões, supõe desde o começo que esta habilidade vai unida a uma capacidade intelectual de julgar os fatos, ao que se acrescenta a presença do ânimo adequado para poder assentir à livre expansão das paixões até o limite prescrito por...quem? Indubitavelmente pela razão prática. Só que não aparece claramente, e de imediato, como prescreve e de onde toma os critérios de que se vale. Os textos citados nos deram, sem embargo, uma primeira pista: o comportamento de acordo com a virtude é "o devido" e à raiz dele somos passíveis de *censura* ou ao *elogio*.

Com este aspecto da questão está estreitamente relacionada a famosa teoria aristotélica do termo médio ou *mesótes*, que em alguns casos contribuiu mais para fazê-la ainda mais confusa do que esclarece-la. Mas exponhamos primeiro suas teses centrais. Toda atividade, assim como toda a sensação e afecção são um contínuo. Como tal tem diferenças quantitativas ou de grau. Com efeito, distinguimos claramente entre a sensação de uma luz, por um lado, e de um som, por outro. Mas também distinguimos distintas intensidades na luz e no volume do som. Da mesma maneira, distinguimos entre o doce e o salgado, mas também entre graus de doce e de salgado: "Em todo contínuo divisível é possível distinguir o maior, o menor e o igual, e estes graus, seja no que diz respeito a si mesmo, como no que

diz respeito a nós: o igual é o meio entre o excesso e o defeito” (EN II 5 1106^a 26ss).

Aristóteles assinala, porém, duas possibilidades: o meio em si e com respeito a nós. No primeiro caso, trata-se de uma proporção matemática entre dois pontos extremos, por exemplo, entre uma solução de sal e água que vai da diluição infinitesimal de umas poucas moléculas até o ponto de saturação do líquido. É evidente que não é este ponto médio o que buscamos ao tempera-lo, mas sim o adequado a nosso gosto e à nossa capacidade de gostar. De modo similar, entre a completa ausência de álcool no sangue e o ponto de concentração de álcool a partir do qual um ser humano perde o sentido ou entra em coma, existe um termo médio, que suporá um grau muito mais elevado de álcool no sangue do que a maioria dos homens pode suportar. A variação que introduz o “para nós” estabelece limites *socialmente permitidos* muito mais estreitos.

EN II 5 1106b 15ss: Assim no temor, o atrevimento, a apetência, a ira, a compaixão e em geral no prazer e na dor cabem o mais e o menos, e nenhum dos dois *está bem*. Mas se é quando *é devido*, e por aquelas coisas e com respeito àquelas pessoas e em vista daquilo e *da maneira em que se deve*, então há um *termo médio excelente*, e nisto consiste a *virtude*.

Como assinalou acertadamente Monan³, através da terminologia de valor, que expressa implicitamente *elogio* ou *censura*, Aristóteles apela ao conhecimento moral pré-filosófico da sociedade grega do século IV acumulado e transmitido pela linguagem *valorativa*. Desta maneira, não é por ser um termo médio entre dois supostos extremos que o ato virtuoso se faz virtuoso, mas sim pela valoração implícita transmitida no predicado correspondente que coloca o comportamento assim designado acima dos outros dois contrastantes, que se rechaçam. Assim, por exemplo, a série: covarde/valente/temerário destaca como positivo o comportamento designado em segundo lugar

³ MONAN, J.D. *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, pp. 96ss.

frente aos valores negativos atribuídos aos outros. Assim também o assinala Aristóteles no resumo que oferece no final da discussão:

EN II 1107^a 1-8: É, portanto, a virtude um hábito seletivo que consiste num termo médio relativo a nós, determinado pela razão, da mesma forma que o definiria o *prudente* (*phrónimos*) (...) Desde o ponto de vista de sua existência e da definição de sua essência, a virtude é um termo médio, mas desde o ponto de vista *do melhor e do bem*, um extremo.

Podemos resumir agora o tratamento aristotélico da virtude, assinalando o aspecto *performativo* que esta tem. Com efeito, dada sua dependência em relação a uma determinada terminologia de valor, que contém tanto um elemento descritivo como um valorativo (pense-se no significado de um “ato de valentia/covardia”), a compreensão da virtude vai indissolivelmente unida à sua aprendizagem mediante a prática correspondente. É esta estreita conexão entre terminologia moral, norma implícita e ação efetivamente existente como manifestação de um *costume* no interior de uma comunidade, a que constitui o caráter central da noção aristotélica de *virtude*, que hoje volta a atrair como a expressão acabada de uma moral concreta frente às morais universais emergidas da Ilustração⁴. As virtudes, com efeito, são para Aristóteles a realização prática da norma, enquanto hábitos de eleger adequadamente o meio. Ao inverso, como veremos, a norma aparecerá como o aspecto teórico da prática corporizada no costume (*éthos*). Mas tratava-se de modos de atuar históricos em uma sociedade tradicional, com seus condicionamentos e limitações. Se bem que no modo de apresentá-las por parte de Aristóteles há um certo absolutismo, que já está presente na relação que estabelece desde o princípio entre “virtude” e “forma” (*eídos*), isto não nos deve enganar.

⁴ MACINTYRE, A, *After Virtue* (1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), e minha crítica em *Universalismo e Neoaristotelismo na Ética Contemporânea* (1995).

Como veremos mais adiante, em Aristóteles dão-se conjuntamente o profundo filósofo moral e o teórico político da sociedade arcaica, hierarquicamente ordenada em estamentos, com sua ordem social-econômica e política estática, que se apresentava como eterna. Ao pretender renovar *in toto* o aristotelismo na ética, termina-se frequentemente por sacralizar um tipo de sociedade, a estamental, como modelo eterno.

II. Razão e virtude moral

Com esta apresentação da virtude moral como um hábito seletivo de atuar de certa maneira frente às circunstâncias que demandem uma ação adequada a elas, abre-se de imediato um interrogante, que está presente em Aristóteles mesmo e não deixou de preocupar aos intérpretes de sua ética desde então. Ao distinguir claramente as virtudes das paixões, Aristóteles afirma: “Nos enfurecemos ou aterrorizamos fora do alcance de nossa eleição, mas as virtudes são uma forma de *eleição* (*proairesis tines*) ou não se dão sem eleição” (*EN* 1106^a 3-4). A eleição é o ponto final de uma deliberação e constitui a forma na qual o intelecto afronta a classe de entes que podem ser de uma ou outra maneira, existir ou não. Se uma ação origina-se em um desejo (*órexix*) (*De An.* III 10 433^a 10ss), de que maneira o intelecto determina por meio da deliberação o fim das ações individuais? Na *EN* I 13, Aristóteles formula uma hipótese geral que logo guia seu exame das virtudes: a parte irracional da alma divide-se em uma, puramente vegetativa, e outra, desiderativa; esta última recebe a persuasão como um nexos entre o intelecto e ela.

EN 1102b 30- 1103^a 3: Resulta, portanto, que também o irracional é duplo, pois o vegetativo não participa de modo algum da razão, mas o apetitivo e, em geral, o desiderativo, participa de algum modo enquanto lhe presta atenção e lhe obedece. Do mesmo modo que dizemos que “alguém atende às razões” do pai ou dos amigos, e isto nada tem a ver com o modo de raciocinar na matemáticas. De que a parte irracional da alma é persuadida

de alguma maneira pela razão, há um claro indício no fato da admoestação, exortação e reprovação. E se há que dizer que este elemento também possui razão, então o que possui um princípio racional é duplo: por um lado, aquele que possui a razão em sentido estrito e em si mesmo, e por outro, aquele que dá ouvidos à razão como se dá ouvido ao pai.

Neste ponto centra-se o conflito que tradicionalmente dividiu os intérpretes de Aristóteles entre aqueles que sustentam que a vontade é a faculdade que determina o fim da ação e os que querem reconhecer à razão uma participação maior neste processo. O problema, colocado nos termos aqui analisados, reside, com efeito, na dificuldade de pôr claramente de que maneira se logra a obediência da parte irracional da alma. Como a razão leva a cabo, em definitivo, sua obra de persuasão, se não existe na parte irracional uma capacidade ativa de compreensão da razão? Uma primeira dificuldade se nos oferece na mesma terminologia utilizada por Aristóteles, já que “o irracional” (τὸ ἄλογον), é, sem embargo, parcialmente “racional”, posto que tem uma capacidade passiva de admitir as exortações da razão e ser persuadido por ela. A partir daqui, muito depende da extensão e significado que demos para a propriedade ‘racional’. Com efeito, poder-se-ia interpretar (*a*) que a verdadeira fonte da virtude moral não é a razão, mas sim o que predispõe a parte racional da alma a admitir a razão. Mas neste caso a razão como tal não seria a última instância, isto é, a que determina o fim da ação moral, e sim aquele outro fator que predispõe a alma a admitir como fim aquilo que lhe indica a razão. Por outra parte, caberia também supor (*b*) que, independentemente da natureza do fundo não-racional da ação moral, ma medida em que este aloja em si uma capacidade de admitir “razões”, já é racional⁵.

Deixemos por um momento o interrogante assim colocado e vejamos sucintamente o estado da questão. Na quarta edição da monumental obra de Zeller lê-se com respeito à ativi-

⁵ A questão foi discutida por Engberg-Pedersen, caps. 6-7. Minha compreensão atual da questão aproxima-se daquela do autor, ainda que difira bastante nos matizes, especialmente na impotência que ele outorga ao ‘não-racional’.

dade da razão o seguinte: “Para a condução do comportamento moral permanece, de todas as atividades cognoscitivas, somente a compreensão (*Einsicht*), mas esta não determina tudo. Sobre os fins últimos não decide, segundo Aristóteles a reflexão, mas sim a conformação da vontade (...) A compreensão ocupa-se somente a reflexão prática”⁶. Em uma breve nota de rodapé, Zeller informa precariamente sua mudança de opinião, por influxo da obra de J. Walter, com respeito à edição anterior de sua obra. D.J. Allan, num artigo que marcou o começo de uma retificação desta opinião, sustentada, à retaguarda de Zeller, por Burnet e Jaeger entre outros, mostrou a origem desta mudança de opinião que foi tão influente⁷. Enquanto Zeller, nas duas primeiras edições de sua obra sustentava a crença, corrente entre os estudiosos do século XIX, de que a função da razão prática consistia em formular o bem último para o homem, além de descobrir os meios através da deliberação, sua nova concepção derivava diretamente do ataque que Walter havia levado a cabo com êxito contra aquela. Walter negava que a *phrónesis* tivesse algo a ver com a formulação ou concepção do fim: este estava determinado, segundo ele, pela virtude moral, quer dizer, pelo estado habitual do desejo (*órexis*). A razão prática limitava-se, portanto, exclusivamente à deliberação acerca dos meios que deviam conduzir ao fim já estabelecido.

Contra esta interpretação alçou-se no ano de 1903 Richard Loening, cuja obra, porém, não foi levada em conta pela opinião científica da época. A correção dos pontos de vista de Loening contra Walter e Zeller foi sustentada com êxito por Allan, para quem Loening “mostrou que o problema mesmo havia sido inadequadamente formulado pelos seus predecessores: que estava fora de disputa a doutrina aristotélica de que a razão prática assinala o caminho, no sentido de que provê a

⁶ ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, II 2, p. 653. A polêmica com Walter e Zeller está exposta em duas seções especiais, LOENING, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, pp. 26ss e 67ss.

⁷ ALLAN, D.J. *Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles*, pp. 120-127; o desenvolvimento da questão achar-se-á em GAUTHIER-JOLIF, *EN I*, pp. 273-283.

primeira apreensão do fim ou bem, ainda é o desejo – e a virtude moral, que é o hábito que se formou do reto desejo – a que realmente estabelece o fim, e converte o juízo da razão prática em uma ordem”⁸. Consequentemente para Allan deve-se distinguir entre dois atos: a determinação de um fim, quer dizer, o promover uma coisa que se julgou desejável a objeto real do desejo, por uma parte, e o conhecimento daquilo que constitui o fim, e das propriedades em virtude das quais é um fim, quer dizer, um ato de pensamento e um juízo de valor que pertencem à razão prática, por outra. Razão prática e desejo não diferem, em consequência, por seu objeto, mas sim pelas diferentes funções que cumprem em relação ao mesmo objeto.

Retornemos, então, à interpretação de *EN* 1102b 30ss, no ponto que a deixamos, e perguntemos: onde a razão prática deve buscar o critério para determinar se uma ação determinada é um fim correto e, portanto, desejável? A resposta de Aristóteles pareceria ser a seguinte: da virtude moral, representada em primeiro lugar pela *sophrosýne*.

EN VI 5 1140b 11-19: Daí se vê porque chamamos à *sophrosýne* deste nome, porque preserva (sôzein) a *p-hrónesis*. Preserva, com efeito, um juízo como o indicado. O apazível e o doloroso não corrompem ou desviam qualquer juízo, como por ex.: que o triângulo equivale ou não equivale a dois ângulos retos, mas sim somente os juízos práticos. Pois os princípios da ação são os fins das ações. Aquele que está corrompido pelo prazer e a dor não reconhece diretamente nenhum princípio, nem que é necessário eleger todas as ações e levá-las a cabo em virtude deste fim e por causa dele. O vício destrói o princípio.

É *circular* a relação entre virtude moral e intelecto prático que Aristóteles propõe, como sustentava Zeller?⁹ Ou, dito

⁸ Cf. ALLAN, *op. cit.*, p. 122; LOENING, *op. cit.*, pp. 61ss.

⁹ Cf. ZELLER, *op. cit.*, II 2, p. 658. O rechaço desta forma de entender o texto retifica minha posição anterior, exposta originalmente em *Ordem Social Jerárquico y Norma Consuetudinaria en el Pensamiento éticopolítico de Aristó-*
24

em outros termos, inclina-se a posição de Aristóteles, no que se refere à origem da ação moral, mais próxima a de Hume, quer dizer, admitindo as paixões como princípio das ações virtuosas, ou a de Kant, ao reconhecer a razão prática como a instância que propõe os fins da ação moral?¹⁰

Grande parte da resposta que se dê a estas questões, depende, por sua vez, do ponto de vista desde o qual se coloque o intérprete. Com efeito, existe uma grande diferença se a perspectiva escolhida é a de quem pergunta pelo critério para determinar que ações são boas, ou se é a de quem pergunta pelos *motivos* pelos quais atua um homem moralmente honesto. Quicá a reprovação que se possa fazer a Aristóteles é a de mesclar constantemente ambas perspectivas, mas de nenhum modo o de não have-las distinguido claramente. Pois, como assinalou Loening, na relação entre virtude moral e intelecto prático que Aristóteles nos expõe, não existe nenhum círculo, já que ambas faculdades não se distinguem entre si por sua relação com o objeto, e sim pela função que desempenham no que diz respeito a ele¹¹. Enquanto a função da razão prática é a de reconhecer o fim moralmente apropriado nas circunstâncias particulares da ação que se lhe apresentam ao agente, ou, dito de outro modo, a de desenvolver esse “olho que dá experiência” (EN 1143b 14), a da virtude moral, enquanto capacidade disposicional de atuar corretamente, é a de *converter* o fim moralmente bom que lhe apresenta a razão em um fim de *sua vontade*¹². Deste modo entende-se o duplo condicionamento exposto no texto anterior: a razão é a faculdade capacitada para compreender os *princípios* (que são gerais) em uma determinada classe de ações, por exemplo, as que tem a ver com a virtude da justiça, quer dizer, as transações com as demais pessoas. Estes princípios são os *fins* (também gerais) que fazem que certo tipo de ações com relação

teles, pp. 131ss e retida sem mudanças no meu livro anterior, *Ética y Política según Aristóteles*, 2, pp. 222ss.

¹⁰ Cf. ENGBERG-PEDERSEN, *op. cit.*, p. 267.

¹¹ LOENING, *op. cit.*, pp. 57ss.

¹² ALLAN, D.J. The Practical Syllogism, p. 332; ENGBERG-PEDERSEN, *op. cit.*, cap. 6, pp. 160ss.

aos outros estejam *prescritas*: “Com efeito, a razão prática prescreve: o fim dela é indicar o que se deve fazer e o que não” (EN VI 11 1143^a 8-9). Para poder reconhecer, sem embargo, nas circunstâncias do caso, como atuar *justamente*, o agente não somente deve dispor da capacidade intelectual para julgar qual transação constitui uma justa distribuição entre as partes, mas sim também *estar disposto* a atuar de acordo com o que sua razão lhe indique ser a ação justa. Aristóteles compara graficamente esta relação da razão com nossas disposições para atuar motivados por uma exortação proveniente do pai ou dos seres queridos, pois na realidade trata-se de uma relação similar ao diálogo, transformado em monólogo do próprio agente consigo mesmo. A exortação dirigida a nós mesmos para atuar de acordo com a virtude resulta vã se não preexiste em nós a capacidade que pretendemos evocar. E esta capacidade não se dá por natureza, salvo nos seres que gozam da fortuna dos deuses¹³. O resto devemos lograr a partir de disposições naturais mediante a educação e a renovada realização daqueles atos que, de acordo com cada circunstância, corresponda à virtude sob cuja extensão caia a circunstância do caso. Assim é como chega a atuar *bem* um homem *honesto*.

Chamamos ‘racional’ àquele que escuta “razões” para atuar. Estas razões, dado o caráter contingente e mutável da ação, não podem ter mais que uma forma geral, tanto pelo tipo de ações prescritas como pela estrutura dos argumentos adequados. Estes, como indica Aristóteles, não são deduções necessárias como as das matemáticas, mas sim argumentos dialéticos. Esta é a forma da razão adequada aos assuntos humanos, mas é *uma* forma de razão. As virtudes, formas de eleição, são, sem dúvida, *formas de razão, manifestações do racional*.

III. Deliberação e eleição

Como desenvolvi amplamente em outro lugar¹⁴, Aristóteles enfatiza o caráter peculiar que tem a ciência prática, por

¹³ KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*, pp. 56ss.

¹⁴ *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, cap. 2.

tratar-se de um tipo de conhecimento cujo objeto é a ação, quer dizer, esse tipo de entidade constantemente cambiante e da não pode haver, portanto, mais que uma formulação “em geral” (EN II 2 1104^a 1). De acordo com o princípio de *exatidão variável*, que Aristóteles desenvolve contra os Acadêmicos, não se pode exigir uma exatidão superior à que corresponda ao tipo de entidades em estudo. Quando as entidades são as ações humanas, a faculdade que dá conta delas é sem dúvida a razão, mas uma forma de razão que pode, por uma parte, enfrentar o contingente *qua* contingente e, por outra, não perder por isto sua capacidade de descobrir e aplicar o geral no particular.

Aristóteles expõe em EN III 4-7 sua concepção de eleição (*proairesis*) e da deliberação (*bouleusis*, *bouleúesthai*, *boulé*). Começarei pela última e concluirei com a primeira.

EN III 5 1112^a 27 - b 9, (i) [Não deliberamos] sobre o que depende do acaso, por exemplo sobre o achado de um tesouro. Tampouco sobre todos os assuntos dos homens, por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas, porque nada disto poderia acontecer por nosso intermédio. Deliberamos sobre aquelas coisas que estão em nosso poder e que podem ser realizadas por nós [...] Com efeito, cada um dos homens delibera sobre aquelas coisas que pode realizar ele mesmo. E no caso das ciências exatas [...] não há deliberação [...], mas deliberamos sobre o que se origina de nós mesmos, se bem que não sempre da mesma maneira, como, por exemplo, sobre um tratamento médico ou o modo de obter dinheiro. [...] A deliberação, portanto, tem a ver com aquelas entidades que ocorrem freqüentemente de uma mesma maneira e que, no entanto, não são completamente previsíveis com relação a sua repetição futura ou são diretamente indeterminadas.

1112b 11 -28, (ii) Não deliberamos sobre os fins, mas sobre as questões concernentes aos fins (*tà pròs tà tèlé*). Com efeito, nem o médico delibera sobre se curará, nem o orador sobre se persuadirá, nem o político sobre se legislará bem, nem nenhum dos demais sobre seu fim, mas, tendo-se proposto o fim, consideram o modo e os

meios de alcançá-lo, e, quando aparentemente são vários os que conduzem a ele, consideram por qual será alcançado mais facilmente e melhor, e, se não há mais que um só modo de consegui-lo, [consideram] como se o conseguirá por meio deste, e este, por sua vez, por meio de qual outro, até chegar à causa primeira, que é a última que se encontra. Aquele que delibera parece, com efeito, investigar e analisar da maneira como dissemos, fá-lo como se estivesse analisando uma construção geométrica [...], e o último na análise é o primeiro na ordem da geração. Se chega a algo impossível, deixa-o, por exemplo, se necessita dinheiro e não pode procurá-lo; mas se parece possível, procura levá-lo a cabo. “Possíveis” são todas as ações que seriam factíveis por nós mesmo e isto inclui o que pode ser realizado por nossos amigos, pois o ponto de partida está em nós.

1113^a 2 - 14, (iii) O objeto da *deliberação* e da *eleição* é o mesmo, a não ser que o escolhido já esteja determinado, pois o que se decidiu como resultado da deliberação, isto é o objeto da eleição. Cada um de nós, com efeito, deixa de perguntar-se como agirá assim que reconduz a si mesmo o princípio [da ação], e em especial à parte que comanda dentro de si [sc. o intelecto prático], porque *é esta que elege*. [...] Como o objeto da eleição é algo que está em nosso poder [de realizar ou não], é aquilo sobre que deliberamos e é desejável (*orektón*), então a eleição será *um desejo deliberado* daquelas metas que estão ao nosso alcance; porque, quando decidimos depois de deliberar, deixamos de acordo com a deliberação. Descrevemos, pois, de um modo geral (*týpói*), a eleição, dissemos sobre que objetos incide e que ela se dá sobre as questões que concernem aos fins.

(i) Aristóteles toma como fio de sua investigação a análise dos sentido em que utilizamos o verbo “deliberar”, fundamentalmente em primeira pessoa, seja singular ou plural. Assim surgem algumas características específicas da “deliberação”: esta versa sobre aquelas metas de uma ação que está de modo direto ou indireto ao nosso alcance, e supõe, portanto, um juízo epistêmico “sadio”, quer dizer, supõe uma margem de raciona-

lidade próprio do homem normal, com exclusão dos idiotas e dos loucos (1112^a 20). Esta racionalidade não se estende unicamente à questão dos meios ao nosso alcance, isto é, às limitações fatuais que impõe a situação, mas também às restrições próprias da qualidade dos próprios assuntos, considerados desde a perspectiva do *interesse* do agente. Deliberamos sobre aquilo que tem um *interesse direto* para nós, não sobre questões tão longínquas como a “constituição dos citas”. Por fim, delibera-se sobre aquilo que não é permanente nem se produz segundo leis necessárias, mas que tampouco é devido a uma conjunção única, puramente casual, de circunstâncias, mas sobre o tipo de acontecimentos que não se produzirão sem nossa intervenção ou, se se produzissem espontaneamente, poderíamos de algum modo modificar.

(ii) “Não deliberamos sobre os fins, mas sobre as questões concernentes aos fins (*tà pròs tà tèlé*). Com efeito, nem o médido delibera sobre se curará, nem o orador sobre se persuadirá, nem o político sobre se legislará bem, nem nenhum dos demais sobre seu fim, mas, tendo-se proposto o fim, consideram o modo e os meios de alcançá-lo” (EN 1112b 11ss.). Este texto tem sido amplamente discutido nos últimos tempos, uma vez que de sua correta interpretação depende a compreensão da função da razão na determinação dos fins da ação. As traduções correntes dão as palavras gregas citadas por “os meios que conduzem aos fins”, reduzindo deste modo o papel da deliberação à busca das conexões causais que produzem um determinado fim e dos recursos ao alcance do agente para poder iniciar esta cadeia de efeitos. Deste modo, de acordo com Aristóteles, seria a *vontade* (*boúlesis*) que determinaria os fins, reservando-se à deliberação e à eleição meramente a função de escolher os meios adequados para alcançá-los (EN 1111b 25-30). Foi Allan quem opôs esta visão da deliberação, apresentada no livro III, à mais ampla outorgada à prudência nos livros VI e VII, propondo um desenvolvimento do pensamento de Aristóteles desde uma compreensão mais estreita à uma mais ampla da razão, que incluiria, a partir dos livros VI-VII, também a determinação dos

fins¹⁵. Esta ampliação se leva a cabo através da introdução de duas espécies de silogismo prático, (a) como uma instância de um ato em conformidade com uma regra, e (b) como um passo em direção a um fim. Wiggins, num artigo justamente celebrado, propôs uma interpretação que, avançando mais adiante pelo caminho traçado por Allan, promoveu um amplo consenso: Aristóteles não distingue explicitamente entre dois usos distintos que ele faz da relação *pròs tò télos*, (a) “*x* conduz ao *télos* *y*, se *x* produz *y*”; (b) “*x* conduz a *y*, se a existência de *x* por si mesma contribui para ou é parte da existência de *y*”. Neste segundo caso, a relação “concernente a um fim” se aplica também àquilo cuja mera existência conta já como uma realização parcial ou total do fim¹⁶. Como se assinalou, Aristóteles costuma usar exemplos técnicos a fim de aclarar sua análise das práxeis, com a conseqüência de que se tende a assimilar estas últimas às produções. No entanto, neste caso os exemplos oferecidos são bastante ilustrativos: os fins gerais do médico, do orador e do político estão implícitos na própria definição de sua tarefa: “médico” é o profissional especializado no cuidado da saúde; “advogado” é o profissional especializado na defesa legal dos interesses de seus representados perante um tribunal, etc. Constitui, então, uma tautologia afirmar que “o fim do profissional que cuida da saúde é restabelecer a saúde”, quer dizer, algo que se dá por suposto. Este é o sentido da especificação que Aristóteles acrescenta: “tendo-se proposto o fim (*thémēnoi tò télos*), consideram o modo e os meios de alcançá-lo”. O fim já foi estabelecido e não é questionado, simplesmente porque aquele que escolheu a profissão de médico não põe em questão esta eleição uma vez tomada, mas assume, junto com a profissão, seus fins gerais. O paralelo com o exercício da virtude é neste ponto claro: o homem *justo* não questiona os fins que o exercício da *justiça* como tal lhe impõe, pois isto carece de sentido, mas ele se pergunta nas circunstâncias *a*, *b*, *c*, que transação entre ele e os

¹⁵ ALLAN, D.J. The Practical Syllogism, pp. 338-339.

¹⁶ WIGGINS, D. Deliberation and Practical Reason, pp. 32-33 (ou em *Needs, Values, Truth*, pp. 219ss); no mesmo sentido, veja-se COOPER J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*, pp. 19ss.

outros agentes envolvidos constitui um *ato de justiça*. Interessante destacar que nada nas comparações de Aristóteles leva a pensar que, ao falar de fins, ele esteja se referindo a um fim último, para lá do fins específicos de cada virtude. Ao contrário, a pluralidade de profissionais que ele cita, cada qual com seu próprio fim, sugere antes um paralelo com a pluralidade de fins das diversas virtudes.

(iii) A estreita conexão conceitual entre deliberação e eleição (*proairesis*) aparece aqui claramente exposta: o objeto de ambas, a ação a ser tomada em primeiro lugar, é o mesmo, mas a ordem é a inversa, já que a deliberação parte da representação do fim determinado que se quer realizar e, a partir dali, investiga em ordem descendente até alcançar o passo mais imediatamente ao alcance do agente que este pode empreender. Uma vez realizada esta operação intelectual, quem deve tomar a decisão é, novamente, “a parte que comanda”, quer dizer, o intelecto prático, que, como assinalam acertadamente Gauthier-Jolif, “foi posto em movimento pelo desejo do fim, [...] pois o *intelecto prático* não é senão este intelecto penetrado de desejo”¹⁷. A *decisão* consiste, por conseguinte, no juízo prático com que conclui a deliberação. Não pode haver evidência mais clara da continuidade do “intelectualismo socrático” (Gauthier-Jolif) na análise aristotélica da ação moral do que esta. A síntese final, “a eleição [é] um *desejo deliberado* daquelas metas que estão ao nosso alcance; porque, quando decidimos depois de deliberar, desejamos de acordo com a deliberação” (*EN* 1113^a 10-12; cf. *EE* II 10 1226b 13-20), expressa esta identidade de razão e vontade, própria da *resolução*. A tradição cristã, em especial a partir de S. Agostinho, tenderá a separar a decisão, o estado de resoluto (Heidegger), da deliberação e da razão. A fonte da decisão se colocará para lá da razão humana, ou a graça divina ou, simplesmente, a consciência angustiada do nada. O moderno *decisionalismo*, último marco neste desenvolvimento, é completamente estranho ao pensamento ético que vai de Sócrates aos estoícos.

¹⁷ GAUTHIER-JOLIF, *EN* II 1, p. 205.

IV. A vontade do bom

Ao definir a eleição (*proairesis*), Aristóteles assinala as seguintes diferenças entre ela e a vontade (*boulesis*): (a) não há eleição de coisas impossíveis, mas sim vontade ou desejo: “quero ser imortal” (EN 1111b 20-25); (b) “a vontade é antes [desejo] do fim, a eleição, por sua vez, muito mais daquilo que concerne ao fim, como por exemplo: *queremos* ficar curados, mas *elegemos* os remédios com os quais nos curamos” (EN 1111b 26-28). Por fim, c) a diferença entre “eleição” e “vontade” não é, por conseguinte, da natureza mas da extensão: “todos queremos as coisas que escolhemos, mas nem tudo o que queremos também escolhemos” (EE II 10 1226b 17-18).

A diferença entre “eleição/decisão”, por um lado, e “vontade/desejo”, por outro, é então clara. A vontade possui uma extensão maior do que a eleição, já que podemos “querer” coisas fora de nosso alcance ou impossíveis; a eleição, em troca, é uma vontade determinada e restrita pela razão, que limita o campo dos objetos possíveis abertos ao desejo. Gauthier-Jolif assinalam corretamente que a distinção é entre um “desejo eficaz”, a eleição, e um “desejo ineficaz”, a vontade¹⁸. Pois bem, a eleição é uma forma de razão, mas se distingue da opinião (*dóxa*) pelas avaliações em que se move: a que diz respeito à opinião é entre “verdadeiro” e “falso”; a que diz respeito à eleição, entre “bom” e “mau” (EN 1111b 32-34). Há, portanto, uma relação de continuidade entre a vontade e a decisão: quando a primeira se concentra em uma meta precisa, de modo que se compenetra dos dados que lhe fornece a razão: descrição da meta, conexões do estado final proposto e dos estados prévios, tipo de ação requerida do agente para começar a pôr em prática a série de conexões, tanto conceituais quanto causais, que levam ao estado ou à ação final apontada, etc., então a vontade se converte em eleição e nos decidimos a agir.

A pergunta que imediatamente se coloca, dentro da estrutura da ética aristotélica, é a seguinte: de que maneira a elei-

¹⁸ Idem, p. 195.

ção distingue entre os fins propostos aqueles que são bons? Desta questão trata expressamente *EN III 6*.

1113^a 15 - 1113b 1: Dissemos que a vontade tem como objeto o fim. Agora, alguns crêem que este é o bem [por *antonomásia*], outros, que é o *bem aparente* (*tò phainómenon agathón*). Os que afirmam que o objeto da vontade é o bem devem admitir que não é o objeto da vontade o que quer aquele que não escolhe corretamente - pois, se de fato é objeto da vontade, deve ser também algo bom; no entanto, poderia ser o caso que fosse mau. Os que, por outro lado, afirmam que o objeto da vontade é o *bem aparente*, [devem admitir] que não existe aquele objeto da vontade que seja por natureza [o mesmo para todos], mas só aquele que a cada um parece [que esteja bem]. Mas a cada um parece-lhe, de fato, uma coisa distinta e pode acontecer de que estas sejam até contrárias entre si. Se, contudo, nenhuma destas duas soluções nos satisfaz, deve se dizer que, por um lado, objeto da vontade em verdade e de modo absoluto é o bem, mas que, por outro, para cada um [é objeto da vontade] o que lhe parece [que esteja bem]? Em resumo, para o homem *honesto* (*spoudaîos*) é [objeto da vontade] o bem verdadeiro, para o desonesto, ao contrário, qualquer objeto casual, da mesma maneira que, no caso dos corpos, para os bem constituídos é sadio o que de fato o é, para os enfermos, ao contrário, coisas distintas, e o mesmo ocorre com as coisas amargas e doces, quentes e pesadas e cada uma das demais. O honesto julga, com efeito, cada coisa corretamente, e a verdade se lhe mostra em cada coisa particular. Para cada disposição do caráter existe uma forma apropriada do *nobre* e *agradável* (*kalá, hedéa*), e talvez o honesto difere de outros em maior grau pela capacidade de ver o verdadeiro em cada coisa, sendo, como é, a *norma* e a *medida* (*kanón, métron*) delas. Em troca, na maioria dos casos o engano parece produzir-se por causa do prazer, o qual, não sendo o

bem, aparece como tal. Com efeito, a maioria escolhe o prazer como um bem e foge da dor como de um mal¹⁹.

Tendo presente as diferenças que estabelecemos previamente entre vontade e eleição, é claro que neste capítulo a “vontade” que Aristóteles está analisando é a vontade determinada pela razão, quer dizer, equivalente em última instância à *proairesis*²⁰. A posição de Aristóteles se define por oposição a duas teses extremas, contrárias entre si. A primeira (i) sustenta que tudo aquilo que é objeto da vontade é o bem em si; a segunda (ii), que tudo aquilo que é objeto da vontade é o bem aparente. As duas teses coincidem em não deixar aberta a possibilidade de que algo possa ser objeto da vontade sem ser ou (i) o bem em si e somente este ou (ii) o bem aparente e somente este. (i) é a tese defendida por Platão nos diálogos intermediários (*Gorg.* 468 c3-d9, *Men.* 78 a9-b8); (ii) é a tese defendida por Protágoras, pelo menos segundo o testemunho do próprio Aristóteles, de acordo com o qual aquele incluía em sua afirmação de que o homem é a medida de todas as coisas também aos valores (*Met.* XI 6 1062b 13-19).

Contra (i) Aristóteles argumenta que aqueles que são desta opinião “devem admitir que não é o objeto da vontade o que quer aquele que não escolhe corretamente - pois, se de fato é objeto da vontade, deve ser também algo bom; no entanto, poderia ser o caso que fosse mau”. Dito em outras palavras, se é impossível escolher e decidir-se por um fim incorreto, então desaparece uma das notas distintivas do “bom”, a saber, seu caráter seletivo e normativo, pois, no caso de alguém querer algo mau, não estaria realizando um ato de sua vontade.

Contra (ii), Aristóteles objeta que aqueles que identificam ao objeto da vontade com o bem aparente (e só com este), “[devem admitir] que não existe aquele objeto da vontade que

¹⁹ O texto que traduzo é o de Bekker, ligeiramente diferente do de Bywater. Uma defesa com comentário do texto traduzido encontrar-se-á em GUARIGLIA, O. La Voluntad, el Bien General y los fines individuales en la Filosofía Práctica de Aristóteles, pp. 49-59.

²⁰ Assim também entende Dirlmeier, *EN*, p. 332.

seja por natureza [o mesmo para todos], mas só aquele que a cada um parece [que esteja bem]. Mas a cada um parece-lhe, de fato, uma coisa distinta e pode acontecer de que estas sejam até contrárias entre si”. A tese protagórica introduz de fato o relativismo moral: desaparece, junto com a noção de um “bem válido para todos” (o que Aristóteles chama aqui “por natureza”), a noção normativa de *bondade*, uma vez que é suficiente que apareça algo como bom a alguém para que seja bom. Em um mesmo momento e com respeito ao mesmo, contudo, a um indivíduo *A* pode parece bom *fr* e a um indivíduo *B*, não-*fr*. Dado que se pode predicar com igual validade de instâncias contraditórias, “bom” careceria de sentido.

A solução que Aristóteles propõe, paradigmática para toda sua ética, é a mesma que já encontramos ao tratar a questão entre dialética e verdade, no capítulo 3 do meu *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud.*, e se apóia na distinção entre a posse de uma determinada propriedade de duas maneiras distintas, mas com transições entre elas: *absolutamente (haplós)* e *com relação a alguém (tiní)*. Como vimos, Aristóteles aplica esta distinção às relações de *inteligibilidade* nos *Tópicos* e *Metafísica*, comparando-as em uma passagem desta última expressamente com a compreensão do bom.

*Met.*VII 1029b 3-8: É conveniente passar do menos inteligível ao mais inteligível; é assim de fato que todos aprendem, passando do menos inteligível ao mais inteligível por natureza. E é por isto que, da mesma maneira que nas ações se passa de fazer aquilo que é bom para alguém (*tò hekástoi agathón*) e o que é bom em si, assim também [no conhecimento] partindo do que é mais inteligível para alguém passaremos a fazer coincidir o que é inteligível por natureza com o que é inteligível para alguém²¹.

²¹ Sobre o inteligível para alguém e em si, veja-se EVANS, J.D.G. *Aristotle's Concept of Dialectic*, pp. 69ss.

Deste modo se apresenta o caminho intermediário traçado por Aristóteles entre o extremo realismo platônico das idéias e o relativismo da Sofística. O homem sensato tanto no campo do conhecimento quanto no da ação se encontra em meio aos *fenômenos*, com seu aspecto cambiante e com suas particularidades. Exercer seu juízo equivale a passar daquilo que nos é mais conhecido nas circunstâncias dadas para o que é mais geral e abstrato e, por isto, mais inteligível em si, porque explica de modo universal o particular. Da mesma maneira que um homem saudável julga adequadamente os alimentos que são apropriados para todos, enquanto o enfermo só pode escolher aqueles que seu corpo suporta, de modo que carece de um gosto generalizável, assim também o homem sensato tem acesso ao mais inteligível em geral, quer dizer, *universalmente válido* porque é verdadeiro, e o homem honesto, ao que é *bom para todos*, quer dizer, também universalmente válido. O universalismo aristotélico, em diferença ao platônico, não se rege por um único esquema inflexível de verdade e de bondade, o ideal matemático da ciência e da *téchne*, mas admite variações e matizes de acordo com a variabilidade intrínseca dos fenômenos, tanto naturais quanto, mais ainda, humanos. Sem dúvida constitui a meu juízo um erro considerar por isto que Aristóteles renuncia dentro das ações a aceitar um critério de bondade que vá além do particularismo de cada situação²². Os textos coincidentes de *EN*, *Met.* e *Top.* VI 4 142^a 2-15, demonstram que a capacidade argumentativa se aplica de acordo com Aristóteles por igual dentro do âmbito da discussão, do conhecimento e da ação. Como exposto no capítulo 3 de *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud.*, o método a que apela a ciência prática é esta capacidade argumentativa, a dialética, que constitui o necessário treinamento para que o *spoudaios*, o homem de juízo sensato e honesto, possa deliberar de acordo com as exigências de cada caso, tendo a sua disposição a oferta de *lugares* sob os quais subsumir o caso particular que se lhe apresenta. Escolher a descrição de uma determinada situação constitui o primeiro passo de uma

²² Tal é, se bem entendi, a posição de NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*, pp. 290-306.

deliberação correta que culmine com a eleição justa. O treinamento intelectual deve ser acompanhado para tanto da disposição de caráter necessária para enfrentar as inclinações (prazeres e dores) que poderiam induzir o homem virtuoso a distorcer seu juízo e a errar em sua decisão.

V. A ação nobre: um fim em si mesma.

Podemos sintetizar agora os aspectos definitivos da virtude *moral* de acordo com Aristóteles. Ao pôr o acento sobre sua peculiaridade *moral*, queremos distinguir claramente este lado da questão dos outros requisitos psicológicos, antropológicos, sociais, etc., que também são discutidos por Aristóteles, induzindo freqüentemente seus intérpretes a uma confusão notável. Uma vez tendo tratado da deliberação, da eleição e da vontade, estamos em condições de entender em toda sua amplitude a afirmação de acordo com a qual “as virtudes são de certo modo eleições” (EN 1106^a 3-4). Com efeito, são formas efetivas de agir, mediante a eleição cuidadosamente deliberada do fim de nossas ações, um fim que não é externo a elas - uma vez que não se trata, como no caso das produções, de medi-las por seus resultados exteriores - e cuja realização constitui em si a obtenção de algo *nobre* (*kalón*).

EN II 7 1113b 8-13: De modo que, se está em nosso poder agir, quando isto é algo *nobre*, também está em nosso poder não agir, quando isto é algo *vil*, e se não agir, quando isto é algo *nobre*, está em nosso poder, também agir, quando isto é algo *vil*, está em nosso poder. Agora, se está em nosso poder levar a cabo ações *nobres* e ações *vis*, e igualmente em nosso poder não realizá-las, e se nisto consiste ser bons ou corruptos, então está em nosso poder ser *virtuosos* ou *viciosos*.

Esta passagem que encerra a discussão da virtude em geral põe a claro no que consiste agir de acordo com a virtude:

em realizar *ações nobres* e *evitar ações vis*²³. Este é o sentido das expressões que Aristóteles utiliza constantemente referindo-se às virtudes: “As ações de acordo com a virtude *são nobres e em vista do nobre (kalaí kai toû kaloû héneka)*” (EN IV 2 1120^a 23-24, etc.) Em outros termos, as ações morais devem ser realizadas *voluntária e deliberadamente*, querendo o fim proposto e escolhendo-o como o fim que se pretende alcançar através da própria ação, cuja descrição como uma ação *virtuosa* de certa classe deve estar previamente à disposição do agente. Este *fim* em si mesmo é o nobre que está inscrito e é inerente à própria ação moral.

EN II 3 1105^a 26-33: O caso das artes e o das virtudes não são semelhantes. Os produtos das artes têm sua bondade neles mesmos, de modo que é suficiente que tenham certas características, mas se os atos realizados de acordo com a virtude têm certas características não se age [necessariamente por isto] de modo justo ou temperante, mas tão somente se o agente age também estando com uma certa disposição: *em primeiro lugar, se tem conhecimento do que faz, em segundo lugar, se escolhe as ações e se as escolhe por si mesmas, e em terceiro lugar, se age com uma disposição [do caráter] firme e inamovível.*

As ações virtuosas se adquirem pela prática, porém esta não pode ser uma simples repetição externa do que todos fazem, mas o agente deve agir voluntariamente (*hekoúision*) de acordo com a virtude, tendo deliberado e decidido consciente e intencionalmente realizar o ato que a virtude correspondente exige nas circunstâncias propícias como um *fim em si mesmo*. Toda outra consequência ulterior da ação nobre que o agente possa esperar não pode contar como um fim a não ser de modo acidental, pois caso contrário faltaria à ação virtuosa o caráter de *nobre*, quer dizer, de ser um *bem em si mesma* e não em virtude de outro bem. *Nada* na exposição aristotélica da virtude contradiz esta tese geral, que será logo confirmada, caso por caso, no

²³ MONAN, *op. cit.*, pp. 101-103; COOPER, *op. cit.*, pp. 78-82.

tratamento de cada uma das virtudes específicas. Dado que estas são múltiplas, as distintas formas de realizar cada um de seus fins serão outras tantas *kalá*, outras tantas formas distintas de realizar *bens elogiáveis por si mesmos*. Esta pluralidade de bens específicos como bens em si mesmos que se devem escolher sem outras considerações ulteriores, é própria da moral da virtude e de sua peculiar estrutura *teleológica*. Os que sustentam que a ética aristotélica é uma ética com um fim *inclusivo*, a eudaimonia, à qual estão subordinados todos os demais fins, não só forçam o sentido de todos os textos em que Aristóteles expõe sua concepção da virtude mas também arruinam a moral aristotélica da virtude como um modelo de moral *autônoma*.

