

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Fernando Gazoni

Felicidade controversa

Volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica

São Paulo

2012

Fernando Gazoni

Felicidade controversa

Volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

São Paulo

2012

τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις.

A finalidade não é o conhecimento, mas a ação.

(Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, 1095 a5-6)

## **Agradecimentos**

A meu orientador, Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

Aos Profs. Drs. Roberto Bolzani e Fernando Rey Puente, pelas observações e sugestões no exame de qualificação.

Aos funcionários e funcionárias do Departamento de Filosofia, pela disposição e profissionalismo.

A Hugo Tiburtino, pela generosidade de sua atenção.

A meus colegas de pós-graduação e amigos, Dioclézio, Juliana, André, Paulo, pelas discussões e discordâncias.

A meus familiares, especialmente a minha mãe, pela atenção e paciência.

À Izabel, minha companheira, pelo amor e carinho.

## RESUMO

GAZONI, F. Felicidade controversa - volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica. 2012. 220 f. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Atualmente a *Ética Nicomaqueia* apresenta-se como uma obra fraturada. O tratamento do conceito de eudaimonia feito por Aristóteles não parece ser muito claro. Por um lado, ele privilegia explicitamente a atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita e dessa forma dá ao conceito uma acepção dominante. Por outro lado, muito do tratamento teórico dispensado à atividade das virtudes éticas faz supor que a vida ideal deveria combinar contemplação e atividade prática em um todo coerente, e o resultado deveria ser uma eudaimonia inclusivista. A essa falta de coalizão somam-se ainda outros problemas. Por exemplo, qual é a correta interpretação de certos argumentos, notadamente o argumento de abertura do segundo capítulo do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* (EN I.2), sobre o qual pesa a acusação de ser falacioso, o argumento da finalidade e o argumento da autossuficiência (apresentados em EN I.7). Este trabalho tem como objetivo estabelecer uma interpretação coerente da eudaimonia. Apresento razões para considerar consistente o argumento de abertura de EN I.2, razões que o fazem coeso com os argumentos apresentados em EN I.7. A interpretação procura conciliar aspectos volitivos, prescritivos e lógicos do conceito de eudaimonia e dessa forma explicar a divisão entre as concepções inclusivista e dominante. Para tanto, é necessário ter em mente o escopo intensional da ética aristotélica e a distinção proposta por Aristóteles entre ação produtiva e ação prática.

Palavras-chave: Aristóteles, ética, eudaimonia, ação, produção.

## ABSTRACT

GAZONI, F. Controversial happiness - volition, prescription and logic in Aristotle's eudaimonia. 2012. 220 f. Thesis – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Nowadays, *Nicomachean Ethics* presents itself as a fractured work in which Aristotle's treatment of the concept of eudaimonia doesn't appear to be very clear. On one hand Aristotle explicitly endorses contemplation as perfect eudaimonia, thus giving this concept a dominant aspect. On the other hand much of the theoretical account dedicated to activity of practical virtues makes us believe that the ideal life should combine contemplation and practical activity in one coherent whole. The result should be an inclusivist eudaimonia. This lack of union also highlights other problems. For instance, which is the correct interpretation of some arguments - namely the opening argument of the second chapter of the first book of *Nicomachean Ethics* (EN I.2), against which there is a charge of being fallacious. Then there are the finality and the self-sufficiency arguments (both in EN I.7). The present work aims to establish a coherent interpretation of eudaimonia. I will present reasons to consider the opening argument of EN I.2 consistent, reasons that make it coherent with the arguments of EN I.7. This interpretation seeks to conciliate volitional, prescriptive and logical aspects of the concept of eudaimonia and thus explain the division between inclusivist and dominant views. To achieve this result, it's necessary to bear in mind the intensional scope of Aristotelian Ethics and the distinction between productive and practical activity proposed by Aristotle.

Key Words: Aristotle, Ethics, eudaimonia, action, production.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	9
<b>PRIMEIRA PARTE - AÇÃO PRODUTIVA E AÇÃO PRÁTICA</b>	24
<b>1. ANÁLISE DE EN II.4</b>	24
1.1. O lugar de EN II.4	24
1.2. A dialética como método	26
1.3. O método aplicado na <i>Poética</i>	29
1.4. O método aplicado ao segundo livro da <i>Ética Nicomaqueia</i>	32
1.5. Uma leitura do capítulo	34
<b>2. O COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO</b>	39
2.1. Divisão dos parágrafos	39
2.2. O papel atribuído à comparação entre técnica e virtude	42
2.3. A negação do que fora assumido para as técnicas	47
2.4. A negação da semelhança entre técnica e virtude	50
<b>3. UMA PROPOSTA DE LEITURA</b>	55
<b>SEGUNDA PARTE - FELICIDADE CONTROVERSA: VOLIÇÃO, PRESCRIÇÃO E LÓGICA NA EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA</b>	59
<b>1. PRELIMINARES</b>	59
1.1. Introdução	59
1.2. Análise preliminar de EN I.2	60
1.3. A interpretação de Wedin-Vranas	71
<b>2. ANÁLISE DO CARÁTER FALACIOSO DE EN I.2</b>	76
2.1. Introdução	76
2.2. A ‘consideração lógica’ da falácia	78
2.3. Procurando critérios de convergência em contexto extensional	90
2.4. Introdução dos conceitos de bem e finalidade como operadores intensionais	96
2.5. Extensionalidade e intensionalidade	99
2.6. Aristóteles e Frege - I	101
2.7. Aristóteles e Frege - II	110
2.8. Duas objeções	114
2.9. Recapitulação e consolidação dos pontos levantados	126

<b>3. VOLTANDO AO ARGUMENTO: VOLIÇÃO, PRESCRIÇÃO E LÓGICA NA EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA</b>	130
3.1. O caráter escorregadio de EN I.2	130
3.2. Wittgenstein e a <i>Conferência sobre ética</i>	141
3.3. Eudaimonia inclusivista e dominante	151
3.4. A eudaimonia como o mais final dos bens - uma necessidade gramatical	163
3.5. O aspecto prescritivo e a ação feita com vistas a si mesma	174
<b>CONCLUSÃO</b>	196
<b>APÊNDICES</b>	200
Texto de moerbecke, tradução para o português e comentários	201
Comentário de Tomás de Aquino	211
Tradução do comentário de Tomás de Aquino	214
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	217

## INTRODUÇÃO

As interpretações do conceito de eudaimonia na *Ética Nicomaqueia* se encontram hoje cindidas entre atribuir a Aristóteles uma visão inclusivista, ou seja, a eudaimonia aristotélica constitui-se das atividades excelentes do intelecto teórico e do intelecto prático, e atribuir a ele uma visão dominante, ou seja, a eudaimonia aristotélica constitui-se apenas de um tipo de atividade, a contemplação, o exercício excelente e completo das virtudes do intelecto teórico.

Não que Aristóteles seja pouco claro em relação a sua concepção de eudaimonia. Na verdade, ele é bastante explícito. No livro X ele elege a contemplação como a forma mais perfeita de eudaimonia e reserva à atividade do intelecto prático, atividade ligada ao exercício das virtudes éticas, tais como a justiça e a coragem, apenas um honroso segundo lugar. O problema é justamente esse. A eleição da atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita parece pouco razoável e intriga os comentadores por vários motivos. Primeiro, há uma rejeição substancial. Ninguém parece apostar no azarão aristotélico, ninguém ousaria dizer que a contemplação teórica merece de alguma forma ser a atividade à qual deveríamos nos dedicar na busca pela felicidade.