Bibliografía

- ALLAN, D.J. Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles. In: *Actes du Xième Congrès International de Philosophie*, vol. XII, Amsterdam/Louvain, pp. 120-127.
- _____. The Practical Syllogism. In: Mansion, A., *Autour d'Aristote*. Louvain: Public. Univ. de Louvain, pp. 325-340.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (ed. I. Bywater). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- _____. *L'éthique a Nicomaque* (trad. Gauthier e Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970. 4 Vol.
- _____. *Nikomachische Ethik* (tradução e comentário de DIRLMEIER, F). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- _____. *Ethica Eudemia* (ed. H. Rackham). London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1935
- _____. *Ethica Eudemia* (ed. R.R. Walzer e J.M Mingay, [OCT]). Oxford: Clarendon Press, 1991.
- _____. *Metaphysica* (edição e comentário de W.D. Ross). 2 tomos. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- _____. *Topica et Sophistici Elenchi* (ed. W.D. Ross [OCT]). Oxford: Clarendon Press, 1958.
- COOPER J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- EVANS, J.D.G. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: 1977.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- GUARIGLIA, O. La Voluntad, el Bien General y los Fines Individuales en la Filosofía. In: *Cuadernos de Filosofía*, 13, 1973, pp.49-59
- _____. Ordem Social Jerárquico y Norma Consuetudinaria en el Pensamiento Ético-político de Aristóteles. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2, 1976, pp. 121-168.
- _____. *Ética y Política según Aristóteles*. 2 to. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- _____. *Universalismo e Neoaristotelismo na Ética Contemporânea*. Bari/Nápoles: Palomar-Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995.
- _____. *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

- KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- LOENING, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Hildesheim: G. Olms, 1967.
- MACINTYRE, A. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- _____. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988.
- MONAN, J.D. *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness..* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. 14 tomos. Paris: Les Belles Lettres.
- STENZEL, J. *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- WIGGINS, D. *Deliberation and Practical Reason* (1ª, 1975-76), agora em: *Needs, Values, Truth*. Oxford: Blackwell, 1987, pp. 215-237.
- ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. II Teil, 2te. Abeitlung, *Aristoteles und die alten Peripatiker*. Reprodução da 4ª ed. Hildesheim: G. Olms, 1963.

* Esta é uma pequena parte da bibliografia, isto é, aquela mencionada no cap. 6 de *La Ética de Aristóteles o la Moral de la Virtud..* A bibliografia completa, vastíssima e altamente qualificada, pode ser encontrada no final da obra acima citada.

ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA: CRÓNICA DE UN REENCUENTRO*

Pablo da Silveira

Universidad Católica del Uruguay

Hace treinta o cuarenta años, Aristóteles no era considerado un interlocutor por la mayor parte de quienes se dedicaban a la filosofía política. Ciertamente era una referencia histórica importante, de modo que toda persona que hiciera sus estudios de grado en filosofía debía tener algún contacto con sus obras. Pero, fuera de eso, Aristóteles era casi exclusivamente un tema para aristotélicos o para historiadores del pensamiento.

Como de costumbre, hay excepciones ilustres a esta afirmación general. En 1958 Hannah Arendt había publicado *The Human Condition*, donde se hacía una rehabilitación de algunos aspectos centrales del pensamiento político de Aristóteles. En 1960 Gadamer publica *Wahrheit und Methode*, donde también hay una recuperación de algunas ideas típicamente aristotélicas. Pero, justamente, una de las razones por las que esas obras fueron vistas como originales era el modo en que trataban a Aristóteles: lo trataban como un interlocutor capaz de participar en las discusiones contemporáneas en lugar de verlo como una referencia histórica valiosa pero superada.

Esto, repito, era la excepción. La norma era que Aristóteles sólo fuera un tema de trabajo para los aristotélicos. Si uno encontraba una reivindicación de algún aspecto de su pensamiento, lo más probable era que proviniera de alguien que hubiera dedicado su vida a estudiar a Aristóteles. Es el caso, por ejem-

* Este artículo foi apresentado como conferência no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel

plo, de Pierre Aubenque, que en 1963 publicó su hermoso libro *La prudence chez Aristote*. Y aun ocurría que algunos autores que habían dedicado su vida a estudiar a Aristóteles, se alejaban de él cuando querían participar del debate filosófico con voz propia. Es, por ejemplo, el caso de Sir David Ross, que, al tiempo que era una autoridad en Aristóteles, se afiliaba a una variante del intuicionismo a la Moore cuando pretendía hacer sus propios aportes.

Fuera, entonces, de ilustres excepciones como Arendt o Gadamer, y de figuras fuertemente comprometidas con el pensamiento aristotélico, como Aubenque, Aristóteles parecía haber pasado a la categoría de referencia histórica a la que se cita para luego seguir adelante. Un ejemplo de este tipo de tratamiento es el modo en que Habermas discutía su teoría de la verdad en sus escritos de los años 70.

El retorno a la actualidad

Si ahora atendemos a lo que ocurre en la filosofía práctica de los años ochenta y noventa, nos encontramos con un panorama muy diferente. En primer lugar, Aristóteles aparece citado con muchísima frecuencia. En segundo lugar, quienes lo citan no son solamente los aristotélicos o los eruditos consagradas al estudio de su obra, sino un conjunto de filósofos con personalidad propia. Por citar solamente a algunos, podemos mencionar a Alasdair MacIntyre (del que voy a hablar más detenidamente enseguida), Charles Taylor, Michael Walzer, Charles Larmore, William Galston, Stephen Macedo y Paul Ricoeur. En tercer lugar, Aristóteles ya no es citado como una referencia histórica que se toma como antecedente, sino como un interlocutor que participa activamente en la discusión.

(Dicho sea de paso, este es un rasgo muy típico del discurso filosófico. La filosofía tiene una relación extraña con el tiempo. En una misma discusión pueden participar un autor contemporáneo, un pensador del siglo XVIII y un clásico de hace dos mil años. Es muy difícil que algo similar ocurra en la física o en la medicina).

A continuación quisiera ilustrar el modo en que la filosofía contemporánea se está apropiando del pensamiento aristotélico, y para eso voy a servirme del caso de MacIntyre. Como ustedes saben, MacIntyre es una de las figuras emblemáticas del comunitarismo, esa corriente compleja y heterogénea que se enfrenta al pensamiento liberal. Su obra *After Virtue*, publicada en 1981, es uno de los textos claves del debate entre liberales y comunitaristas. Sus libros posteriores son un intento de sofisticar el punto de vista defendido allí.

Para evitar malentendidos, empecemos por aclarar un punto: a mí no me gusta demasiado el pensamiento de MacIntyre. No sólo me parece vitalmente muy conservador, sino que creo que enfrenta dificultades estrictamente técnicas que son muy difíciles de superar. Pero ocurre que MacIntyre es el responsable de uno de los intentos más rigurosos y exitosos de reintroducir a Aristóteles en el debate contemporáneo. Más aun, es uno de los que más claramente trata al pensamiento aristotélico como una parte viva de nuestras tradiciones políticas y filosóficas. En un pasaje célebre de *After Virtue* dice que "la oposición moral crucial (de nuestro tiempo) es entre el individualismo liberal y la tradición aristotélica de cualquiera de sus formas"¹. Por tratarse de un caso de mucha relevancia en el debate, y ciertamente por tratarse de un filósofo muy competente, voy a tomarlo aquí como ilustración del modo en que Aristóteles está siendo reintroducido en el debate filosófico contemporáneo.

El Aristóteles de MacIntyre

MacIntyre recurre a cuatro aspectos esenciales del pensamiento práctico aristotélico.

En primer lugar, retoma la crítica aristotélica a la generalidad de la norma, lo que básicamente supone adherir a dos ideas. Primero, la idea relativamente obvia de que el legislador siempre actúa *ex-ante* y considerando la generalidad de los ca-

¹ MACINTYRE, A. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, pp. 241.

sos, mientras que el juez actúa *ex-post* y atendiendo a cada caso particular. Segundo, la idea bastante menos obvia de que no se puede administrar justicia por deducción, es decir, que nuestro conocimiento de una norma general no nos pone automáticamente en condiciones de saber lo que esa norma exige en un contexto de aplicación específico. Para decirlo en el lenguaje de Aristóteles, la aplicación de la norma no es una cuestión de *techné* sino de *phronesis*, lo que significa que no podemos saber lo que es justo hasta que no hacemos un ejercicio del juicio ante una situación particular que demanda justicia o, para decirlo en un lenguaje más propio de Wittgenstein, no podemos saber cuál es el contenido de una norma hasta que no intentamos aplicarla.

Este tema de la generalidad de la norma plantea el problema del modo en que debe vincularse el orden normativo con el ejercicio del juicio, lo que sigue siendo hasta hoy un problema de primera importancia para la ética y para la filosofía política. Por ejemplo, esta cuestión tiene una incidencia directa sobre la importancia que vamos a dar a la jurisprudencia en la administración de justicia.

El segundo componente del pensamiento aristotélico que es retomado por MacIntyre es su teoría de la motivación moral, y muy en particular la idea de que sólo tendremos motivos para actuar moralmente en el caso de que los imperativos de la moral puedan asociarse de algún modo a nuestra búsqueda de la felicidad.

En este punto, MacIntyre se sirve de Aristóteles para alejarse radicalmente de Kant. Según su punto de vista, no alcanza con estar dotados de una razón capaz de elaborar normas de conducta. Además debe existir la *decisión* de ajustar nuestro comportamiento a esas normas. Y MacIntyre afirma, apoyándose en Aristóteles, que esa decisión nunca puede ser obra de la pura razón. Además hace falta la disposición a escuchar lo que la razón nos dice, y esta disposición opera a nivel del deseo. Por eso, sólo existe la posibilidad de organizar nuestra vida en base a normas, y especialmente en base a normas compartidas, si conseguimos establecer un puente entre el respeto del orden normativo y nuestra búsqueda de la felicidad. Sólo si es verdad que ajustar nuestro comportamiento a normas forma parte de la

felicidad, es decir, sólo si es verdad que al desatender a los normas nos perjudicamos a nosotros mismos en un sentido profundo, encontraremos motivos para actuar moralmente. En este punto está el origen de lo que es el rasgo más conocido del pensamiento de MacIntyre, es decir, su reivindicación de las nociones de virtud, de práctica y de bienes internos a una práctica.

El tercer componente del pensamiento aristotélico que MacIntyre recupera es la idea de un vínculo fuerte entre moral y política, entendido en el sentido de que la positividad de las instituciones no puede sostenerse a sí misma. Ciertamente, Aristóteles dio mucha importancia a los aspectos técnicos de la legislación y de la organización general de la vida política. Para que pueda haber una vida política estable hace falta una alta cuota de astucia institucional. Pero la legitimidad de las instituciones requiere más que eso, y en particular requiere que esas instituciones puedan ser vistas como protectoras de las condiciones que hacen posible la búsqueda de la vida buena. Dicho en otras palabras, las instituciones políticas sólo podrán ser vistas como legítimas si, además de estar bien diseñadas desde el punto de vista de la *techné* institucional, protegen nuestra condición de agentes morales interesados en buscar el mejor género de vida que podemos vivir.

Esta es una idea fuerte del pensamiento aristotélico que es claramente recogida por MacIntyre, pero que hoy también es recogida (aunque en general sin citar a Aristóteles) por arios representantes del pensamiento liberal. Dos ejemplos a este respecto, muy diferentes entre sí en otros planos, son Ronald Dworkin y Joseph Raz.

El último aspecto del pensamiento aristotélico que es recogido por MacIntyre es mucho más abstracto que los anteriores y tiene que ver con el modo en que se establece el vínculo entre lo justo y lo bueno. La filosofía práctica moderna y contemporánea adhirió casi unánimemente a lo que, empleando una expresión popularizada por Kant, podemos llamar la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Esta prioridad es al mismo tiempo moral y epistemológica.

En su sentido moral, significa que los principios de justicia establecen límites a las ideas del bien que podemos elegir.

Quedan fuera de consideración las ideas del bien que coliden con los principios de justicia. Desde el punto de vista epistemológico, la prioridad de lo justo sobre lo bueno significa que no podemos elegir entre diferentes concepciones del bien hasta no haber adoptado ciertos principios de justicia. Los principios de justicia actúan como criterio de elección entre concepciones del bien.

Dejo de lado hasta qué punto estas dos formas de prioridad han sido respetadas por los filósofos de los últimos dos siglos. Lo que me interesa señalar es que MacIntyre rechaza las dos. En su opinión, son nuestras ideas sobre el bien típicamente humano las que establecen el límite entre los principios de justicia dignos de ser elegidos y los que no lo son. Y son también esas ideas del bien las que nos proporcionan criterios para elegir entre principios de justicia válidos. Para desarrollar este punto de vista, MacIntyre recurre a la idea aristotélica de *telos* tal como es presentada en la *Ética a Nicómaco*.

Acabo de enumerar cuatro aspectos del pensamiento aristotélico que son recuperados por MacIntyre. No voy a explicar aquí el modo en que se realiza esta recuperación ni voy a considerar la pregunta acerca de si MacIntyre es razonablemente fiel al pensamiento de Aristóteles. Lo que me importa es destacar dos cosas.

Primero, que los aspectos recuperados por MacIntyre no son componentes menores sino ideas muy centrales del pensamiento de Aristóteles. Segundo, que esta recuperación se realiza en el marco de una discusión que involucra problemas centrales de la ética y la filosofía política contemporáneas. El problema de los límites de la aplicación de una norma, el problema de la motivación moral, la cuestión de los vínculos entre moral y política, o la cuestión de la articulación entre lo justo y lo bueno no son temas menores de la discusión filosófica contemporánea sino temas absolutamente centrales.

Por lo tanto, no sólo ocurre que Aristóteles ha vuelto a ser un interlocutor en el debate, sino que es un interlocutor en relación a temas que son centrales para Aristóteles y que son centrales para la filosofía práctica contemporánea.

Las razones de una vigencia

Hasta aquí me he servido del caso de MacIntyre pero, antes de terminar, quisiera evitar un posible malentendido. Alguien podría pensar que lo que estoy diciendo es que esta nueva vigencia del pensamiento práctico aristotélico depende del éxito que tenga MacIntyre u otros filósofos parecidos a MacIntyre.

En realidad, no es eso lo que pienso. Si he hablado de MacIntyre es porque se trata de un ejemplo bien conocido. Pero mi opinión es que la renovación del interés por el pensamiento práctico aristotélico tiene causas más profundas. Y estoy persuadido de que ese interés se va a mantener en los próximos años, cualquiera sea la suerte que corran las ideas de MacIntyre.

En la última parte de esta intervención quisiera defender esta afirmación. Y tal vez la mejor forma de hacerlo es presentar mis razones bajo la forma de una paradoja: creo que lo que va a mantener vigente a Aristóteles no son lo que probablemente él mismo consideraría sus puntos fuertes sino sus debilidades. O, para decirlo de un modo menos paradójico, creo que lo que se va a mantener vigente no son sus respuestas sino sus preguntas.

Partamos de este hecho: hay un sentido en el que Aristóteles estea irremediamente superado. Fue un filósofo que pensó hace más de dos mil años, lo que significa que no conoció la democracia representativa ni el estado en el sentido moderno del término, no tuvo noción de lo que es un partido político, una organización corporativa o un grupo de presión, no conoció la burocracia ni los ejércitos profesionales, y sólo conoció una economía infinitamente más simple que las economías de nuestro tiempo. Muchas de las cosas que dijo en este contexto están irreversiblemente superadas. Por citar los casos más conocidos: está irreversiblemente superado todo lo que dijo sobre la esclavitud, sobre la participación de la mujer en la política, o sobre las dimensiones ideales de la *polis*.

Pero hay un aspecto en el que cree que se mantiene vigente. Y ese aspecto está asociado a una de las características más perturbadoras de su filosofía práctica, que es su carácter caótico y aparentemente contradictorio. Lo que Aristóteles dice

en la *Ética a Nicómaco*, en la *Política* y en la *Retórica* (para citar las tres obras más célebres) no siempre encaja fácilmente. Más aun, una obra aparentemente unitaria como la *Política* es un realidad una colección desordenada de textos escritos en épocas muy diferentes. Hay un conjunto de textos tempranos a los que se suele llamar "tradicionales", y en medio de ellos están intercalados algunos textos mucho más tardíos (los libros IV, V y VI) a los que se suele llamar "realistas". Entre estos diferentes materiales hay contradicciones, lagunas y cambios de programa. Cuando en 1960 Raymond Weil se propuso identificar todo lo que no encajaba bien dentro de la *Política*, la sola enumeración de las dificultades le llevó más de 20 páginas.

Todo esto puede ser visto simplemente como el testimonio de un fracaso o de la baja confiabilidad de los copistas de la Edad Media. Pero hay algunos datos que sostienen una interpretación diferente. Si bien Aristóteles cambia de opinión y se contradice a lo largo del tiempo, los temas de los que se ocupa se mantienen muy estables. Además, sus cambios de opinión no son del tipo de los que permiten distinguir entre una versión joven y una versión madura del autor. Si bien hay puntos de vista que aparecen con fuerza en el Aristóteles temprano y otros que aparecen con fuerza en el Aristóteles tardío, muy frecuentemente el punto de vista que se fortalece en la madurez ya se encuentra esbozado en sus primeros escritos. La sensación que uno tiene no es la de un simple cambio de opinión, sino la de un Aristóteles que oscila entre dos maneras de ver las cosas y finalmente se inclina por una.

Quisiera terminar formulando la hipótesis de que estas oscilaciones se deben a tres tensiones que atraviesan todo el pensamiento práctico aristotélico. Y quisiera agregar que son precisamente esas tensiones las que aseguran su vigencia de cara a los intereses de la filosofía política contemporánea.

Tres tensiones fundamentales (1): naturalismo versus constructivismo

La primera de esas tensiones se plantea entre *naturalismo* y *constructivismo*. En muchos de sus escritos, la *polis*

aparece como el destino natural del ser humano. El hombre es un ser naturalmente inclinado hacia la *koinonía* o comunidad. Hay muchas formas de comunidad entre las que se pueden establecer distinciones. Por ejemplo, hay comunidades permanentes y hay comunidades transitorias. Hay comunidades que se limitan a asegurar la reproducción de la vida y hay otras que persiguen fines más elevados. La familia, un conjunto de agricultores que trabajan coordinadamente o un ejército que se organiza para repeler una invasión son todas formas de comunidad. Pero hay una forma superior de comunidad que, habiéndose constituido para asegurar la vida, se mantiene para "vivir bien", es decir, que habiéndose constituido para asegurar la continuidad de los ciclos vitales, se transforma en el lugar de la acción típicamente humana. Esta forma superior de comunidad es la *polis*.

Toda una serie de textos aristotélicos insiste en la idea de que la *polis* es el destino natural del ser humano. La célebre afirmación de que el hombre es un animal político (*Pol.* 1253^a 1, *EN* 1097b 11) quiere decir justamente esto: que el hombre es un ser cuya más alta realización es vivir en una *polis*. Como dice en un pasaje igualmente célebre (*Pol.* 1253^a 25), quien no puede o no tiene necesidad de vivir en una *polis* es menos o es mucho más que un hombre: es un animal o un dios.

Aristóteles va muy lejos por este camino, hasta el punto de afirmar que la comunidad, incluyendo a esa forma superior de comunidad que es la *polis*, es anterior al individuo (*Pol.* 1253^a 19, 1253b 24). Sin embargo, en otros textos enfatiza dos ideas que relativizan lo anterior.

La primera de esas ideas es que la *polis* es una forma de comunidad muy diferente a las demás. Este es un punto en el que Aristóteles se aleja deliberadamente de Platón: la ciudad no es simplemente la sumatoria de las organizaciones intermedias que conforman la sociedad. Es algo diferente y funciona en base a una lógica diferente. Y lo que es especialmente diferente es la forma en que se ejerce la autoridad. En la *Política* dice textualmente: "es un error considerar toda autoridad como el poder de un propietario de esclavos" (1325^a 28). Lo que caracteriza al poder político es que se ejerce entre hombres libres en condiciones de *isonomía*, es decir, de igualdad ante la ley.

La segunda idea en la que insiste Aristóteles (sobre todo en los libros "realistas" de la *Política*) es que la *polis* no sólo es una forma de *koinonía* muy diferente de las demás, sino que es una forma particularmente frágil y artificial, es decir, es un orden construido que hay que mantener.

Cuando adopta este punto de vista, Aristóteles insiste en que lo que hace ciudadanos a los individuos no es el hecho de haber nacido en un mismo lugar o pertenecer a una misma sociedad, sino la posibilidad de participar en "el poder deliberativo o judicial" de la ciudad (*Pol.* 1275b 18). Esta definición de la ciudadanía en función de la participación es estrictamente política. Y para que la participación sea posible es indispensable un esfuerzo de construcción institucional. El valor que da Aristóteles a la artificialidad de la política se ve con claridad cuando elogia las reformas de Clístenes de los años 511 y 510. En la *Política* dice que Clístenes utilizó "todo tipo de artificios para que los ciudadanos se mezclaran lo más posible entre sí, y se disolvieran sus antiguas relaciones" (1319b 23). En la *Constitución de los Atenienses* hace una descripción detallada de las reformas, insistiendo en que Clístenes quería "mezclar" a los ciudadanos "con el fin de que un mayor número de ellos participase de los derechos cívicos" (#3).

Este esfuerzo constructivo es necesario, dice Aristóteles, porque "no es feacil tener instituciones políticas" (*Pol.* 1326b 4), o también: "porque no es difícil hacer durar cualquier gobierno durante dos o tres días, pero lo difícil es construir un orden estable" (*Pol.* 1331b 35).

Hay aquí entonces una tensión. Por un lado, la *polis* es el destino natural del ser humano, aquello para lo que está hecho. Por otro lado, la *polis* es una difícil construcción cívica y, como toda construcción, es artificial. No digo que haya aquí una contradicción, porque el concepto de naturaleza que maneja Aristóteles permite afirmar ambas tesis. Pero sí digo que hay una tensión y que Aristóteles oscila en su manera de ver las cosas. Cuando adopta el punto de vista naturalista, puede afirmar que la *polis* es anterior al ciudadano. Cuando adopta el punto de vista constructivista, debe admitir que la *polis* y los

ciudadanos se instalan mutuamente, y que pueden fracasar en ese intento.

Tres tensiones fundamentales (2): holismo versus pluralismo

La segunda tensión presente en el pensamiento práctico aristotélico se plantea entre *holismo* y *pluralismo*.

Cuando Aristóteles enfatiza el componente natural de la asociación política, nos muestra la más platónica de sus caras: si la vida en la *polis* forma parte de la vida buena para el hombre, entonces el bien del individuo y el bien de la ciudad deben coincidir. "La perfección es la misma para los individuos y para la comunidad", dice en el libro VIII de la *Política* (1333b 37). Y también en la *Etica a Nicómaco*: "hay identidad entre el bien del individuo y el bien de la ciudad" (1094b 7). Cuando Aristóteles avanza por este camino, llega a ser afirmaciones que lo aproximan a los momentos más totalitarios de Platón: "no hay que creer que un ciudadano se pertenezca a sí mismo: todos, por el contrario, pertenecen a la ciudad, porque cada uno es una parte de la ciudad y la consideración de cada parte apunta naturalmente a la consideración del todo" (*Pol.* 1337^a 27).

Sin embargo, hay muchos pasajes que se alejan enormemente de esta perspectiva holista. Ya en la *Etica a Nicómaco* Aristóteles afirma que siembre hay desacuerdo cuando se trata de "las cosas bellas y las cosas justas que son objeto de la política" (1049b 13). Esta afirmación implica que, aun cuando haya identidad entre el bien del individuo y el bien de la ciudad, esto no debería tener consecuencias políticas prácticas porque habría discrepancia acerca de cuál es ese bien o de cómo alcanzarlo.

Pero en algunos pasajes de la *Política* va todavía más lejos, hasta el punto de negar que haya coincidencia entre la virtud de la ciudad y la del ciudadano, y hasta el punto de afirmar que la homogeneidad de la *polis* no es realizable ni deseable (1261^a 16). Cuando Aristóteles adopta este punto de vista, nos muestra la menos platónica de sus caras: "la ciudad es por naturaleza pluralidad. Si se unifica progresivamente se hará familia y de familia se hará individuo. La familia, en efecto, es

más una, diríamos, que la ciudad y el individuo lo es más que la familia. Pero aunque se pudiera cumplir este plan no habría que ponerlo en práctica, porque aniquilaría la ciudad" (*Pol.* 1261^a 18).

Aristóteles entendía que la ciudad encierra dos tipos de heterogeneidad. Por una parte está la heterogeneidad de composición y de intereses. En la ciudad hay ricos y pobres, sabios e ignorantes, agricultores y artesanos, etc. Esta diversidad puede plantear conflictos pero es indispensable para el funcionamiento de la *polis*. Como dice en la *Ética a Nicómaco*, una comunidad de intercambio no se establece entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor (*EN* 1133^a 17).

Pero, en segundo lugar, la ciudad alberga la diversidad de opiniones y de puntos de vista. Más aun, la ciudad es el lugar donde esta diversidad se hace visible. La vida política es un componente necesario de la vida buena porque los hombres discrepamos acerca de cuál es nuestro bien o cuál es la manera de alcanzarlo, y la ciudad es el lugar donde estas diferencias se hacen visibles y se discuten. Por eso, la política no es un remedio para la diversidad, sino que la diversidad es su condición de posibilidad y es finalmente lo que le da sentido. En un pasaje de la *Política*, este antiplatonismo político aparece expresado con vehemencia: "Está claro entonces que la naturaleza de la ciudad no consiste en ser una, en el sentido en que algunos lo dicen, y que lo que ellos llaman el bien supremo de las ciudades en realidad las aniquila" (1261^a 6) .

Tres tensiones fundamentales (3): particularismo versus universalismo

Quisiera presentar ahora la última de las tres tensiones presentes en el pensamiento práctico aristotélico. Para entenderla, es necesario hacerse la pregunta siguiente: asumiento que el orden político es al menos en parte un orden construido, ¿cuál es el criterio que nos permite evaluar el éxito de esa construcción? ¿Qué tiene que haber ocurrido para que podamos decir que estamos ante una *polis* exitosa?

Nuevamente, las respuestas de Aristóteles oscilan entre dos puntos.

La primera respuesta, que voy a llamar "particularista", predomina en los escritos tempranos: básicamente consiste en decir que una *polis* es exitosa cuando le proporciona a sus ciudadanos la seguridad y la abundancia necesarias para que éstos puedan poner en práctica la concepción de la vida buena que han elegido. Una ciudad es excelente si permite que florezcan todas las virtualidades contenidas en esa concepción del bien (*Pol.* 1326b 22). En ese sentido, tanto Atenas como Esparta pueden ser ciudades exitosas en su género, aunque sean muy diferentes entre sí. Lo que importa es el florecimiento en la autarquía.

Pero, en otros textos, Aristóteles sugiere que, para un ciudadano dotado de juicio moral, la idea de habitar en una ciudad "exitosa" desde el punto de vista particularista no puede ser suficiente. Además hace falta preguntarse si el género de vida elegido es mejor o peor que el elegido por otros. No alcanza con ser un buen ateniense en Atenas y un buen espartano en Esparta. Además hay que preguntarse si la vida de los atenienses es más o menos valiosa que la vida de los espartanos. Quien no incluya este punto de vista caerá en la idiotez, es decir, quedará encerrado en un particularismo absoluto.

Este cambio de óptica tiene consecuencias importantes sobre, por ejemplo, la manera de evaluar la actividad legislativa. Lo que importa ya no es solamente que las leyes fortalezcan el propio régimen o el género de vida compartido, sino buscar como dice en la *Política*, "el mejor género de vida para la mayor parte de las ciudades y la mayor parte de los hombres" (1295^a 25). Para cumplir esta tarea "es útil analizar las legislaciones de otros pueblos" (*Ret.* 1360^a 30). Este es un proyecto que Aristóteles llevó a la práctica, al organizar su colección de constituciones.

Este cambio de óptica plantea un problema que no voy a tratar aquí: el de la elección de los criterios que nos permitirán evaluar diferentes legislaciones una vez que hemos abandonado el punto de vista particularista. Este es un problema interesante

y difícil, pero de momento sólo me importa señalar la existencia de esta tercera tensión.

¿Fortaleza o debilidad?

Acabo de presentar las tres tensiones que, a mi juicio, atraviesan el pensamiento práctico aristotélico. Quisiera terminar diciendo que estas tensiones no me parecen el síntoma de una debilidad sino de una fortaleza.

Aristóteles fue el primero en plantear en toda su complejidad algunas preguntas íntimamente ligadas a la actividad política. Una de ellas es: ¿a qué tipo de universalidad podemos aspirar cuando nos embarcamos en la construcción de un orden político? O, dicho de otro modo: ¿cómo podemos escapar al particularismo absoluto una vez que nos embarcamos en la construcción de un orden consensuado que es necesariamente contextual? La siguiente pregunta es: ¿cuáles son las restricciones a las que debemos ajustarnos en esa búsqueda de la universalidad? Porque Aristóteles tiene claro, a partir de su crítica al programa socrático-platónico, que no se trata solamente de buscar el buen orden sino de buscarlo políticamente. Las conclusiones a las que lleguemos deben dar lugar a decisiones vinculantes, es decir, a decisiones que los ciudadanos acepten en función de su legitimidad. Las decisiones políticas deben por lo tanto satisfacer una triple exigencia:

1/ En primer lugar, deben incorporar un punto de vista crítico (es decir, universalizante), de manera de evitar caer en el cultivo de un particularismo encerrado en sí mismo;

2/ En segundo lugar, deben ser respetuosas de la heterogeneidad de intereses y de puntos de vista presentes en la sociedad; y

3/ Por último, deben generar el consentimiento del conjunto de los ciudadanos, es decir, deben satisfacer la exigencia de vinculatividad.

El pensamiento de Aristóteles está cargado de tensiones porque intenta operar a este nivel de complejidad. Y esto es justamente lo que asegura su vigencia, porque ese nivel de complejidad es también el nuestro, al menos en la medida en que sigamos interesados en la política democrática.

O *œrgon*: QUAL RACIONALIDADE?*

João Hobuss
Universidade Federal de Pelotas

O presente artigo buscará precisar o que Aristóteles entende ao apresentar o conhecido argumento da função própria (*œrgon*). Feito isto, tentar-se-á caracterizá-lo contrariamente àqueles comentadores que pressupõe que tal argumento antecipa uma defesa da felicidade (*eÜdaimon...a*) aristotélica da maneira como é, aparentemente, afirmada na *Ethica Nicomachea*¹ X 6-9. Assim o fazendo, os mencionados comentadores, sustentam que a concepção de função própria implica imediatamente somente um tipo de racionalidade, qual seja, a teórica e, portanto, uma concepção dominante do *Bem Supremo*. O espírito deste artigo vai de encontro a tal tese, fazendo uma análise de diversas passagens da *EN I*, mostrando que não há razão para supor que tal argumento especifique apenas um tipo de racionalidade, mas que, em realidade, esta concepção de Aristóteles pressupõe tanto a racionalidade teórica quanto a racionalidade prática, não privilegiando uma em detrimento de outra. Desta forma, longe de afirmar uma tese dominante a respeito do *Bem Supremo*, na verdade estaria fundamentando uma tese contrária, a saber, a tese inclusiva.

* * *

Na *EN I 6*, Aristóteles introduz, buscando esclarecer a natureza mesma da *eÜdaimon...a*, a noção de função própria

* Este artigo foi apresentado como comunicação no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

¹ O artigo fará referência à *Ethica Nicomachea* por *EN*, e à *Ethica Eudemia* por *EE*.

do homem, aquilo que o caracteriza em relação a todos os outros animais.

Segundo Aristóteles, o bem, ou o sucesso, de todos aqueles que executam uma atividade determinada, reside na função particular que desempenham: é assim para o flautista, para o escultor ou para qualquer outro que desempenha uma atividade de qualquer. Todo órgão, o olho, o pé, a mão, tem uma função que lhe é peculiar. O mesmo se dará com o homem, se existir de fato algo que seja peculiar a ele². E existe. Mas qual é, então a função própria do homem? O que o distingue?

Que tipo de vida, ou atividade, estabelece esta distinção? A vida em si é algo de comum com os vegetais, mas isto certamente não é peculiar apenas ao homem; a vida referente à nutrição e à relativa ao crescimento, devem ser, da mesma forma, deixadas de lado. A vida da percepção parece ser comum também ao cavalo, ao boi, aos animais em geral³:

resta então uma certa vida prática da parte racional da alma [que tem um princípio racional], que pode ser considerada, de um lado, no sentido de estar submetida à razão, e de outro, no sentido de possuir a razão e o exercício do pensamento⁴.

Logo, a função do homem, aquilo que lhe é peculiar, vai consistir numa atividade da alma conforme à razão, ou não sem um princípio racional, isto é, vai consistir sempre nas ações que implicam um princípio racional⁵. Desta forma, Aristóteles apresenta o que é claramente distintivo no que concerne ao homem: a vida racional. O argumento em si não apresenta problemas significativos, os problemas começam a surgir a partir do momento em que se deve especificar qual tipo de vida racional subjaz à concepção relativa à função própria do homem. Qual é a racionalidade em questão? A racionalidade teórica, já

² EN 1097b 22- 32

³ 1098^a 1-3

⁴ 1098^a 3-5: “le...petai d³/₄ praktik» tij toà lÒgon œcontoj: toÚton d tÕ m n æj TMpipeiq j logJ, tÕ d' æj œcon ka^ dianooÚmenon”.

⁵ 1098^a 11-14

antecipando o livro X, ou seja, a vida a contemplativa, ou a racionalidade prática. Se for o caso desta última, que virtude relativa à racionalidade prática está em questão? A *frōnhsij*, ou a *kur...a çret*» explicitada em *EN VI 13*? Ou, ainda, excluindo as duas opções imediatamente propostas, pode-se entender que não há, da parte de Aristóteles, nenhuma especificação a respeito desta ou daquela racionalidade, ele estaria simplesmente explicitando o que é característico, em termos genéricos, do homem em vista dos outros animais. Tal resposta é importante, pelo fato de poder acenar para o tipo de compreensão a respeito do fim supremo que é defendida por Aristóteles: uma tese dominante, ou uma tese compreensiva e/ou inclusiva no que se refere a *eÜdaimon...a*.

Não são restritas as interpretações referentes ao argumento do *œrgon* de ambos os lados. É necessário observá-los com bastante precisão. Não há necessariamente uma bifurcação, por exemplo, racionalidade prática-compreensivo/inclusivo, ou racionalidade teórica-dominante, pois pode-se chegar a conclusão de que o argumento em questão implica uma racionalidade prática, apesar do livro X expor uma tese que identifica a *eudaimonia* com a *çewr...a*. Desta maneira, haveria uma completa ruptura entre os livros I e X, que seriam, em si, irreconciliáveis. O que este texto pretende sustentar é que não há uma identificação do tipo de racionalidade em questão, seja teórica, seja prática: há apenas a identificação genérica do que é peculiar ao homem, ou seja, uma atividade da alma segundo, ou não sem, um princípio racional. A especificação de uma tese dominante ou, principalmente, compreensiva e/ou inclusiva não advém diretamente do argumento referente ao *œrgon*, mas pode ser fundamentada a partir de outras passagens da *EN*, cotejados com outras obras do *corpus aristotelicum*.

As interpretações são múltiplas, mas partem, todas elas, de um pergunta fundamental: o que é *eÜdaimon...a*?⁶ Anthony Kenny, um dos defensores da tese dominante, afirma que para

⁶ HEINAMAN, R. *Eudaimonia and Selsufficiency in the Nicomachean Ethics*, p. 36: “Aristóteles deu seu argumento sobre a função [própria] no sentido de alcançar uma mais precisa especificação da *eÜdaimon...a*”.

respondê-la, deve-se, antes, considerar a função peculiar ao homem⁷. Ora, esta função é uma vida da razão concernida com a ação⁸, a atividade da alma em conformidade com a razão⁹. Todo o argumento, desde 1097b 22, prepara a construção da definição da eÙdaimon...a em 1098^a 16-18. Mas, o que interessa é a segunda parte da definição, qual seja, “e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita”¹⁰. Esta passagem sugeriria, não afirmaria de modo enfático, a teoria do livro X; ela estaria, na realidade, abrindo espaço para que Aristóteles, no final da *EN*, identificasse a eÙdaimon...a somente com a contemplação, sustentando com isto uma concepção dominante no que tange à vida feliz em sentido pleno, não possibilitando, em hipótese alguma, a inclusão de outro tipo de vida, no caso a vida relativa à atividade virtuosa, como constituinte da eÙdaimon...a perfeita. O que Kenny discute é se a segunda parte da definição (1098^a 18), é a conclusão preparada pelo argumento a respeito da função própria, ou algo adicionado posteriormente? Ele, ao contrário dos defensores de uma tese compreensiva e/ou inclusiva - como Timothy Roche que, como Kenny¹¹ nota, não vê nada no argumento do ærgon que suponha que o bem humano deva ser restrito às atividades relativas ao exercício da contemplação (a posição de Roche será retomada mais adiante) -, entende que, para sustentar a tese dominante, é necessário entender a passagem não como sendo a conclusão do argumento, mas um novo desenvolvimento, separado das considerações a respeito do ærgon¹². Assim separada, a passagem permitiria compreender “melhor e mais perfeito” como uma possível antecipação, não imediata, da indicação ulterior da contemplação em X¹³.

⁷ KENNY, A. *The Nicomachean Conception of Happiness*, p. 67.

⁸ Idem, p. 68.

⁹ KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*, p. 5.

¹⁰ 1098^a 18.

¹¹ KENNY, A, *op. cit.*, p. 29.

¹² Idem.

¹³ Troels Engberg-Pedersen (*Aristotle Theory of Moral Insight*, p. 105), concorda que esta passagem pode ser tomada fazendo referência à sabedoria

Heinaman já tinha posto o problema desta forma. Em resposta aos compreensivistas, ele afirma que não há razão para que as duas partes finais do argumento, em 1098^a 16-18 – (a) “uma atividade da alma conforme à virtude, e (b) “virtude melhor e mais perfeita” –, constituem sua conclusão em detrimento apenas da primeira parte: a segunda parte teria sido adicionada sem que nada a tenha precedido¹⁴, aparecendo como um acréscimo posterior, sendo, portanto (a), “uma atividade da alma conforme à virtude”, a real conclusão do argumento. Sendo assim, nada indicaria, contrariamente ao que pensam os compreensivistas, que o fim supremo fosse constituído de todas as *virtudes*: o que ocorre é que a primeira parte da conclusão do argumento, (a) “o bem humano é a atividade da alma conforme a virtude”, significa simplesmente que a atividade virtuosa conta como eÙdaimon...a, da mesma forma que contemplação conta como eÙdaimon...a, e que contam separadamente, ou seja, uma sem a outra¹⁵. (a) está respondendo uma indagação, isto é, o que conta como eÙdaimon...a, e (b), “a melhor e mais tšleion”, responde a uma outra indagação, qual o mais alto tipo de eÙdaimon...a? A resposta vai ser posta claramente em EN X. Heinaman, então, sustenta que o œrgon responde com (a), apenas o que pode contar como eÙdaimon...a. (b) responde qual o mais alto tipo de eÙdaimon...a. Logo, (b) não faria parte da conclusão do argumento referente à função própria, mas sim responderia uma questão a respeito do mais alto tipo de eÙdaimon...a, especificada como a vida teórica no final da EN. O argumento, em si, supondo que (a) seja a sua conclusão, não especificaria qual o tipo de racionalidade¹⁶ em questão, mas

teórica, embora chegue a conclusão de que a eÙdaimon...a não possa ser identificada somente com a sabedoria em questão.

¹⁴ HEINAMAN, R, *op. cit.*, p. 37.

¹⁵ É Hardie quem afirma: “(.) mas que a eÙdaimon...a abarca atividades não teóricas é tornado claro, como vimos, em VI e X” (*Aristotle on the Best Life for a Man*, p. 42).

¹⁶ Hardie afirma (*The Final Good in Aristotle Ethics*, p. 301), que a expressão “vida ativa [prática] – o sentido de ativa ou prática, segundo Hardie não pode excluir aqui o exercício do intelecto nas ciências teóricas (*Aristotle’s Ethical Theory*, p. 24) - do elemento que tem um princípio racional”, não deve neces-

somente quais os tipos de atividade que poderiam contar a título de eÙdaimon...a¹⁷.

Por um caminho diverso, não fazendo uma clara distinção entre as duas partes do final do argumento da função própria, outro defensor da tese dominante, ou intelectualista, Richard Kraut, estabelece os seguintes pontos:

(a) o que Aristóteles está dizendo sobre a atividade da alma em conformidade com a melhor e mais perfeita virtude? Está dizendo que esta atividade é o bem, o bem final, não um bem qualquer, pois o bem em questão é final, e possui, segundo Kraut, as três características que pertencem à noção de bem final: é desejável em si mesmo, nunca em função de outra coisa, e todo o resto é desejado em função dele; e

(b) qual virtude é a melhor e mais perfeita? A sabedoria teórica¹⁸.

Então, Kraut afirma que Aristóteles ao falar da “virtude melhor e mais perfeita”, está considerando-a como sendo a contemplação, “pois ela é a atividade da alma em conformidade com a virtude que ele toma por ser a melhor e mais perfeita”¹⁹, embora não o faça explicitamente antes do livro X.

Não que o exercício das atividades práticas não contem como eÙdaimon...a perfeita, na realidade contam como eÙdaimon...a, mas contam apenas em segundo grau. Mas, o que é importante ressaltar é que o argumento do œrgon não faz referência a estas atividades. Isto não significa que Aristóteles afirme no argumento do œrgon que somente contemplação

sariamente ser entendida por um determinado tipo de atividade em detrimento de qualquer outra. O elemento racional aqui não pode ser identificado imediatamente com a vida contemplativa, pois a frase possui um significado mais abrangente que “inclui atividades as quais manifestam inteligência prática e virtude moral”, não apenas atividade teórica. Mas, o que ele afirma ser uma mais estrita interpretação é sugerida pela definição de eÙdaimon...a (1098^a 16-18), onde “melhor e mais completa” deve significar sabedoria teórica, “embora isto não seja claro em *EN I*”. Isto tornar-se-á claro apenas em X (*Aristotle’s Ethical Theory*, p. 24).

¹⁷ HEINAMAN, R. *op. cit.*, p. 37.

¹⁸ KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*, p. 238.

¹⁹ Idem, p. 239: “For the contemplation is the activity of the soul in accordance with the virtue that he takes to be best and most perfect”.

conte enquanto eÙdaimon...a, significa apenas que contemplação é a única atividade que se enquadra na concepção de “virtude melhor e mais perfeita”. Assim, temos o que Kraut diz ser o duplo papel, não explicitado nele próprio, do œrgon: (i) por um lado ele é o começo de um argumento que afirma que a eÙdaimon...a perfeita consiste na sabedoria teórica, (ii) por outro, ele é o começo de um argumento que afirma ser a atividade política um segundo, e menos importante, tipo de eÙdaimon...a. A explicitação deste duplo papel será feita nos capítulos posteriores a I 7²⁰.

A diferença básica de Kenny e Heinaman em relação a Kraut, reside no fato de que o último toma as duas partes finais (a) e (b) conjuntamente como sendo a conclusão do œrgon, afirmando que (i) a “virtude melhor e mais perfeita” é a contemplação, e que (ii) é insinuada a forma menos perfeita de eudaimonia, qual seja, as atividades práticas, conforme provaria o desenvolvimento posterior a I 7. Os primeiros expõem sua conclusão de maneira mais cuidadosa: (iii) a passagem 1098^a 16-18 deveria ser dividida em duas partes, sendo a primeira a conclusão do œrgon, e a segunda um acréscimo posterior, e (iv) a primeira parte, para Heinaman, e não contraditada por Kenny, que o cita constantemente, pressuporia dois tipos de atividade que contariam como eÙdaimon...a, isto é, contemplação e, em menor grau, a vida moral. Poder-se-ia propor ainda (v): a segunda parte do argumento indicaria, ou insinuaria, que “virtude melhor e mais perfeita”, explicitada somente em X, é a contemplação.

Outro raciocínio indicará novas conclusões no que tange ao mesmo ponto e a mesma passagem. Este novo raciocínio fundamenta a tese oposta, isto é, a tese compreensiva e/ou inclusiva, que não verá razão alguma no intuito de separar 1098^a 16-18 em duas partes, sendo a segunda um acréscimo subsequente, bem como não verá em ambas qualquer antecipação de doutrina posteriormente defendida em X. Pelo contrário, alguns

²⁰ Idem, p. 240 (e 241).

defenderão uma via especificamente prática²¹ a partir da observação dos critérios postos pelo argumento do *œrgon*.

J.L. Ackrill, num célebre artigo²², propôs como uma dentre várias razões - como uma interpretação distinta da defendida por Hardie em *The Final Good in Aristotle's Ethics* -, que a *eÜdaimon...a* não poderia, a partir do argumento relativo ao *œrgon*, ser concebida como uma à exclusão das outras

²¹ É o caso de Christopher Rowe, *The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics*. Segundo Rowe, é muito difícil estabelecer em *EN I 7* que “virtude melhor e mais completa (ele prefere à ‘perfeita’)” possa ser identificada apenas com atividade teórica, pois a princípio uma passagem posterior, 1099b 23, suportaria um aceno para razão em geral, não uma ou outra. Só que sua posição é outra: para isto ele propõe uma tradução restrita de *praktik*» por prático em 1098^a 3. A partir desta tradução ele sustenta que (a) por “melhor e mais completa” Aristóteles não poderia entender só atividade teórica, pois seria inexplicável acenar para tal atividade específica quando em seguida ele passará, em *EN II*, a estudar a virtude como um todo, tanto moral quanto intelectual, mas detendo-se neste e nos três posteriores, mais rigorosamente, sobre as virtudes morais; (b) se *praktik*» quer dizer prático, especialmente levando em consideração a passagem 1098^a 3-4, “uma vida *praktik*» do elemento que tem um princípio racional, sendo que deste, uma parte possui o *lŒgoj* no sentido de ser obediente a ele, e a outra no sentido de possuí-lo e exercitar o pensamento”; então (c) a segunda das duas partes acima, será tomada mais naturalmente ser a razão em seu aspecto prático; logo, (d) se 1098^a 17-18, “melhor e mais completa” está vinculada à passagem precedente, a virtude em questão seria a *prŒnhsij*; (e) tal conclusão vem das evidências internas já mencionada, e encontra suporte na *Política VII 14 1333^a 16-30*. É óbvio, Rowe reconhece, que tudo isto dependerá da tradução de *praktik*» por prático, mas é necessário salientar que somente dois tipos de *œret*» estão em jogo em 1098^a 17-18, de um lado as virtudes éticas, e de outro a *œret*» relevante que possui logos em sentido pleno. Este é o aspecto prático da *eÜdaimon...a*, em *EN I*, o aspecto teórico só será tratado em *X*. Estes dois aspectos, e em consequência *EN I* e *EN X*, são irreconciliáveis (esta discussão aparece ao longo das páginas 193-217). Para uma visão distinta de *praktik*» ver Gauthier-Jolif (T. II, *Commentaire*, p. 56), onde a palavra é traduzida por “ativa”, possuindo, segundo eles, um significado que inclui tanto contemplação quanto ação: é a vida da ‘atividade imanente’, sentido amplo da palavra *prÆxij*”. Este parece realmente ser o sentido atribuído por Aristóteles à palavra, não o sentido restrito proposto por Rowe, mas um sentido mais amplo sugerido pelas passagens da *EN* e da *Política*.

²² *Aristotle on Eudaimonia*.

virtudes. Pelo contrário, ela seria composta de *todas* as virtudes. Como isto se daria?

O *œrgon* implica uma idéia que acaba por especificar o que caracteriza a peculiaridade humana, isto é, que o fim supremo para o homem seria referente a um tipo de vida, qual seja, “a vida ativa do elemento que possui um princípio racional²³, ou não sem tal princípio. Segundo Ackrill, esta afirmação não excluiria qualquer tipo de racionalidade, seja teórica, seja prática. Embora isto, num primeiro momento seja uma boa interpretação, no final do argumento, na já citada passagem 1098^a 16-18, Aristóteles adicionaria uma nova afirmação: “o bem para o homem é uma atividade da alma conforme a virtude, e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais *completa* (tradução de Ackrill)”. Ora, *teleiotefen* referir-se-ia à somente um tipo de racionalidade, a racionalidade teórica, no caso, a sabedoria teórica. Não é a compreensão de Ackrill, pois segundo ele: “não há nada no que precede que justificaria tal restrição”²⁴. O que o argumento tem por intenção é estabelecer o caráter peculiar do homem em relação a todos os outros animais, não especificar qual a mais alta espécie de racionalidade que lhe é característica, embora certamente esta é a melhor atividade na qual ele pode se engajar. Se a intenção fosse esta, melhor seria identificar “a vida ativa do elemento que tem um princípio racional”, com a racionalidade prática, pois este tipo de racionalidade é o único realmente distintivo em se tratando do homem, “pois o homem divide com o deus de Aristóteles a atividade da teoria”²⁵.

Desta forma, para Ackrill, não há porque considerar que o argumento relativo ao *œrgon* esteja restringindo de tal maneira o tipo de racionalidade apresentado, pelo menos não este argumento: “é claro que estes argumentos e idéias não são propostas no argumento do *œrgon* e envolvem considerações bem

²³ Aristotle on Eudaimonia, p. 27.

²⁴ Idem, p. 27: “there is nothing in what precedes that would justify any such restriction”.

²⁵ Idem: “for man shares with Aristotle’s god the activity of *theoria*”.

diferentes”²⁶. Isto devido ao fato de que a única conclusão a qual poderia levar a concepção de função própria seria “se há mais de uma virtude, em conformidade com *todas* elas”. Ackrill chega a tal conclusão a partir da leitura da *EE II*²⁷:

desde que nós vimos que a eÙdaimon...a é algo de completo [tšleion], e a vida é completa ou incompleta, e assim também a virtude – uma sendo virtude total, outra uma parte – e a atividade do que é incompleto é por si mesma incompleta, eÙdaimon...a deve ser a atividade de uma vida completa em conformidade com a virtude completa (kat’ çret¾n tele...an).

Logo, a passagem conclusiva do argumento do œrgon, “a melhor e mais perfeita”, não pode sustentar uma tese dominante do fim supremo²⁸, tendo em vista a passagem supracitada da *Ethica Eudemia*²⁹. A virtude “melhor e mais completa” não indicaria uma virtude, a sabedoria teórica³⁰, em detrimento das

²⁶ Id. Ib: “it is clear that these arguments and ideas are not stated in the œrgon argument and involve quite different considerations”.

²⁷ 1219^a 35-39: “™pe d Ån 1 eÙdaimon...a tšleOn t’, ka œsti zw¾ ka telša ka çtel¾j, ka çret¾ æsaÚtwj (1 m n gir Ólh, 1 d mÕrion), 1 d tîn çtelîn ™nšrgeia çtel¾j, e¾n ¾n 1 eÙdaimon...a zwÁj tele...aj ™nšrgeia kat’ çret¾n tele...an”.

²⁸ ACKRILL, J.L., *op. cit.*, p. 27-28.

²⁹ Parte-se aqui do pressuposto que a *Ethica Eudemia* é uma obra da juventude de Aristóteles, posterior ao *Protrepticus* sendo a *Ethica Nicomachea* o produto maduro da concepção ética de Aristóteles (não é possível discutir aqui as teses a respeito, mas sustentam a referida tese Jaeger, no seu *Aristotle*, pp. 228-258, e Nuyens, *La Évolution de la Psychologie d’Aristote*, pp. 185-193. Uma tese oposta é a de Kenny, já mencionada – ver *Aristotle on the Perfect Life*).

³⁰ David Keyt, *Intellectualism in Aristotle*, p. 366, na linha defendida por Ackrill, argumenta que “vida prática [ele prefere traduzir praktik» por prática, e não ativa (ver Rowe acima)] do elemento que tem um princípio racional”, não especifica não nenhum tipo específico de racionalidade: “em descrevendo esta terceira vida como uma praktik» zw», uma vida prática, Aristóteles está usando presumivelmente a palavra praktik» num sentido genérico que inclui atividade teórica tanto quanto atividade prática em sentido específico”. Entenda-se por sentido específico a capacidade do homem em deliberar, e no que diz respeito à atividade teórico, o fato daquilo que tem um princípio

outras virtudes³¹. Na realidade, “melhor e mais completa” supõe, em conjunto com a *EE*, *todas* as virtudes, tanto intelectuais quanto morais³².

Embora Ackrill introduza uma interpretação distinta, possibilitando um novo viés a respeito da passagem, sua abordagem no que tange à conclusão do *ærgon* não parece apropriada, pois 1098^a 17-18, “virtude melhor e mais completa (ou perfeita, para a tese dominante)” não parece ser sustentada pelo texto mesmo da *EN*, o que não retira a importância de sua contribuição: o problema é que esta concepção maximal de fim supremo supõe um excesso³³, excesso que tornaria a *eÜdaimon...a* inalcançável. Mas, a interpretação que parece mais apropriada, e talvez, mais minuciosa do argumento, vem a ser aquela de Roche – que concorda com Ackrill a respeito do inclusivismo (ou compreensivismo)³⁴ da *EN I* -, onde há uma

racional, é em parte prático e em parte teórico. Logo, 1098^a 16-18 supõe, como o fez Ackrill, *todas* as virtudes, e não somente a virtude referente à vida contemplativa (p. 367-368). A concepção de que o argumento do *ærgon* inclui tanto a atividade teórica quanto prática também é defendida por PRICE, A.W. *Aristotle's Ethical Holism*, p. 340. Quanto à compreensividade da *eÜdaimon...a*, a solução não é a mesma. Price afirma que esta compreende todos os bens possíveis, não no sentido de dizer que um indivíduo, para ser feliz, aproveite todos estes bens, mas no sentido que alguns destes bens, que ele aproveita, o ajudarão a ser feliz.

³¹ Cooper, *Contemplation and Happiness: a Reconsideration*, afirma, com base no argumento de I 7, que a razão humana compreende tanto funções práticas quanto teóricas, mas ele certamente não comunga da compreensividade de Ackrill

³² Ackrill é o modelo da interpretação compreensiva, no sentido de defender a *eÜdaimon...a* como sendo constituída de *todas* as virtudes. Não é a posição deste texto, que sustendo um inclusivismo moderado.

³³ Ver WHITE, S. *Is Aristotelian Happiness a Best Life or the Good Life*, p. 123.

³⁴ Roche fala explicitamente, *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*, quando cita Ackrill, em inclusivismo (p. 177), mas como já foi realçado antes, o texto prefere separar inclusivismo e compreensivismo, entendendo o último como uma forma extremada de inclusivismo, preferindo manter a compreensão do primeiro como minimal, ou seja, não *todas* as virtudes, mas *algumas* virtudes. Para evitar mal-entendidos, especificar-se-á este inclusivismo como ‘mitigado’. Mas, o que Roche quer mostrar, na verdade, é que *EN I* apresenta uma con-

análise passo a passo do argumento, não resolvendo é verdade o problema relativo à coerência de I e X, não é o seu ponto, e mostra que não há condição de afirmar que a racionalidade em questão no livro I 7 é, ou teórica, ou prática.

Roche divide o argumento do *ærgon* em três partes (1097b 25-28, 1097b 28-a 7 e 1098^a 17-18: as duas primeiras são sua formulação, e a última, a problemática, sua conclusão (1098^a 17-18), isto é, a própria definição de *eÜdaimon...a* como sendo a virtude $\phi r...sth n ka^{\wedge} teleiot\epsilon thn$. O problema reside em como interpretar esta passagem. Viu-se que os adeptos da tese (i) intelectualista entendem $\phi r...sth n ka^{\wedge} teleiot\epsilon thn$, como uma indicação da teoria do livro X, com a *eÜdaimon...a* sendo a “virtude melhor e mais perfeita”. Uma outra interpretação (ii), entende $\phi r...sth n ka^{\wedge} teleiot\epsilon thn$ como “virtude melhor e mais completa”, sendo virtude completa, em Aristóteles, o ‘todo da virtude’, compreendendo “as virtudes teóricas e práticas”³⁵. Os que professam (ii) são os defensores da concepção inclusiva a respeito da *eÜdaimon...a*. Há suporte para (i) no argumento relativo ao *ærgon*? Segundo Roche, não.

Para isto, ele faz a seguinte divisão no interior do argumento: (a) a função própria do homem consiste numa vida ativa do elemento que possui um princípio racional (b) esta parte (racional) é dividida numa obedece a razão, e outra que possui a razão e pensa, e (c) a vida racional consiste, por definição, numa atividade (da alma)³⁶.

Como funciona (b), obedecer a razão ou possuir a razão? Para Roche, “o fato de Aristóteles fazer esta divisão no interior do argumento do *ærgon* tem importantes implicações para a interpretação de sua definição do bem”³⁷. Neste sentido é

cepção inclusiva do fim supremo, não detendo-se em *todas* ou *algumas* (embora pareça mais próximo da posição de Ackrill), e esta concepção inclusiva pode ser em sustentada em *ENI* 7, 8.

³⁵ ROCHE, T.D. *op. cit.*, p. 179.

³⁶ *Idem*, p. 179-180.

³⁷ *Idem*, p. 180: “The fact that Aristotle makes his distinction in the middle of the *ergon* argument has important implications for the interpretation of his definition of the good”.

necessário analisar *EN I 13*³⁸, onde a *eũdaimon...* é concebida como uma virtude completa. Ali, a alma será dividida em uma parte irracional e outra racional. A primeira tem uma parte que possui, de alguma forma a razão, na medida em que a escuta ou obedece: isto imediatamente lembra (b), onde a razão aparece em dois sentido, estrito e em si mesmo, no sentido que obedece e possui a razão, sendo ‘obedecer a razão’ implica agir “de acordo com seus pensamentos”, “guiar seu comportamento sobre a base de sua deliberação”³⁹. Esta divisão serve para a virtude, daí sua divisão em moral (obedecer) e intelectual (possuir). E a virtude moral, a que obedece a razão, está conectada à faculdade apetitiva (ou desejanter). Logo, (b) supõe que quando “esta faculdade opera em colaboração com a razão, é incluída no *œrgon* humano (...) parece seguir, então, que Aristóteles toma atividade moralmente virtuosa como sendo parte da função e fim do homem”. Isto seria confirmado em *EN VI 13 1144*^a 6-7: “a obra humana só é perfeitamente realizada em conformidade com a prudência e com a virtude moral: a virtude moral assegura a retitude do fim, enquanto a prudência assegura a dos meios”. Em seguida, Roche inclui uma parte da definição do *œrgon* ainda não mencionada. Já foi visto que o *œrgon* é uma atividade da alma em conformidade com a razão: agora é introduzido o complemento, “ou não sem razão”, isto sugeriria uma complementação no que se refere ao argumento anterior, sugerindo que o argumento do *œrgon* supõe a inclusão da virtude moral (resguardando (b), obedecer e possuir a razão)⁴⁰.

Isto contradita claramente a tese dominante que supõe que o *œrgon* implica, ou antes, insinua a vida contemplativa em X. Pelo contrário, isto mostra que no interior do argumento do *œrgon*, há espaço claramente para a inclusão das virtudes morais. O *œrgon* sustenta que a atividade em questão é uma atividade em conformidade com a razão, ou não sem razão, e

³⁸ Idem, p. 181.

³⁹ Idem, p. 182.

⁴⁰ Id. Ibid. Roche faz uma análise do *ÑrecitcÕn* como o *locus* da virtude moral (Tricot, *Éthique a Nicomaque*, p. 312, n. 1, afirma que *tÕ °qicÕn* é sinônimo de *tÕ ÑrecitcÕn*).

esta razão não pode ser especificada como sendo somente a razão teórica, mas também, a razão do ponto de vista prático. Logo, a racionalidade em questão não é uma ou outra racionalidade, mas acena para as duas, não escolhendo um em detrimento de outra.

A conclusão de Roche parece a mais aceitável. Não é possível com base no texto da *Ethica Nicomachea* I sustentar uma tese dominante, pois:

(a) como notou Rowe (ver n. 20), parece imprudente restringir “virtude melhor e mais perfeita” à contemplação, embora não de maneira imediata, isto é, de forma apenas insinuada, ou abrindo espaço para explicitá-la em X, como fazem Heinaman e Kenny, pois não teria sentido criar tal expectativa para, a seguir, em *EN* I 13 e II, concentrar-se sobre as virtudes morais,

(b) mas, contrariamente a Rowe, não há razões para se restringir, e a argumentação de Roche mostra de maneira clara, a “virtude melhor e mais perfeita” à prudência, a partir de uma tradução restrita de *praktik*» como prático. O sentido parece ser mais abrangente que prático, como bem notam Gauthier-Jolif (n. 20),

(c) no que se refere a Ackrill, embora seja claro na *EE*, parece insustentável ler “virtude melhor e mais completa” na *EN* como sendo uma combinação de *todas* as virtudes (embora haja uma diferença entre uma combinação de *todas* as virtudes e o *todo* da virtude),

(d) aceitando as ponderações de Roche, é necessário então acrescentar um dado que, longe de contraditar a visão dele de que a racionalidade inclui tanto a atividade teórica quanto as atividades práticas, explicita mais rigorosamente sua argumentação,

(e) para isto é necessário não apenas dar como exemplo de sua tese a respeito da virtude moral como obedecendo a razão, a passagem 1144^a 6-7, supracitada, mas fazer referência, como argumento definitivo, para a *kur...a çret*» de VI 13 1144b 15-16, isto é, a virtude própria, a virtude moral natural (*çret*^{3/4} *fusik*^{3/4}) acompanhada da prudência, o tipo de virtude possuída pelo *frÕnimoj*, que supõe dar razões para a ação (TM!n

ἡ βία νοῦν), onde a virtude moral segue, ou obedece, a πρᾶξις (a razão prática)⁴¹.

A partir disto, entendendo que o argumento do ἄριστος não suporta uma tese restritiva a respeito de determinada racionalidade, seja teórica, a parte que possui a razão e exercita o pensamento, seja prática, a que obedece à razão, mas sim uma racionalidade mais abrangente que inclui, ou sugere, no seu âmbito as duas racionalidades em questão, dever-se-ia passar a para a análise da noção de fim supremo como algo que inclui determinados bens, não todos os bens enquanto constituintes deste fim, mas alguns como condições suplementares para a sua real efetivação. Seria a defesa de um inclusivismo não compreensivo, mas mitigado, concebendo a εὐδαιμονία como algo que não conta ao mesmo nível dos outros bens, mas é constituída destes bens, não todos os bens, sejam em si ou instrumentais. Mas isto não é tarefa para este momento, pois requereria uma pesquisa bem mais ampla e detalhada, bem mais ampla que o espaço de um artigo.

⁴¹ Marco Zingano apresenta a hipótese da virtude apresentada pelo argumento ser não a teórica, mas exatamente a *kuriositas* («*Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*, p. 19).

Bibliografia

- ACKRILL, J. L. Aristotle on Eudaimonia. In: RORTY, A, *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley:
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (ed. I. Bywater). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.
- _____. *L'éthique a Nicomaque* (trad. Gauthier e Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain , 1970 . 4 Vol.
- _____. *Éthique a Nicomaque* (trad. J. Tricot). Paris: Vrin, 1987.
- _____. *Ethica Nicomachea* (trad. D. Ross). IN: The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *Ethica Eudemia* (ed. R. R. Walzer e J. M. Mingay). Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. *Éthique a Eudème* (trad. V. Décarie). Paris: Vrin, 1984.
- _____. *Ethica Eudemia* (trad. J. Solomon). IN: The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *Política* (ed. D. Ross). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- _____. *Politics* (trad. D. Ross). IN: The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *The Politics of Aristotle* (with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman). Salem: Ayer Company, 1985. 4 vol.
- _____. *Metaphysica* (ed. W. Jaeger). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- _____. *Metaphysics*. IN: The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- COOPER, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.
- _____. Contemplation and Happiness: a Reconsideration. In: *Synthese*, 72, 1987, pp. 187-216.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethics Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- _____. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: MORAVCSIK, J.M.E *Aristotle*. New York: Anchor Books, 1967, pp. 297-322.

- _____. Aristotle on the Best Life for a Man. In: *Philosophy*, 54, 1979, pp. 35-50.
- HEINAMAN, R. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. In: *Phronesis*, XXXIII (1), 1988, pp. 31-53.
- KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- _____. Aristotle on Happiness. In: BARNES, SCHOFIELD & SO-RABJI, *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977, pp. 25-32.
- _____. The Nicomachean Conception of Happiness. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume), 1991, pp. 67-80.
- KEYT, D. Intellectualism in Aristotle. In: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol 2 (Anton e Preus ed.). Albany: State University of New York Press, 1983, pp. 364-387.
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- PRICE, A. W. Aristotle's Ethical Holism. In: *Mind*, 89, 1980, pp. 338-352.
- ROCHE, T. D. *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*. In: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988, pp. 175-194.
- ROWE, C. The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics. In: ALBERTI, A (org.), *Studi Sull'Etica di Aristotele*. Florença: Bibliopolis, 1990, pp. 193-225.
- WHITE, S. Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, pp.103-143.
- ZINGANO, M. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. In: *Analytica*, 1 (2), 1994, pp.

O ARGUMENTO DO ERGON NA *ETHICA NICOMACHEA**

Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina

Segundo MacIntyre, "a ética de Aristóteles exposta como ele a expõe, pressupõe a sua biologia metafísica". Isso no sentido de que o homem tem uma natureza específica, portadora de certos fins específicos que definem o seu telos.

Interessa observar que as argumentações iniciais de Aristóteles na *Ética* presumem que o que G.E. Moore iria chamar 'falácia naturalista' não é uma falácia em absoluto e que os juízos sobre o bom – o justo, valoroso ou excelente – seja um tipo de sentença fatural. Os seres humanos como os membros de todas as demais espécies, têm uma natureza específica; e essa natureza é tal que tem certos propósitos e fins através dos quais tendem a um *telos* específico. O bem define-se em termos de suas características específicas. A ética de Aristóteles, exposta como ele a expõe, pressupõe a sua biologia metafísica².

Para MacIntyre, três pontos que não podem ser rechaçados sem comprometer a própria ética de Aristóteles. Os pontos são os seguintes: 1] a teleologia de Aristóteles pressupõe a sua biologia metafísica de tal forma que seria impossível abolir esta última sem prejudicar, seriamente, a concepção de teleologia; 2] trata da relação entre a ética e a vida da pólis e 3] a harmonia entre a vida individual e a vida da polis. Outros pontos poderiam ser rechaçados sem maiores problemas, como a defesa aristotélica

* Este artigo foi apresentado como comunicação no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

¹ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, p. 188.

² Idem, p. 187-8.

da escravidão³. Com relação ao ponto que nos concerne, MacIntyre observa, com olhar moderno, que a biologia metafísica implica a descrição, mesmo que seja em termos muito gerais, do que consiste o bem estar humano. Essa descrição permitiria, então, estabelecer uma teoria dos vícios e virtudes.

Esta opinião ignora o lugar que hão tido em nossa história cultural os graves conflitos acerca da natureza da prosperidade de do bem-estar humanos e como crenças rivais e incompatíveis engendram tábuas rivais e incompatíveis de virtudes. Aristóteles e Nietzsche, Hume e o Novo testamento, são nomes que representam oposições polares sobre esse assunto⁴.

De fato, Hume afirma, por exemplo, que "não é contrário à razão querer a destruição do mundo ou escolher minha total ruína"⁵. Tugendhat, por sua vez, diz: "fazer algo imoral não significa comportar-se irracionalmente e eu creio que não deveríamos aceitar nenhuma explicação da moralidade que tivesse essa consequência implausível"⁶.

I. Reconstrução do argumento do *ergon*

O argumento do *ergon*⁷ (*EN* I,7) é concebido por Aristóteles com a finalidade de determinar o que seja a felicidade:

³ Id. *Ibidem*, p. 204-5.

⁴ Id. *Ibidem*, p. 205.

⁵ "This not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. This not contrary to reason for me chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an *Indian* or person wholly unknown to me" (*THN*, p. 416).

⁶ TUGENDHAT, E. *Problemas de la Ética*, p. 81.

⁷ Sabemos que já Platão, tanto na República, quanto no Gorgias, utilizam a noção de função da alma para justificar as suas concepções morais. Cabe observar que esse argumento, normalmente, vem unido com a analogia da saúde. Assim como temos uma saúde do corpo, marcada pelo equilíbrio das funções deste, assim teríamos uma saúde da alma, mediante uma harmonia das paixões, propiciada por uma teoria da vida feliz como moderação.

mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o 'bem-feito' residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função (EN I, 7).

Isso porque o bem e o bem feito de qualquer coisa residiriam na função. Ora, a vida humana é definida como aquela que tem um princípio racional. A seguir, Aristóteles acrescenta que a bondade é uma eminência acrescentada à função. Assim, um tocador de lira tem por função tocar lira e um bom tocador de lira deve desempenhar bem essa função. Logo, sendo a função própria do homem uma certa espécie de vida, aquela que implica um princípio racional e sendo a bondade algo que acrescenta a essa função no sentido de desempenhá-la bem, no sentido da excelência [perfeição] que lhe é própria... nos parece que a atividade do homem é dada em consonância com a virtude. "A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento [ergon] apropriado" (EN VI,2). Lemos, ainda, "a obra [ergon] de um homem só é perfeita se está em acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito, aquela, com que escolhamos os devidos meios" (EN VI,12).

Aristóteles já fixou a necessária relação entre virtude e felicidade, pois a sua ética baseia-se nas seguintes premissas: *bem = felicidade = virtude = mediania*. Agora, se o homem tiver uma função própria, então, a virtude pode ser derivada dessa função. Nesse sentido, a virtude é a perfeição daquilo que é a função própria do homem (cfr. EN VI,12). Quando o homem é virtuoso, então, seu potencial para a atividade racional é elevada à sua perfeição máxima. Ao fazer essa consideração ele está procurando determinar o bem humano, através da função própria do homem, buscando, portanto, o que a torna perfeita. São dois passos: i] determinar a função própria do homem e ii]

o que a perfecciona. Achtenberg⁸ apresenta da seguinte forma o silogismo cuja pretensão é de que o bem seja relativo ao ergon:

"*Premissa 1*: o bem de qualquer coisa é relativo a seu *ergon*; especificamente, é realizar seu ergon bem, isto é, a atividade do seu *ergon* de acordo com a virtude.

Premissa 2: o *ergon* humano é a atividade da alma racional, tanto da parte que é em si mesma racional e pensa (intelecto), quanto da parte que obedece racionalmente (sentimento).

Conclusão: então, o bem humano é o engajamento em bem agir racionalmente, isto é, é a atividade da alma (racional) de acordo com a virtude".

A seguir Aristóteles mostra como o bem é relativo ao ergon, ou seja, ele é realizar bem o ergon e realizá-lo bem é realizá-lo de acordo com a virtude⁹. Ora, a virtude, ou a excelência, a perfeição de uma coisa, não é uma coisa diferente da função que lhe é própria¹⁰ ou que lhe seja simplesmente acrescentado como algo exterior, mas é própria função perfeccionada, desenvolvida em toda a sua potencialidade. Aqui poderíamos introduzir uma longa digressão sobre as diferenças próprias à vida dos animais, os quais seguem suas paixões, e à vida dos homens, os quais seguem o logos¹¹.

II. Análise crítica do argumento: a perspectiva internalista

A grande discussão que pode ser levantada com relação ao ergon pode ser dividida numa dupla vertente. Uma delas de caráter interno e outra de caráter externo. Para nós, a problemática inerente à discussão interna ao texto de Aristóteles será um indício do que gostaríamos de fazer de uma perspectiva externa. De fato, o problema, a partir da primeira perspectiva levanta-se

⁸ ACHTENBERG, D. The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, pp. 62-3.

⁹ Idem, p. 63.

¹⁰ "Dizemos que 'um tal-e-tal' e 'um bom tal-e-tal' tem uma função que é a mesma em espécie" [EN 1098^a 7-10].

¹¹ Cfr. ACHTENBERG, D, *op. cit.*, p. 65s.

em razão da conclusão do argumento, posto em *EN I 1098^a* 16-18 "o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa". Aristóteles tem, agora, que definir qual o *ergon* próprio ao homem. Segundo Irwin¹² isso é feito do seguinte modo: se X pode fazer A, B e C e nada mais pode fazer C, mas outras coisas podem fazer A e B, nós poderíamos descrever a função de X como fazendo A e B e C ou como fazendo C. Aristóteles toma uma perspectiva inclusiva. Ora, a atividade racional é a diferença específica que dá o caráter o próprio ao *ergon* humano: "resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento" (1098^a 3-5). Temos, aqui, um sentido de obediência e um outro sentido também, de posse ou exercício, o pensar. A esse propósito lemos no comentário de Gauthier e Jolif "a função da alma racional será exclusivamente de contemplar, quer dizer, de fazer o que Deus faz (X 7 1177b 33). Compreende-se que se queira inserir aqui uma alusão a essa doutrina e insinuar desde agora que a vida que conta é a parte da vida que pensa e não a parte da vida que obedece"¹³. Isso seria feito, posteriormente, por Aristóteles no Livro X. Portanto, está em questão definir qual é a vida *melhor e mais completa*.

Para tal, colocam-se duas possibilidades: i] a daquela que obedece um princípio racional, presente na atividade de todas as virtudes e ii] a daquela do pensar. Gauthier e Jolif tomam que a leitura dominante da *EN X, 7* deva ser combinada com a vida em acordo com outras espécies de *aretai* (cfr. *EN X 8 1178^a* 9)¹⁴. Segundo Aristóteles "para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão,

¹² Cfr. IRWIN, T.H. *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*, p. 49.

¹³ GAUTHIER, R.-A. & JOLIF, J.Y. *L'Ethique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1959. (Tome I et II). p. 57.

¹⁴ Cfr. ROWE, C. *The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics*, p. 196 n. 12 e p. 217.

mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz" (*EN* 1178^a 6-8). Para os autores em questão, essa afirmação deveria vir combinada com o que Aristóteles afirma logo a seguir, a saber, "mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana" (*EN* 1178^a 8-9. Isto porque o homem "necessita também das coisas que facilitam a vida humana" (*EN* 1178b 7-8). Hardie introduziu a discussão sobre duas leituras incongruentes da *EN*, uma inclusivista – que inclui as atividades de todas as *aretai*, intelectuais e morais - e outra dominante ou exclusivista¹⁵. Juntamente com Cooper¹⁶ pode-se fazer uma leitura aqui contrária a de Gauthier e Jolif. Por essa razão, há autores que adotam uma posição separatista no que diz respeito à *EN*. Assim, afirma Rowe: "o Livro I e o Livro X são, em minha opinião, irreconciliáveis"¹⁷.

III. Análise crítica do argumento: a perspectiva externalista

Como sabemos, nesse ponto, a ética Aristóteles vem unida com o conceito de natureza. Para Annas¹⁸, Aristóteles ape-la, de alguma forma ao conceito de natureza em sua ética, mas, para ela, *EN* I 7 não é o melhor lugar para encontrarmos tal conceito. Irwin, por sua vez, com relação a esse mesmo assunto, diz que a ética aristotélica é conectada com sua visão da natureza humana¹⁹. Ora, queremos aproveitar essa indicação de Irwin para desenvolver melhor como Aristóteles constrói esse conceito de natureza humana, pois, pergunta-se o comentador de Aristóteles: "por que deveria ser ela [a peculiar função dos seres humanos] atividade racional e não, digamos, pentear cabelo ou

¹⁵ Cfr. HARDIE, W.F.R. The Final Good in Aristotle's Ethics e *Aristotle's Ethical Theory*.

¹⁶ Cfr. COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*.

¹⁷ ROWE, Christopher. The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics, p. 217.

¹⁸ ANNA, J. *The Morality of Happiness*, p. 142.

¹⁹ Cfr. IRWIN, T.H. The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics, p. 36.

assassinar por prazer"²⁰? Isso nos coloca frente à necessidade de responder pelo conceito de natureza, ou melhor, pela forma como Aristóteles Encontra esse *ergon* do ser humano.

Segundo Cooper,

a conexão Entre *ergon* ['função'] e bem que forma uma das principais premissas do argumento é requerido, explicitamente, (dokei, 1097b 26-27) ser matéria de consenso geral, e as outras grandes premissas maiores, de que o homem Enquanto homem tem um *ergon*, é estabelecida por um apelo a uma sorte de indução analógica a outros casos singulares; e a indução é dita nos Tópicos [105^a 1019] formas uma das duas espécies de argumento dialético²¹.

Segundo ele, trata-se de um conhecimento intuitivo e não discursivo, sendo que essa fundamentação intuitiva é perfeitamente suficiente para a fundamentação, ao menos segundo pensa Aristóteles²². Ora, Ross afirma que a ética não é demonstrativa e, portanto, seu método é basicamente dialético; através da análise de opiniões, chegamos a intuir, pelo nous, algumas verdades, as quais, são evidentes desde o momento em que as atingimos²³. A construção dos conceitos de natureza, teleologia e *ergon*, mesmo epistemologicamente, são problemáticos. Vejamos como Aristóteles se desenvolve essa questão.

O conceito de natureza na filosofia prática de Aristóteles

Há que se considerar aqui um duplo problema:

1. a atribuição de determinações teleológicas, do domínio próprio da ação, à natureza, o domínio próprio da necessidade;

²⁰ Idem, p. 36.

²¹ COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*, pp. 69-70.

²² Idem, p. 71.

²³ Cfr. ROSS, D. *Aristóteles*, p. 195.

2. contrário: a atribuição de natureza, o domínio próprio da necessidade, à teleologia, o domínio próprio da ação humana.

Estas duas questões, certamente, não são de fácil solução. Somente para dar um exemplo, Kant destinou a terceira antinomia a este problema e boa parte da Crítica da faculdade do juízo.

Aristóteles faz um grande esforço, no cap. 8 do Livro II da *Física* para introduzir a noção de teleologia na natureza.

Neste texto Aristóteles debate-se contra uma doutrina que nega a existência de causas finais na natureza²⁴. Segundo Empédocles, a adaptação das espécies ao meio é pura obra do acaso. Segundo Aristóteles, o acaso não pode existir sempre ou na maior parte dos casos, logo não são o resultado do acaso, mas tendo em vista algum fim. Como pode ser observado, Aristóteles utiliza de sutileza aqui ao afirmar que a adaptação ocorre sempre ou na maior parte dos casos.

Empédocles afirma que elas se produzem numa minoria de casos. A pergunta de Aristóteles, então, é porque os crescimentos monstruosos não continuam e tende a perdurar o tipo mais adaptado? Afirma contra Empédocles: "o processo de evolução tem por fim a coisa evoluída, e não é esta que tem por fim o processo"²⁵. Este defendia que "a coluna vertebral se divide em vértebras, não em vistas de um qualquer fim, mas 'porque se partiu devido à posição curva do feto no ventre materno'"²⁶. Outros defendiam "que a água existente no corpo causa, pela sua corrente, a formação do estômago... e que a respiração abre, pela sua passagem, os orifícios do nariz"²⁷.

Segundo Aristóteles, isto seria como se o escultor respondesse à pergunta sobre as razões pelas quais a mão que está a esculpir recebe a sua forma, respondesse: é em virtude do machado e da pua. Isto é claramente necessário, mas, também, claramente insuficiente.

²⁴ Idem, p. 86.

²⁵ Apud ROSS, D. *Aristóteles*, p. 131.

²⁶ ROSS, D. *Aristóteles*, p.131.

²⁷ Geração do animais apud ROSS, D. *Aristóteles*, p. 131.

Da mesma forma, uma mão morta só é uma mão por analogia, pois não cumpre mais a sua função. A natureza é descrita agindo em função de algum fim, mas ela não é um agente consciente. No *Do Céu* afirma: "Deus e a natureza não fazem nada ao acaso".

Porque não dizer que esse antagonismo mecanicismo/finalismo nos é bastante familiar. Contra os que negam o finalismo na natureza, pelo argumento de que não se trata de um agente intencional, Aristóteles afirma que isto não prova a ausência de finalismo²⁸. Descobrir todo o funcionamento bioquímico do rim é insuficiente se não consideramos que ele serve a uma finalidade dentro de um organismo.

Tal questão é importante na medida em que uma explicação científica que dê conta, portanto, da definição de algo, deve incluir a causa em quatro sentidos, sendo um destes sentidos o fim, bem como, também, a forma. Não que para todas as coisas seja necessário fornecer as quatro explicações, para alguns objetos é suficiente a causa material e eficiente²⁹: assim, os animais tem olhos para ver, mas a cor e seus olhos não serve a qualquer finalidade. Mas para uma boa gama de objetos Aristóteles diz ser necessário a noção de fim e forma. Tal é o caso do objeto de várias artes e ciências, como a medicina ou a biologia.

Aristóteles faz um grande esforço para introduzir a noção de fim ao domínio da natureza, pois trata-se de introduzir uma determinação categoricamente distinta daquela de natureza. Isto é bem evidente se pensarmos que o conceito de natureza é definido pelo caráter de necessidade, a qual pode ser pensada num grau maior ou menor de exatidão se pesarmos todas os existentes concernidos entre o mundo lunar e sublunar. A noção de fim, por pertencer ao domínio categorial da ação intencional, parece ferir essa determinação da natureza.

De fato, Aristóteles não é um determinista. Haja visto o seu posicionamento com relação aos futuros contingentes, cujo locus clássico é o cap. 9 do tratado *De Interpretatione*. Como sabemos, tal questão apresenta-se porque "entre as concepções

²⁸ AKRILL, J.L. *Aristotle the Philosopher*, p. 43.

²⁹ ROSS, D. *Aristóteles*, p. 87.

lógico-semânticas e ontológicas contidas na estrutura conceitual pré-filosófica estão, respectivamente, o princípio de bivalência e admissão da contingência de certos eventos futuros. O problema dos futuros contingentes advém de se sustentar que tais concepções são incompatíveis e que, portanto, a estrutura conceitual pré-filosófica contém inconsistência a ser eliminada³⁰.

Como sabemos a explicação deste problema reside "no erro categorial de aplicar determinações temporais ao atemporal"³¹, ou seja, somente o valor de verdade é atemporal, mas não o objeto e a própria mudança. Neste sentido, Aristóteles proíbe, como um erro categoria, a aplicação do princípio do *terceiro excluído* aos juízos eventos futuros³². Isto mostra com suficiente clareza que Aristóteles salva a contingência dos eventos futuros e, portanto, o domínio da ação humana.

Neste particular, na *Ethica Nicomahea* (III 1) nós encontramos uma teoria do voluntário, logo da ação escolhida.

Frente a esta colocação cabe a pergunta pelo estatuto do conceito de natureza quando Aristóteles o aplica a um dos domínios próprios da ação humana, a saber, ao domínio do político. Precisar um tal conceito é necessário para que não lhe atribuamos um significado meramente retórico, ou seja, um modo impreciso de falar. Esta posição seria muito confortável na tentativa de salvar a noção de escolha na filosofia prática de Aristóteles.

Aqui podemos levantar a questão de porque Aristóteles dedica-se com tanto empenho a tornar plausível a aplicação do conceito de teleologia à natureza, mas faz, contrariamente, sumariamente a aplicação do conceito de natureza ao domínio da ação.

Certamente essa primeira consideração que fizemos é importante pois permite-nos compreender o conceito de ciência de tal forma a não lhe conferir uma completa autarquia sobre as questões valorativas. Epistemologicamente, cabe a pergunta, Então, pelos limites da ciência, e isto na medida em que o limite

³⁰ FLECK, F. Pio de A. *O Problema dos Futuros Contingentes*, p. 2.

³¹ Idem, p. 48.

³² ROSS, D. *Aristóteles*, p. 88.

Entre o fato e o valor são tênues, ou no dizer de Kuhn, nos paradigmas da ciência há muito de história e, portanto, de valores. Ora, nossa primeira consideração foi importante, pois o conceito de natureza utilizada na *Política* deve ser necessariamente teleológico. Na *Política* a utilização deste conceito acontece em vários momentos: a sociabilidade humana, a escravidão, economia [satisfação das necessidades].

Na *Ethica Nicomachea* I 3, Aristóteles nos diz que "não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual". Isto porque nas ações belas e justas há muita variação "de forma que *se pode* considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza". Por isso, é preciso "contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas *em sua maior parte* e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza". Ora, "é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto". A ciência: necessário; prudência: contingente: deliberar sobre o que pode ser diferentemente.

Podemos estabelecer a seguintes formulações possíveis do conceito de natureza:

AA] F é sempre G

BB] F é usualmente [o mais das vezes] G

CC] F às vezes não é G

Aristóteles conecta a inexatidão com o caráter usual das generalizações éticas. Logicamente, o que se aplica, aqui, é a formulação segunda e terceira. Posta tratar-se de objetos contingentes, as proposições práticas não são generalizações sem qualificação, *tout court*. Exatidão, aqui, pode ser entendida de dois modos:

i] o objeto não permite generalizações sem qualificações: Ex.: Fídias fazendo uma estátua de Péricles em Glacê para sua torta de aniversário. Ele não poderia produzir uma semelhança tão grande como em pedra em bronze. Inexatidão objetiva.

ii] mesmo que pudéssemos dar um tratamento exato isto não seria adequado: mesmo que os materiais o permitam que os engenheiros da Volks construam carros como a Mercedes, isto

não é adequado, pois devem fabricar muitos carros e baratos. Inexatidão subjetiva.

O ponto é que essa inexatidão, mesmo objetiva, não nos permite fazer uma passagem ao convencionalismo, ao menos para Aristóteles. Assim, mesmo que o homem, às vezes, faça a guerra não significa que ele é social só por convenção. Ele apenas está dizendo que em condições normais o homem é social. Isto é comportado na formulação terceira que é um desdobramento da segunda.

A formulação BB pode ser entendida de dois modos:

- i] Mais frequentemente. Ex. *Prim. Anal.* 32b 4-10: Os seres humanos ficam de cabelos brancos;
- ii] naturalmente. É natural para F ser G, embora às vezes F não seja G. Na *Metafísica* 1027^a 8-15 Aristóteles fala da "matéria capaz de ser de outro modo que não aquele de que é por via de regra".

Assim, pode-se estabelecer um conceito teleológico de natureza, a qual não é marcada pela necessidade sem qualificações, posto que, na biologia, existem regras gerais teleológicas do tipo por nós formalizadas e que são as formulações de um possível conceito de natureza, embora possam e acontecem deformações, monstruosidades (*Geração dos Animais* 770b 13-27), posto que não obedecem a regra teleológica definida.

Podemos, inclusive dar mais um passo e dizer, neste caso que não é necessário nem ser o mais freqüente para ser normal. Certamente Aristóteles tem razões metafísicas e epistemológicas para admitir que o natural é também o mais freqüente. Isto porém pode ser problemático no âmbito da explicação política e social. Ex.: as fêmeas que são machos deformados (*Geração dos animais*, 737^a 27-8).

Parece plausível pensar que o conceito de natural não apenas como o resultado indutivo de observações ou apenas como constituído por freqüências estatísticas. Isto na medida em que há um componente normativo neste conceito. Assim, os pulmões não deixariam de ter uma função para o organismo humano, mesmo que, pela poluição e radiação, boa parte das pessoas passassem a sofrer de doenças pulmonares graves. É este elemento normativo dentro do conceito teleológico de natu-

reza que permite que o mesmo seja utilizado como racionalidade paradigmática na política, pois este, então, não nega a teoria do ato voluntário e da escolha, portanto da contingência.

Cabe agora perguntar se é possível ciência de um conceito de natureza tal qual o formulado em BB. O ponto aristotélico é que só há ciência a partir de premissas necessárias. É claro que este não é o caso aqui. Mas, às vezes, Aristóteles parece admitir ciência também do usual. Isto é claro na seguinte afirmação de *Metafísica* 1027^a 20-1: "toda ciência versa sobre o que é sempre ou sobre o que é as mais das vezes". Deste ponto de vista, "os aspectos teleológicos de organismos naturais expressam-se, seguidamente, em regularidades usuais: nem sempre a natureza é bem sucedida em alcançar o fim que é naturalmente apropriado para um organismo".

O apelo ao natural e normal não deve ser confundido com um apelo ao ideal. Certamente a *Pol.* VII diz respeito ao ideal. Mas os dois aspectos não devem ser confundidos. A cidade ideal é apenas um paradigma que deve exemplificar da forma mais completa os traços que pertencem às funções naturais da cidade.

* * *

A questão é dupla, portanto, em primeiro lugar, por que a atividade própria do ser humano é a racional e, a segunda, por que a racionalidade tem que se definir em termos morais, ou seja, o ponto, no entanto, a ser considerado, é como Aristóteles justifica a passagem da função própria do homem, dada em termos de atividade racional para a ação virtuosa, interpretada como sua excelência. Ou seja, como provar que o meio-termo, dado na definição de virtude, implica a perfeição da atividade racional. Isso implica em dizer que o meio termo é a verdadeira atividade racional, ou seja, que é o bem. Podemos dizer que o ébrio, ao perder o seu limite, cujo cumprimento determina o que ele é³³, desvirtua o seu ser homem? Somente uma leitura metafí-

³³ Cfr. ACHTENBERG, D. The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, p. 66.

sica do ser do homem poderia auferir uma tal leitura. De fato essa é a tese de Austin³⁴. Metafísico aqui é empregado no sentido daquilo que ultrapassa os limites do dizível e, por isso mesmo, só pode ser assumido de forma dogmática.

Ora, nos parece que a tese básica de Achtenberg, a saber, de que o ergon tem uma papel central e menos problemático do que se supõe³⁵ não procede. Para tal gostaríamos de fazer as seguintes considerações: a definição de ergon é moralmente neutra com relação ao bem. Assim, definir o homem a partir do predicado da racionalidade ainda não implica, enquanto tal, nenhuma consideração moral e, toda consideração moral que vier a ser feita tem que ser ulteriormente justificada. Ou seja, nessa consideração não está implicada a noção de bem como um meio-termo. De fato, poderíamos citar a posição do hedonismo como uma teoria da felicidade não concernente ao meio termo, mas ao exagero das paixões. Acresce a isso que a noção de bem tratada nos exemplos analógicos de Aristóteles não autorizam, segundo a teoria mesma de Aristóteles, a validade dessa analogia. De fato, a noção de bem implicada no exemplo do bom flautista e noção de bem implicada num homem bom são equívocos. Segundo essa razão, o argumento é falho, pois Aristóteles tem que retirar a noção de virtude entendida como um meio termo da noção de ergon, enquanto sua perfeição, mas uma tal noção não se encontra lá e tem que ser, na verdade, introduzida de fora, mostrando que o argumento é falho. Essa é a razão pela qual Aristóteles parece introduzir esse argumento como mais um argumento e no condicional.

* * *

Verdadeiramente, ao que parece, e contrariando MacIntyre, poderíamos dizer que a primeira interpretação, ou seja, de que o bem para homem siga-se de fatos sobre a natureza

³⁴ Cfr. AUSTIN, J. L. Agathon y Eudaimonia en la Ética de Aristóteles.

³⁵ Cfr. ACHTENBERG, D. The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, pp. 60 e 70.

humana não procede³⁶. Poderíamos dizer que primeiro ele define o bem como final e auto-suficiente, sendo essa a primeira premissa - não metafísica -, mas advinda do *SENSO* comum³⁷. Poderíamos, quiçá, destacar a parte descritiva da avaliativa, pois o estabelecimento por meio da indução mostra que a noção de *ergon* é neutra ou descritiva; o julgamento avaliativo sobre o *ergon* é independente de sua parte descritiva³⁸ e poderia servir apenas para uma ilustração da posição de Aristóteles.

Num sentido internalista, caberia questionar se a vida intelectual seria a suma mediania, ou melhor e mais completa virtude. Muitos estariam inclinados a dizer que a vida intelectual, despida das demais questões práticas é um exagero.

Nas verdade, várias das premissas da ética aristotélica parecem questionáveis: primeiramente, se a função própria do homem é a razão. Segundo, se a virtude conduz à felicidade. Ao que parece, o mais importante da ética aristotélica é a consideração das circunstâncias e a consideração da felicidade na ética.

Então, parece que na resposta à moralidade nós caminhamos para o encontro com a razão, o que implicaria uma certa falácia intelectualista: do fato de homem ter razão seguir-se-ia que certas regras que ela ordena devem ser: *Sic volo, sic iubeo: stet pro ratione voluntas*. A questão que se coloca é como podemos justificar de forma não dogmática ou metafísica essa colagem do critério à razão.

³⁶ Cfr. GÓMEZ-LOBO, A. *The Ergon Inference*, p. 43.

³⁷ *Idem*, pp. 45 e 54.

³⁸ *Id.* *Ibidem*, pp. 47-8.

Bibliografia

- ACHTENBERG, D. The Role of the Ergon Argument in Aristotle's "Nicomachean Ethics". In: *Ancient Philosophy*. Pittsburg: v. 9, n. 1, 1989, pp. 37-47.
- _____. The Role of the Ergon Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In: ANTON, J.P., PREUS, A.C. *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991, pp. 59-72.
- AKRILL, J.L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Clarendon, 1990.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ARISTÓTELES. *L'Éthique a Nicomaque (introduction, traduction et commentaire par Gauthier-Jolif)*. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Beatrice-Nauwelaerts, 1970. 4 Vols.
- _____. *De Motu Animalium*. Oxford: Oxford University Press, 1958. (VI. V).
- _____. *Ethica Nicomachea*. London: Oxford University Press, 1942.
- _____. *Ética a Nicômaco*. (Trad. L. Vallandro, G. Bornheim). São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Gran ética*. 2. ed., Buenos Aires: Aguilar, 1964
- _____. *La Politique*. (Trad.: J. Tricot). Paris: Vrin, 1970.
- _____. *Política*. (Trad.: M.G. Kury). Brasília: EdUNB, 1985.
- _____. *Organon: I. Catégories; II. De l'Interprétation*. Paris: Vrin, 1936.
- _____. *Physics*. (Ed. D. Ross). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- _____. *De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1955. (VI. III).
- AUSTIN, J. L. Agathon y Eudaimonia en la Ética de Aristóteles. In: *Ensayos Filosóficos*. Madrid: Alianza Universidad, 1989.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.
- FLECK, F. Pio de A. *O problema dos Futuros Contingentes*. Dissertação de mestrado: UFRGS, 1991.
- FRITZ, K. von, KAPP, E. The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature. In: BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. *Articles on Aristotle. 2: Ethics and Politics*. London: Duckworth. 1977, pp. 113-34.

- GAUTHIER, R.-A. & JOLIF, J.Y. *L'Ethique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1959. (Tome I et II).
- GAUTHIER, R.-A. *La Morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso. The Ergon Inference. In: ANTON, J.P., PREUS, A.C. *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991. p. 43-58.
- HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2. ed., New York: Oxford University Press, 1988. [livro de 1968].
- HARDIE, W.F.R. The Final Good in Aristotle's Ethics. In: *Philosophy*. n. 40. 1965, p. 277-95.
- IRWIN, T.H. A ética como uma Ciência Inexata: as Ambições de Aristóteles para a Teoria Moral. In: *Analytica*. Rio de Janeiro: v. 1, n. 3, 1996. p. 13-73.
- IRWIN, T.H. The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. RORTY, A. (Ed.) et alii. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, pp. 35-54.
- KENNY, A. *Aristotle on the perfect life*. New York: Oxford University Press, 1992.
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- LLOYD, G.E.R. L'idée de Nature dans la "Politique" d'Aristote. In: AUBENQUE, P. et al. *Aristote politique*. Paris: PUF, 1993. p. 135-59.
- MacINTYRE, A. *After Virtue*. 2. ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- _____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo, Loyola, 1991.
- _____. *Tras la virtud*. [A. Valcárcel: After Virtue]. Barcelona: Crítica, 1987.
- PLATÃO. *A República*. (M.H. da R. Pereira: Platonis Opera, /t. IV). 7. ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- REEVE, C.D.C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, s/d.
- ROCHE, T.D. Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation. In: *Journal of the History of Philosophy*. v. 26, n. 2, 1998. p. 175-94.
- ROSS, D. *Aristóteles*. [L.F.B.S.S. Teixeira: Aristotle]. Lisboa: D. Quixote, 1987.

- ROWE, C. The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics. In: ALBERTI, A. [ed.]. *Studi sull'etica d'Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1990. p.193-225.
- TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2. ed., Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul, UCS, 1980. (VI. III).
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. m.: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Lições sobre ética*. (Trad. Grupo de doutorandos da UFRGS sob a resp. de E. Stein: Vorlesungen über Ethik). Petrópolis: Vozes, 1996.
- WOLFF, F. *Aristote et la Politique*. Paris: PUF, 1991.

RECEPÇÃO DA POLÍTICA DE ARISTÓTELES NO SISTEMA DA ETICIDADE DO JOVEM HEGEL*

Joãosinho Beckenkamp
Universidade Federal de Pelotas

No estudo da gênese da filosofia do espírito objetivo de Hegel, dois textos têm merecido uma atenção particular dos especialistas. O primeiro, publicado no *Kritisches Journal der Philosophie* em dois fascículos (1802 e 1803), com o título “Sobre as maneiras de tratar cientificamente do direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito”, pode ser seguramente datado, encontrando-se em mãos do editor já em novembro de 1802¹. O segundo texto não foi escrito para publicação, apresentando provavelmente o primeiro desenvolvimento do sistema da eticidade de Hegel. Com relação a este texto, há que considerar uma série de complicações filológicas, a começar pelo título, *System der Sittlichkeit*, que não foi dado por Hegel, mas remonta à biografia de Rosenkranz (1844), o primeiro a mencionar o texto. Tem-se depois a história das edições, sendo a primeira de 1893, sob os cuidados de G. Mollat, uma edição parcial do texto. Em 1913, G. Lasson apresentou uma edição completa do mesmo, em G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, pela editora Felix Meiner, a qual lançou em 1967 uma edição em separado do texto estabelecido por Lasson, com o título de *System der Sittlichkeit*. Finalmente, a edição crítica aparece em GW 5. Merece menção ainda a edição do texto preparada por G. Göhler e lançada em 1974, em G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, onde se encontra já um apanhado de textos constitutivos da história de sua recepção. Por fim, tem-se o problema de

* Este artigo foi apresentado como comunicação no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

¹ HEGEL, G. W. F. *GW* 4, p. 532.

sua datação, sendo hoje consenso seguir a sugestão de H. Kimmmerle, que coloca sua redação no semestre de outono/inverno de 1802 para 1803, portanto logo em seguida ao artigo sobre o direito natural².

O texto do *Sistema da eticidade* pode ser lido como um desenvolvimento da parte sistemática do artigo sobre o direito natural. Neste esboço do sistema da vida ética, encontra-se uma presença marcante da *Política* de Aristóteles, que constitui, ao lado da doutrina da substância de Spinoza, como bem mostrou K.-H. Ilting³, um marco de referência para a construção do sistema da eticidade. A partir deste sistema, Hegel submete então a uma crítica radical as formas modernas de tratar o direito natural, constituindo esta crítica o objetivo central do artigo sobre o direito natural.

No que segue, apresenta-se brevemente a crítica do jovem Hegel ao jusnaturalismo moderno e à idéia de um contrato político originário, para em seguida investigar a presença de Aristóteles na formação do sistema da eticidade nestes anos de 1802 e 1803.

1. Crítica das maneiras modernas de tratar o direito natural

É importante observar de saída que o artigo sobre o direito natural se limita em sua parte crítica ao direito natural moderno. M. Riedel insiste com razão na importância sistemática e histórica deste detalhe⁴. Limitando sua crítica ao jusnaturalismo moderno, Hegel pode incorporar elementos do tratamento aristotélico da relação entre natureza e direito, sem explicitar o que está sendo incorporado e o que está sendo deixado de lado. Ora, o sistema da eticidade deve construir “a idéia absoluta e a unidade”, visando “algo realmente universal ou uma unidade

² KIMMERLE, H. Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften, p. 153s; e HEGEL, G. W. F. *GW* 8, p. 354.

³ ILTING, K.-H. Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik, p. 775ss.

⁴ RIEDEL, M. Hegels Kritik des Naturrechts, p. 178.

que é unidade de um diferente” (BN, JKS, p. 420), criticando-se o tratamento moderno do direito natural por não atingir esta universalidade concreta. A *Política* de Aristóteles estará presente, portanto, no horizonte mesmo a partir do qual se critica o jusnaturalismo moderno.

As maneiras impróprias de tratar o direito natural reparam-se em duas classes, determinadas pela parcialidade de sua apreensão daquilo que a ciência deve tratar em sua totalidade; o ponto de partida para a crítica é, pois, a ciência do todo, em que intuição e conceito encontram sua unidade: “A perfeição da ciência exige tanto que a intuição e a imagem sejam reunidas com o lógico e acolhidas no puramente ideal quanto que seja tomada da ciência isolada, mesmo que verdadeira, sua singularidade e reconhecido seu princípio segundo sua conexão superior e necessidade” (BN, JKS, p. 418). Se a ciência propriamente dita do direito natural realiza a reunião da intuição e do conceito, do empírico e do ideal, as formas impróprias de tratar o direito natural se caracterizam por fixar um dos momentos, seja o da intuição e da empiria, como se dá na maneira empírica, seja o do conceito ou do ideal, como na maneira formal de tratar o direito natural. Não se trata, por conseguinte, de uma crítica que negasse toda validade a estes dois modos de tratamento, mas sim de uma crítica que reconhece a validade do que é por eles apresentado, sem, no entanto, aceitar sua permanência na singularidade fixada de cada um dos momentos.

Em sua crítica da maneira empírica de tratar cientificamente o direito natural, Hegel visa em conjunto, como observa B. Bourgeois, “todos os pensadores da vida ético-política anteriores a Kant, que se trate de filósofos como Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff ou Rousseau, de jurisconsultos do direito natural moderno como Grotius e Pufendorf ou ainda de economistas como Adam Smith”⁵. O que todos eles têm em comum, para além de suas tendências empiristas ou racionalistas, é o esforço de fundar o direito sobre alguma determinidade tomada isoladamente e fixada ou absolutizada como constituindo a essência ou a natureza do homem. A maneira empírica de tratar

⁵ BOURGEOIS, B. *Le Droit Naturel de Hegel*, p. 99.

cientificamente o direito natural caracteriza-se precisamente por tomar uma determinidade, portanto um momento apenas da totalidade orgânica, e transformá-la em princípio. A determinidade como tal, que é um momento da totalidade, não constitui o problema do empirismo, mas sua tendência a fixar a mesma, que deve ser negada: “é justamente este isolar e fixar determinidades o que deve ser negado” (BN, *JKS*, p. 421). Assim, por exemplo, o empirismo tentará compreender a união conjugal, que é para Hegel uma totalidade orgânica, ora a partir da criação dos filhos ora a partir da comunidade dos bens ou ainda, como faz Kant, do uso recíproco dos órgãos genitais. Todos estes momentos estão na verdade presentes na união conjugal, mas, ao serem fixados como o essencial e o princípio de que segue a relação, deixa-se de atingir “a totalidade orgânica” (BN, *JKS*, p. 421). Como nenhum dos momentos pode isoladamente reivindicar para si o caráter de necessidade, acontece então de cada nova teoria do direito conjugal fazer valer um momento contra os outros, encontrando-se as teorias empíricas em permanente conflito e isto porque cada determinidade “pode muito bem reivindicar para si a independência das demais, porque falta a necessidade interna, que não se encontra na singularidade.” (BN, *JKS*, p. 422) A necessidade interna só é apreendida na totalidade orgânica, em que cada determinidade é reconhecida como um momento necessário, mas insuficiente em seu isolamento. A união conjugal pode, então, passar pela geração de filhos, pela constituição de um patrimônio e pelo gozo da sexualidade, mas como momentos ou determinações de uma totalidade que se constitui com o amor que os cônjuges alimentam entre si e depois para com os filhos.

Como o mais empírico e abstrato dos teóricos do direito natural vive, ainda assim, numa totalidade ética, esta lhe estará presente mesmo que em representações vagas e confusas. No esforço de tornar inteligível o todo da sociedade ou do estado, o empirista procederá igualmente por abstração e fixação de determinidades. Na busca de um princípio, a partir do qual se possa derivar ou construir o todo em que sempre já se encontra, o empirista faz abstração de todo positivo e constituído, como costumes determinados, cultura e o próprio estado, imaginando

ficticiamente um caos primitivo em que só os princípios elementares ou originários estariam em ação. Nesta ficção da gênese originária do ético, retém-se apenas “o homem sob a imagem do estado de natureza nu ou o abstrato do mesmo com suas possibilidades essenciais” (BN, JKS, p. 424). Como ficção da origem do ético-político, o caos primitivo pode “ser representado ora mais sob a imagem do ser através da fantasia como *estado de natureza* ora mais sob a forma da possibilidade e da abstração como uma enumeração pela psicologia empírica das faculdades encontradas no homem, (como) *natureza e determinação do homem*” (BN, JKS, p. 424). Novamente, na imaginação deste estado primitivo, o empirista não tem um critério seguro para decidir o que deve ser assumido como primitivo e o que declarado derivativo. Assim sendo, é inevitável que teorias diferentes ponham no estado de natureza ou então na natureza humana momentos ou determinidades diferentes, pois não se dispõe de um critério empírico para decidir “onde passa o limite entre o contingente e o necessário, o que deverá, portanto, permanecer ou ser deixado de lado no caos do estado de natureza ou na abstração do homem.” (BN, JKS, p. 425) Em vez de considerar a sociedade humana e o homem em sua totalidade, o empirismo assume esta ou aquela determinidade como primitiva, coloca-a como hipótese explicativa e procura construir a partir desta a totalidade em que se encontra. Na falta de um critério, a escolha da determinidade fundante é arbitrária e cada teórico assumirá uma ou mais determinidade de acordo com seus propósitos.

A abstração do empirismo na fixação do caos originário não se limita, portanto, a fingir a hipótese de indivíduos dados antes e independentes de toda comunidade humana, mas ainda reduz a totalidade do indivíduo a esta ou aquela determinidade, seja o medo da morte ou o instinto da sobrevivência, seja um vago impulso de sociabilidade, levando às últimas consequências seu ímpeto decompositivo e abstrativo. Não surpreende, pois, que a imagem do caos primitivo só “pode conter os átomos com o mínimo possível de propriedades” (BN, JKS, p. 425). A totalidade que se constrói por composição mecânica destes átomos minimalistas primitivos não passará nunca de um

agregado, ou seja, não chegará a ser uma totalidade orgânica, como a que é dada no todo ético-político que se quer compreender.

Contra estas construções mecânicas do modo empírico de tratamento científico do direito natural, ressaltam então as construções puramente formais de Kant e de Fichte, que assumem como ponto de partida precisamente a universalidade e a infinitude da totalidade orgânica, contrapondo-a heroicamente a toda singularidade e particularidade absolutizadas pelo tratamento empírico. Na medida em que o formalismo kantiano e fichtiano empreende o esforço de pensar e defender o momento da universalidade e da infinitude, outro momento da totalidade ético-política, ele significa um avanço necessário para além das teorias empíricas do direito natural. Mas fixando um momento, o da universalidade, este formalismo constitui apenas a contraparte do empirismo, compartilhando com este o vício da abstração e da fixação de momentos determinados, não logrando com isto pensar a totalidade ético-política como um todo orgânico, em que o universal se realiza no e através do particular e singular. O formalismo permanece na contraposição, apenas privilegiando o momento do universal. O verdadeiro sistema da eticidade deverá dar conta da totalidade ética em sua unidade orgânica, contemplando tanto o momento da unidade e da universalidade quanto o da singularidade e particularidade em sua mútua determinação no corpo de uma totalidade orgânica.

2. Recepção de Aristóteles na formação do sistema da eticidade do jovem Hegel

O artigo sobre o direito natural foi dividido por Lasson em quatro capítulos antecédidos de uma introdução, com base numa clara articulação do próprio texto. Nesta divisão, o primeiro capítulo contém a crítica do tratamento empírico do direito natural, o segundo, a crítica de seu tratamento formal e o terceiro apresenta uma primeira versão, ainda embrionária, daquilo que Hegel considera o tratamento propriamente científico do direito natural, ou seja, seu sistema da eticidade. O texto do *Sistema da Eticidade* pode, então, ser lido como um desenvol-

vimento da idéia sistemática apresentada no terceiro capítulo do artigo sobre o direito natural. Apesar de ainda marcado pela influência schellingiana, que se expressa no forte substancialismo spinozista, o sistema esboçado nestes textos vai decididamente além do referencial schellingiano, na medida em que procura pensar a necessidade da passagem do absoluto ou da identidade originária pelas determinidades ou momento da diferença. Se em Schelling o momento da identidade repousa em si mesmo, indiferente a todas as diferenças, Hegel se esforça, neste período de Jena, por chegar a uma compreensão da identidade que não seja simplesmente o outro da diferença, mas que leve à unidade tanto o momento da diferença quanto o da indiferença, constituindo-se como totalidade orgânica ou como identidade da identidade e da diferença.

Nos textos de 1802/1803, Hegel esboça seu sistema da eticidade fundindo elementos provenientes da metafísica de Spinoza com elementos derivados da filosofia prática de Aristóteles, que podem ser justapostos numa única frase, como se vê na seguinte: “o positivo é por natureza anterior ao negativo; ou, como diz Aristóteles, o povo é por natureza anterior ao [indivíduo] singular” (BN, JKS, p. 467). Aqui, a contraposição positivo/negativo remonta à *Ética* de Spinoza, enquanto a contraposição povo/indivíduo é explicitamente referida a Aristóteles. Com relação à apropriação de Spinoza, é importante observar que não é o *Tratado teológico-político* o texto de referência, mas a *Ética*, cujos princípios metafísicos são aplicado por Hegel ao domínio ético-político, naturalmente por influência de Schelling, que fizera o mesmo em sua filosofia da natureza. Em *Fé e saber*, um texto do início de 1802, Hegel cita a passagem da *Ética* em que Spinoza fala do infinito como afirmação e do finito como negação: “Spinoza define o infinito (*Ethica* I, pr. VIII, sch. I) como a afirmação absoluta da existência de uma natureza qualquer, o finito, ao contrário, como uma negação parcial.” (GuW, JKS, p. 354)⁶. Interessado primordialmente na

⁶ Em Spinoza, aliás, estas contraposições são introduzidas como passos na demonstração de que toda substância é infinita: “Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae,

totalidade ético-política, Hegel passa a usar as contraposições finito/infinito e negativo/positivo ou afirmativo para pensar o que para ele será a substância ética e suas determinações. A anterioridade do positivo em relação ao negativo é enunciada por Spinoza logo na entrada da *Ética* como anterioridade da substância em relação a suas determinações: “A substância é por natureza anterior a suas afecções” (*Ethica* I, pr. I). A substância precede por natureza suas afecções e, sendo o absolutamente positivo, dá lugar às afecções só na medida em que estas, enquanto determinações suas, são, pelo menos em parte, negações (a saber, negações parciais do todo).

A aplicação deste substancialismo spinozista ao domínio ético-político permite sua aproximação do pensamento prático de Aristóteles, na medida em que o povo, como Hegel traduz ‘polis’, é considerado em sua totalidade substancial, o absolutamente positivo contraposto ao negativo que são os indivíduos singulares. Ora, o pensamento prático aristotélico é muito mais diferenciado do que jamais foi o substancialismo spinozista, adotado por Schelling em sua filosofia da natureza e seguido por Hegel num primeiro momento em sua especulação ético-política. Ao passar a incorporar elementos aristotélicos, Hegel começa a se mover para além da substância de Spinoza e na direção de uma substância que é efetiva só como sujeito (como insiste o prefácio da *Fenomenologia do Espírito*). Os textos de 1802/1803 documentam um estágio intermediário, como observa K.-H. Ilting: “Aquela identificação de Spinoza e de Aristóteles é de fato o resultado de um confronto [com a metafísica e a doutrina do estado de Aristóteles e de Spinoza] e apresenta mais ou menos o meio daquele caminho que Hegel teve de percorrer da orientação inicial por Spinoza até a virada para Aristóteles”⁷. Se isto é assim, então deve-se à leitura de Aristóteles um impulso decisivo na constituição do pensamento maduro do sistema da eticidade de Hegel e que se torna público em 1807 com o

sequitur ergo omnem substantiam debere esse infinitam.” (*Ethica* I, pr. VIII, sch. I)

⁷ ILTING, K.-H. Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik, p. 765.

famoso dito: “De acordo com minha compreensão, tudo depende de apreender e expressar o verdadeiro não [somente] como *substância*, mas do mesmo modo como *sujeito*.” (*Fenomenologia do Espírito*, pref.) E Hegel acrescentará então que, para entender o que isto quer dizer, é preciso estudar todo o sistema.

Aqui se persegue um objetivo mais modesto, o de descobrir alguns motivos aristotélicos fundamentais nos textos do jovem Hegel. Entre estes está o já mencionado, de uma anterioridade da cidade em relação a cada um dos cidadãos tomados isoladamente, associado por Aristóteles à idéia do todo que necessariamente precede as partes como se pode bem apreender na consideração de um organismo, cujas partes não subsistem sem sua ligação ao todo. Uma vez que os órgãos se definem por suas funções ou potencialidades e estas não podem ser cumpridas ou atualizadas sem que seja no funcionamento do todo do organismo, Aristóteles conclui, por analogia: “É evidente que nestas condições a cidade é também naturalmente anterior ao indivíduo; com efeito, se o indivíduo tomado isoladamente é incapaz de bastar a si mesmo, ele será em relação à cidade o que, em nossos outros exemplos, as partes são em relação ao todo.” (*Pol. I 2 1253^a 25-27*). Assim como os diversos membros de um organismo não se bastam por si só e isoladamente, de modo análogo os membros constitutivos de uma cidade não são auto-suficientes. Trata-se aqui de um tópico central da filosofia prática de Aristóteles, o da autarquia. O artigo de Hegel sobre o direito natural incorpora e explora este tópico aristotélico: “o povo é por natureza anterior ao [indivíduo] singular; pois, se o [indivíduo] singular isoladamente não é algo subsistente por si, então ele tem de ser, como todas as partes, em *uma* unidade com o todo” (BN, JKS, p. 467). Na versão de Hegel, no entanto, pode-se identificar um deslocamento semântico de certa importância: ‘autarkés’ é traduzido por ‘selbständig’, ou seja, por ‘auto-subsistente’, ‘subsistente por si’, quando, na perspectiva teleológica em que Aristóteles trata da questão da autarquia, seria de esperar algo no sentido de ‘auto-suficiente’, ‘suficiente por si’ ou ‘que se basta a si mesmo’. Um membro de um organismo é insuficiente também no sentido de não poder subsistir sem o todo; mas aqui a analogia encontra seu limite, pois o

indivíduo pode subsistir, mesmo que seja como animal, sem a cidade: ele só não pode bastar-se a si mesmo, ou seja, chegar a realizar toda a potencialidade de sua natureza. Assim se concebe a autarquia em perspectiva teleológica. O deslocamento semântico realizado pela versão de Hegel tende a apagar este momento teleológico, como observa B. Bourgeois em seu monumental comentário do artigo de Hegel: “ele de fato volta a teleologia aristotélica para o lado do substancialismo (spinozista) que preside sua concepção da relação do povo e de seus indivíduos⁸. A anterioridade natural e final da cidade em relação a seus cidadãos torna-se a anterioridade substancial e efetiva do povo em relação aos indivíduos, os quais só podem ser ou subsistir na unidade que é o povo. Em vez de ter na cidade a afirmação completa e, neste sentido, a essência do indivíduo, cuja funcionalidade ou potencialidade só nela se realiza e atualiza, o artigo de Hegel considera o povo pressuposto como substância subsistente por si; mais ainda, o indivíduo só expressa a vida ética do povo “sob a forma da negação” (BN, JKS, p. 468), bem no sentido spinozista de que toda determinação é uma negação. Enquanto assumida pelo indivíduo e, assim, singularizada, a vida ética é apenas uma possibilidade, objeto formal da moral que não ser absolutizado, sendo sua absolutização precisamente o problema do tratamento formal da moral (Kant) e do direito (Fichte). O tratamento propriamente científico do direito natural não pode partir dos indivíduos ou da negação, mas tem de partir do povo ou do absolutamente positivo, pois os indivíduos são apenas “o corpo orgânico próprio do absolutamente ético”(BN, JKS, p. 470) e partir deles isoladamente para chegar a relações éticas seria como partir de coisas mortas e inanimadas para chegar a um corpo vivo e animado.

A primeira citação de Aristóteles nos leva, portanto, mais para o lado de Spinoza do que propriamente o do texto aristotélico; mas dizia-se que os textos de 1802/1803 documentam um estágio intermediário na trajetória que leva do spinozismo de *Fé e saber* a um aristotelismo reinterpretado na *Fenomenologia do Espírito*. Em que se baseia então esta última

⁸ BOURGEOIS, B, *op. cit.*, p. 529.

afirmação? É verdade que no artigo sobre o direito natural este avanço para além da indiferença spinozista ou schellingiana do absoluto mas se esboça e, lá onde se expressa, é apresentado numa linguagem bastante hermética. Ele se apresenta, em primeiro lugar, como diferenciação da identidade absoluta em estados (*Stände*) ou em potências (*Potenzen*), ainda limitadas a dois estados, o nobre e representante da universalidade ou indiferença da vida ética e o burguês, disperso na multiplicidade das relações privada, absorvido pela posse e reivindicando o reconhecimento deste seu direito. Contra uma eticidade indiferenciada, levanta-se o sistema da propriedade e do direito, tornando “necessário que este sistema seja assumido com consciência, reconhecido em seu direito, excluído do estado nobre e lhe seja concedido um estado próprio, como seu império, em que ele possa se fixar e desenvolver, em sua confusão e na supressão de uma confusão por outra, sua plena atividade” (BN, *JKS*, p. 458). A totalidade ética não se realiza imediatamente através dos indivíduos singulares, mas se reparte em estados ou massas éticas particulares, um representativo da universalidade da vida ética e o outro, de sua particularidade, determinidade ou diferença. Ambos representam momentos essenciais da totalidade ética e isto deve ser reconhecido pela lei que o povo se dá como “sistema da legislação” (BN, *JKS*, p. 470) e finalmente pela consciência, seja na forma da arte, na forma da religião (cf. BN, *JKS*, p. 470) ou na forma da ciência ou filosofia, da qual o artigo sobre o direito natural é um esforço contínuo. Na forma da arte, é à tragédia grega que coube a representação mais clara da necessidade dos três momentos, universalidade, particularidade e singularidade, na realização da totalidade ética, que então passa de fato a ser representada como identidade de identidade e diferença.

A interpretação da tragédia *Eumênides* de Ésquilo em termos do movimento de autonegação e retorno a si da substância ética constitui o segundo lugar marcante, no artigo sobre o direito natural, “desta auto-superação hegeliana da primeira especulação ainda schellingiana de Hegel”⁹. A diferenciação da

⁹ Idem, p. 48.

totalidade ética em dois estados antinômicos, o antagonismo em que eles necessariamente conhecem seu destino e a reconciliação no reconhecimento da necessidade e do direito do momento da diferença ou do estado burguês, são reconhecidos por Hegel como a tragédia da vida ética: “Isto não é senão a representação no ético da tragédia que o absoluto encena eternamente consigo mesmo – que ele se gera eternamente na objetividade, abandona-se com isto nesta sua figura ao sofrimento e à morte e se ergue de suas cinzas para a majestade.” (BN, *JKS*, p. 458-9) A identidade da vida ética só se realiza na objetivação em dois estados, o nobre, representativo do universal, e o burguês, representativo da diferença. Em seu primeiro estado natural, estes dois momentos encontram-se misturados na substância ética, sendo necessário o antagonismo no conflito trágico para que os dois sejam separados e reconhecidos como momentos necessários da totalidade. O momento nobre ou da universalidade é necessário como a alma que anima o corpo, enquanto o momento burguês ou da diferença e particularidade é necessário como o corpo, sem o qual a alma não subsiste. A tragédia do absoluto na vida ética consiste neste partir-se em dois momentos, entrar através deles em conflito consigo mesma e finalmente chegar à própria majestade no reconhecimento da necessidade dos dois momentos. Desta tragédia do absoluto na vida ética, a tragédia grega faz, por sua vez, a encenação teatral: “A imagem desta tragédia, determinada mais proximamente para o ético, é o desenlace daquele processo das Eumênides, como as forças do direito, o qual se encontra na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, sobre Orestes, perante a organização ética, o povo de Atenas” (BN, *JKS*, p. 459).

Rememorando Ésquilo na perspectiva de Hegel: Orestes vinga a morte do pai, Agamêmnon, uma ação trágica, com múltiplas faces. Primeiro, vingando o pai, nobre chefe do estado dos nobres ou representantes do momento da universalidade do povo, Orestes representa ele mesmo o estado nobre e corajoso, sempre disposto a enfrentar a morte em defesa do interesse universal do povo. Depois, como ação vingativa, mantém-se ela ainda misturada ao natural, sendo também exigida pelo sangue familiar derramado. Por fim, exercendo-se contra a própria mãe,

Clitemnestra, a ação vingativa de Orestes rompe violentamente com o mais elementar dos laços naturais, o de filiação, mostrando de sua parte que “o espírito é mais elevado que a natureza” (BN, JKS, p. 464). Elevando-se por sua ação acima das diferenças que são a vida familiar e burguesa, Orestes desafia diretamente a fúria vingativa das Erínias, que passam a persegui-lo, exigindo que o sangue derramado, o sangue da própria mãe, seja vingado. No conflito trágico assim deflagrado, as Erínias representam o momento da particularidade, ou seja, os laços familiares, em Ésquilo, e o estado burguês, na interpretação de Hegel. No desenlace da tragédia, Orestes é acusado formalmente, perante o povo de Atenas, pelas Erínias, “as forças do direito”, que exigem a vingança do sangue derramado e o restabelecimento da ordem natural, e defendido por Apolo, a luz indiferente da universalidade, que reconhece a nobreza ou tendência universal da ação de Orestes. O povo de Atenas, representando a totalidade ética, reconhece ambos os momentos, dando igual número de votos para os dois partidos e mantendo assim um empate que não é ainda uma reconciliação. Esta só advém com a intervenção de Atena, patrona da cidade, que desempata com seu voto, favorável à absolvição, reconhecendo, assim, o serviço de Orestes à causa universal defendida por Apolo e sancionando o estado nobre e representante da universalidade; mas ao mesmo tempo reconhece o estado burguês e disperso na diferença, ordenando que as Erínias sejam doravante cultuadas num templo próprio e “honradas pelo povo de Atenas como forças divinas” (BN, JKS, p. 459). O artigo sobre o direito natural interpreta, pois, a intervenção da deusa no sentido da reconciliação dos momentos necessários da totalidade ética, no caso o povo de Atenas, no âmago da própria totalidade: a força potencialmente destrutiva das Erínias ou do estado burguês é reapropriada pela substância ética no movimento de seu reconhecimento, e, de destrutivas, as Erínias tornam-se as Eumênides ou as benevolentes. Mais adiante, na *Fenomenologia do Espírito*, desta feita tendo como base a *Antígone* de Sófocles, o desenlace da tragédia não será tão reconciliador, abrindo-se a partir dela o abismo do mundo do espírito alienado de si.

Ora, na tragédia do absoluto na vida ética, tal como exposta por Hegel, desenvolve-se a partir da identidade o processo de diferenciação que em Aristóteles é exposto dos diferentes para a unidade, no que se pode chamar sua teoria genética do estado. Esta vai das formas mais simples de comunidade para a forma mais complexa, acabada e auto-suficiente, a cidade, atendendo cada forma específica de comunidade a um tipo de necessidade do homem: “toda comunidade é constituída em vista de um bem” e “a cidade é uma espécie de comunidade” (*Pol. I 1 1252^a 1-2*). A primeira união e a mais elementar é “aquela de dois seres incapazes de existir um sem o outro” (*Pol. I 1 1252^a 27-28*), como é o caso do homem e da mulher, para o fim da procriação, e do senhor e do escravo, para o fim da conservação de ambos, através da inteligência do senhor e do trabalho do escravo. Estas duas formas necessárias de associação “constituem então a família em seu primeiro estágio” (*Pol. I 1 1252b 9*). A família ou comunidade doméstica cumpre então as funções naturais da procriação e da subsistência material, desempenhando em boa medida aquilo que modernamente se chamaria a função econômica. Uma forma intermediária entre a família e a cidade é a aldeia que, “em sua forma mais natural, parece ser uma extensão da família” (*Pol. I 1 1252b 17-18*), não passando de uma reunião de famílias para a satisfação de algumas necessidades intermitentes ou não cotidianas. Mas esta forma de comunidade não atinge ainda a auto-suficiência a que tende o homem como a seu fim último. Só a cidade constitui a comunidade auto-suficiente e, formada pela reunião de várias aldeias, permite transcender a satisfação das necessidades imediatas, que caracteriza a família e a aldeia, existindo “para permitir o bem viver” (*Pol. I 1 1252b 29*). Na comunidade política ou cidade, o homem chega à realização plena de si mesmo como animal social (*koinonikón*), satisfazendo não só suas necessidades como animal familiar (*oikonomikón*), primeiro estágio de sua sociabilidade, mas ainda como animal político (*politikón*), estágio final da mesma (cf. *Eth. Eud. VII 10 1242^a 23-26*). Assim, a distintas necessidades correspondem distintos bens visados pela ação do homem como seu fim e às distintas necessida-

des de associação correspondem distintos estágios de comunidade.

O reconhecimento das distintas formas de associação na *Política* de Aristóteles, como momentos necessários na vida da cidade, começa a ser incorporado na especulação ético-política de Hegel com sua descrição da “tragédia do absoluto no ético”, portanto ainda na construção sistemática do artigo sobre o direito natural, mas conhece seu pleno desenvolvimento a partir do *Sistema da Eticidade*, devendo-se concordar com Ilting quando afirma: “Por isto não é de duvidar que o *Sistema da eticidade* foi projetado segundo o modelo da política aristotélica”¹⁰. Sobretudo a elaboração do momento econômico no interior da teoria política deve ser considerado um tópico aristotélico doravante incorporado à especulação de Hegel: “Foi através da economia e política de Aristóteles que Hegel chegou ao ponto de assumir os resultados das investigações de economia política em seu sistema filosófico”¹¹. Assim como Aristóteles reserva boa parte do primeiro livro da *Política* para tratar de economia, incorporando o momento econômico à teoria política, também Hegel passará a tratar das relações econômicas no âmbito de seu sistema ético-político. É claro que a doutrina econômica aristotélica, marcadamente doméstica, não fornece os elementos para analisar as complexas relações econômicas que se estabelecem no mercado capitalista; neste sentido, a doutrina de Aristóteles fornece mais o enquadramento teórico que permitirá a Hegel desenvolver uma análise da sociedade civil-burguesa moderna nos limites de seu sistema ético-político. Ao longo do século XVIII, teóricos do iluminismo vão elaborando uma teoria econômica que reconhece o fato econômico como independente e com leis próprias, seja em relação ao sistema jurídico, seja em relação aos valores morais. A posição de Hegel, neste sentido, vai ser a de reconhecer, por um lado, a legalidade própria do econômico numa esfera determinada, mas, por outro, tratá-lo como uma parte do sistema da eticidade, negando-lhe a autonomia absoluta. Na análise da determinidade econômica, Hegel

¹⁰ ILTING, K.-H, *op. cit.*, p. 771.

¹¹ Idem, p. 772.

lança mão das teorias econômicas de seu tempo, trabalhando-as no âmbito da determinação da totalidade ética, ou seja, incorporando-as num enquadramento que pode bem ser dito aristotélico. É por este reconhecimento da determinidade econômica no sistema da eticidade que B. Bourgeois chega a chamar Hegel de “o novo Aristóteles”¹².

3. Ensaio de reconstituição dos momentos essenciais do Sistema da eticidade

No *Sistema da eticidade*, a determinidade econômica é tratada como momento de uma totalidade que é reconstruída partindo-se do mais elementar e abstrato para o todo orgânico e concreto, que é o estado. Aquilo que na *Política* de Aristóteles são os estágios constitutivos da vida política é tratado por Hegel, seguindo ainda a linguagem schellingiana, como potências (*Potenzen*) da vida ética. A primeira potência é a da eticidade natural, imersa ainda na indiferença do sentimento, o qual se dá como necessidade ou carência (*Bedürfnis*), quando é sentida a separação (*Trennung*), ou como gozo (*Genuss*), quando é sentida a superação da separação: “O sentimento da separação é a *necessidade*, o sentimento como estar superado da mesma, o *gozo*.” (*SdS*, p. 10) No mais elementar da eticidade natural, introduz-se o movimento através de uma negação “do total e absolutamente idêntico” (*SdS*, p. 10), a separação que se expressa como o sentimento da necessidade. Contra esta separação dá-se o esforço ou o trabalho (cf. *SdS*, p. 11), que visa “um aniquilamento da separação” (*SdS*, p. 10), norteando-se por uma determinação ideal do objeto no desejo ou apetite (*Begierde*). Por fim, o aniquilamento do objeto e o retorno à identidade no sentimento do gozo. O sentimento prático do gozo “visa um aniquilamento absoluto do objeto” (*SdS*, p. 12). Lá onde a necessidade pode ser satisfeita e a superação negada sem esforço, porque o objeto se encontra pronto na natureza, dá-se um gozo puramente sensível, no qual o objeto é totalmente destruído e o sujeito mantido na indiferença. É a necessidade do esforço ou do traba-

¹² BOURGEOIS, B. *Le Droit Naturel de Hegel*, p. 55.

lho que permite a diferenciação, na medida em que nele o objeto não é pura e simplesmente aniquilado, mas transformado. Entre a necessidade e a satisfação ou gozo, instala-se o desejo como determinação ideal do objeto, a tornar necessário o trabalho para “pôr no lugar” (cf. *SdS*, p. 12) do objeto real o objeto ideal desejado ou tornar real a determinação ideal do objeto¹³. Enquanto perdura o processo do trabalho, o gozo é refreado: “no trabalho está posta a diferença entre o desejo e o gozo; este é refreado e adiado” (*SdS*, p. 13). Principia, assim, a diferenciação, e o próprio gozo por fim permitido é um “sentimento consciente, quer dizer, um sentimento que emerge da diferença” (*SdS*, p. 11).

Procurando descrever os primeiros movimentos da necessidade e sua satisfação, o *Sistema da eticidade* retoma a determinação aristotélica do agir humano em vista de um bem que satisfar uma necessidade ou carência (cf., p. ex., *Pol.* I, 1, 1252^a 2-4). O bem a que tendem as ações como a um fim aparece aqui, numa terminologia moderna, como o objeto do sentimento prático ou, como diria talvez Kant, como objeto prático. A reconstrução hegeliana volta-se, contudo, desde logo para a diferenciação, concebendo a própria necessidade como uma negação a ser negada. Com o refreamento do gozo no processo do trabalho, principia a diferenciação prática, pondo-se a *apropriação* ou “a determinação ideal do objeto através do desejo” (*SdS*, p. 13), a atividade do trabalho ou “o aniquilamento real da forma do objeto” (*SdS*, p. 13) e a *posse* do produto ou “a possibilidade de aniquilá-lo e passar para o gozo, que permanece, contudo, totalmente ideal.” (*SdS*, p. 13) Na posse do produto do trabalho, o gozo permanece ideal enquanto guarda e poupa o objeto.

¹³ O *Sistema da eticidade* reconhece, portanto, que é necessário interpor entre a necessidade e o gozo um momento de fruição refreada ou desejo, para que possa haver diferenciação objetual. O que falta, no entanto, é a apreensão da base motivacional desta interposição, e que será, na *Fenomenologia do Espírito*, a submissão do servo ao senhor, após a luta de vida e morte: o servo tem a vida preservada, mas ao preço de refrear o próprio gozo e trabalhar o objeto para o gozo do senhor.

Se neste primeiro estágio predomina o sentimento ou a intuição, no segundo estágio ou na potência da idealidade predomina o conceito ou o universal: “como na potência anterior é predominante o singular, assim aqui o universal” (*SdS*, p. 14). Sem ainda poder dar as razões deste processo, Hegel incorpora em seu sistema o momento da *divisão do trabalho*, já exaustivamente analisado por Adam Smith. Uma vez refreado e adiado o gozo, a relação apetitiva com o objeto se diferencia não só por sua determinação ideal, mas ainda porque o próprio trabalho se diferencia: “este trabalho-se divide-se em si mesmo e se torna um trabalho singular ... Este modo do trabalho, que assim se divide, pressupõe ao mesmo tempo que o resto das necessidades seja sustentado de outro modo, uma vez que estas também têm de ser trabalhadas – através do trabalho de outros homens.” (*SdS*, p. 25) O sapateiro não come sapatos e por isto pressupõe-se na divisão do trabalho outros momentos para a satisfação das necessidades, momentos que Hegel passa a analisar. De imediato, deve ser produzido um excedente (*Überfluss*) ou um produto cuja posse “perdeu sua significação para o sentimento prático do sujeito, não é mais necessidade para o mesmo” (*SdS*, p. 26). O sapateiro produz um excedente de sapatos, cuja posse não tem seu fundamento na necessidade, mas em sua relação com a universalidade (o conjunto dos produtores), colocando-se como *propriedade* e, na medida em que se reporta à abstração da universalidade, como *direito* (cf. *SdS*, p. 26). Nesta situação, torna-se inevitável a subsunção do sentimento ou da intuição, como Hegel chama a relação imediata ao objeto na necessidade, sob o conceito, ou do sujeito sob o objeto. Não podendo comer seus sapatos, o sapateiro tem de trocar seu excedente por aquilo de que necessita, e o produto de que é proprietário entra em relação de igualdade com outras coisas, de que outros são proprietários, estabelecendo-se nesta igualdade abstrata o *valor* ou “a igualdade como abstração, a medida ideal” (*SdS*, p. 29). Esta relação ideal entre as coisas de que se é proprietário e as coisas de que se necessita é realizada na *troca* (cf. *SdS*, p. 29). Como relação real, a troca está sujeita à insegurança do cumprimento recíproco, sendo o risco previsível; a inteligência providente dos proprietários se exterioriza no *contrato*, em que a troca é assumida

no universal (cf. *SdS*, p. 30). É claro que, por si sós, a propriedade, o direito e o contrato são momentos abstratos, podendo ser aniquilados pelo arbítrio dos indivíduos, enquanto este não estiver subsumido num todo maior e mais efetivo.

As potências do excedente e da troca têm sua indiferença numa potência superior, em que se realiza a universalidade. Por um lado, o excedente é posto abstratamente como possibilidade de satisfação de todas as necessidades no dinheiro: “O excedente posto na indiferença, como universal, e possibilidade de todas as necessidades, é o *dinheiro*” (*SdS*, p. 32). O dinheiro é o universal e a abstração de todas as necessidades, prestando-se por isto mesmo a fazer a mediação entre todas elas. Como atividade, esta mediação das necessidades e dos excedentes se dá no *comércio*, “o qual troca excedente por excedente” (*SdS*, p. 32). O que se constitui, assim, nas relações monetárias e comerciais é um sistema de relações que faz abstração da determinidade das necessidades, pondo-se precisamente como sua indiferença. Só a partir deste sistema da abstração universal e da indiferença contra as necessidades determinadas, o indivíduo pode se apreender ele mesmo como “a indiferença de todas as determinidades” (*SdS*, p. 32) ou como subjetividade absoluta; “considerado sob esta abstração absoluta o indivíduo é a *pessoa*.” (*SdS*, p. 33) Enquanto pessoa, o indivíduo tem reconhecido formalmente as necessidades vitais, pondo-se como um indivíduo vivo formal contra outros indivíduos vivos, estando ainda por ser decidido se vai ser reconhecido ou não como vida real. Neste momento, “contrapõe-se um indivíduo vivo contra outro indivíduo, mas com desigual força da vida” (*SdS*, p. 33), resultando uma relação de desigualdade, em que o mais forte se mantém livre e indiferente e o mais fraco é preso à diferença, ou “a relação da *dominação e da servidão*” (*SdS*, p. 34). Esta relação é ainda uma relação natural, pois resulta de uma desigualdade de forças que é natural; Hegel incorpora aqui tanto elementos da doutrina aristotélica da escravidão quanto da narrativa de Rousseau acerca da origem da desigualdade entre os homens. O contexto é o de uma diferenciação econômica já tipicamente moderna. O aristotelismo de Hegel vai aqui a ponto de forçar todos os momentos anteriores para dentro da totalidade

natural da família, na qual “se encontra unificada a totalidade da natureza e todo o anterior, toda a particularidade anterior é nela transposta no universal.””(SdS, p. 35)

Supostamente esta unidade natural da família repousaria em si mesma indefinidamente, se não houvesse o momento da ruptura, tratado sob o título “O negativo ou a liberdade ou o crime” (SdS, p. 38). A entrada em cena do estado ou do povo como “totalidade orgânica” (SdS, p. 56) está vinculada à possibilidade do crime e à necessidade de sua superação numa totalidade mais efetiva e ampla. A forma universal em que se colocavam a propriedade, o direito, o contrato e a pessoa permanece externa e, assim, abstrata. Está no arbítrio livre do indivíduo reconhecer ou não estas pretensões postas por outros indivíduos. O não reconhecimento de um destes momentos formal e abstratamente universais é o *crime* ou a ação negativa, que atrai necessariamente “a *justiça vingativa*” (SdS, p. 41) das famílias que não vêem reconhecidas suas pretensões universais. A ação negativa pode ser *roubo* (cf. SdS, p. 44), o qual não reconhece a propriedade de um outro, ou pode ainda ser *assassinato* (cf. SdS, p. 48), o qual não reconhece sequer a integridade física do outro, sendo a ruptura total e mais nefasta, porque conclama à *vingança* (cf. SdS, p. 49) a família da vítima, introduzindo a *luta* (cf. SdS, p. 50) e a *guerra* (cf. SdS, p. 51) e ameaçando, assim, com uma destruição total da substância ética.

Esta fúria destrutiva da negatividade dos indivíduos e dos momentos particulares só não significa o fim de toda relação ético-política, porque o indivíduo reconhece no *povo* a totalidade que o precede e da qual ele mesmo procede. Conhecendo-se como pertencente a um povo, o indivíduo se conhece como parte de uma totalidade orgânica, reconhecendo, assim, um universal concreto e efetivo, e, nesta medida, ele “se intui em cada um como a si mesmo” (SdS, p. 54). Como membro de um povo, o indivíduo vê nos outros não o estranho e o potencial inimigo, mas outros membros do mesmo povo, com os quais se encontra em comunidade mútua e necessária.

O povo é “a totalidade orgânica” (SdS, p. 56) que, por uma lado, *repousa* nas determinidades éticas dos três estados: a) o estado absoluto, que “tem como seu princípio a eticidade pura

e absoluta” (*SdS*, p. 63), ou o estado nobre e representante do universal; b) o estado da probidade, que “é no trabalho da necessidade, na posse e aquisição e propriedade” (*SdS*, p. 65), ou o estado burguês, que o indivíduo “é burguês, *bourgeois*” (*SdS*, p. 65); c) o estado camponês ou “da eticidade rude” (*SdS*, p. 68). Por outro lado, esta totalidade orgânica do povo, no “*movimento absoluto* ou no processo da vida ética” (*SdS*, p. 68), põe-se como *constituição* ou “realidade do universal, na medida em que é na contraposição a um particular e, portanto, se apresenta como potência e causa” (*SdS*, p. 69). Em sua realização, a constituição se põe como *governo*, tratado por Hegel em dois momentos, o do governo absoluto ou da universalidade indifferente e o do governo das potências singulares ou da universalidade em sua diferenciação (cf. *SdS*, p. 69).

O governo absoluto, instância última da soberania, não pode ser identificado com o estado absoluto ou nobre, porque “ele mesmo é estado contra estado, devendo existir algo mais alto do que ele mesmo e sua diferença contra os outros.” (*SdS*, p. 70) O governo absoluto deve, pois, ser colocado a cargo de um indifferente produzido pela própria natureza, qual seja, a velhice, como “o corpo da indiferença absoluta contra todos os estados.” (*SdS*, p. 72) Ficará, assim, com os anciãos o “poder central orgânico, protetor da constituição” (*SdS*, p. 74). Na relação com as potências singulares, o governo se estabelece como governo universal, no qual “o universal e o particular se separam” (*SdS*, p. 79), seja de modo a que “o particular permaneça o que é e o universal seja, portanto, apenas formal” (*SdS*, p. 79-80), seja de modo a que “o universal seja absolutamente, assumindo inteiramente em si o particular” (*SdS*, p. 80). Enquanto deixa valer em sua determinidade o particular, o governo universal se estabelece, por um lado, no “sistema da necessidade” (*SdS*, p. 80), em que “o governante aparece como o todo inconsciente e cego das necessidade e dos modos de sua satisfação ... [devendo] o universal se apropriar deste destino inconsciente e cego e poder tornar-se um governo.” (*SdS*, p. 81) Como? Através do “sistema das taxas” (*SdS*, p. 85), nas quais “o governo tem um meio de influenciar este limitar ou ampliar” (*SdS*, p. 86) das relações puramente econômicas. Por outro lado, o governo faz valer o

universal, sem intervir na particularidade, pelo *sistema da justiça*, em se exerce a jurisprudência (cf. *SdS*, p. 87). Mas o governo universal pode também intervir no particular, tratando de promovê-lo ao universal, através da educação, da cultura e da geração de crianças (cf. *SdS*, p. 90).

O *Sistema da eticidade* fecha com a exposição de um último tópico da política aristotélica, o das formas de governo (cf. *SdS*, p. 90-91), mostrando-se, assim, a permanente presença de Aristóteles nas reflexões do jovem Hegel que resultam em sua primeira formulação do sistema da eticidade.

Uma análise exaustiva dos pontos de aproximação a Aristóteles, mas também dos de divergência, exigiria naturalmente um trabalho de maior extensão, trabalho por certo necessário, mas que ainda falta na literatura hegeliana.

Bibliografia

- ARISTOTE. *La Politique*. Trad. de J. Tricot. Paris, Vrin, 1982.
- AUBENQUE, P. Hegel et Aristote. In: D'HONDT, J. *Hegel et la Pensée Grecque*. Paris: PUF, 1974. pp. 97-120.
- BOURGOIS, B. *La Pensée Politique de Hegel*. Paris: PUF, 1969.
- BOURGOIS, B. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803): Commentaire. Contribution à l'Étude de la Genèse de la Spéculation Hégelienne à Iéna*. Paris: Vrin, 1986.
- HABERMAS, J. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes". In: HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
- HEGEL, G. W. F. *Jenaer Kritische Schriften*. Ed. de Hartmut Buchner e Otto Pöggeler. In: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke (GW)*, vol. 4. Hamburg: Meiner, 1968. (citado como *JKS*)
- HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. Ed. de Georg Lasson. Hamburg: Meiner, 1967 (citado como *SdS*).
- ILTING, K.-H. Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Politische Systeme*. Ed. de Gerhard Göhler. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein, 1974. pp. 759-785.
- JANICAUD, D. *Hegel et le Destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.
- KERN, W. Eine Übersetzung Hegels zu *De Anima*. In: *Hegel-Studien 1* (1961), pp. 49-88.
- KIMMERLE, H. Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften", in: *Hegel-Studien 4* (1967), pp. 125-176.
- LEGROS, R. *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Bruxelles: Ousia, 1980.
- LUKACS, G. *Der junge Hegel: Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. Zürich/Wien: Europa V., 1948.
- PEPERZAK, A. *Le Jeune Hegel et la Vision Morale du Monde*. La Haye: M. Nijhoff, 1960.
- RIEDEL, M. Hegels Kritik des Naturrechts. In: *Hegel-Studien 4* (1967), pp. 177-204.
- RIEDEL, M. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969.

A FELICIDADE NA ÉTICA A NICÔMACO*

José Luiz Furtado

Universidade Federal de Ouro Preto

I

Segundo Aristóteles o homem pode e deve aperfeiçoar sua vida aprimorando a maneira como age, posto que a vida é essencialmente atividade¹. O bem consiste justamente na melhor forma de desenvolver cada uma das atividades da vida e, entre essas a melhor atividade. Assim também a associação política no Estado visa realizar o Bem coextensivo a todos os cidadãos. O Estado é uma sociedade de pessoas semelhantes unidas pela "philia" para em conjunto viverem do melhor modo possível, e a melhor vida é a vida feliz². Se o Estado fosse uma simples associação tendo em vista, não a melhor vida possível, mas o viver em conjunto, também dele participariam os escravos e os animais. Ao contrário, a cidade não é uma simples comunidade territorial, nem foi instituída com a mera finalidade de se defender das agressões externas ou de efetuar o comércio. Tudo isso existiu antes da formação do Estado, mas não é uma condição suficiente da sua verdadeira construção. A afirmação de que o

* Este artigo foi apresentado como comunicação no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPeI.

¹ A *Ética a Nicômaco* será citada abreviadamente como *EN* e de acordo com a tradução espanhola de SAMARANCH (ARISTOTELES. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1986). Para a *Ética a Nicômaco* também consultamos a trad. de Jean Voilquin, Paris: Flammarion, 1965.

² *Política* III 9 1281^a. Citada abreviadamente por *Pol.* JAEGER tem toda razão ao frisar que a teoria da amizade na *Ética a Nicômaco* é uma verdadeira "sociologia geral das múltiplas formas de relações humanas" (JAEGER, W. *Aristoteles*. México: Fondo de cultura, 1997, p. 280).

homem é naturalmente um ser político(*zoon politikon*)³ significa que a sociedade é concebida fundamentalmente enquanto comunidade ético/política e não econômico/jurídica. A função do Estado consiste pois em conservar e produzir as condições sociais ou comuns para que cada um possa ser feliz e virtuoso. “A verdadeira cidade deve acima de tudo ter a virtude em consideração. Sem isso não passa de liga ou associação de armas”. Assim a reflexão aristotélica sobre a essência da pólis vai do simples viver ao viver em conjunto e deste ao viver bem, buscando determinar a finalidade última da existência social. Viver bem quer dizer viver feliz e virtuosamente: nobre, perfeita e verdadeiramente. Deste modo a questão da felicidade ocupa um papel central na filosofia política de Aristóteles. Entretanto a verdadeira vida feliz não consiste, como o final da *Ética a Nicômaco* afirma, em viver em conformidade com o *nous* contemplativo? A exigência ética de viver a melhor vida possível restringindo-se ao que de há mais divino em nós, não implica no afastamento das tarefas cotidianas relativas à gestão dos assuntos políticos?

Desde as obras de juventude até a maturidade Aristóteles compartilha do pessimismo com o qual os gregos encaravam a condição humana. Em comparação com a excelência da vida divina a humana é miserável e difícil e, uma vez que nascemos, o melhor seria morrer o mais breve possível⁴. Mas, embora miserável, a vida humana é essencialmente perfectível. Todo homem deseja, por natureza, a maior perfeição possível da sua vida, perfeição visada em cada um dos modos de agir que caracterizam a existência. O objetivo do desejo humano de autoaperfeiçoamento da vida é o Bem. Toda ação visando a maior perfeição do seu ato é, pois, boa na medida em que a disposição

³ Sobre a tradução da expressão “*zoon politikon*” por “animal social” e de “*zoon logon ekhon*” por “animal racional” veja-se ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio: Forense, 1983, p. 30-36.

⁴ Cf. *Eudemo*, fr. 09, *Protéptico* fr. 10 c. Pessimismo que não é privilégio dos gregos. “Em várias das nações que os gregos chamam bárbaras, o dia do nascimento de um filho é considerado luto ... quando se pensa no destino reservado ao homem sobre a terra, deve regar-se o berço de lágrimas”(BARTHELEMY, J. J. *A Educação Ateniense*. Lisboa: Inquérito, s/d)

que a conduz está de acordo com a natureza, antes mesmo de ser considerada em relação com a finalidade por ela visada. A *felicidade consiste, por sua vez, na realização do mais alto de todos os bens que se pode alcançar através da ação*⁵ porque reside na própria forma da sua atualização interna, com a qual se confunde. A felicidade está no ato, na maneira como o agir se atualiza⁶ e se revela ao indivíduo agente. Um governante é feliz quando governa bem, o filósofo feliz dedica-se à contemplação da verdade sem obstáculos, o cidadão feliz pratica atos justos e todos gozam com prazer do que fazem.. Mas Aristóteles afirma também que ser feliz significa agir bem vivendo em conformidade com as finalidades da razão (*lógos*)⁷. Deste modo como conciliar o gozo da vida que se expande reconhecendo interiormente, através do prazer, a perfeição da sua ação, com a adequação desta ação a um princípio racional? O princípio que orienta a ação para a perfeição, e para a felicidade, seria o prazer ou, ao contrário, seria de natureza teórica?

Em primeiro lugar há, para o homem, três domínios diferentes da existência suscetíveis de racionalidade, decorrentes de três faculdades da alma: o espírito cognoscente, o caráter moral e a experiência do gozo⁸, às quais Aristóteles se refere na *Ética a Eudemo*⁹ e na *Ética a Nicômaco*¹⁰, sem dúvida nenhuma inspirado pela distinção feita por Platão, no mesmo sentido, no *Filebo*¹¹.

Daí impõem-se a questão de saber qual das três atividades é mais conforme à razão e, portanto, mais suscetível de realizar a felicidade em sua forma perfeita, ou ainda se a felicidade é ou não uma mescla das três. Estas três formas de vida - teórica, prático/política e sensível - se enraízam, respectivamente na *phrónesis*, na virtude e no gozo do prazer. De acordo com o primeiro Aristóteles - do *Protéptico* - a *phrónesis* confunde-se

⁵ EN I 4 1095b e I 8 1099^ass.

⁶ EN I 2 1094bss

⁷ EN, II 2 1104ass.

⁸ Cf. JAEGER, W, *op. cit.*, p. 270.

⁹ I 4 1215.

¹⁰ I 2 1095bss e I 8 1098bss.

¹¹ E 20 (trad. Carlos Alberto Nunes, São Luis: UFP, 1974).

com o Nous platônico: capacidade de contemplar ao mesmo tempo as idéias eternas e o bem supremo. Mas a *Ética a Nicômaco* encerra o esforço do Estagirita em dissociar as idéias de verdade e ciência das noções de bem e *phrónesis*, afastando-se cada vez mais da unidade entre o conhecimento verdadeiro dos princípios da ação e o desejo pelo bem, unidade que imperava na filosofia de Platão, porque o vínculo imediato entre teoria e práxis cessa de ser evidente.

A *Ética a Nicômaco* critica Sócrates por pensar que "as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas ele considerava como formas de conhecimento científico)", quando, na verdade, segundo Aristóteles, "envolvem", apenas, princípios racionais, sem se deixarem reduzir ao conhecimento "a priori" destes princípios¹². Assim, a ética deve ser mantida distante das especulações metafísicas sobre a idéia de bem, o que se reflete na dissociação já mencionada entre o objeto da "*phrónesis*" e da "*sophia*", a primeira restringindo-se ao conhecimento das coisas humanas, morais e práticas, a segunda alcançando as coisas divinas e imutáveis, os princípios mais altos e universais. Porém a noção de *phrónesis* em Aristóteles sofre uma mutação no decorrer do amadurecimento da obra, desde o *Protréptico*, onde se aproxima da noção platônica de faculdade teórica de apreender imediatamente a norma universal, até a *Ética a Nicômaco*, onde torna-se a faculdade de descobrir os meios mais justos de alcançar uma finalidade moral no interior de uma situação concreta. Nesta última obra Aristóteles irá utilizar, como conceito apropriado para definir o conhecimento racional e teorético, a σοφία¹³.

De fato, o princípio que orienta toda ação para a perfeição não é, em si, de natureza teórica. "Com razão, diz Aristóteles, todos tendem também ao prazer, porque ele aperfeiçoa a vida a todos ... a atividade, de fato, é aperfeiçoada pelo próprio prazer: julgam melhor e governam melhor ... aqueles que agem

¹² *Ética a Nicômaco* VI 13, 1144bss. Veja-se por exemplo esta passagem do *Eutidemo* (280ess.): "A ciência prepara para os homens, em toda posse e ação, não só a boa sorte, mas também o agir bem".

¹³ Cf. JAEGER, W, *op. cit.*, p. 278 e 482.

com prazer"¹⁴. Assim a vida conforme o gozo do prazer não contraria a tendência ao aperfeiçoamento de cada atividade em relação à sua finalidade natural. Mesmo a atividade contemplativa, "tem um prazer que lhe é próprio" e que contribui para a sua maior perfeição¹⁵. Assim, o prazer é a base natural sobre a qual a ética aristotélica busca apoiar-se para tornar a práxis e a felicidade independentes do conhecimento racional. O prazer conduz à felicidade conduzindo o agente na busca da perfeição do ato na medida em que desta perfeição decorre a satisfação íntima e imanente característica da conduta virtuosa. De um lado, um ato é tanto mais conforme a sua própria natureza quanto mais se aproxima da perfeição, cujo reto caminho é a razão, em contraposição a todas as motivações oriundas das diversas paixões. Mas isto não significa que a ação moral e virtuosa supera a afetividade. A prática das ações comandadas pela razão, mesmo contrariando as inclinações das paixões, produzem prazer. Quando a virtude ainda é "informe" suas "exigências" nos atormentam. Ao contrário a verdadeira ação virtuosa causa-nos um prazer superior "uma alegria pura, pois a virtude também tem sua volúpia"¹⁶. Desta forma a perfeição racional obtida pela ação virtuosa não consiste em extirpar o gozo afetivamente determinado da tonalidade inerente ao esforço de agir de bem, mas em substituir uma tonalidade por outra, em transformar uma ação experimentada como um fardo – como acontece com todos aqueles que não sabem fazer bem o que fazem – em alegria e expansão da vida.

A finalidade suprema das atividades humanas em geral consiste em aperfeiçoarem a si mesmas ampliando a sua própria potência. O aperfeiçoamento da vida depende, pois, da excelência da faculdade de onde decorrem as ações. O carpinteiro não pode buscar a perfeição do produto da sua atividade se não aperfeiçoa suas próprias habilidades. Porém o bem visado por ele é relativo à função da carpintaria: produzir bons móveis. Fora dessa função, consideradas em si mesmas, as suas habilidade

¹⁴ EN X 4 1174bss.

¹⁵ EN X 7 1177bss.

¹⁶ Cf. BARTHELEMY, *op. cit.*, p. 46.

técnicas e as potencialidades subjetivas que elas atualizam, não têm nenhum sentido. Isto acontece com todas as ações poiéticas. Ora, há uma função própria da atividade humana em geral, distinta da ação da natureza - ainda que haja similaridade entre as duas formas de agir - por causa da liberdade que lhe é própria. Essa "função", que se confunde com o sentido da existência humana, consiste em buscar a forma de vida mais perfeita, busca que é uma determinação teleológica imanente a toda ação, por natureza¹⁷. *Para o homem agir não significa apenas visar uma finalidade e realiza-la, mas orientar sua vida para os melhores fins da melhor forma possível em cada caso*¹⁸. Assim, o bom acabamento da obra só faz a felicidade do seu autor se decorrer de uma ampliação das suas habilidades e não simplesmente do acaso, e é somente assim que a ação pode ser, subjetivamente considerada, o veículo de um prazer e a expressão da felicidade. O prazer é a prova de que toda ação, independentemente das intenções morais do agente, se encontra pré-orientada pela busca da intensificação do seu "pathos". Quem escolhe, por exemplo, viver entregue às paixões, busca entre elas as que lhe são mais adequadas tendo em vista o gozo do prazer que provocam. A própria filosofia somente se transforma em veículo de felicidade quando incorpora-se na vida do filósofo, não à maneira de conhecimentos teóricos, e sim enquanto forma vivida de agir¹⁹.

Neste sentido a felicidade não é uma obra da ação, como se fosse um resultado a ser produzido *a posteriori*²⁰ e dependente da sorte. O bem que a felicidade representa para o homem é de natureza absoluta, não porque todos a desejam, e sim porque é imanente à atualidade vivida da ação. A determinação

¹⁷ "O produtor não produz apenas em vista de algo, e o que ele produz não é fim em absoluto, o é em relação a algo, e é fim de alguém. Ao contrário, o conteúdo da ação é um fim absoluto, o agir bem é fim e o desejo tende a este"(EN 1139^ass).

¹⁸ Ver, sobre este ponto, o excelente livro de Virginia Aspe Armella, *El Concepto de Técnica, Arte y Producción en la Filosofía de Aristóteles*. México: Fondo de Cultura, 1996, ps. 118-120.

¹⁹ EN II 4 1105^bss.

²⁰ EN I 7 1097^ass.

desse absoluto reside na sua imanência à ação humana na medida em que consiste naquilo que é desejado por si mesmo sem ter em vista outra finalidade e tudo o que é desejado por si mesmo é desejado interiormente. Ao contrário, a determinação do *Bem* em Platão reside na abjetividade da idéia enquanto existe e é conhecida em e por si mesma. A beleza, por exemplo, é desejada independentemente da possibilidade da sua realização. Mesmo o artista, ao criar alguma coisa, imita um modelo ideal previamente dado. Portanto, a ação humana jamais é verdadeiramente poética. A verdadeira arte é a dialética, ciência das relações objetivas entre as idéias, e a *verdadeira tekné é a contemplação do modelo que preside ao saber ideal que deve estar presente em toda ação e não a própria atividade*. “O que há a considerar é a que exemplo haja contemplado o artífice divino para fazer o mundo”²¹, escreve Platão referindo-se ao demiurgo, protótipo de todo artista. Por outro lado a aplicabilidade do ideal, isto é, a possibilidade de realiza-lo, não compromete de forma nenhuma o valor da idéia. Desde que a forma ideal de Estado seja encontrada pela razão, não se exige do filósofo que demonstre a possibilidade da sua existência. A verdadeira arte supõe a dialética: ciência teórica dos princípios universais da ordem cósmica. Ao contrário, para Aristóteles o artista, ao criar, segue antes de mais nada suas próprias habilidades que, como causas eficientes, participam da totalidade das causas que definem a essência da *poiêsis*. Do ponto de vista platônico a excelência de uma ação é medida pela da sua finalidade, não havendo nenhuma possibilidade de considerar a ação - tomada em si mesma, como um ato - um bem. Ao contrário, Aristóteles considera a forma de agir, enquanto atualidade vivida com prazer e perfeição, e a continuada superação do agir orientada por esse sentimento de íntima satisfação, um bem em si²².

²¹ *Timeu* V 28c, 29a.

²² Aubenque chega inclusive a propor que a ética de Aristóteles seja baseada sobre uma técnica da felicidade. "Fazendo da felicidade - ao contrário de Kant - a finalidade natural e legítima de todo homem, Aristóteles podia se permitir integrar o momento técnico da escolha certa dos meios na definição da moralidade". Assim para o Estagirita não haveria "virtude moral efetiva sem prudência", sendo que esta diz respeito à deliberação correta sobre os meios de

Assim há, primeiramente, duas diferenças básicas entre as concepções aristotélica e platônica da felicidade. De acordo com a teoria platônica a felicidade não é efetivamente realizável nessa vida devido à mistura imperfeita de que é feito o homem enquanto alma encarnada num corpo. Por isso o Fedon fará culminar o saber filosófico na aprendizagem da morte. Em segundo lugar Platão define a essência da ação exclusivamente como “possessão da razão”²³, ou seja, faculdade do intelecto que apreende o "saber" inerente ao "fazer" (téchne). Deste ponto de vista, seria impossível associar atividade e felicidade, se esta última consiste - como para Aristóteles - na própria experiência imanente e prazerosa de agir bem, pois nenhum prazer decorre da simples representação da conformidade da maneira como agimos ao conceito de uma finalidade. Ao contrário, "cada um é ativo naquelas ações e com aquelas faculdades que ama acima de tudo"²⁴, e a felicidade consiste em dedicar-se às ações com as faculdades que cada um ama preferencialmente e nos dão prazer. O filósofo, amando a vida teórica, age conforme o gozo que proporciona o prazer de conhecer a verdade. E o faz sem qualquer outra finalidade que essa mesma experiência imanente de expandir as atualizações subjetivas da sua vida para além de toda valorização heterônima, tal como os gestos alegres de alguém que dança experimentando no próprio corpo a transcendência de uma liberdade que se completa para além do "reino da necessidade". Reino onde o trabalho impera sobre a corporalidade e a subjetividade constringendo-as ao desprazer das ações cujas finalidades não mais derivam do gozo proporcionado pela expansão das potencialidades da vida.

II

agir. Por isso o homem feliz e virtuoso é também, e sobretudo, prudente. (AUBENQUE, P. La Prudence chez Kant, in: *Revue de Methaphysique et morale* 80 (1975), p. 165).

²³ *Crátilo* 414b

²⁴ *ENI* 7 1098^ass.

Por esse prisma a distinção entre *poiêsis* e *práxis*, não tem, de fato importância decisiva na análise da questão da felicidade na obra de Aristóteles, a não ser do ponto de vista de uma certa interpretação de origem cristã que pretende reduzir a felicidade à *práxis* e esta à ação moral tendo em vista obter a graça divina. Como Bernard Besnier mostra num artigo admirável²⁵, a imanência da finalidade da ação a si mesma não é uma característica extensiva à totalidade da *práxis*, nem exclusiva, pertencendo também a certas ações poéticas. A característica verdadeiramente comum parece ajustar-se à idéia de atividades que dispõem meios adequados tendo em vista realizar uma finalidade específica que depende, em todo caso, do homem para ser ou não ser. O saber próprio a esta adequação é constituído justamente pela *phrónesis*, quer se trate de uma finalidade moral ou técnica, da coragem e honestidade, ao governo dos homens e navios, tanto quanto a cura em medicina.

Na verdade o pensamento aristotélico encontra-se estreitamente vinculado à escola hipocrática da medicina grega. O programa traçado por esta escola sustenta que, em matéria de saúde, é inútil centrar a pesquisa em explicações abstratas e gerais dos fenômenos. Assim, observa Jaeger, "é ridículo, em medicina, falar de natureza humana em geral"²⁶. Não há jamais "o homem" em medicina, mas apenas casos particulares de doentes. Em matéria de saúde nada é absolutamente bom nem absolutamente mal, o valor dos alimentos, remédios e outros meios materiais de obter a saúde, é condicionado pelo estado individual dos respectivos usuários, do mesmo modo como, em política, as leis devem ser adequadas às constituições particulares de cada povo. A experiência desenvolve o sentido da maneira adequada de tratar um objeto que, não envolvendo necessariamente o conhecimento da verdade, de normas absolutas ou de princípios universais, deverá se apoiar sobre as exigências de cada situação com que o homem se defronta em sua vida cotidiana. Aristóteles toma a arte médica como modelo na ética e na

²⁵ A Distinção entre *práxis* e *poiêsis* em Aristóteles. In: *Analytica*, Vol. 1, (3), 1996, pp. 127-164.

²⁶ JAEGER, W. *Paideia*. Lisboa: Martins Fontes, 1980, p. 961.

política porque em ambas se trata do problema de saber como uma norma, embora tendo caráter universal, pode ser aplicada, tanto à vida do indivíduo quanto da pólis, em todas as situações particulares que nelas ocorrem²⁷.

Segundo Aristóteles não é a sabedoria teórica e sim a *phrónesis* (prudência) que irá assumir o papel de determinar a eticidade da práxis. A *phrónesis* consiste na capacidade de discernimento amadurecida pela experiência. Barthelemy denomina a prudência aristotélica de “direita razão” porque, diz ele, “juntando às luzes naturais as da experiência, retifica uma pelas outras”²⁸. De fato, todo ato virtuoso exige que seus meios tenham sido objeto de escolha deliberada ao mesmo tempo em que deve-se conhecer o caráter apropriado da situação na qual se realiza²⁹. A natureza desenvolve nos homens toda sorte de tendências e aptidões que levam indiferentemente ao bem tanto quanto ao mal. A coragem, por exemplo, é uma virtude a meio caminho da audácia, na qual se peca por excesso, e da covardia. Mas alguém pode querer se expor ao perigo, por exemplo, pela paixão da ambição. Uma vez ausente essa tendência natural cessa a motivação à prática da ação e o corajoso pode se mostrar um covarde mesmo que a circunstância exija o enfrentamento do perigo. Ao contrário, a coragem verdadeiramente virtuosa, implicando deliberação e escolha conscientes, não fica ao sabor das paixões, da sua volubilidade ou da contradição que produzem apenas confusão na alma humana. Por exemplo, a coragem despida de prudência pode ser anulada pelo conflito subjetivo e irracional entre o medo de enfrentar o perigo e a ambição de prestígio. Ao contrário a “*phrónesis*” é construída sobre um perfeito acordo entre as virtudes que ela desenvolve na alma e entre a razão e as paixões pois a primeira submete as segundas ao seu domínio estabelecendo a justa medida (*mésos*, *mesótes*) que permite expurgar os extremos e o tormento característico dos sentimentos conflitantes. A coragem virtuosa, de-

²⁷ Cf. *Idem*, p. 968.

²⁸ BARTHÉLEMY, J. J., *op. cit.*, p. 44.

²⁹ Ser virtuoso, possuir *phrónesis*, significa saber “o que se deve fazer, como se deve fazer e quando se deve” (*EN* III 12 1119bss).

envolvida a partir de uma deliberação consciente, não depende mais do medo nem da ambição, implicando uma avaliação do medo que ela põe em relação com a situação concreta. O corajoso "conhece o perigo" mas conhece "receando-o", de modo que não se afasta dele senão porque *deve* objetivamente fazê-lo, dever que implica a possibilidade de obter uma visão da situação concreta como um todo. O receio é uma determinação afetiva da percepção da situação, tal como o medo. Porém o receio demanda cautela, quando a deliberação de agir já se processou, cautela que é, em si, uma atitude prudente e, como tal, feliz, porque é a melhor maneira de agir.

Tanto ao audacioso, que nada teme, quanto ao covarde a quem tudo amedronta, falta a justa medida que só a razão, enquanto poder de avaliação objetiva da situação, poderia trazer. Mas esta avaliação jamais é completa, dada a complexidade dos fatores em questão na *práxis*, de modo que se justifica perfeitamente o caráter afetivo da atitude tomada e o acordo entre o desejo de agir, e de fazê-lo bem, com a consciência clara de que o sucesso não pode ser garantido *a priori*. Assim não se pode dizer que se trate de equilibrar as inclinações contraditórias do medo e da audácia, mas em superar ambas, substituindo o medo pelo receio, a audácia pela coragem e operando uma transformação subjetiva da tonalidade dos afetos ligados ao agir. Enfim, a paixão cega e incontrolável é substituída pela percepção objetiva onde tanto a fuga quanto o enfrentamento do perigo passam a depender da adequação da ação tendo em vista o fim desejado. Mas a própria coragem não é uma finalidade objetiva. A finalidade pode ser a luta tanto quanto a retirada. A coragem revela a disposição subjetiva incontornável da ação enquanto determinação afetiva adequada da percepção da situação objetiva. Assim a determinação da eticidade da *práxis* pela *phrónesis* não depende da capacidade da razão legislar de forma pura sobre os atos da vontade. Ao contrário, no agir a razão trabalha a própria afetividade que é como tal, transformada em sua tonalidade.

Porém, apesar da imanência da finalidade não distinguir *práxis* e *poiêsis*, e do ajustamento dos meios aos fins ser comum a ambas as classes de atividades, a regra de uma ação moral só a determina enquanto disposição subjetiva. Por exemplo a ami-

zade pode regrar a ação através da qual alguém presta um favor qualquer ao outro. Trata-se do fato de que se a amizade é sempre uma forma da ação no sentido em que se fala de um "gesto de amizade", ela não pode ser uma finalidade da ação do tipo "pagar uma dívida a fim de se livrar da intimidações do credor"³⁰. Mas Besnier não distingue finalidade de valor e, por isso, pensa poder distinguir *práxis* e *poiêsis* exteriormente. Porque a virtude de um ato está na maneira como justificamos sua realização, pouco importando que essa justificativa seja dada pelo agente a si próprio ou a um outro. Portanto a virtude de um ato não pode ser estabelecida pela simples descrição objetiva da ação, transformando em *práxis* o que parecia ser *poiêsis* (o concerto de um veículo transforma-se em "concerto do veículo de um amigo por favor"), ou, no caso de uma ação de caráter eminentemente ético, exibir sua característica virtuosa ou não. De fato, o importante é a intenção da amizade tal como vivida subjetivamente pelo agente. Está fora de questão que o valor e o sentido dos atos humanos ultrapassam as intenções expressas dos seus executores, e que é impossível encerrar a ética numa moral das intenções reduzindo, concomitante, o valor de um ato à sua representação na consciência de quem o efetua. Porém, para a questão da felicidade nos interessa sobretudo o reconhecimento de que mesmo o pensamento pode ser considerado "prático", ainda que se ocupe apenas de si mesmo. Como conciliar esta posição com a tese de que a felicidade não só consiste na ação como, acima de tudo, em agir bem (*eupraxia*)?

A tese que atribuí ao caráter imanente da atividade a possibilidade da felicidade não pode ser mantida sem a elucidação da noção ontológica subjacente aos textos da *Ética a Nicômaco* segundo a qual a essência do agir em geral consiste na *coincidência absoluta entre o esforço subjetivo de agir e a satisfação desse esforço*, coincidência que é revelada simultaneamente, pelo sentimento de prazer que acompanha a efetuação bem sucedida de todo ato, inclusive os atos aos quais não associamos comumente a idéia de movimento (*kinesis*) tais como ver, pensar, ouvir, e mesmo viver ou ser feliz. Neste sentido

³⁰ Cf. BESNIER, *op. cit.*, p. 155.

Aristóteles escreve que "ao mesmo tempo alguém vê e viu, pensa e pensou ... vive bem e ao mesmo tempo viveu bem, é feliz e foi feliz .. Se não fosse assim, em um certo momento teria devido parar ... ao contrário alguém vive e viveu"³¹.

Segundo ainda Besnier essa "propriedade de poder realizar o objetivo ao mesmo tempo que se efetua o esforço para alcançá-lo" não pertence "*especialmente* à vida tal como vivida por uma alma humana" estendendo-se também aos deuses e seres vivos em geral³². Ora esse compartilhamento não altera a especificidade ontológica e fenomenológica da experiência subjetiva do esforço unicamente através da qual essa idéia de coincidência entre esforço de efetuação e realização do ato pode ter lugar. Afirmar que esta propriedade "se aplica", de fato, "às atividades"³³ é esquecer a diferença, fenomenologicamente inultrapassável, entre a atividade efetiva que constitui a essência da vida e que se revela a nós no sentimento de esforço, e a atividade tal como visada e representada pela consciência, representação à qual o pensamento não pode senão, justamente, "atribuir" uma "propriedade" através de um conceito ou juízo. Ao contrário a coincidência entre o esforço de ver e o ver é imediata e absolutamente atual, ou seja, não há como afirmar que a visão ou pensamento são "classe de atividades para a qual a obtenção do resultado *pode* coincidir"³⁴. Esta coincidência é essencial, quer dizer, necessária a toda efetuação de um ato.

Além do mais, impugnar a tese de que Aristóteles esteja se referindo especialmente aos atos da vida tal como vivida e revelada na experiência imanente da subjetividade humana, por um "pathos", com o argumento de que o Estagirita tinha em vista a vida em geral, e não apenas a humana, acarreta em abandonar a via fértil que nos poderia conduzir à elucidação da essência da felicidade - que é, na verdade o que pode interessar autenticamente à filosofia - para se ater à simples questão da precisão da interpretação textual. Por esse caminho a elucidação

³¹ *Metafísica* IX 6 1048bss.

³² BESNIER, *op. cit.*, p. 141.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

da "coisa mesma" é abandonada em prol da autenticidade da leitura, tendo a própria filosofia como a presa. Ao contrário os textos filosóficos somente importam na medida em que nos conduzem a uma verdade que os ultrapassa e cuja busca nos autoriza a abandoná-los sempre que cessarem de nos auxiliar no caminho até "a coisa mesma". O desejo filosófico é, acima de tudo, endereçado à verdade e não à própria acumulação de saber filosófico.

Daí que não haja importância em distinguir *práxis* e *poiêsis* quando se trata de definir o tipo de ação mais conveniente à realização da felicidade. De um ponto de vista ontológico todas as formas de agir são suscetíveis de serem felizes. Porém, ao lado da análise ontológica há, em Aristóteles, uma segunda abordagem que tenta reduzir a felicidade à ação virtuosa e à suprema virtude da vida contemplativa, embora o filósofo jamais diga que a contemplação metafísica exercida pela filosofia seja a única forma de ser feliz. Como a felicidade já tinha sido situada no centro dos objetivos da vida sob o fundo de uma análise ontológica da essência da ação em geral, ela não poderia ser, depois, confinada a um domínio específico da vida conforme os objetivos perseguidos pela redução ética³⁵. Para isso seria preciso, evidentemente, diferenciar *poiêsis*, *práxis* e teoria, *em sentido essencial*, mas Aristóteles, a todo momento aponta para distinções de segunda ordem.

Aristóteles associa a vida e a felicidade à atividade de forma essencial. Sendo a felicidade uma entre as formas de vida possíveis, é esta última que devemos interrogar primeiro. Pois bem, em que consiste viver? A vida é um conjunto de potencialidades de natureza subjetiva e imanente. A atualização dessas potencialidades de forma imanente constitui o fenômeno com o qual a própria vida se confunde no sentido em que nenhuma

³⁵ Redução de que Juan Bonaccini nos dá uma excelente definição (Virtude e contemplação na Ética a Nicômaco. In: *Princípios*, 4, jan/dez de 1996, p. 137). "A retidão da razão - afirma o autor - obriga o homem a imitar no plano das paixões e das ações humanas a mesma ordem sempiterna que se espelha no Kósmos, a aparente desordem das paixões e emoções deve tender à mesma beleza e harmonia do kósmos mediante a retidão que o logos introduz, como que traçando um caminho, na sinuosidade da práxis".

delas pode ser objetivada, ou seja, dadas a si mesmas sob a forma de objeto da consciência. Por isso a percepção não pode ser o objeto percebido de si mesma e mesmo o pensamento que se pensa apreende a si mesmo sob a forma de pensamento pensado, ou seja, de objeto e não em seu ato vivo. Por fim como a fenomenologia nos ensina, a consciência é sempre consciência do objeto que ela não é. De um lado pode-se interpretar a natureza dos atos da vida sob o ponto de vista da transcendência, afirmando então a exterioridade do objeto dos atos em relação à própria atividade subjetiva que não se exerceria em nenhum caso fora desse movimento de "sair-de-si". Deste ponto de vista nenhum ato pode ser considerado como um fim em si mesmo, ressalvando-se que, para Aristóteles, "fim" quer dizer *causa* final, ou seja, não a simples finalidade para que serve uma coisa, mas o que torna possível a existência efetiva da produção que a originará. A destinação atua já, de forma imanente, no processo de atualização. Portanto se podemos considerar os atos da vida como atos resultantes de uma finalidade imanente é apenas na medida em que seja possível estabelecer um modo de fenomenalização desses atos mais originário do que a correlação intencional ao objeto. Esse modo existe e consiste na afetividade presente em toda efetuação de um ato enquanto sentimento de esforço. Assim toda ação, pode ser considerada uma finalidade imanente a partir da tonalidade afetiva inerente à sua efetuação vivida que constitui o fundamento da possibilidade dela ser desejada por si mesma. Caso contrário, uma ação considerada exclusivamente em sua correlação ao objeto jamais poderia ser desejada por si mesma, pois lhe faltaria o "prazer" de efetua-la, ou seja, o gozo do próprio ato em que consiste, afinal, a felicidade, e que jamais se resume à contemplação da perfeição no objeto, resultando, ao contrário, da experiência de uma perfeição imanente da ação revelada pelo prazer de agir.

Quando Aristóteles afirma que "quem vê percebe que vê, e quem ouve percebe que ouve, quem anda percebe que anda e, analogamente, nos outros atos, existe algo (em nós) que percebe que realizamos ações; por isso, percebemos perceber e

pensamos pensar³⁶, aponta justamente para essa outra esfera de fenomenalização da atividade da vida distinta daquela constituída pela transcendência da consciência perceptiva, pensante etc., uma vez que, evidentemente, o fenômeno percebido pela audição não pertence à mesma ordem de ser da percepção da própria atividade de ouvir. Além disto Aristóteles afirma explicitamente o caráter único dessa faculdade que permite ao espírito apreender a si mesmo em toda efetuação de qualquer uma das atividades que definem a vida, apreendendo simultaneamente a tonalidade afetiva inerente ao esforço da atividade em questão.. "Há, afirma o Estagirita, uma potência comum que acompanha todos os sentidos, pela qual o homem percebe ver e ouvir"³⁷.

Assim podemos concluir dizendo que viver feliz consiste em agir de tal maneira que a tonalidade afetiva ligada aos atos seja um prazer derivado da contínua superação de tudo aquilo que não corresponde imediatamente à expansão das potencialidades subjetivas da vida. Acontece que as ações técnicas ou poéticas, e mesmo as práticas, não podem pautarem-se exclusivamente pelo "télos" do prazer da vida uma vez que a forma de efetua-las depende de prescrições objetivas de toda espécie. Para dar apenas um exemplo derivado da *tekné* as ações deste tipo têm como critério de racionalidade determinante a eficácia no trato com a coisa ser produzida, o êxito da ação. Evidentemente a força viva do trabalho do artesão encontra-se carregada de habilidades de toda sorte, de tal modo que não é impossível pensar o seu esforço produtivo como algo prazeroso capaz de dar lugar à expansão das potencialidades subjetivas da vida. Porém o trabalho deve efetuar-se de acordo com as condições objetivas oferecidas ao produtor pela sociedade em que vive. Vale lembrar que ninguém produz isoladamente. Além disso o trabalho é uma atividade essencialmente heterônima no sentido em que visa, acima de tudo, satisfazer as necessidades materiais da vida. Tal determinação obriga, por exemplo, de acordo com as condições produtivas em geral, a estender a du-

³⁶ EN IX 9 1170bss.

³⁷ *De somn.* II 455 (cit. em MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo*. Rio: Mestre Jou, 1978, p. 52.

ração da atividade para além do limite em que pode ser prazerosa. Ao contrário, a atividade de conhecimento teórico é a que mais pode se adaptar às leis imanentes da subjetividade que a efetua, não sendo, inclusive contrária à atividade política.

Evidentemente a questão da felicidade não poderia estar vinculada ao êxito da ação porque, neste caso, ficaria na dependência da sorte e da ocasião. Ao contrário, a felicidade depende apenas da ação. "Na busca do útil o homem deve reconhecer sempre a sua dependência das suas condições exteriores e das consequências, muitas vezes imprevisíveis de cada ação; quer dizer tem que centralizar no mundo exterior o seu critério de bem agir e a fonte do bem-estar, *eupráttein*, em vez de preocupar-se com a intimidade da sua alma"³⁸. Mas não se trata aqui de uma maior ou menor probabilidade de alcançar ou não a felicidade relativamente a uma maior ou menor independência do êxito da ação em relação a objetivos exteriores ao próprio sujeito. A felicidade reside na satisfação íntima proporcionada pela virtuosidade da própria ação tal como vivida interiormente por quem a efetua: ela não é, pois, visível. Ser feliz, viver bem, é agir em perfeito acordo consigo mesmo, sem "envergonhar-se" do que se faz, ao contrário do homem sem temperança que vive escravo das suas paixões e que, a assim, contradiz a si mesmo. Mas essa unidade interior do sujeito com seus atos não releva de uma inspeção capaz de reconhecer o acordo entre intenção moral e gesto. É o sentimento de bem-estar que revela essa adequação.

De fato, a amizade é a substância última da trama política da sociabilidade. Mas a verdadeira amizade depende da relação interior do eu consigo próprio baseada no predomínio do princípio divino (*nous*) sobre as partes inferiores da alma³⁹, predomínio que, evidentemente, só pode ser estabelecido se a vida contemplativa adquire o estatuto diretor do restante das outras esferas. Pelo menos aqui transparece a inter-relação direta entre a virtude política por excelência do cidadão e a perfeição da vida teórica, pois quem não é capaz de agir de acordo

³⁸ MONDOLFO, R. *Sócrates*. Rio: Mestre Jou, 1978, p. 85.

³⁹ Cf. JAEGER, W. *Aristóteles*, p. 282.

com a razão, deixando-se dominar pelas paixões e pelas decisões repentinas, irrefletidas, (ainda que voluntárias) não é senhor em sua própria casa, e não pode seguramente participar de teia de amizades recíprocas que forma a comunidade política dos "isoi".

Deste modo o ideal contemplativo não contradiz o ideal prático de virtude moral. O sábio, feliz por sua autonomia, é também quem mais se aproxima das exigências da vida prática, por causa da eficácia ética do saber teórico que, devido ao prazer superior por ele suscitado na alma, é desejado por si mesmo. Este saber não capacita o cidadão para atuar tecnicamente no âmbito das funções de governo da polis, nem mesmo moralmente, uma vez que Aristóteles reconhece a possibilidade de educar moralmente através do hábito inclusive os cidadãos incapazes de serem sábios, até porque, de outra forma, a construção efetiva da justiça na Cidade não seria jamais possível, dado que nunca os cidadãos serão sábios, em sua totalidade ou mesmo maioria. A vida contemplativa exprime acima de tudo a fonte da atitude ética do filósofo enquanto preparação para o exercício de uma amizade superior porque mais capacitada a resolver-se longe dos interesses imediatos e do calor passageiro das paixões, de onde jamais frutifica a verdadeira amizade, sendo, ao contrário, fonte das atitudes mais egoístas. De forma oposta, entregando-se à especulação o filósofo "cancela o egoísmo (próprio) do homem natural pondo-o a serviço da sua vontade (no sentido do desejo orientado para o Bem) para que chegue a ser seu verdadeiro eu"⁴⁰.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 282.

UM ESTUDO SOBRE O *DE INTERPRETATIONE* IX*

*Luís Deodato***

Preâmbulo

O artigo que se segue é a cristalização de uma primeira tentativa de localizar e reunir os problemas surgidos da leitura do capítulo IX do *De Interpretatione* de Aristóteles. Como tal pode ser lido como uma história das nossas dificuldades frente ao texto do filósofo. Comete erros e exageros: erro quanto aos aspectos lógicos, técnicos e formais, exageros porque, ao privilegiar uma análise presumidamente lógica, toma uma via onde o cálculo proposicional é privilegiado (de fato não pode ser assim, visto que a solução de Aristóteles deve ser tomada no contexto de um projeto amplo e sistemático de análise das formas dos enunciados ou proposições). É certo que precisamos distinguir duas questões básicas: (i) a refutação do argumento determinista e (ii) a solução do problema posto para as condições lógicas de satisfação de “enunciados singulares futuros sobre matéria contingente” (E. S. F.), ou seja, a solução puramente extensional para a semântica dos E. S. F. (o que devera ficar minimamente esclarecido no nosso artigo). Quanto à questão (i), o ponto consistiria em identificar o tipo e o modo de funcionamento do argumento aristotelico - e isto, ao que tudo indica, já tinha sido feito por Tomás de Aquino (ainda voltaremos, neste preâmbulo, à análise do aquinate). Quanto à questão (ii), a tarefa exigida seria a de delinear um quadro conceitual (no qual, p. ex., teríamos de enfatizar as noções de “divisão quanto à unidade” de um enunciado, e de “multiplicidade de aplicação” de

* Mestrando em Filosofia/UFRGS. Pesquisa realizada com o apoio financeiro do CNPq, e apresentado como comunicação no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia ICH/UFPEL.

** Aluno do programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFRGS.

uma mesma expressão), que fosse suficiente para vislumbrar a solução de Aristóteles. Salta aos olhos que nosso estudo está cheio de tensões não resolvidas, obscuridades e redundâncias, não obstante, acreditamos que destaca pontos importantes daquelas interpretações que ficaram conhecidas como “tradicional” e “moderna” (sendo que a chamada “interpretação estatística”, proposta por J. Hintikka, que leva em consideração a diferença entre expressões temporais meramente indexicais e datas, mereceria um tratamento a parte) e ainda enfatiza corretamente o aspecto de não simplicidade dos E. S. F.. Já que somar as dificuldades implicaria a reformulação completa do estudo, e sendo isto inviável no presente momento, pensamos que é válido fazer algumas observações prévias, no intuito de tornar inteligível o problema que ali nos preocupava (o final deste preambulo contém referência a um material mais técnico, e tem a função de expressar a intenção e o direcionamento de uma futura pesquisa.

Nossas observações são postas esquematicamente, como segue: (1) partiremos da menção à noção de “antiphasis”, feita por G. E. M. Anscombe no seu estudo já clássico . A menção a noção para evidenciar que a negação em pauta e a negação predicativa (a qual , segundo notou P . Geach num artigo sobre a “lei do terceiro excluído”, é mais primitiva do que a negação proposicional), já que uma “antiphasis é um par de proposições, no qual o mesmo predicado é em uma afirmada, na outra negada, do mesmo sujeito” (Cf . Anscombe). O ponto a ser retido é o seguinte : dada uma “antiphasis”, se um sujeito é compreendido por um predicado na afirmação, então a negação desse predicado do mesmo sujeito não acrescenta nada ao sentido do enunciado quando é asserida (da tese da prioridade lógica da proposição, em relação às suas partes constituintes - tese não muito familiar a Aristóteles -, não segue a idéia de que a negação proposicional é mais fundamental do que aquela expressa pela “antiphasis” - o contrário se dá, e disso Aristóteles parecia ter consciência, como indica sua discussão do principio de não-contradição no livro Gamma da *Metafísica*). Nossa sugestão é de que o argumento determinista pressupõe que haja um acréscimo de sentido pela negação da proposição, e que isso

acarreta uma distorção na teoria que dá conta das relações entre o dizer e o mundo .

(2) Aristóteles mantém cuidadosamente a ambigüidade entre “necessariamente ter valor de verdade” (3° excluído) e “ter um valor de verdade” (princípio de bivalência). A ambigüidade de deverá ser removida no final, mas já aponta que há uma má compreensão daquilo que é princípio do dizer e daquilo que é princípio do ser. O “3° excluído” segue-se da bipolaridade essencial de proposição, ou seja, a proposição é aquilo do qual sempre fez sentido dizer “sim” ou “não”, como modo de associá-la a uma das duas partes mutuamente excluídas num “espaço lógico” (a terminologia é de Wittgenstein) - agora, se a negação é predicativa (e é a única maneira de selecionar no “espaço lógico”), e anda não acrescenta nada ao sentido da proposição, podemos aceitar que a bipolaridade dependa do fato “que” o mundo é (e não mais que isso). A “bivalência” segue-se da conjunção da nota essencial da bipolaridade com o pronunciamento efetivo do mundo - a “bivalência” depende de “como” o mundo é .

(3) A discussão do cap. IX do *De Inter.* é concernente à semântica de E. S. F. teóricos, não práticos. A razão é simples: enunciados ou proposições práticas envolvem uma referência ao contexto da intenção, onde a questão da bipolaridade e bivalência não se colocam nos mesmos termos. A questão é saber se podemos conhecer através de E. S. F.

(4) As formas da proposição consideradas na silogística aristotélica, portanto no “cálculo” (embora esta expressão seja problemática e exija uma elucidação mais demorada - ela será aqui tomada num sentido intuitivo ordinário), estão subordinadas à bipolaridade e à bivalência - a bipolaridade é uma condição necessária mas não suficiente do cálculo; a conjunção da bipolaridade e a bivalência é condição necessária e suficiente da “calculabilidade” das proposições ou enunciados.

(4.1) Daí que os E. S. F. satisfazem a condição necessária, mas não a condição necessária e suficiente da calculabilidade - portanto não são calculáveis *simpliciter*, são virtualmente integráveis num cálculo lógico, se for igualmente possível reduzi-los a proposições que satisfaçam simultaneamente a bipolaridade

de e a bivalência, a saber, proposições no passado, no presente ou no futuro, desde que esse futuro esteja determinado pelo atual estado do mundo (seria o caso, p. ex., de um eclipse solar previsto para daqui a cem anos), e dado que o modo temporal presente e primitivo (essa integração dos E. S. F. num cálculo mostra, por vias diversas, aquilo que Wittgenstein, no *Tractatus* 6.45, chamou de “intuição do mundo sub specie aeterni”). Contudo, para realizar essa operação, que podemos designar como “reduativa”, é preciso laborar com dois tipos de noção : (i) noções que regem a flexão temporal das proposições (sua inserção num conjunto “t”); (ii) noções que regem a necessidade dos enunciados (modalidade aléticas “de dicto”, interpretadas atualisticamente, por sugerência do “Tractatus”).

(4.2) Se o modo temporal primitivo é o presente, então pode ser mostrado que a tese da “retrogradação da verdade” (aproximadamente: se uma proposição é verdadeira hoje, então ontem a mesma proposição flexionada no futuro necessariamente era e seria verdadeira; daí que as flexões temporais mesmas podem ser colapsadas, caso não seja introduzida alguma qualificação ou a desqualificação da tese), como tal, não é condição da constituição do sentido das proposições, da sua bipolaridade essencial.

(4.3) Os enunciados singulares são calculáveis, na concepção tradicional, porque são tratados como enunciados universais (para uma elucidação extemporânea: cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, B § 9) - por outras palavras, o predicado é atribuído ao sujeito tomado como extensão lógica total (não-dividida). Como Anscombe observou, o fato de que uma proposição singular é sua ligação produzam uma disjunção exclusiva entre os valores de verdade, e que se uma é verdadeira a outra é necessariamente falsa e vice-versa, não é algo que um “leitor moderno” possa aceitar; a razão é a seguinte: a lógica moderna revogou a validade da regra de inferência “dictum de omni et nullo”, ou melhor, derogou a compreensão da forma lógica das proposições envolvidas nas inferências (devo esse ponto, assim como outros, as observações feitas pelo professor J. Guerzoni); a questão se torna clara se avaliarmos a seguinte “(x) Fx \rightarrow Fa” (o exemplo é do “Tractatus”, 6. 1201): a proposição é tautolôgi-

ca e formula nada mais nada menos que a regra de inferência conhecida por “exemplificação universal”, a qual deve ser introduzida no cálculo de predicados - o ponto é que a função proposicional “ $(x) Fx$ ” envolve a compreensão de proposições do tipo “ Fa ”, mas devemos observar uma estrita distinção entre “função proposicional”, que no nosso exemplo apresenta uma variável ligada pelo quantificador universal, e “proposição”, que no nosso exemplo apresenta uma constante individual, para assim dar-nos conta de que há uma profunda diferença entre expressões que apresentam apenas termos gerais sendo um ligado pela quantificação, e expressões que apresentam termos singulares (é óbvio que as relações lógicas envolvidas são diversas, e que aquilo que vale para uma, não vale necessariamente outra, etc); ora, o “dictum” pressupõem que o que vale para proposições universais vale para proposições singulares, assim colapsando a distinção entre as relações lógicas de subordinação e subsunção (encontramos aqui um exemplo da assimetria entre a concepção tradicional e a concepção moderna da lógica).

(4.4) A cópula nos E.S.F, admitindo que Aristóteles exigia que a função sintética responsável pela conexão entre sujeito e predicado deve necessariamente estar representada na proposição, e sabendo que o seu fundamento é tomado *in re*, não pode expressar futuro, visto que isso destituiria a cópula de sua função sintética (a conexão entre sujeito e predicado seria arbitrária, tornando água no moinho da argumentação cética). Se admitirmos que os E.S.F. expressam uma síntese, então parece que o único caminho possível para fundamentá-la é delineado pela consideração de sua complexidade semântica essencial. A intenção do nosso artigo era justamente a de salientar a complexidade estrutural dos E.S.F. e, indiretamente, abrir o caminho para fundamentar a função sintética que neles se apresenta.

(4.5) Enunciados universais não universalmente quantificados (p. ex. : “homem é branco” e “homem não é branco”) não satisfazem a condição necessária e suficiente da calculabilidade - a bivalência não pode ser aplicada pelo seguinte motivo: dependendo da “suposição” embutida no termo “Homem”, no exemplo dado, se designa uma classe, parte de uma classe ou indivíduo indeterminado, podemos ter o caso em que as duas proposi-

ções antifásicas sejam verdadeiras ou falsas simultaneamente. O sujeito dessas proposições carrega uma ambigüidade essencial que é responsável pela exclusão da bivalência. O que importa é o seguinte: o problema aqui é com os termos que ocupam o lugar de sujeito, e portanto desempenham uma função referencial (no sentido em que são “o algo” do qual é dito “alguma coisa”, segundo a definição nominal do juízo dada por Aristóteles). Do contrário, nos E.S.F., o problema é com os termos que ocupam o lugar de predicado, e portanto desempenham as funções sintética e classificatória. Nos dois casos, a tarefa consistiria em remover a ambigüidade, permitindo a aplicação da bivalência - no primeiro caso o problema está localizado na função referencial da proposição, no segundo, na função sintética ou na cópula do enunciado. A importância da referência aos enunciados universais não universalmente quantificados (e que foi desconsiderada tanto por Tomás de Aquino, como por Anscombe), defendida no nosso estudo, toma agora uma significação mais clara: ela deveria ilustrar a diferença na restrição preliminar do princípio da bivalência, a partir do fato da localização da ambigüidade ou no termo sujeito, ou no termo predicado. No primeiro caso, a remoção da ambigüidade se faz por uma regulamentação de escopo *ad hoc* (e, por conseguinte, puramente convencional); no segundo caso, onde o problema está localizado na função sintética do enunciado - função essa que é apenas uma parte do predicado -, a remoção da ambigüidade se faz pela aplicação do “princípio semântico da extensionalidade” (segundo o qual toda a proposição é uma função de proposições elementares; as proposições elementares por sua vez, só admitem o “presente” como flexão temporal - são preposições atemporais; a modalização das proposições só se torna compreensível, nesse esquema, caso interpretemos os operadores modais aléticos *de dicto* como funções das condições de satisfação das fórmulas em relação a um conjunto de mundos alternativos possíveis e atuais simultaneamente - essa é uma elucidação aproximada e rudimentar daquilo que entendemos por “interpretação atualista” das modalidades -; a aplicação do “princípio da extensionalidade” (cf. Wittgenstein, “Tractatus”, aforismo 5), na remoção da ambigüidade peculiar aos E.S.F., descansa inteiramente so-

bre a premissa que expressa o reconhecimento da complexidade semântica desses enunciados - o reconhecimento da complexidade associada à aplicação do “princípio da extensionalidade” fundamenta a função sintética dos E.S.F. e, ao mesmo tempo, faz cair a restrição à lei da bivalência. Assim, os E.S.F tornam-se calculáveis.

(4.6) Nossa conclusão parcial é que a “interpretação tradicional” que, de uma maneira ou outra, pretende ver a solução aristotélica do problema posto pelo determinista como consistindo na restrição da bivalência, deve estar equivocada. Não obstante, dentro do quadro da “interpretação tradicional”, Tomás de Aquino indicou aquilo que, até onde podemos ver, é a estrutura formal da refutação aristotélica ao determinista. A refutação, segundo o aquinate, é por “redução ao absurdo”; com o auxílio das regras do método dedutivo de prova, encontrado nos manuais contemporâneos de lógica, poderemos explicitar o argumento da seguinte forma: (a) a asserção de que a conjunção da tese de retrogradação da verdade com o “princípio determinista” (aproximadamente: a negação da proposição que afirma que se sempre foi verdadeiro dizer que seria, então, ainda assim, seria possível que a coisa não fosse), gera uma contradição, e, portanto, é equivalente a asserir que a afirmação de retrogradação implica a negação do princípio determinista e que a afirmação do princípio determinista (que é uma proposição negativa) implica a negação da retrogradação;

(b) Aristóteles concede, por conta do argumento, que a asserção de conjunção da retrogradação e do princípio determinista não implique uma contradição;

(c) pela aplicação à premissa de (a) da regra de substituição da implicação material, obtemos uma proposição que asse-re a negação da conjunção da retrogradação com o princípio determinista ou uma contradição;

(d) por silogismo disjuntivo sobre (c) e (d) obtemos a asserção da negação da conjunção da retrogradação com o princípio determinista;

(e) pela aplicação dos teoremas de Morgan e da dupla negação à (d), obtemos a asserção da disjunção entre a negação da retrogradação e a negação do princípio determinista ;

(f) pela aplicação da implicação material à (e), obtemos a asserção da condicional que tem como antecedente a afirmação da retrogradação, e como conseqüente a negação do princípio determinista - portanto, a equivalência expressa em (a) está provada por absurdo. Se se afirma o antecedente, então segue-se da condicional (por modus ponens) a negação do princípio determinista, se se nega o conseqüente (e, por conseqüente, se afirma o princípio determinista) então segue-se da condicional (por modus tollens) a negação da retrogradação. Daí que a asserção da conjunção entre retrogradação e princípio determinista (que está na base do argumento do opositor virtual no capítulo IX) implica a contradição - o argumento de opositor fica desqualificado por “redução ao absurdo”.

(4.7) Ao que tudo indica, a solução proposta por Anscombe, nos quadros da “interpretação moderna”, falha de uma forma mais flagrante, por que confunde desnecessariamente as questões da (i) estrutura do argumento aristotélico e (ii) da solução propriamente aristotélica ao problema da semântica dos E.S.F. (nesse sentido, a “interpretação tradicional” é mais satisfatória, visto que mantém separadas (i) e (ii). Apresentaremos aquilo que foi, presumidamente, a solução ao problema posto pelo determinista, na visão de Anscombe. Sua resposta enfatiza a distinção entre duas noções de “necessidade” - a saber: a necessidade da condicional “ $p \rightarrow q$ ”, onde “ q ” é condição necessária de “ p ”, *necessitas consequentiae* (trivialmente reconhecida pela lógica moderna); e a necessidade do conseqüente “ q ” *necessitas consequentis*, no qual a distribuição da necessidade, por inferência imediata a partir da necessidade condicional, instância um *non sequitur* (para evitar a falha formar, segundo sugerência do texto de Anscombe, o determinista deveria asserir o antecedente, e assim lançando mão da regra modus ponens, obter a afirmação do princípio determinista; não obstante, asserção do antecedente introduziria no argumento a falácia de “*pettio principii*”, se tornasse “ q ” como condição necessária e suficiente de “ p ”, mais obviamente, o determinista introduziria a falácia *circulus in probando*). O resultado obtido por Anscombe na sua interpretação, parece meramente indicar que a realização de Aristóteles foi ter bloqueado do opositor, mostrando que, tal

como era apresentado, continha um erro formal. À questão não apontou nenhuma resposta que pudesse ser encontrada em Aristóteles. Ora, isso parece estar em contradição com a intenção principal do *De Interpretatione* que, em termos muito gerais, pode ser identificado com o projeto sistemático de pesquisa sobre a natureza da proposição.

(5) Por fim, apenas mencionaremos o fato de que novos modelos semânticos têm sido propostos para viabilizar a análise lógica de proposições expressando eventos temporais (principalmente tentando-se preversar a indeterminação e contingência de eventos futuros). Certamente, o nome do lógico inglês Arthur Prior ocupa posição de destaque nesses novos desenvolvimentos teóricos: ele desenhou a partir da análise funcional da proposição proposta por Frege, o status lógico das proposições flexionadas temporalmente; reconheceu que o cálculo proposicional não é suficiente, e parece mesmo deslocado, no tratamento do problema da contingência futura (já Lukasiewicz reconheceu este fato, não obstante, sua solução foi no sentido de prover uma semântica verofuncional que adota três valores de verdade - o verdadeiro, o falso e o neutro -, a qual por sua vez força a rejeição dos princípios lógicos clássicos - notadamente: o princípio do terceiro excluído, bem como implica a aceitação da validade de proposições que não são bem vindas - por exemplo: a aceitação de interdependência mútua de eventos futuros contingentes); concebeu a utilidade da lógica modal, e a necessidade de associa-la à uma lógica temporal, etc. Prior propôs, partindo de suas intensas investigações sobre a relação entre lógica modal e temporal, uma semântica para a “solução ockhamista” e uma semântica para a “solução peirceana” do problema nas proposições flexionadas temporalmente (estas “estruturas semânticas”, foram refinadas, principalmente na década de 70, permitindo excluir algumas dificuldades que se apresentavam no sistema de Prior - p. ex: as complicações que advém da utilização de operadores flexionados métricos - passado, presente e futuro, na ordem intuitiva -, são excluídos pela utilização de tempos não métricos “f” e “p”). As duas soluções utilizam uma “estrutura semântica em forma de árvore” (a tree frame semantic structure), da qual o que interessa destacar é o seguinte: te-

mos um conjunto “t”, cujos membros são instantes, que é ordenado por uma relação com as propriedades de transitividades, irreflexibilidade e “ramificabilidade” - portanto, temos que o caminho aponta para um recurso a teoria dos conjuntos (ora, justamente isto foi tentando no nosso estudo, embora de forma rudimentar). Em suma, uma lógica deste tipo deveria, sucessivamente: definir um conjunto não-vazio e quais são os seus elementos (ou instantes, como Prior; ou instantes do tempo em um mundo possível, como aqueles que utilizam as técnicas da semântica modal de mundos possíveis); definir quais as propriedades das relações entre os elementos (num caso, transitividade, irreflexibilidade, etc. Noutro: transitividade, irreflexibilidade, linearidade, simetria, etc); a partir disto estabelecer as condições de satisfação e validade das proposições, definindo, sucessivamente: uma fórmula nesse sistema; os conectivos lógicos; os operadores temporais; os operadores modais (todo este parágrafo nada mais é do que uma leitura parcial do artigo ‘Indeterminism and Future Contingency in Non-classical Logics’ por Juan Carlos Leon, apresentado no Symposium on History of Logic, org. I.Angellelli).

Uma questão filosófica, que parece se impor imediatamente, nos trabalhos e pesquisas acima mencionados, é o seguinte: o que deve ver o tempo, na medida em que permite esses tratamentos técnicos? Essa é uma questão não colocada muito freqüentemente pelos lógicos. Nossa sugestão é (de forma sumaria e, evidentemente, observando uma justificação completa): o tempo não pode ser real (do contrário ao que parece, não poderíamos conceber operadores temporais não-métricos), e nem meramente ideal (do contrário, essas lógicas perderiam o carretar de objetividade que lhes é essencial) - Daí que o tempo, sugerimos, deve ser transcendentalmente ideal, além de ter que ser tomado como objeto (não como forma pura de intuição), como “unidade qualitativa”, no sentido kantiano (ca. *Crítica da Razão Pura*, § 12, 24 e 26).

I. Aspectos introdutórios

Aristóteles introduz a discussão no capítulo IX do *De Interpretatione*, da seguinte maneira :

Com respeito ao que é e ao que foi, é necessário para a afirmação ou a negação ser verdadeira ou falsa. E com os universais tomados universalmente é sempre necessário para um ser verdadeiro e o outro falso, e com os singulares também, como dissemos; mas com universais não tomados universalmente isso não é necessário. Mas com o que é singular e futuro isso é diferente (*De Int. IX 18^a 28 – 33*)¹.

Podemos perceber, então, que toda a atenção será dispensada aos enunciados que tem por objeto aquilo que é singular e futuro (por conta da brevidade, esse tipo de enunciado será referido pelas iniciais “E.S.F.”); e mais, que todas as aporias que venham a sugerir no decurso da análise, são de uma forma ou outra produto de uma má compreensão da estrutura e função deste enunciados. Assim diante da questão com a qual nos ocuparemos neste estudo, passemos a ver como ela foi discutida e compreendida por alguns comentadores, no intuito de delimitar minimamente que seja, o quadro conceitual onde se insere.

Começaremos com uma observação sobre o comentário que abre o conhecido tratamento dispensado ao referido capítulo IX do *De Interpretatione* (também em favor da brevidade, esse texto de Aristóteles, no que segue, estará sendo designado por “cap. IX”), por parte de G. E. M. Anscombe²; o comentário da autora destaca dois pontos, que parecem ser de importância, na passagem que citamos acima, a saber:

- Aristóteles está reafirmando uma característica geral da proposição ou enunciado (essas duas expressões, daqui por diante, serão tomadas como sinônimas, qual seja, a necessária ocorrência do verbo, como partícula que co-significa o tempo e permite, então, que a proposição seja identificada como bem-

¹ ACKRILL, J.L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, p. 50 (citaremos o *De Interpretatione* de acordo com a tradução de Ackrill).

² ANSCOMBE, G.E.M. *Aristotle and the Sea Battle*, p. 15.

formada (para utilizar uma expressão um tanto anacrônica); Anscombe lembra também que para Aristóteles o presente é o verbo por excelência, enquanto o passado e o futuro são modos do verbo (e isso, de algum modo, deve estar ligado às distinções metafísicas de ato e potência);

- a expressão “necessário”, bem como suas variantes, aplicadas a um par de proposições opostas (uma *antiphrasis*, ou um par de proposições onde um mesmo predicado é ora afirmado, ora negado, de um mesmo sujeito), gera uma ambigüidade entre, por um lado, “necessariamente possuir um valor de verdade” e, por outro lado, “possuir um valor de verdade necessário”.

O primeiro ponto teria a função de apontar a continuidade da discussão empreendida por Aristóteles, em relação às propriedades formais dos enunciados; o segundo ponto introduz o problema sobre os E.S.F., como uma discussão em torno às noções de “verdade”, de “ter um valor de verdade” e de “necessidade” (nas suas diversas aplicações). Bem, na nossa opinião (e nisso consistirá nossa observação inicial), embora Anscombe possa ter suficiente razão para tomar o texto como toma, as ferramentas conceituais apresentadas não são suficientes para elucidar as dificuldades que Aristóteles efetivamente se põe. Parece-nos que algo mais é exigido - dada a situação, proporemos buscar algumas noções complementares, na tarefa de tentar compreender o difícil cap. IX, em Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino, na lição XIII do comentário que faz ao cap. IX, oferece as noções exigidas para que se comece a trabalhar o problema; nesse lugar é dito que Aristóteles, após ter tratado a oposição entre enunciados e mostrado a maneira na qual os opostos dividem a verdade e a falsidade (matéria que fica implicitamente resumida nas linhas introdutórias do cap. IX), se pergunta se os resultados obtidos até então cobrem todo o âmbito dos enunciados possíveis, ou seja, se são (resultados) universalizáveis³. Ainda segundo Tomás de Aquino, Aristóteles constata que há uma “dissimilaridade” nas enunciações, no que

³ TOMÁS DE AQUINO. *Aristotle: On Interpretation*, p. 83.

toca à divisão da verdade e falsidade. A dissimilaridade encontra-se nos enunciados que são singulares e futuros (os E.S.F.). Isso nos leva a crer que a dissimilaridade de que se trata é determinada, ou é um produto do fato de um enunciado ter que se encaixar em uma ou outra das cinco divisões da forma da proposição (as divisões são: quanto à unidade, à qualidade, à quantidade, ao tempo e à matéria). Essas diferentes categorias e suas combinações são responsáveis pelo fato de concebermos a natureza e a função de uma proposição, de um modo ou de outro. Um enunciado difere de outro pela sua forma, dependendo de como está classificado na lista das cinco divisões (e sua função é diferenciada de outra função qualquer por essa classificação); porém, o que mais nos interessara é o fato de que as múltiplas aplicações de “verdadeiro e falso”, bem como de “necessário”, a um enunciado, são governadas pela sua forma (ou seja, pelo modo como pertence a uma ou outra – ou à combinações – das cinco divisões).

As cinco divisões quanto à forma dos enunciados são as que seguem :

- quanto à unidade: simples ou composta;
- quanto à qualidade: afirmativos ou negativos;
- quanto à quantidade: universais, particulares, indefinidos e singulares;
- quanto ao tempo: presente, passado ou futuro;
- quanto à matéria : necessárias, impossíveis e contingentes.

Agora, se adotarmos a linha investigação inspirada em Tomás de Aquino, talvez seja possível, pela classificação exata dos ESF em vista das cinco divisões quanto à forma dos enunciados (na verdade se trata mais propriamente de uma reclassificação, visando recuperar um aspecto que Tomás de Aquino passou por alto), lançar uma nova base para se compreender os problemas suscitados pelo cap. IX - a fim de evitar confusões, devendo dizer que essa “nova base” nada mais é do que uma espécie de rearranjo conceitual, visando salientar um aspecto até agora desconsiderado.

Resta ainda, inicialmente, uma consideração a ser feita sobre a estratégia que estaremos adotando na análise do texto aristotélico, a saber: cremos não ser problemático combinar, ou operar conjuntamente, os possíveis recursos oferecidos pela chamada “interpretação tradicional” (cujo exemplo é aqui dado pelo comentário de Tomás de Aquino), com os instrumentos de a chamada “interpretação moderna” (da qual exemplo mais próximo é dado por Anscombe).

* * *

Voltemos ao capítulo IX do *De Interpretatione*. Aristóteles concebeu que quanto às preposições que representam estados de coisas presentes ou passados, é necessário ou que a afirmação seja verdadeira e a negação falsa, ou que a negação seja verdadeira e a afirmação falsa (duas coisas são pressupostas aqui: primeiro, que a afirmação e negação dividem absolutamente o verdadeiro e o falso; e o segundo, que a afirmação ou negação é simples ou apresenta um único e determinado estado de coisas - a possibilidade de sentido dos enunciados sobre o passado e o presente implica a simplicidade da representação, visto que dizer de um enunciado que tenha um sentido determinado é o mesmo que dizer que podemos especificar as condições em que é verdadeiro ou falso, ou seja, que podemos apontar um único fato no mundo que corresponda ou não corresponda -; a questão é se essas são as condições gerais tout court). Com os universais universalmente quantificados ocorrem o mesmo (aqui temos os tradicionais enunciados do tipo A e E, com seus respectivos opostos I e O); com os enunciados singulares (p. ex. : “Sócrates é branco” - “Sócrates não é branco”), da mesma forma, um dos membros da antiphasis deve ser determinadamente verdadeiro e outro determinadamente falso. Continuando, em relação aos universais não tomados universalmente (p. ex. , o par “o homem é branco” – “o homem não é branco”), não é possível dizer que sendo um verdadeiro, o outro será falso; de fato, os membros da oposição podem ser ambos verdadeiros. Note-se que não temos aqui propriamente uma exceção em relação aos casos anotados

acima⁴, mas somente um caso no qual a antíphasis é aparente; que os dois membros sejam verdadeiros é indício de que temos uma espécie de predicação “complementar”, sendo o caso que uma propriedade atribuída a um sujeito não possui extensão suficiente para cobrir o domínio desse sujeito (o problema que se coloca é em relação a o sentido do enunciado - poderíamos considerar duas situações: ou “homem” está no lugar de uma coleção de indivíduos e há indefinição quanto ao fato de qual parte o elemento está sendo referido; ou “homem” está no lugar de uma classe ou entidade abstrata, o que torna o enunciado um absurdo). No nosso exemplo, “homem é branco”/“homem não é branco”, a contraditória poderia ser construída como “homem não tem cor”, se o exemplo pudesse ser lido como “homem tem cor” (é evidente que a predicação é diferente quanto a divisão por matéria, mas Aristóteles não diz que essa leitura não pode ser feita, ao contrário, ele diz sem maiores qualificações que dada uma antíphasis de indefinidos os dois podem ser verdadeiros - ou não é necessário que um seja verdadeiro e o outro falso -; o caso é que podemos imaginar uma contrainstância, e portanto, se o Princípio da Bivalência (PB) aplica-se ou não aos enunciados indefinidos, é uma questão que exige maior qualificação para ser respondida. Daí que não temos aqui, como parece sugerir Ackrill no seu comentário⁵, um primeiro indício para aceitar a “interpretação tradicional” segundo a qual Aristóteles está preocupado com restrição do PB (na verdade, Aristóteles não oferece um critério muito claro para que

⁴ Ackrill, no seu comentário à passagem referida, diz: “alguns pares de contraditórios devem consistir de um verdadeiro e outro falso, outros não precisam – ambos contraditórios podem ser verdadeiros. Mas, então, ‘necessário para a afirmação ou negação ser verdadeira ou falsa’ deve significar algo mais fraco do que ‘necessário para um ser verdadeiro e o outro falso’, algo que sustenta-se de todos os enunciados sobre o que é e o que foi, embora ‘necessário para um ser verdadeiro e o outro falso’ não se sustente para todos os enunciados. A frase deve, então, certamente significar ‘necessário que a afirmação (e igualmente a negação) deva ou ser verdadeira ou falsa’. Esse seria, em todo o caso, o modo mais natural de tomar a frase; e é o modo pelo qual todo leitor cuidadoso deve entendê-la aqui” (ACKRILL, J.L., *op. cit.*, p. 134). Acreditamos que essa seja a solução mais satisfatória.

⁵ Cf. a nota precedente.

possamos indentificar enunciados indefinidos, e isso gera dificuldades - consideremos o par “homem é animal” - “homem não é animal”; temos um enunciado indefinido? E mais, podemos negar que se afirmação é determinadamente verdadeira, então a negação é determinadamente falsa? - à primeira questão, responderíamos sim; à Segunda, não).

Todos esses assuntos já foram discutidos por Aristóteles em capítulos precedentes ao capítulo IX, como parece ser sugerido pela introdução ao problema específico do mesmo capítulo⁶.

Com os enunciados singulares futuros, o caso é diferente. Tomás de Aquino caracteriza a situação da seguinte maneira:

em enunciados singulares futuros, no entanto, há uma diferença. Em enunciados singulares presentes ou passados, um dos opostos deve ser determinadamente verdadeiro e outro falso, seja em que a matéria for, mas em singulares que são sobre o futuro, não é necessário que um seja determinadamente verdadeiro e outro falso. Isso sustenta-se com respeito à matéria contingente; com respeito à matéria necessária e impossível a regra é a mesma do que nos enunciados sobre o presente e o passado⁷.

Ficamos sabendo, dessa forma, que o tipo de enunciado que levanta problemas quanto à implicação de “verdadeiro” e “falso”, tem as seguintes notas distintivas: no que tange à quantidade, é singular; no que tange ao tempo, é futuro; no que

⁶ A professora Anscombe parece simplesmente desconsiderar a referência aos enunciados indefinidos: “creio que nós (atualmente) não estamos interessados nessas proposições não-quantificadas” (*op. cit.*, p. 16). Tomás de Aquino nota que os pares contraditórios de enunciados indefinidos poderão algumas vezes ser ambos verdadeiros, e algumas vezes um verdadeiro e outro falso; mas não dá maior importância ao assunto (Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 84). Não obstante a eminente opinião dos comentadores, acreditamos que a análise dos indefinidos poderá fornecer algum auxílio na tarefa da interpretação do cap. IX.

⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 84.

diz respeito à matéria é contingente; em relação à qualidade, pode ser afirmativo ou negativo; em relação à divisão pela unidade, não é claro se o enunciado pode ser, indiferentemente, simples ou composto.

Sustentaremos que os E.S.F. são essencialmente compostos, e isso é o que causa a ambigüidade quanto à qualificação “V” ou “F”.

Antes de prosseguir, é válido recordar dois pontos :

1º) como Tomás de Aquino também notou, uma discussão sobre a matéria contingente só se impõe quando são considerados os enunciados singulares, visto que “aquelas coisas que ocorrem contingentemente pertencem exclusivamente aos singulares”⁸; e isso é uma evidência do tratamento sistemático que Aristóteles dispensou ao problema das formas dos enunciados, estudando a contingência no exato momento em que esta se impõe (em vista disso, temos boas razões para acreditar que o cap. IX não está arbitrariamente disposto no *De Interpretatione* - pelo menos no que concerne a uma certa ordem das matérias - e está organicamente relacionado aos caps. V e VIII, nos quais são discutidos, respectivamente, dois temas de relevância para o nosso atual problema, a saber, a definição de proposições ou enunciados que são simples ou compostos, e a definição de enunciados singulares);

2º) dados os resultados que Aristóteles obteve nos caps. V e VIII, um enunciado simples é aquele que “revela uma coisa” (17^a 15)⁹, e é uma afirmação ou negação; enunciados compostos

⁸ Idem, p. 84.

⁹ “Aristóteles não exigiu em V que um enunciado singular deveria necessariamente afirmar somente uma coisa (poderia ser singular ‘em virtude de um conectivo’); mas ele exigiu isso de um enunciado singular *simples* (o que ‘revela uma coisa’). E ele tratou afirmações e negações como as duas espécies de enunciados simples. A presente consideração (cap. VIII) das afirmações e negações singulares, portanto, se ajusta ao que foi dito em V: o argumento que segue não é atingido pelo fato que ‘um cavalo é branco e um homem é branco’ é um enunciado singular (composto) – esse não é um enunciado simples e, portanto, não é uma afirmação singular (ACKRILL, J.L., *op. cit.*, p. 130).

são produzidos pela conjunção de simples; enunciados singulares podem ser simples ou compostos (e quanto à qualidade podem ser afirmativos ou negativos - não, porém, no mesmo sentido em que uma afirmação singular, enquanto designa uma das duas espécies possíveis de enunciados simples, é dita ser essencialmente simples).

No que segue, procuraremos manter a atenção sobre o quadro conceitual previamente delineado, visando extrair algumas indicações sobre a natureza e a função lógica dos E.S.F.

II. Notas sobre a estrutura e a função dos enunciados singulares futuros

Aristóteles prossegue assim:

Pois se toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa, é necessário para tudo ou ser o caso ou não ser o caso. Pois se uma pessoa diz que algo será e outra nega essa mesma coisa, é claramente necessário para uma delas estar dizendo o que é verdadeiro - se toda a afirmação é verdadeira ou falsa; visto que ambas não serão o caso juntas, sob tais circunstâncias. Mas se é verdadeiro dizer que isso é branco ou não é branco, é necessário que isso seja branco ou não seja branco; e se isso é branco ou não é branco, então foi verdadeiro dizer/afirmar ou negar isso. Se não é o caso é falso, se é falso não é o caso. Assim, é necessário para a afirmação ou a negação ser verdadeira. Segue-se que nada é ou ocorre, ou será ou não será, por acaso¹⁰.

Após ter introduzido o problema (sobre a pretensa dissimilaridade dos enunciados singulares futuros E.S.F.), o estagirita, na passagem acima citada, está preocupado com a tarefa de apresentar um argumento para provar uma das premissas do raciocínio, a saber, que toda afirmação ou negação

¹⁰ Idem, p. 50.

é verdadeira ou falsa, V ou F. Mas, se é o caso que toda a afirmação ou negação é V ou F, então é necessário (sabendo-se que o enunciado “revela” alguma coisa) que tudo seja o caso ou não seja o caso¹¹. Compreendendo os meros significados das expressões “afirmação”, “negação”, “verdadeiro”, “falso”, “ser o caso” e “não ser o caso” (os quais, de alguma forma, devem estar dados na linguagem pré-filosófica), qualquer pessoa sensata (“ou todas, ou a maioria, ou as mais eminentes”, como diria Aristóteles) aceitaria a premissa. Agora, é de se notar que o Filósofo nunca negará essa premissa: a afirmação e a negação, se são tomadas enquanto dividem o simples, apresentam um único estado de coisas. Mas se é assim, vejamos o que ocorre com o seguinte exemplo: se alguém diz que algo será e outra pessoa, referindo-se à mesma coisa, diz que não será, então ou afirmação ou negação devem ser verdadeiras (sendo que a verdade de uma implica a falsidade da outra). Justamente aqui vemos surgir a ilusão determinista, quando se crê, em se tratando de E.S.F., que falamos da “mesma coisa” (na verdade, como procuraremos indicar a seguir, embora falando de um mesmo objeto, estamos falando de possíveis diferentes configurações desse objeto, ou de estados de coisas diversos). A conclusão é inevitável: se duas pessoas falam de uma mesma coisa (sendo que há “intenção significativa” envolvida no ato, uma afirmação e uma negação, e não apenas um falar por falar, o qual seria vítima da equivocidade essencial da linguagem - essa equivocidade é uma conseqüência do fato, já constatado por Aristóteles, de que as palavras são em número finito, mas as coisas são infinitas), é necessário que uma delas enuncie o verdadeiro e a outra o falso (visto que, afirmação e negação dividem completamente o verdadeiro e o falso); e se alguém está enunciando sobre o futuro algo que pode ser desde já

¹¹ À margem: já foi notada a carência de um simbolismo lógico adequando, o qual faria com que muitas obscuridades fossem dirimidas em IX; na passagem que estamos analisando, p. ex., a simples utilização do recurso do parênteses, resolveria a ambigüidade dos principais enunciados envolvidos no argumento, ou seja, seria interessante aplicar as sugestões feitas por Geach (*Logic Matters*, p. 50), para se determinar quais expressões estão distribuídas.

tomado como verdadeiro, então é impossível que o tal evento não ocorra. Na parte de seu comentário onde trata a questão, Anscombe¹² parece sustentar que Aristóteles está apenas fazendo uma concessão em favor do argumento, quando aceita como universal a condição de que toda a afirmação ou é verdadeira ou é falsa (e o mesmo para a negação); de fato, a não-universalidade da condição já teria sido descoberta pela análise da forma dos enunciados que, quanto à quantidade, são indefinidos (interpretação essa que pode ser problematizada). Em vista disso, seria interessante fazer uma comparação entre os modos de comportamento de, por um lado, enunciados indefinidos, e, por outro lado, os E.S.F.

O caso com os indefinidos é que o sujeito, ao que parece, não pode ser completamente determinado para que se possa ter uma afirmação ou negação (no sentido primário em que afirmação e negação dividem exaustivamente o verdadeiro e o falso), como elementos legítimos numa antiphasis (seria algo análogo a um silogismo que apresentasse a falácia do tipo sorites); isso, no entanto, não engendra um problema propriamente ontológico, pelo simples motivo de que, para Aristóteles, a indefinição não está no homem, nem no que é ser branco (ou melhor, na qualidade), mas no modo de atribuição do predicado ao sujeito (é evidente que não existem “coisas indefinidas”, no sentido mais amplo da expressão; há indefinição, ao que parece, no modo como falamos das coisas e, conseqüentemente, a pergunta que surge é ao que estamos nos referindo, dado um conjunto determinado de possibilidades; não obstante, os enunciados indefinidos devem ter seu fundamento nas coisas, ou melhor, na composição entre as coisas). Esse modo de atribuição, por falta de algo mais adequado, pode ser caracterizado por sua transitividade. Ora, se parece ser natural que as coisas no mundo sofram composição no sentido de associação e dissociação de magnitudes - cf. *De Generatione et Corruptione* I 2), e essa composição é determinada, então os enunciados indefinidos representam *aspectos* desse estado de coisas (que é único), exigindo sempre uma complementação (os

¹² ANSCOMBE, G.E.M, *op. cit.*, p. 17.

indefinidos representam através de uma virtual conjunção de enunciados um único estado de coisas possível - sua condição lógico-semântica é que os enunciados componentes tenham o mesmo valor de verdade¹³; uma condição adicional é que os aspectos apresentados dividam o mesmo espaço de compatibilidade). Os enunciados indefinidos, dessa maneira, pela sua estrutura, representam aspectos daquilo que é o caso (ou não é o caso, mas poderia ser), sendo sua função apresentar a possibilidade de composição (no sentido da associação e da dissociação indicado acima) em geral.

Agora, quanto aos enunciados singulares futuros E.S.F.: eles revelam que “haverá coisas no futuro” ou que “há coisas no futuro”? Eles causam alguma dificuldade no âmbito ontológico e, se for o caso, de que tipo? De que maneira se distinguem dos enunciados indefinidos? Começemos nossa abordagem pela última questão.

A diferença entre os enunciados indefinidos e enunciados singulares futuros, tal como estão sendo considerados aqui, poderia ser formulada da seguinte maneira :

- um enunciado indefinido representa determinada, mas sempre parcialmente, um possível estado de coisas - esse tipo de enunciado deve ser sempre pensado como elemento de uma conjunção (sendo o enunciado componente, quanto à divisão por unidade, simples);
- um enunciado singular futuro E.S.F. , da forma “S será P”, representa um possível conjunto de estados de coisas, dividido em elementos que têm uma propriedade abstrata (reflexibilidade) capaz de designar o conjunto como um todo, ao mesmo

¹³ Anscombe diz o seguinte: “Aristóteles parece conceber que a verdade de uma expressão veritativo-funcional é independente do valor de verdade das proposições componentes” (p. 26). Não podemos concordar inteiramente com essa observação; parece mais provável que o valor de verdade determinado das proposições componentes é uma condição necessária do valor de verdade determinado da expressão veritativo-funcional.

tempo que, a verificação de um elemento desse conjunto é capaz de eliminar os outros e assim negá-lo como um todo (na verdade esse conjunto é um sub-conjunto, que está referido a uma totalidade no sentido absoluto); o enunciado, quanto à divisão por unidade, é composto; o enunciado, desse tipo, é essencialmente reflexivo.

Os E.S.F. revelam, no presente, uma composição de estados de coisas possíveis, tal que a atualização de um previne a atualização de outro, sem que isso interfira no “sistema do mundo” (a totalidade no sentido absoluto). Um acontecimento que pode, em geral, ser pensado ou enunciado como futuro e contingente, é um acontecimento que não obriga a pensar num mundo alternativo (e necessariamente é assim: um enunciado que exigisse a consideração de um mundo alternativo apresentaria um objeto autocontraditório, uma espécie de quimera - isso é, algo pode ser ou deixar de ser, mas dentro de certos limites, visto que a totalidade, no sentido absoluto, é determinada). Somente há coisas no futuro com relação ao presente (tomado atemporalmente).

No plano ontológico, os E.S.F. geram a conhecida dificuldade sobre o determinismo (expressa na seguinte tese: tudo que é, necessariamente é - sem maiores qualificações).

Retomemos a discussão na forma mais tradicional (procurando evitar o descontrole sobre os nossos próprios enunciados).

Tomás de Aquino, comentando o texto de Aristóteles, fixa o ponto, bem como os passos do desenvolvimento, da discussão sobre os E.S.F., da seguinte maneira :

Ele prova que há uma diferença entre esses opostos e os outros, quando diz ‘ Pois se toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa, etc.’. Primeiro ele prova isso mostrando que a posição oposta leve ao que é improvável; segundo, ele mostra que o que se segue dessa posição é impossível, onde diz, ‘Essas conseqüências absurdas e outras como essas, etc.’. Em sua prova ele primeiro

mostra que nas enunciações sobre singulares e futuros, a verdade não pode sempre ser determinadamente atribuída a um dos opostos, e então ele mostra que ambos não podem ser lacunares em relação à verdade, onde ele diz, 'Mas ainda não é possível dizer que nem é verdadeiro nem não é, etc.'¹⁴.

Estamos, portanto, diante de três passos interconectados (*De Int.* IX 18^a 34- b8; 18b 9-16; 18b 17-25), para mostrar que há dissimilaridade entre os opostos (a antiphrasis) em enunciações sobre singulares e futuros (e contingentes, já que, como mostra Tomás de Aquino, a questão da contingência só impõe-se quando da consideração desse tipo de enunciações) e os pares de opostos pertencentes a outras formas, a saber:

- a) dadas determinadas premissas (dentre elas, a principal, a de que toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa determinadamente), segue-se a necessidade de tudo o que é ou ocorre (note-se que Aristóteles não está a discutir qualquer tese filosófica, ou pelo menos não necessariamente; ao que parece, o problema surge em conexão com o projeto mais geral de análise e classificação das formas dos enunciados ou proposições, os quais integram o discurso no sentido ordinário - daí que o problema surge de forma imanente a esse projeto, e o cap. IX ocupa uma posição, tal que não pode ser tomada como arbitrária); Aristóteles, então, deveria desqualificar pelo menos uma das premissas, visto que a conclusão do argumento não é plausível;
- b) o segundo passo, em *Int.*, IX 18b 9-16, concerne à própria concepção aristotélica da verdade, bem como a uma propriedade específica do valor de verdade, a retrogradação; Anscombe¹⁵ acredita que seja esse o passo crucial no desenvolvimento do cap. IX (para a autora, a questão estaria em algo como a elucidação da relação entre

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 84.

¹⁵ ANSCOMBE, *op. cit.*, pp. 18-19.

as noções de “necessitas consequentiae” e “necessitas consequentis”); em adição, tomaremos a observação de Tomás de Aquino, no que concerne a esse segundo passo, que nos lembra que a forma do argumento é por “redução ao impossível”¹⁶;

- c) um passo final, subdividido em dois argumentos, é feito por Aristóteles para mostrar que os E.S.F. não podem, dada uma antiphasis, ser lacunares em relação ao valor de verdade (acreditamos que aqui reside o ponto principal do argumento aristotélico).

Sobre a): a estrutura do argumento, em 18^a 34 - b8, é a seguinte: 1) a negação da tese sobre a dissimilaridade ou peculiaridade da situação dos membros opostos numa antiphasis concernente ao que é singular e futuro; 2) a afirmação da tese sobre convertibilidade entre ser e verdade; e, então, 3) segue-se a conclusão não é plausível, e que a tese da convertibilidade entre ser verdade é irreprochável (pelo menos na perspectiva aristotélica), dever-se-ia assumir a contraditória da premissa 1). (À margem, note-se três coisas: primeiro, o argumento de Aristóteles não é para desqualificar o “determinismo”, que é uma conclusão legítima, dadas as premissas - o problema é desqualificar uma das premissas, aceitando-se que a conclusão não é plausível; segundo, temos um silogismo dialético, o qual difere do silogismo assertórico pelo fato de possuir premissas meramente prováveis; terceiro, parece que o argumento poderia ser rearranjado e, então, apresentado na forma de uma “redução ao absurdo”). Contudo, achamos ser possível que Aristóteles aceitasse a premissa 1), com a seguinte qualificação: se tem em vista somente enunciados simples quanto à divisão por unidade, então toda afirmação ou negação *simpliciter* é determinadamente verdadeira ou determinadamente falsa. Agora, como já sugerimos, os E.S.F. podem ser quanto à

¹⁶ Como oportunamente nos lembra Hintikka, citando Ross, é uma doutrina aristotélica aquela que diz que ‘onde uma conclusão necessária pode ser estabelecida, ela pode ser restabelecida por *reductio ad impossibile* (Aristotelian Infinity, p. 120).

qualidade, obviamente, afirmativos ou negativos, mas não podem ser tomados como simples em relação à divisão por unidade. (Duas observações : primeiro (uma objeção possível), é evidente que enunciados compostos podem ser reduzidos a enunciados simples, ao custo de um modo verbal passado ou futuro ser reduzido ao verbo “por excelência”, o presente atemporal – daí que os E.S.F. , temos a seguinte situação :

(i) “ Se p_1 é V, então $\sim p_1$ é F”

- aut

(ii) “Se $\sim p_2$ é V, então p_2 é F”

aut

(iii) “Se $\sim p_1$ é V, então p_1 é F”

- aut

(iv) “ Se p_2 é V, então $\sim p_2$ é F”;

tome-se: “p” como a afirmação de um estado de coisas; “ $\sim p$ ” como a negação de um estado de coisas; “V” e “F” para verdadeiro e falso; “Se... , então...” para a relação de implicação; “aut” para a disjunção exclusiva; i) e iii) como representando os casos onde a afirmação de um E.S.F. é, respectivamente, V e F; ii) e iv) como representando onde a negação de E.S.F. é, respectivamente, V e F; a proposição “ (“i) aut ii”)aut (“iii) aut iv”)”, é uma função dos valores de verdade das proposições componentes; os índices “1” e “2” são marcadores de diferentes de inserção na totalidade - há diferença de intenção, e, portanto, não se dá a redutibilidade das proposições componentes umas nas outras (com isso queremos expressar a idéia, segundo a qual a ocorrência de tais ou tais estados de coisas pode prevenir ou exigir a ocorrência de outros estados de coisas, de acordo de acordo com a situação da totalidade; mas isso não implica que estados de coisas, na sua totalidade e enquanto tomados em si mesmos, sejam necessários - alguns o são, outros não).

Isso deveria mostrar que os E.S.F. são enunciados sobre possíveis relações entre estados de coisas (mas propriamente,

conjuntos) tomados como V ou F; portanto, a atribuição de “verdadeiro” e “falso” a E.S.F. não se dá da mesma forma do que em relação às outras classes de enunciados - o “verdadeiro” e o “falso” são atribuídos a conjuntos e estados de coisas, tomados como V ou F e que estão em relações determinadas.

Falamos do futuro como um modo do presente (e isso explica porque tendemos a admitir apenas o presente, etc., como Aristóteles) - e, assim, concebemos as modalidades como redutíveis a relações de conjuntos no presente (já que falar do futuro como um modo do presente, é falar do futuro como um modo possível do presente).

Se os E.S.F. apresentassem, no presente, coisas ou eventos necessários, possíveis ou impossíveis, então teríamos que admitir um modo de existência dessas coisas (além do espaço-temporal) que, no mínimo, não é familiar.

A estrutura gramatical dos E.S.F. encobre sua estrutura profunda. Para concluir nossa segunda observação, somos forçados a dizer que o esquema apresentado acima não pretende oferecer uma caracterização da situação do problema aristotélico, quanto a E.S.F. - estivemos fazendo uma aproximação pessoal ao problema. A dificuldade para conciliar essa aproximação pessoal com a letra aristotélica reside, ao nosso ver, em que o conceito de totalidade é tomado num sentido moderno (como totalidade do compreender humano, e portanto lingüístico) - em Aristóteles, a totalidade parece ser, literalmente, algo como o sistema do mundo).

Retomemos o raciocínio sobre o ponto a). De acordo com o que vínhamos dizendo, o problema todo consistiria em mostrar que os E.S.F. são de tal natureza ou estrutura que apresentam dois estados de coisas simultaneamente, e assim mostrar-se-ia que a questão de saber se eles podem ou não ser tomados como possuindo valores de verdade determinados, não deve ser colocada sem maiores qualificações. (Estamos lidando com uma ilusão lingüística que é, enquanto ilusão, necessária). Por outras palavras, um único E.S.F. necessariamente apresenta um conteúdo proposicional duplo, e, ao mesmo tempo, apresenta-se como um enunciado simples. A peculiaridade residiria em que há um tipo de enunciado ou proposição que, ao

revelar algo, releva o relacionamento possível de conjuntos ou classes tomados como V ou F, relacionamento esse que pode ser caracterizado como um espaço (lógico) onde vigem certas relações (o prevenir ou o exigir algo outro). Poderíamos dizer que os E.S.F. possuem duas marcas distintas, a saber, são essencialmente compostos e reflexivos (visto que os E.S.F. tem uma propriedade que o faz referir a ele mesmo, enquanto duplicado no espaço lógico).

Com a qualificação da premissa 1), tal como aqui propusemos, Aristóteles talvez não precisasse mais recorrer à estratégia lógica da restrição do Princípio de Bivalência PB (pelo menos é plausível que o Filósofo não estivesse, naquele momento, exclusivamente preocupado com a restrição de PB, o que fica claro pelo fato de ele apresentar o argumento para a dissimilaridade da relação entre os valores de verdade, em se tratando de E.S.F., em três passos, dos quais somente o primeiro pode ser estritamente tomado como uma solução pela Bivalência - o que, como procuramos indicar, não é a única alternativa no que tange a esse primeiro passo). Agora, é evidente que a interpretação de IX, oferecida por Tomás de Aquino, privilegia a solução pela Bivalência, tratando os dois passos restantes como esclarecimentos e adendos. Sustentaremos que esse não é o caso; os dois passos seguintes são fundamentais, e independentes do primeiro (se esse primeiro passo for tomado como um movimento que resulta na restrição do PB). (À margem: se for correta a observação de P.T. Geach (cf. Geach, 1980, especialmente pp. 15 e 75), segundo a qual Aristóteles frequentemente confunde a verdade de uma proposição e a verdade de uma atribuição, e mais, praticamente desconhece a distinção entre a negação de uma proposição como tal e a negação predicativa; dessa maneira, podemos dizer que o problema dos E.S.F. é a matéria “allogenos”, e não pode ter sua análise balizada pelas noções de “verdade de uma atribuição” e “negação predicativa”; uma consequência disso, p. ex., é que a divisão por tempo no caso dos E.S.F. , não é relevante nos termos dos comentários de Tomás de Aquino ao cap. IX, pois ele concebe essa divisão pelo tempo como balizada pela noção de “verdade de uma

atribuição”; disso não se segue, na nossa opinião, que a divisão por tempo seja espúria - sua função é que pode estar mal-concebida (uma indicação de como vemos a questão é a seguinte: o tempo em função das proposições deve ser concebido como uma das formas nas quais estamos necessariamente relacionados à proposições; ou na formulação mais exata e elegante de A. N. Prior, “tensed propositions are propositional functions, with times as arguments (nd propositions as values, citado por Bas C. Van Fraassen, 1980, p. 323). Das cinco divisões, apresentadas pela lista de Tomás de Aquino, apenas a divisão por unidade pode ser inteiramente balizada pelas noções de “verdade de uma proposição” e “negação de uma proposição como tal”, independentemente da análise tradicional “S é P”, pois é o caso que ou temos uma proposição revelando um estado de coisas (simples), ou uma proposição revelando mais de um estado de coisas (composta).

Sobre b): o segundo passo, tomado Anscombe como o mais importante, será apresentado como uma “redução ao impossível”: dado que o verdadeiro e o falso estão relacionados da mesma forma em enunciados sobre o presente e o futuro, segue-se que 1) tudo que é verdadeiro do presente foi também verdadeiro do futuro, da mesma forma em que é agora verdadeiro do presente; tome-se a seguinte situação: 2) é, agora, determinadamente verdadeiro dizer de algo singular que é branco; 3) portanto, anteriormente, torna-se branco, foi necessariamente verdadeiro dizer que isso seria branco; mas 4) se anteriormente não foi necessariamente verdadeiro dizer que isso seria branco (negação da linha 3); e 5) é, agora, determinadamente verdadeiramente dizer desse singular que é branco; 6) então, algo que é verdadeiro do presente não foi, da mesma forma, verdadeiro do futuro, como é agora verdadeiro do presente; 7) mas foi assumida a contraditória da linha 6)¹⁷. O argumento é para mostrar que se assume a premissa 1), então tudo é ou ocorre por necessidade, como afirmado na linha 3). O ponto seria mostrar que, assumido a premissa 1), segue-se

¹⁷ Sobre este ponto ver Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 86; e SMITH, R. *Logic*, p. 39.

necessariamente a linha 3); e a premissa 1) é demonstrada por “redução ao impossível”. Mas como o silogismo é dialético (e portanto, trata-se de premissas propriamente verdadeira e sim prováveis), Tomás de Aquino opta por descartar a linha 1). Ou melhor, qualifica a premissa: tudo o que é verdadeiro do presente foi também verdadeiro do futuro, da mesma forma em que é agora verdadeiro do presente, *dado o presente*. Por outras palavras, se algo é agora determinadamente verdadeiro, então é necessário que tenha sido verdadeiro antes (dada a natureza atemporal da verdade¹⁸ e sua propriedade de retrogradação). Mas a necessidade do conseqüente é totalmente dependente da necessidade da condicional; quando destacamos o conseqüente, ao mesmo tempo, perdemos seu carácter necessário. Formalmente: “Se p, então q”; e “p”, então “q” - assim, se pensarmos em termos de forças assertórica (ou seja, quais conteúdos proposicionais estão sendo asseridos), estaremos afirmando o conteúdo do antecedente, para então podermos concluir pelo conseqüente; o caso é que se a condicional não for asserida não temos nenhuma ligação entre p e q; daí que a necessidade de “q”, em virtude da asserção de “p”, é totalmente relativa a necessidade da condicional (ou seja, não é legítimo destacar a conclusão)¹⁹.

¹⁸ Sobre a noção atemporal da verdade, temos o seguinte: “Nós somos assim conduzidos à seguinte idéia: se há uma batalha naval em 14 de janeiro de 1981, a proposição que há uma batalha naval é verdadeira em qualquer tempo antes, durante e depois da data em questão. Ou, colocando ‘p’ por ‘há uma batalha naval’ e ‘em t’ por ‘14 de janeiro de 1981’: se p em t, então a proposição p em t é sempre ou sempiternamente verdadeira. Mas preferivelmente do que chamar sua verdade ‘sempiterna’, eu penso que nós deveríamos chamá-la ‘atemporal’ e dizer que ‘verdadeiro em t’ significa dizer simplesmente aqui ‘verdadeiro’ (VON WRIGHT, G.H. Truth, Knowledge, and Modality, p. 5).

¹⁹ Sobre este ponto ver o artigo ‘Assertion’ de Geach (pp. 254-69); nesse artigo, o autor mostra (entre outras coisas) a importância do que ali é chamado o ‘ponto de Frege’, para se compreender corretamente o *modus ponens*. Algo similar parece estar na base da interpretação, proposta por Anscombe, que tenta estabelecer que “a necessidade”, no contexto de IX, pode ter um sentido “familiar” (a necessidade lógica das expressões veritativo-funcionais) ou ainda um sentido “não-familiar” (a necessidade ôntica de determinados fatos que, coincidentemente, são proposições) – interessa o que está sendo asserido, para então discriminar-mos o tipo de necessidade.

Segundo a interpretação de Anscombe, Aristóteles estaria querendo mostrar que da necessidade estabelecida pela lógica, não se segue uma necessidade das coisas (necessidade ôntica). Agora, o argumento apresentado por Anscombe parece conter uma falha, qual seja, a de não ter tomado a sério o “argumento dominador”, atribuído a Diodorus Cronus . O “argumento dominador” pode ser lido assim :

Se qualquer sendo possível não é nem será – verdadeira -, o impossível resultaria de um possível. Ora, uma coisa impossível não pode resultar de uma possível. Daí que nada é possível que não seja ou que venha a ser - verdadeiro -²⁰.

Por força desse argumento, a conclusão da condicional que discutimos acima, quando destacada (e assim supostamente estaria destituída da necessidade, a qual é relativa a expressão veritativo-funcional), por ser possível é, de alguma forma, necessária (pois se é possível, ou foi, ou é, ou será; do contrário não teríamos um possível) . Dessa maneira, a principal estratégia que Anscombe atribuiu a Aristóteles no cap. IX, com vistas a refutar ou evitar a dificuldade do determinismo, a saber, distinguir entre o valor de verdade de um e E.S.F. e sua necessidade, admitindo que um E.S.F. possui um valor de verdade, mas não é necessário (tomemos o seguinte exemplo: uma proposição molecular, uma disjunção interpretada exclusivamente, sendo as duas proposições componentes um par de opostos sobre evento singular futuro em matéria contingente, a proposição dessa forma : “ p aut $\sim p$ ” é necessariamente verdadeira; mas “ p ” e “ $\sim p$ ”, isoladamente, não são necessárias - isso quer dizer que, para Aristóteles, segundo Anscombe, a verdade necessária de “ p aut $\sim p$ ” não é uma condição suficiente para a verdade de “ p ” ou a verdade “ $\sim p$ ”), não contempla a objeção gerada pelo “argumento dominador”. Se é possível que “ p ” seja verdadeiro, é necessário que alguma vez se realize, e portanto seja verdadeiro (necessariamente).

²⁰ SCHUHL, P-M. *Le Dominateur et les Possibles*, p. 11.

No que diz respeito ao argumento diodoreano, Tomás de Aquino levantou uma objeção que parece ser fatal, a saber: as distinções do possível, do necessário e do impossível, usadas no “argumento dominador”, são distinções “de acordo com o resultado”²¹, ou seja, distinções a posteriori, quando deveria importar dizer de algo que é necessário, não porque sempre ocorrerá, mas que sempre ocorrerá em virtude de ser necessário. Mas como poderíamos compreender a necessidade como distinção a priori, se não na sua acepção estritamente lógica? - dessa maneira somos levados a crer que a objeção tomista também não oferece uma razão decisiva para refutar o “argumento dominador”. A situação é a seguinte: se é possível que alguma coisa seja, é necessário para essa coisa ser em algum tempo. Sabe-se ainda, que Diodorus Cronus partiu do antagonismo de três proposições:

- 1) tudo que é passado é necessariamente verdadeiro;
- 2) do possível não procede o impossível;
- 3) é possível que nem é, nem virá a ser verdadeiro²².

Conciliando as duas primeiras, Diodorus obteve a negação da terceira. Agora, a proposição 2) é evidente; enquanto a proposição 1) é o fundamento de prova da maior da condicional diodoreana (a saber, se tornarmos dois fatos, ou melhor estados de coisas, que se excluem, no passado, a realização de um implica a impossibilidade do outro; daí que a necessária realização de um sempre (no sentido atemporal) implicou a impossibilidade do outro, e se esse outro tivesse sido possível, então o impossível se seguiria do possível - portanto, fica provada a proposição “Se qualquer coisa sendo possível não é, nem será /verdadeira/, /então/ um impossível resultaria de um possível”, que é a “maior” no “argumento dominador”, reconstruído, como acima, no modus tollens). A tarefa para se evitar as terríveis conseqüências do argumento de Diodorus, consistiria em desqualificar a proposição 1). Proporemos o

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 90.

²² SCHUHL, *op. cit.*, p. 10.

seguinte: o passado só foi passado porque era possível, e portanto necessário (dado que o possível, ao que parece, não é aquilo que pode ser, mas aquilo que necessariamente será, apenas não se sabe exatamente em que ponto da linha temporal (concedendo-se, nesse momento, que há algo como o tempo - de fato, uma das conseqüências do argumento de Diodorus é o completo abandono do conceito de tempo); dessa maneira, as noções de “passado”, “possível” e “necessário” estão extensionalmente colapsadas, são intersubstituíveis (em detrimento de qualquer diferença de intenção). Portanto a proposição 1) é tautológica, enquanto a “maior” no modus tollens é uma contradição (daí não há argumento). A solução de Aristóteles deveria consistir apenas em evitar esse colapso extensional entre as modalidades e os modos do tempo (ao mesmo tempo, mostrando que esse é o caso num argumento do tipo do diodoreano).

Com a adição dessas observações as dificuldades que surgiriam pelo concurso do “argumento dominador”, a interpretação de Anscombe poderia funcionar perfeitamente. Contudo, resta ainda um ponto a ser discutido.

Sobre c): em 18b 17-25, Aristóteles põe a questão de se os E.S.F., dada a antiphasis, são ambos lacunares em relação ao valor de verdade. Como notou Tomás de Aquino²³, Aristóteles oferece dois argumentos para mostrar que os E.S.F. não podem ser lacunares em relação à verdade.

O primeiro argumento é seguinte: a afirmação e negação (enquanto são enunciados simples quanto à divisão por unidades), dividem absolutamente o verdadeiro e o falso. Dado que ser verdadeiro é ou afirmar que é o que de fato é, ou negar que é o que de fato não é; e ser falso é ou afirmar que é o que de fato não é, ou negar que é o que de fato é. Agora, se alguém sustentar a posição de que num E.S.F., dada a antiphasis, nem a afirmação nem a negação são verdadeiras ou falsas, então teríamos um terceiro valor como “não-verdadeiro”, ou outras coisas mais abstrusas ainda como os valores “ainda-não-verdadeiro”, “não-mais-verdadeiro”, “quase-verdadeiro” (como

²³ TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 87.

o valor intermediário $\frac{1}{2}$, de Lukasiewicz), etc. (nota-se, diante disso, que é preciso ter prudência ao utilizar expressões como “é determinadamente verdadeiro). Ora, isso é absurdo visto que a afirmação e a negação dividem absolutamente o âmbito do verdadeiro e do falso .

Mas consideremos uma argumentação alternativa: suponha-se que alguém sustente a posição de que num E.S.F., dada a antiphasis , nem a afirmação nem a negação são verdadeiros tout court; justificando isso da seguinte maneira: um E.S.F., pela sua própria forma, dada a antiphasis, só no plano lingüístico pode ser tomado como apresentado um único estado de coisas; a sua estrutura lógica ou profunda, possui a nota característica de apresentar uma composição ou conjunto de estados de coisas, e, portanto, não é legítimo atribuir, sem maiores qualificações, afirmação ou a negação um valor de verdade. Afirmar que o enunciado é verdadeiro é afirmar que um composto é verdadeiro (nota-se que a afirmação é feita sobre um conjunto de estados de coisas - e a afirmação, nesse caso, não pode ser reduzida a enunciados simples, porque justamente a função dos E.S.F. é enunciar relações entre simples, enquanto são V ou F -, que, por sua vez, são compostos de elementos qualificados como V ou F, ou seja, a afirmação é feita sobre o modo como esses elementos se relacionam no conjunto, de acordo com as cláusulas do “prevenir” ou “exigir” (como foi indicado acima); E.S.F. não revelam coisas individuais, mas conjuntos e relações, nos quais esses individuais podem ser elementos, se integram uma atitude judicativa). Por outros termos, E.S.F., apesar de serem singulares quanto à quantidade, são enunciados acerca de conjuntos de eventos (são enunciados ou proposições essencialmente compostos quanto à divisão por unidade).

Postulamos que a divisão por unidade é logicamente anterior a divisão pela quantidade (bem como pelo qualidade, tempo e matéria), pela razão de que a primeira não depende essencialmente da análise da proposição em sujeito e predicado, enquanto a segunda depende essencialmente dessa análise (que Aristóteles, em obras posteriores, essencialmente nos *Primeiros Analíticos*, tenha sustentado que toda e qualquer

proposição pode ser analisada como pertencendo à forma “S é P”, não nos causa problema algum; estamos dizendo que a divisão pela unidade não depende dessa análise, e nada mais - se essa é ou não a melhor análise, é algo discutível; mas, no momento, não é tarefa nossa discutir o ponto). E mais, atribuir a um indivíduo e atribuir a uma classe ou conjunto (de indivíduos ou classes), no caso o valor de verdade, são coisas distintas (mais especificamente, em se tratando de Aristóteles, J. Hintikka mostrou, p. ex . , no que concerne à teoria sobre o infinito, que existe uma diferença entre os modos de atribuição e que essas diferenças são lógicas e metafisicamente relevantes²⁴ - sustentamos que essas diferenças ou distinções são generalizáveis).

A intenção do argumento em 18b 17-20, ao que parece, é chamar atenção sobre a “multiplicidade de aplicações”²⁵ do termo “verdadeiro” (o sentido básico, não qualificado, do termo “verdadeiro” é aquele proveniente da sua aplicação a indivíduos ou eventos individuais; portanto, se é tomado dessa forma, quando aplicado a E.S.F. - pelas razões expostas acima, fatalmente vai gerar uma aporia) .

Tomás de Aquino, como já mencionamos, afirma haver um segundo argumento (18b 21-25) para mostrar que os E.S.F. não podem ser lacunares quanto ao valor de verdade²⁶. Agora, de acordo com a leitura que estamos propondo, não há propriamente um argumento adicional - o caso é que Aristóteles esta oferecendo um exemplo, onde é mostrado que a confusão entre diferentes modos de aplicação do termo “verdadeiro” produz uma aporia (a saber, que nada é ou ocorre por acaso, ou contingentemente) . Recordemos o texto do *De Interpretatione* :

²⁴ Sobre este ponto, veja-se os seguintes artigos de Hintikka: *Necessity, Universality, and Time in Aristotle*, especialmente p. 114; e *Aristotelian Infinity*, especialmente pp. 125-7.

²⁵ HINTIKKA, J. *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, pp. 1-26.

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 87.

Além do mais, se é verdadeiro dizer que algo é branco e grande, ambos / os atributos / devem sustentar-se disso, e se é verdadeiro que eles se sustentarão amanhã, eles terão que se sustentar amanhã; e se esse nem será nem não será o caso amanhã, então não há acaso / ou contingência /. Tome uma batalha naval : ela teria que nem acontecer nem não acontecer²⁷.

Aristóteles parece nos dar um caso onde “verdadeiro” está sendo aplicado da mesma forma, num enunciado presente (que é simples) e num E.S.F. (que é composto), e desse emprego de “verdadeiro” surge a aporia (a afirmação de que não há contingência).

Acreditamos que esse último ponto c), em relação à multiplicidade de aplicações de “verdadeiro”, possa ser tomado como o principal, tendo em vista a análise aristotélica dos E.S.F.

* * *

Na nossa opinião, a solução dos problemas surgidos no interior do cap. IX do *De Interpretatione*, não poderá consistir na simples restrição do PB (sendo isso o essencial na chamada “interpretação tradicional”), nem poderá consistir em aceitar que os E.S.F. admitem valores de verdade, mas que não se segue daí sua necessidade (sendo isso o essencial na chamada “interpretação moderna”) - ao que parece, uma solução satisfatória deveria ser guiada pela distinção das múltiplas aplicações do termo “verdadeiro”, dispensando-se uma atenção especial à divisão pela unidade (simples, composto). (À margem: é claro que as interpretações estabelecidas são de importância incalculável, e seus argumentos são, do ponto de vista lógico, cogentes; nossa sugestão aqui, é que talvez essas interpretações não tenham feito a exposição dos problemas envolvidos no cap. IX, em toda a sua amplitude) .

Faremos duas observações finais, a saber :

²⁷ ACKRILL, *op. cit.*, p. 51.

1º) os E.S.F. podem ser tomados como enunciando relações entre duas ordens causais distintas (uma natural e outra deliberativa) . Aristóteles apresenta um exemplo ilustrativo sobre o “casaco”, em IX 19^a 13-17²⁸; a questão aí é saber se um determinado objeto pode ser tomado como objeto de deliberação, ou como um objeto pela sua própria operação, e em que circunstâncias. De fato, poderíamos estar diante de uma contra-instância do princípio geral de que tudo que é possível deve se realizar em algum tempo (princípio de plenitude, segundo A. Lovejoy), visto que é possível que um casaco seja cortado ou não seja cortado e também ele pode se consumir antes. Agora, se o E.S.F. é sobre a relação entre duas ordens causais (dado que uma pode prevenir a outra), o termo “possível” não está sendo empregado no mesmo sentido do que quando é aplicado a um único estado de coisas (e não para modalizar uma relação entre estados de coisas). Se há objeto de deliberação, e isso é evidente (pelo menos pode ser dado assim, em favor do argumento), então deve haver alguma potência na ordem causal natural que é primeira em relação à deliberação (essa ordem causal natural é primeira simplesmente porque poderia prevenir a participação de um objeto qualquer na ordem da deliberação). (À margem: uma consequência, por generalização, seria que o ser, como tal, está completamente dividido nas noções de ato e potência).

Por fim, deveríamos dizer que Aristóteles não está aqui pesquisando a natureza humana, e por esse motivo não está pressupondo a liberdade da vontade como condição da deliberação (como corretamente observou Anscombe²⁹), ao invés, está pensando a relação entre duas ordens causais (dado que uma pode prevenir a outra).

2º) em IX 19^a 23-4, diz Aristóteles: “O que é, necessariamente é, quando é; e o que não é, necessariamente não é, quando não é . Mas nem tudo que é, necessariamente é

²⁸ Idem, p. 52.

²⁹ ANSCOMBE, *op. cit.*, p. 22.

(...)”³⁰. Temos então o seguinte quadro: não é legítimo dizer de algo que é, e por isso é verdadeiro, que é necessário, pois “verdadeiro” pode ser dito em muitos sentidos. No sentido básico de “verdadeiro”, se é tomado sem nenhuma qualificação, há a implicação de que o que é, é por necessidade (não pode ser mostrado de outro modo). Portanto, o termo “quando” na passagem citada, antes de ser uma condição temporal, é uma espécie de designador lógico-linguístico de que o sentido básico de verdadeiro está sendo tomado. No caso da partícula quando (ou outra que desempenhe função similar) estar ausente, não podemos tomar a expressão “verdadeiro” sem maiores qualificações.

³⁰ ACKRILL, *op. cit.*, pp. 52-3.

Bibliografia

- ACKRILL, J.L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (trans. with notes and glossary). Oxford: Clarendon Press, 1963.
- ANSCOMBE, G.E.M. Aristotle and the Sea Battle. In: MORAVCSIK, J.M.E., *Aristotle. A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1967.
- ARISTÓTELES. *The Compleat Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- GEACH, P.T. *Logic Matters*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- HINTIKKA, J. Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity. In: *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Studies of Modality*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- _____. Necessity, Universality, and Time in Aristotle. In: BARNES, SCHOFIEL & SORABJI, *Articles on Aristotle*. Vol. 3: Metaphysics. London: Duckworth, 1979.
- _____. Aristotelian Infinity. In: BARNES, SCHOFIEL & SORABJI, *Articles on Aristotle*. Vol. 3: Metaphysics. London: Duckworth, 1979.
- SCHUHL, P-M. *Le Dominateur et les Possibles*. Paris: PUF, 1960.
- SMITH, R. Logic. In: BARNES, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- TOMÁS DE AQUINO. *Aristotle: On the Interpretation*. Commentary by St. Thomas and Cajetan (Peri Hermeneias) – (trans. J.T. Oesterle. Milwaukee: The Marquette University Press, 1962.
- VAN FRAASSEN, B.C. A Temporal Framework for Conditionals and Chance. IN: Ifs. D. Reidel Publishing Company, 1980.
- VON WRIGHT, G.H. Truth, Knowledge and Modality. In: *Philosophical Papers*, vol. III. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- LEON, J.C. Indeterminism and Future Contingency in Non-Classical Logic. In: Angelelli, I (org.) *Symposium on History of Logic*, s/d.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* (ed., trad. e introd. Luís Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.

O BEM NO *FILEBO**

Antonio Henrique Nogueira
Universidade Federal de Pelotas

O objetivo deste artigo é mostrar que o estudo do bem em *Filebo* é fundamental para a compreensão da ética platônica e ao estudo da ética ocidental. A ética platônica no *Filebo* é uma ética da mistura do prazer e do saber. Neste sentido, mostraremos como esta ética se articula a partir de uma disputa inicial entre o prazer e o saber a se constituir como o bom para a vida humana. Evidenciaremos os passos da argumentação que se desenvolve no diálogo entre Sócrates e Protarco na presença de *Filebo*. Mostraremos como se articulam os princípios do Uno e da Díade indeterminada com o método dialético e como o prazer e saber são interpretados na concepção dos quatro gêneros do indeterminado, do limite, do misto e da causa. Por fim, mostraremos que o bem se aproxima do belo, da proporção e da verdade e que a boa vida tem a medida como valor maior, em segundo lugar a beleza, a proporção, a oportunidade, em terceiro a sabedoria, em quarto lugar o conhecimento das artes, em quinto os prazeres puros.

* * *

É lugar comum dizer que Aristóteles é o fundador da ética como “ciência prática”, que diferentemente de Platão, há em Aristóteles o primado da práxis sobre a teoria. Toda a afirmação que objetiva descobrir grandes chaves de interpretação corre o risco de acentuar diferenças e diminuir semelhanças comprometendo o resultado da própria pretensão inicial. Toda a diferença não pode eliminar o lugar ou em relação a que ela se

* Este artigo foi apresentado como comunicação no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

fez, e há sempre o semelhante nesta origem que não desaparece. Daí porque dizer “primado da práxis sobre a teoria” para distinguir Aristóteles de Platão é estabelecer uma diferença escamoteando a semelhança. Penso que as práxis e as teorias de um e de outro guardam semelhanças e diferenças. A forma de diálogo pela qual a ética no *Filebo* é apresentada não representa tudo aquilo que foi dito sobre a mistura do prazer com o saber. Pelos estudos das escolas de Tübingem e de Milão, ainda está se fazendo por caminhos indiretos a reconstrução dos diálogos daquilo que parece ter sido omitido da práxis oral do ensinamento esotérico da academia para o que foi expresso nos diálogos, no ensinamento esotérico. O pensamento no *Filebo* contribui para a própria atividade humana, e o “cadinho” onde é preparada a mistura do prazer com o pensamento. O pensamento é causa eficiente e parte da mistura.

Se Platão usa de um método geométrico ele o faz ao aplicar a vida sem reduzi-la à precisão matemática, também Aristóteles faz uso da herança pitagórica ao adotar na virtude a procura do “meio termo”, não sendo a exata medida aritmética entre dois valores, mas deve de algum modo ser para cada um uma dada média geométrica objetiva. O que Aristóteles condena em Platão é o método geométrico exato. Mas este não é o Platão tardio. Talvez seja do platonismo vigente na academia depois da morte de Platão.

As partes de que se compõem o *Filebo* são muito bem articuladas a despeito de uma aparente fragmentação. Não é um diálogo com início e com fim determinados (se pode-se falar de início e de fim) no sentido da complitude da tese apresentada. O estudo do diálogo sugere que se dialogue com ele, e neste dialogar se constrói por interpretação a “complitude” das teses. É neste aberto do diálogo que se encontra também a sua dimensão prática. Enfim, parafraseando Platão na disputa entre o prático e o teórico, a boa mistura é aquela que inclui os “platonismos” e os “aristotelismos”, hegelianamente falando, preservando e guardando suas semelhanças e diferenças para poder compreender o pensamento ocidental do qual participamos.

No *Filebo*, voltamos a encontrar a presença de Sócrates como personagem principal e condutor do diálogo, que é uma

característica dos diálogos platônicos ditos de primeira fase de sua produção literária-filosófica. No *Filebo*, Sócrates também trata de questões da vida do homem mas diferentemente do tratamento das questões tal como aparecem naqueles diálogos. Entretanto, pode-se dizer que é próximo aos diálogos do período da maturidade por fazer recurso a princípios metafísicos do Uno e da Díade indeterminada: a questão do bem para a vida do homem vem entrelaçada com a teoria dialética da distinção ou argumentação. Esta questão é posta, no início do diálogo, na forma de uma disputa: se o bem para a vida humana está no reino dos prazeres ou na atividade do pensamento. Esta disputa envolve no diálogo três personagens: Sócrates, Protarco e *Filebo* (estes dois últimos não se sabe se são personagens fictícios).

O desenvolvimento do diálogo “*é, de alguma maneira, a parte central de todo um debate mais amplo, que começou antes, e cuja continuação tampouco nos tem como ouvintes*”¹.

A tese de *Filebo* de caráter hedonista, defendida por Protarco: “*Para todos os seres animados, o bem consiste no prazer e no deleite e tudo o mais do mesmo gênero*”². A tese de Sócrates: “*O saber, a inteligência, a memória e tudo o que lhe for aparentado são melhores e de mais valor que o prazer para quantos forem capazes de participar deles, e que essa participação é o que de mais vantajoso pode haver para os seres em universal, presentes e futuros*”³. Trata-se de uma tese que coloca o saber acima do prazer, em uma escala de valores, é uma confirmação da ética iniciada por Sócrates e que Platão aprofunda e a reconduz em bases metafísicas.

Em outras palavras, a tese de *Filebo* que traduz num conceito de bom tudo aquilo que nos pode satisfazer, é, também, a tese de Eudoxo que afirma que “*o prazer é atrativo porque a natureza nos empurra a obtê-lo e assim somos guiados a uma forma de vida correta*”⁴. A tese de Sócrates, que é a mesma de Espeusipo, traduz num conceito de bom tudo aquilo que a

¹ PLATON, *Obras completas*, p. 1205.

² PLATON, *Filebo* (11-b).

³ *Filebo* (11-b).

⁴ CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platon I*, p. 266.

natureza pretende que tentemos conseguir. Uma vida boa é a que é digna de um ser racional. Para Platão, aquilo que nos agrada depende de como fomos educados. Crombie interpreta a posição de Sócrates na seguinte afirmação: “*Se é realmente fundamental que não somos como as bestas, é importante que fomentemos nossas diferenças com eles; reflexões deste tipo sugerem que devemos considerar no prazer um subordinado, considerando muito mais importante a estrutura da inteligência*”⁵.

A dialética do prazer e do saber

O que defende Protarco como bem para os homens tem para os seres viventes em geral e para os homens, em particular, um importante caráter determinante de seu agir. Protarco defende o prazer como guia do comportamento dos homens – um bem que deve ser buscado acima de tudo. A tese é de *Filebo*, mas é Protarco o incumbido de defendê-la. *Filebo* se retira do debate (eventualmente diz alguma coisa). Para *Filebo*, o prazer não se sujeita a apresentar razões, ele é a própria manifestação da deusa Afrodite.

Filebo – do meu lado, sou da opinião que, de todo jeito, o prazer sairá vencedor; mas a ti, Protarco, é que compete decidir.

Protarco – desde que nos transferiste a discussão, *Filebo*, perdeste o direito de concordar com Sócrates ou divergir dele.

Filebo – tens razão; e assim, daqui em diante, considere-me desobrigado de responder, para o que invoco o testemunho da própria deusa⁶.

A demonstração a que um e outro deverão empreender sobre o problema do bem na vida humana deverá ser pelo método dialético da distinção. Por este método considera que “to-

⁵ CROMBIE, *op. cit.*, p. 282.

⁶ *Filebo* (12 a-b).

*dos os universais ordinários, como o prazer e o conhecimento, são divisões em subconjuntos e que não se pode entender nada até que não se possa ter presentes todos os subconjuntos em que se dividem.”*⁷. A tarefa de Sócrates será de “*afirmar o valor relativo e a limitação do direito de domínio dessa força universal que é o prazer*”. É possível que a discussão não se resolva favorável nem a um nem a outro lado que o bem para a vida humana não se reduza nem ao prazer nem ao saber:

Sócrates – E se descobirmos outro estado superior a esses? No caso de revelar-se mais aparentado com o prazer, não será certeza ficarmos ambos vencidos pela vida reforçada com essa vantagem, mas que a vida de prazeres levará a melhor, com relação à sabedoria.

Protarco – isso mesmo.

Sócrates – e se tiver mais afinada com a sabedoria, esta é que vencerá o prazer, que acabará derrotado⁸.

Uno e o múltiplo e o método dialético

A participação de Protarco na discussão não se dá sem a resistência inicial a toda distinção ao prazer: não aceita distinguir ao prazeres em bons e maus. Sócrates contesta a posição de indistinção porque ela não corresponde à experiência humana e porque não haveria qualquer possibilidade de se chegar à verdade se não aceitarmos tentar fazer todas as distinções que permitam chegar à “essência” tanto do prazer quanto do saber. Protarco se convence do método na medida que ao pensamento é igualmente necessário fazer as devidas distinções. O que está implícito nesta passagem, como já foi citado, é a tendência de Sócrates de não renunciar a remontar aos primeiros princípios e a deduzir, como a priori do universal, o que se pode aplicar aos casos particulares. Para poder resolver a questão proposta é necessário primeiro saber se se pode falar de prazer ou saber como de uma realidade única, se sob estes nomes não se ocul-

⁷ CROMBIE, *op. cit.*, p. 266.

⁸ *Filebo* (11 d-e / 12-a).

tam outras realidades distintas, correspondentes a outros gêneros de prazer ou saber. Em outras palavras, pergunta-se se o prazer e o saber podem ser como últimas espécies, ínfimas, ou se não são mais que conceitos genéricos, sob os quais encontram-se espécies muito diversas? Sócrates propõe que a universalização deva começar por aí, ainda que difícil é percorrer o caminho da distinção.

“*Sócrates* - ...Não há nem pode haver caminho mais belo do que o que eu sempre amei, mas que perco muito frequentemente, ficando sempre na maior perplexidade”⁹.

“*Sócrates* – indicá-lo é fácil; difícil acima de tudo é percorrê-lo. Foi graças a este método se descobriu tudo o que diz respeito às artes”¹⁰. Sócrates expõe inicialmente a estrutura do método da distinção (*diáiresis*) como que para instruir Protarco a se conduzir na discussão (de 16-c a 17-a). O método se fundamenta na estrutura ontológica da realidade construída do uno e do múltiplo e da idéia-número e corresponde à capacidade do pensamento de seguir com seus próprios recursos na investigação da verdade como seguindo um roteiro de navegação. Protarco aceita que se aplique o método proposto: “*Protarco* – Decide, então, se te convém dividir o prazer e o conhecimento em suas espécies, ou partes, semelhante idéia, dada a hipótese de te considerares com disposição e capacidade para esclarecer de outra maneira o tema em discussão”^(20-a). Uma vez estando Protarco disposto a participar do jogo dialético e respeitando suas regras, Sócrates propõe dois elementos em torno dos quais se desenvolverá a discussão e que conduzirá a uma outra teoria mais ampla:

1^o (em 20-b) – Sócrates apresenta a possibilidade do bem ser uma terceira coisa diferente do prazer e do saber: “*Sócrates* – ocorre-me neste momento uma velha frase que eu teria ouvido em sonho ou acordado, a cerca do prazer e da sabedoria, sobre não ser o bem nenhum dos dois, mas uma terceira coisa diferente e melhor do que ambos”.

⁹ *Filebo* (16-b).

¹⁰ *Filebo* (16-c).

2º (em 20 c-d) – refere-se à natureza do bem. “*Sócrates* – É de necessidade forçosa que a natureza do bem seja perfeita? Ou seja imperfeita?”

Protarco – terá de ser o que há de mais perfeito, *Sócrates*”.

Logo em seguida, completa *Sócrates* em (20-d): “... *que todo ser dotado de discernimento o procura e se esforça por adquiri-lo em definitivo, sem preocupar-se de nada destituído de qualquer conexão com o bem.*” Aqui se observa que sutilmente é colocada a primazia do saber sobre o prazer. A partir desses dois novos elementos a investigação chega à primeira conclusão: tanto o prazer quanto o saber, qualquer um deles em separado, não satisfaz as características do bem. Em 21-e, 22-a, *Sócrates* propõe investigar se o bem não estaria na mistura do prazer e saber:

Sócrates – e dos dois reunidos, *Protarco*, para de sua união fazermos um terceiro?

Protarco – Referes-te a um misto de prazer com inteligência e discernimento?

Sócrates – Exatamente, uma vida assim que eu imagino.

A mistura sugerida a ser investigada segue a característica de misturas constantes do bem tal como se concebe nos últimos diálogos: Na *Política* é uma mistura ou combinação de caracteres e tendências; aqui uma mistura de prazer e inteligência; nas *Leis* é uma mistura de distintas constituições. A vida de um ser que pode pensar e sentir é a que pode se candidatar a ser uma boa vida, segundo *Platão*.

Por outro lado, a linha de argumentação perseguida no *Filebo* para compreender o que é bom para a vida humana, fornece os pressupostos ontológicos para entender a ética platônica da maturidade.

Penso que o conceito de bem como “perfeito e suficiente” funciona para a mistura do prazer e do saber enquanto bem para a boa vida como um ideal a ser buscado. Pois, se o prazer e o saber não satisfazem àquela condição do bem sozinhos, tam-

bém não o farão misturados. A vida boa está misturada e o bem universal é a chave para saber qual é o bem no homem.

A teoria dos quatro gêneros

A argumentação a partir desse ponto introduz a teoria dos quatro gêneros, como princípios ontológicos de tudo o que existe no mundo, para esclarecer a natureza da mistura do prazer e o saber que constituem o bem para a vida humana. Diz-nos Sócrates em 24 c-d: *“Dissemos que Deus revelou nas coisas existentes um elemento finito e outro infinito e formemos com esses elementos nossas duas classes, vindo a ser a terceira o resultado da mistura de ambas... tudo indica que vou precisar de um quarto gênero... considera a causa da mistura recíproca dos dois primeiros e acrescenta-a ao conjunto dos três para formarmos o quarto gênero.”* Como se entende cada um desses elementos e como eles servem a argumentação na procura do bem?

O 1º elemento – o infinito ou indeterminado é todo que em si admite o mais e o menos, o que não está ligado a uma quantidade determinada ou a uma medida, o que pode proceder do mais e ao menos dos dois lados sem limite. (apeiron)

O 2º elemento – o limite (peras) ou determinante é, ao contrário, tudo o que expressa quantidade e medida, expressa determinação do determinado. O limite é o que se faz essas as relações de mais e de menos do indeterminado, o determinado é o número.

O 3º elemento – o misto, corresponde a adequada combinação entre o indeterminado e o limite para produzir certos efeitos. Platão exemplifica como pertencendo a este 3º elemento as estações do ano, todas as coisas belas, a saúde do corpo e a música.

O 4º elemento – a causa do que não era e veio a ser, a causa eficiente produtora da mistura.

Como se relaciona o nosso problema com os quatro elementos?

A questão do bem está radicada em uma determinada vida, que existe, portanto no plano do ilimitado sobre o qual se impõe alguma qualidade do bem – o limite.

O bem de alguma coisa que existe vem determinado por sua essência e deverá se constituir em uma determinada proporção dos elementos que a compõem, segundo as exigências desse mesma essência; isto é, o limite, a proporção, a medida, a reta mistura, a harmonia. O bem ético do homem “*não é algo fundamentalmente distinto deste bem essencial e transcendental de todas as coisas; é a aceitação e cooperação livre e voluntária do homem à realização o mais perfeita possível das exigências de sua própria essência.*”¹¹ O prazer se identifica com o ilimitado, aquele que admite o mais ou o menos, o poder secreto do instinto vital que arrasta o homem para impossibilidade de doar-se a si mesmo, a não ser que se interponha a ele o limite. O prazer limitado ainda é um prazer. O limite não significa uma dada quantidade de prazer, necessariamente, mas um misto de qualidade, de valor e de quantidade. A causa da limitação e de uma dada proporção aplicada ao ilimitado é o pensamento. O bem ético como natureza se manifesta na boa dosagem do limitado sobre o ilimitado. A dosagem é decidida na esfera do pensamento. Há uma ordem de verdade dentro da atividade intelectual que capacita ao ajuizamento do prazer e da própria atividade intelectual. É na consciência do próprio homem, por uma autoreflexão, que a mistura é dosada. Não há uma regra que possa ser ensinada para conseguir a mistura, mas Platão sugere que a boa vida deve seguir uma medida, uma proporção e a verdade. Que pensamentos e que prazeres devem compor a melhor mistura? Platão responde em 63 a-b:

Sócrates – E assim como admitimos que para vida era inócuo, e até difícil, o conhecimento de todas as artes, digamos a mesma coisa dos prazeres: se só for vantagem e isento de qualquer perigo à vida inteira gozar de todos os prazeres, então permitamos que todos tomem parte da nossa mistura.

¹¹ VIVES, J. *Génesis y Evolución de la Ética Platónica*, p. 274.

Protarco – Como nos manifestaremos a esse respeito e que decisão tomar?

Sócrates – não é a nós, Protarco, que devemos dirigir semelhante pergunta, mas aos próprios prazeres e à sabedoria, sobre o que eles pensam da questão.

Aqui não se trata de uma indagação interna, abstrata e fechada na esfera da consciência isolada, mas de uma reflexão, de um agir de uma vida concreta.

Os elementos da decisão são trazidos à consciência pela composição de aspectos de saber e da percepção de um lado e do prazer do outro. O que significa “perguntar aos prazeres”? É possível o prazer participar do pensamento, poder compor um pensamento?

Quando Sócrates se referia a não poder haver prazer sem conhecimento, sem capacidade de memória ou de avaliação, é deste conhecimento que está falando. Há prazeres puros, isentos de dor, que mais se identificam com o pensamento. Os prazeres ligados à dor não se reduzem ao campo da consciência. Daí porque a boa mistura é buscada como uma harmoniosa determinação sobre o indeterminado, sobre o poder do instinto vital. Na consciência não se encontra o objeto da determinação, mas uma representação deste objeto.

O bem para a vida humana é uma conseqüência de uma determinação da consciência sobre o indeterminado, de um querer e poder refletir sobre a melhor mistura numa vida concreta. Essa mistura assume um caráter normativo da vida que ela é. A indagação interna feita aos prazeres e à sabedoria torna inevitável uma articulação conceitual disto que dizemos “bom”.

O bem em *Filebo* não se restringe a uma vida isolada. A mistura a que se chegasse pela reflexão é a própria vida boa, na mistura mais bela está compreendido o bem, o que encontramos em 63-e / 64-a: “... *se depois de encontrar a mistura ou a combinação mais bela e menos sujeita a sedições, tentasse experimentar qual seria o bem natural no homem e no todo universal, e que idéia fora possível fazer a seu respeito. Ante uma resposta nesses termos, não diríamos que a inteligência se expressava inteligentemente e com recursos próprios, tanto no seu interes-*

se como no da memória e da opinião verdadeira.” O conceito de bom para um homem particular aponta para o bom natural no homem em geral e no todo universal. Há nesta passagem do *Filebo* o caráter de validar a extensão do ontológico para o cosmológico. O bem não se restringe à vida bela, mas também se encontra nos homens em geral (no estado) e no cosmos. Em 64-e, lemos: “*Qual diremos que seja o elemento mais precioso de nossa mistura, causa de tornar-se semelhante constituição desejada por todos? Depois de o descobirmos, decidiremos se tal presença no todo universal tem mais afinidade natural e parentesco com o prazer ou com a inteligência.*”

Se se considera que a inteligência como causa eficiente da mistura, a boa mistura só ocorre quando o ilimitado prazer é limitado segundo a medida e a proporção. O que significa limite segundo a medida e a proporção? Esta é uma questão não respondível se ficarmos no campo teórico e abstrato, a resposta só se alcança no interior do ser misto que se dá a si mesmo a mistura de combinar adequadamente e na proporção conveniente as diversas tendências do homem. Esta é a resposta. “*A norma ética no Filebo, no Político e no Timeu é a mistura bem proporcionada e ordenada e o modelo ou paradigma desta norma ética é a combinação ordenada e medida que se manifesta nos elementos do universo, que é por sua vez, imitação da ordem divina e eterna*”¹².

Hierarquia do bem

O bem da vida humana se aproxima do belo pois é “*na medida e na proporção que sempre se encontra a beleza e a virtude.*”(Ver 64-e). Aproxima-se também da verdade, pois “*se não incluirmos a verdade na mistura, nada poderá verdadeiramente nascer.*”(Ver 64-b). A beleza, a proporção e a verdade podem ser consideradas como causa única da boa mistura. Afirmar Platão que o valor mais alto da boa mistura é a medida e o que for moderado e oportuno, e o mais a que possamos atribuir qualidades primeiramente concedidas pela natureza, seguido em

¹² Idem, p. 283.

segundo lugar pela proporção, o belo e o suficiente e tudo o mais que faz parte da mesma família. A inteligência e a sabedoria ocupam o terceiro lugar na escala de valor da boa mistura; em quarto lugar, os conhecimentos, as artes e as chamadas opiniões verdadeiras. Somente em quinto lugar a classe dos prazeres puros acompanhantes dos conhecimentos e das sensações e que são isentos de dor (a percepção das cores, dos sons, inclusive dos perfumes que produzem esse gozo total da beleza pura e sem sofrimento).

* * *

O que esta hierarquia do bem nos diz? Em primeiro lugar que nada se deve permitir em excesso, nada desproporcionado, nada fora do devido tempo se quisermos uma vida boa, equilibrada, bela e completa. Em segundo lugar que a inteligência é responsável por este estado, por uma mistura em que ela é ao mesmo tempo componente e causa eficiente que pelo critério da medida, da proporção, da verdade e da compatibilidade alguns prazeres são eliminados da mistura e os demais participam em proporções corretas. Por se tratar de uma vida pertencente ao gênero do limitado, portanto do existente, a mistura correta leva em conta a experiência na contemplação da medida.

Se este modelo responde à questão do início de forma definitiva, a resposta não parece ser afirmativa, até por que o diálogo sugere continuidade. Mas o que o diálogo traz para a atualidade são questões que o mesmo não esgota. As éticas atuais de uma certa forma procuram resolver o sentido do bem na vida humana e de uma medida do que é uma efetiva vida boa.

Bibliografia

- CROMBIE, I. M. *Análisis de las Doctrinas de Platon I*. Madrid: Alianza Universidad.
- GADAMER, H-G. *Studi Platonicci I*. Casale Monf. (AL): Ed. Casa Editrice Mariatti.
- GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- PLATÃO. *Diálogos* (trad. Carlos Alberto Nunes). Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1974.
- PLATON. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1970.
- SAYRE, K. M. *Plato Later ontology*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- VIVES, J. *Génesis y Evolución de la Ética Platónica*. Madrid: Editorial Gredos, 1970.

O LUGAR DA IMPUTABILIDADE - CONSIDERAÇÕES*

*Raquél Rodrigues***

Aristóteles começa o livro III da *Ética a Nicômaco*, afirmando: "A virtude moral se relaciona com emoções e ações, e somente as ações voluntárias são louvadas e censuradas,"¹ essa definição indica que o conceito de virtude moral é central para a articulação com a qual Aristóteles sustenta a sua teoria da determinação do agente da imputabilidade. Ao definir virtude moral como constituindo-se em uma relação entre as emoções e destas com as ações, propõe considerar o termo emoção no sentido ativo, isto é, essa emoção, da qual Aristóteles se refere, é um tipo de sentimento que, na sua relação participativa na ação tem que ser capaz de gerar um querer efetivo, que por conseguinte, é designado como um ato moralmente bom ou mau, ou seja, passível de imputabilidade.

Para que essa perspectiva interpretativa seja levada a cabo, temos que dar conta dessa relação na qual os conceitos de ação e de emoção determinam a composição da teoria aristotélica da virtude moral, através dos seus elementos conceituais constitutivos como, por exemplo, meio termo, escolha, deliberação, reta razão. Porém, antes de entrarmos diretamente na sua análise, temos que determinar o que Aristóteles quer dizer quando fala em um querer efetivo através de uma ação voluntária.

* Este artigo foi apresentado como comunicação no **IV Seminário Sobre Aristóteles**, realizado de 2 a 4 de dezembro de 1998, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPeL. Agradeço a Régis Antônio Coimbra pela gentileza de termos discutido esse trabalho e a Ernst Tugendhat por suas críticas e sugestões.

** Mestranda em Filosofia PUC/RS.

¹ ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. (edição bilíngüe: Grego-Ingês) Massachusetts: Cambridge University Press, III 1 1109b 30.

I. Ação voluntária e ação imutável

O conceito de ação, tomado no contexto geral, pode ser definido como aquilo que causa algo (eventos) no mundo. Nesse grau de generalidade não se distingue o que pode ser objeto de imputabilidade. A imputabilidade refere-se às ações ou eventos nos quais o homem é causa de modo voluntário, a saber: aquelas ações que o homem pode causar ou deixar de causar, ações que ele pode fazer ou não fazer, ou seja, aquilo que é objeto de escolha, súbita ou deliberada, pelo homem. O que interessa para a determinação do agente moral é precisamente aquele tipo de ação que depende única e exclusivamente do querer humano. Por conseguinte, ações biológicas que o homem causa como, por exemplo, o crescimento das unhas ou o não crescimento de cabelo em alguns homens, que são ações alheias ou mesmo contrárias a sua vontade, não pertencem ao escopo da ética aristotélica, porque, embora o princípio dessas ações esteja no homem, ele não tem nenhum poder de decisão sobre elas.

A ação voluntária, em que há a possibilidade da atribuição do predicado bom ou mau, é a ação cujo o princípio é inerente ao agente e que está em seu poder praticá-la ou não. Contudo, diz Aristóteles, existem ações que são executadas "em consequência do medo de males maiores ou com vistas a algum objetivo elevado", como o exemplo do tirano e do naufrágio². Sobre essas ações caberia, pelo menos num primeiro momento, perguntar se elas são voluntárias ou involuntárias. Aristóteles é claro com relação a esse ponto; segundo ele, ações desse tipo são voluntárias, pois o princípio da ação está no agente e este conhece as circunstâncias em que age, estando, assim, em seu poder praticá-las ou não, conforme uma reflexão que pressupõe

² ARISTOTLE III 1 1110^a 5-15.

que a ação preferível varia conforme as circunstâncias particulares nas quais ela é escolhida em relação ao fim.

Por sua vez, a ação involuntária caracteriza-se ou pela compulsão, quer dizer, por atos forçados onde o princípio da ação não está no agente, da mesma forma como ser levado pelo vento, ou caracteriza-se pelo desconhecimento das circunstâncias particulares que envolvem a ação. Neste último caso, especificamente por serem resultantes da ignorância, o agente pode ser considerado involuntário se essa ação produz nele sofrimento e pesar. Ou o agente é considerado não-voluntário porque não sente nem dor, nem pesar; mas pode sentir, até, satisfação com o efeito da ação como, por exemplo, no caso de alguém que é empurrado e bate noutro de quem não gosta e em consequência desse ato o fere não voluntariamente, e que, no entanto não sente sofrimento ou pesar. Neste sentido a ação não é involuntária por ser contra ou alheia à sua vontade numa determinada circunstância. Sendo assim, as ações não-voluntárias e as involuntárias por compulsão ou desconhecimento, não são objeto de imputabilidade. O que Aristóteles pretende ao contrastar as noções de voluntário e involuntário é mostrar que somente as ações (a) cujo princípio está no agente em relação ao objeto do querer, e esse pode ser representado como bom ou mau, e (b) que este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo, são voluntárias, sendo que a exclusão de qualquer um desses itens (a) ou (b) torna a ação involuntária. Portanto, a virtude moral, ou seja, o ato que pode ser louvado e censurado, encontra-se no domínio da ação voluntária, porque a ação que está fora do domínio do voluntário, parece, pelo menos num primeiro momento, não ser possível a ela atribuir o predicado bom ou mau. Sendo assim, a ação voluntária é condição necessária para uma ação ser uma virtude moral, e, segundo Aristóteles sujeita a ser imputável, se a ela forem somadas certas condições de suficiência.

O homem virtuoso (o agente moral) é aquele que é capaz de agir por escolha súbita ou deliberada. A escolha súbita é determinada pela prática repetitiva; a escolha deliberada, por sua vez, constitui-se em agir conforme a reta razão, que, também, é apreendida pela repetitiva observação de como agem e delibe-

ram os homens virtuosos³. No capítulo 2 do livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que o homem, para tornar-se bom, virtuoso moralmente deve “*agir de acordo com a reta razão*”⁴ e que é através da prática de atos virtuosos (morais), como, por exemplo, atos com justiça e com moderação que os homens se tornam justos e moderados, mas que, para isto ocorrer, é necessário que três coisas sejam cumpridas: (1°) - que o seu agir seja

³ Contudo é pertinente considerar que a ação moral é aquela na qual o homem ao agir visa, por intermédio da sua ação, causar algum *Bem*. Isto é, produzir mudanças no mundo que lhes sejam gratificantes. Porém cabe agora perguntar o que é esse *Bem*, essa coisa irrestritamente boa que todas as pessoas querem e devem escolher em detrimento de outras coisas. Volto a definição de ‘virtude moral’ com a qual comecei essa exposição, cito: “a virtude moral se relaciona com ações e emoções, e somente as ações voluntárias são louvadas e censuradas”, porém agora não mais usando a palavra *relação*, mas a substituindo por *meio termo*. A virtude moral passa a ser definida por um meio termo, ou seja, um equilíbrio das emoções adequadas às circunstâncias, que permite escolher a ação pertinente. Esse meio termo não é obtido como na matemática, porque, na matemática, nós não recorremos à experiência, como é o caso (aqui) no conhecimento prático. O meio termo refere-se a ação humana, isto é, a ações e emoções que, por serem contingentes, não produzem uma proposição exata em todos os casos e para todos os indivíduos. Portanto, a virtude moral é um meio termo que mede forças entre a falta e o excesso das atividades humanas nas quais ela pode ser objeto. O meio termo é resultante de uma disposição da alma que envolve uma escolha deliberada de meios para fins visados; porque: “não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios”(1112 b 10). O meio termo é a origem conceitual da deliberação, mas o que nos falta ser explicado é quais são os elementos que constituem o ato deliberativo. A deliberação se dá numa articulação das partes da alma, e necessariamente com a participação predominantemente de uma das partes racionais da alma. A parte racional da alma é entendida, por Aristóteles, como formada de dois elementos: o primeiro permite conhecer os primeiros princípios, que são invariáveis, como, por exemplo, os da matemática e da geometria. O segundo (elemento) permite conhecer as coisas, que são passíveis de variação e sobre as quais incide a imputabilidade, porque a deliberação é a atividade exercida pelo agente para decidir sobre uma ação em determinadas circunstâncias. Essa parte da faculdade racional da alma, cuja finalidade é perceber e refletir o particular, o contingente, para através dele deliberar, é, por sua vez, composta de três elementos: a sensação, razão e desejo. A sensação, por sua vez, não é suficiente para a reflexão sobre a ação, já que sensação os animais também possuem e, como é sabido, ou pelo menos provável e pressuposto, eles não agem por reflexão, restando, então a razão e o desejo.

⁴ II 2 1103b 33.

consciente, voluntário, sobre coisas que ele possa fazer e não fazer; (2º) - o agir deve ser deliberado, isto é, requer escolha para o bom ou mau, um pensamento que pode ser negado ou afirmado, ou seja, o desejo deliberado. (3º) - a ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável⁵. Nisto se caracteriza o que é agir com a reta razão.

No livro VI, Aristóteles volta a falar da reta razão com relação a virtude moral: "(...) se deve preferir o meio-termo e não o excesso ou a falta, e que o meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão"⁶, ou seja, para que a escolha seja boa, "(...) tanto a razão deve ser correta quanto o desejo deve ser verdadeiro (...) a origem da ação é a escolha [para o *Bem* ou mal], e a origem da escolha (a causa eficiente, e não final) [isto é, no agente] está no querer e no raciocínio dirigido a algum fim"⁷.

A reta razão ou o princípio do meio termo, que corresponde a articulação da razão pela reflexão sobre o desejo, mostra que o desejo humano institui-se como distinto do desejo animal, pois, pertencendo ao domínio prático, é inerentemente sujeito de conceitualização, porque pode ser representado como meios a um fim. Refere-se a um objeto, o bom ou o mau, que, quando faz parte da representação efetiva da ação de um agente virtuoso é o *Bem*. A virtude, a qual corresponde a faculdade do homem bem deliberar, chama-se discernimento e cabe ao discernimento proporcionar a decisão sobre as coisas que levam os homens a viver bem de modo geral, isto é, a felicidade. Assim, o homem com discernimento, cujas ações são conforme a reta razão, é aquele que é capaz de bem deliberar em matéria prática.

II. Imputabilidade e ação responsabilizada

⁵ II 3 1105a 30-34.

⁶ VI 1 1138b 20.

⁷ VI 3 1139b 30.

Cabe agora fazer algumas considerações. Aristóteles caracterizou, nos capítulos 1-3 do livro III, primeiramente que todo ato voluntário é imputável, isto é, considerou frente às condições expressas acima o sujeito autônomo O que é correto. O problema real surge no capítulo 5 do livro III, quando ele estende o âmbito da imputabilidade aos agentes não virtuosos; os quais seja por descontrole, seja por perversidade não conseguem agir sistematicamente como os homens virtuosos. Pois, como vimos, segundo Aristóteles, e, como tentamos mostrar acima, é imputável moralmente o agente que: a) age conforme a reta razão, por uma firme disposição de caráter, ou seja, os virtuosos. Contudo conforme o capítulo 5 do livro III, é imputável moralmente também os que (b) agem cedendo ao prazer imediato, ou fugindo ao desprazer, que é o caso dos desequilibrados, descontrolados e os inferiores⁸ e, c) age tendo em vista fins maus, os perversos. Porém não são imputáveis os que agem por ignorância ou compulsão, conforme o capítulo 1-3 do livro III.

Gostaria agora de fazer algumas considerações em relação aos agentes imputáveis referentes aos itens b, c,. Levando em consideração uma das pré-condições que indicam por que alguém tem mais possibilidades que outro para ser virtuoso moralmente. Essa pré-condição compreende que: uma pessoa que nasce no meio de pessoas virtuosas e é saudável, tem 100% de ser virtuosa, ou seja, escolher o correto. Cito: " o homem bom tende a agir certo e o homem mau a agir errado"⁹. Porque nós agimos de acordo com o conhecimento que temos - por isso é que pela educação e convivência com pessoas virtuosas a

⁸ Como deixa claro essa passagem: "E sucede até que um homem seja punido pela sua própria ignorância quando o julgam responsável por ela, como no caso das penas dobradas para os ébrios; pois o princípio motor está no próprio indivíduo, visto que ele tinha o poder de não se embriagar, e o fato de se haver embriagado foi causa da sua ignorância. E punimos igualmente aqueles que ignoram quaisquer prescrições das leis, quando a todos cumpre conhecê-las e isso não é difícil; e da mesma forma em todos os casos em que a ignorância seja atribuída à negligência: presumimos que dependa dos culpados o não ignorar, visto que têm o poder de informar-se diligentemente" (1113b 30 - 1114^a 4).

⁹ II 2 1104b 35.

margem para uma pessoa se tornar virtuosa é extensa e (quase) fatal - ela naturalmente será uma pessoa virtuosa. Em uma outra passagem fica claro essa perspectiva: " as ações são chamadas justas e temperantes, quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante, mas não é temperante o homem que a pratica, e sim o que as pratica *tal como* [grifo meu] o fazem os justos e os temperantes"¹⁰, e acrescento: o homem bom

(...) aquilata toda a classe de coisas com acerto, e em cada uma delas a verdade lhe parece com clareza. (...) percebe a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a *norma e a medida*¹¹ [grifo meu].

Essa pré-condição é fundamental, no meu entender, para determinar o lugar real da imputabilidade na teoria aristotélica da ação.

O que acontece ou como então imputar os agentes (b) desequilibrados, descontrolados, inferiores e (c) os perversos? No caso dos desequilibrados e dos inferiores, ocorre que eles não sabem deliberar porque foram ensinados erradamente. Sentem-se bem com as ações erradas e conseqüentemente com seus objetivos errados, que alcançam, por seu intermédio, como é o caso, dos ladrões inconseqüentes.

Os descontrolados (incontinentes) são desequilibrados que até conseguem deliberar como as pessoas virtuosas, mas não têm disciplina para agir conforme deliberam, como é o caso dos que se arrependem e decidem agir melhor da próxima vez, mas que agem do mesmo jeito sempre, pois assim lhes é mais fácil, e, como eles são "fracos", preferem o mais fácil.

Já com o agente perverso o caso é diferente. Ele pode saber o que a sociedade considera como correto, mas para ele isso é estranho. Contudo, mesmo sabendo que é mau o seu fim, ele delibera os melhores meios para seu fim mau, que para ele é bom ou ao menos gratificante; o princípio da ação está nele, ele conhece as circunstâncias que envolvem o ato e ele gosta dos

¹⁰ II 4 1105b 5-15.

¹¹ III 7 1113^a 29- 34.

fins, como o caso de um matador em série, dos fanáticos religiosos que cometem as maiores atrocidades porque suas crenças assim ordenam, ou de um chefe do crime organizado.

A pergunta é: será que nestes casos nós devemos atribuir culpa a essas pessoas, será que são sujeitas a imputabilidade moral? Na realidade não, o que nós sentimos em relação a elas é compaixão, desapontamento ou aversão, porém elas não são dignas de culpa. No caso das desequilibradas ou inferiores, como as pessoas fracas de vontade ou desprovidas de inteligência, o que elas motivam é desapontamento, e aqui cabe castigo (como o que se dá para crianças), ou seja, nós as colocamos numa casa de correção, e esperamos que elas aprendam a agir corretamente, e no caso de que elas o consigam nós as restituímos à sociedade. É neste sentido que Aristóteles diz: "o castigo é uma espécie de cura, e é da natureza das curas o efetuarem-se pelos contrários"¹². No caso do perverso, nós também não podemos imputá-lo moralmente, só preventivamente num hospício e perpetuamente como no caso dos loucos, o que é muito parecido com o que nós fazemos com feras, ou seja, enjaulamos num lugar que nos deixe seguros, e caso elas resolvam fugir, é quase certo que serão abatidas¹³.

Concluindo, a consistência da teoria moral aristotélica está em que (a) o princípio da ação tem que estar no agente em relação ao objeto do querer; (b) este deve conhecer as circunstâncias particulares em que está agindo, (c) deliberar segundo a reta razão sobre meios; e (d) deve ser educado por pessoas virtuosas. Assim, o homem virtuoso identifica corretamente o que nas circunstâncias em que age é o fim e como o atingir, dadas as circunstâncias em que pode agir.

Portanto, é somente sobre o homem virtuoso que a imputabilidade pode incidir, pois só ele sabe como e sobre o que deve agir. Vou tentar esclarecer essa posição com um exemplo:

¹² II 2 1104 b 15.

¹³ O mais assustador é que todos esses agentes são considerados como livres, já que a liberdade no seu sentido geral é definida por Aristóteles, como não ser impedido de agir conforme suas determinações. O que no caso dos homens, apenas por acréscimo tem a razão, o bom senso, a cultura.

um professor tem um aluno que ele considera, por conhecimento de causa, que tem condições de fazer uma apresentação sobre um determinado ponto que está sendo ministrado para os seus colegas, porém esse aluno, no dia de fazer a apresentação, não o faz alegando motivos alheios à disciplina; disso decorre que o professor responde a ele com indignação. Por que para o professor essa ação por parte do aluno não faz sentido, ou seja, o aluno foi bem educado, ele pensa corretamente, sabe o que tem que fazer, mas não o fez.

Mas vamos nos esforçar em tentar esclarecer esse ponto e dar outro exemplo agora mais abrangente moralmente: um homem equilibrado, saudável, bem educado, com amigos e dinheiro deveria ser virtuoso, mas é flagrado sonogando impostos. Investigado, são afastadas as hipóteses de loucura, negligência, ignorância, protesto político, etc. Resta apenas o desejo banal de querer ganhar um pouco mais de dinheiro, de resto desnecessário, às custas do conjunto da sociedade. Sendo virtuoso tal réu, é provável que se arrependa, e que mesmo ele próprio não consiga entender por que escolheu isso, que afronta outros valores que ele próprio reconhece. O que quero dizer com esse dois exemplos é que sentimentos de indignação só são possíveis frente a agentes imputáveis moralmente, e que são, por conseguinte presumidamente virtuosos. Os outros, os fracos de vontade, os perversos, são responsabilizados pelos virtuosos que são para esses norma e medida, mas não responsáveis moralmente, porque eles não preenchem as condições elencadas por Aristóteles, para um agente ser moral e feliz.

(...) ela [a felicidade] necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder políticos; e há coisas cuja a ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não têm muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem vis-

ceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos¹⁴.

Portanto, somos felizes moralmente ou virtuosos moralmente quando somos imputáveis em relação as nossas ações boas¹⁵. O meio termo ou a reta razão é a expressabilidade na sua execução pelo querer efetivo da vida feliz, o fim moral. Embora isto não exclua que o homem feliz, equilibrado em suas emoções e paixões, não possa beber um bom vinho, comer um churrasco rico em gorduras e ler um bom livro, tudo é claro, com moderação que lhe é própria. Portanto, nós deliberamos sim sobre o fim, porque o ato deliberativo requer virtuosidade e o homem virtuoso moralmente é consequentemente feliz em cada ato particular, ou seja, exerce a sua felicidade. Restando aos não virtuosos escolher mal não só os meios, mas os fins, e consequentemente serem sujeitos a desaprovação ou mesmo a punição pelos virtuosos.

¹⁴ I 9 1099^a 30 - 1099b 7. E mais, mesmo que esse homem deseja com todas as forças de seu caráter ser virtuoso ele não teria como.

¹⁵ E consequentemente somos realmente livres, isto é, exercemos a nossa liberdade quando somos virtuosos moralmente.