Talvez encontrássemos alguma razoabilidade no preceito de Aristóteles se sua atividade contemplativa pudesse ser identificada à atividade de pesquisa teórica, a busca por expandir os limites do conhecimento humano. Explorar o inexplorado e dar forma científica a fenômenos que não conseguimos entender ou explicar parece ser uma aventura fascinante. Mas a atividade contemplativa de Aristóteles não é esse tipo de atividade, mas uma atividade que se contém toda em si própria, não procura descobrir ou fundamentar algo que lhe falte. Se algo faltasse ao intelecto que contempla, ele não seria perfeito, e, sendo imperfeito, tampouco sua atividade poderia aspirar à perfeição exigida da mais alta atividade humana. Aristóteles deixa isso claro quando, no livro X da *Ética Nicomaqueia*, afirma que aqueles que pesquisam são menos felizes que aqueles que já sabem (1177 a26-27).

Mas não apenas por motivos substanciais a eleição da atividade contemplativa intriga os leitores da *Ética Nicomaqueia*. O tratado se detém longamente no exame das virtudes éticas e da atividade do intelecto prático, do que fazem parte suas teses a respeito da aquisição das virtudes éticas, a doutrina do meio termo, a análise da ação voluntária e da ação involuntária, a teoria da deliberação e o conceito de escolha deliberada, o exame das virtudes éticas particulares, a teoria da justiça, a análise da

acrasia, ou fraqueza da vontade, o exame do prazer e das formas de amizade. Parece estranho que todos esses tópicos, que ocupam a maioria da *Ética Nicomaqueia* e aos quais ela deve grande parte de sua fama, estejam ligados a uma atividade que é colocada apenas em segundo lugar em relação à atividade contemplativa, sobre a qual Aristóteles não se detém mais que algumas páginas.

Quanto a essa eleição explícita da atividade contemplativa realizada no livro X, parece que pouco há a fazer senão justificar a posição de Aristóteles sem endossá-la. John Cooper, por exemplo, para tomar um caso entre vários, no seu *Reason and human good in Aristotle* (Cooper, 1975), explica a tese aristotélica fazendo notar que, no *De anima*, o intelecto teórico é identificado ao verdadeiro eu e dessa forma, como consequência dessa identificação, Aristóteles seria levado a eleger a atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita.

A tese mais razoável, ou pelo menos a tese que nos deixaria menos incomodados, seria fazer da eudaimonia um todo constituído pela atividade teórica junto com a atividade prática, ou seja, uma eudaimonia inclusivista. Essa tese, vamos encontrá-la na definição de eudaimonia da *Ética Eudêmia*, outro dos tratados éticos de Aristóteles. Mas podemos encontrá-la também na *Ética Nicomaqueia*, não no livro X, entretanto. Em EN I.7, ao definir a eudaimonia, Aristóteles afirma que ela é ‘uma atividade da alma segundo virtude’, definição à qual se segue um adendo que tem sido alvo de grandes controvérsias: ‘se muitas são as virtudes, (a eudaimonia será a atividade) segundo a (virtude) melhor e mais completa/perfeita/final (*teleiotate* - *τελειοτάτη*)’.

Uma leitura adequada desse adendo é capaz de ensejar uma interpretação da eudaimonia que contemple todas as atividades, tanto teóricas quanto práticas, da alma humana. A cisão que se apresenta clara no livro X pode ficar circunscrita àquele livro e ainda ser moderada se entendermos que a definição do livro I é de natureza inclusivista.

Militam a favor dessa interpretação inclusivista não só a possibilidade de traduzir o termo grego *teleiotate* por ‘mais completa’, o que poderia ser tomado como uma referência às virtudes como um todo, tanto intelectuais quanto éticas, como os argumentos que antecedem e levam a essa definição. Notem-se especialmente três, o argumento da função do homem, o argumento do caráter final da eudaimonia e o argumento de seu caráter autossuficiente.

Desses três, a definição de eudaimonia decorre diretamente do primeiro. Aristóteles argumenta que o homem, como tudo o mais, tem uma função, que essa

função deve ser uma atividade daquilo que em nós possui razão, pois é essa nossa marca distintiva em relação aos outros animais, e que nossa excelência consiste na atividade excelente daquilo que é nossa função, ou seja, a atividade excelente daquilo que em nós possui razão. Daí a definição de eudaimonia como ‘atividade da alma segundo virtude’ (‘virtude’ traduz o grego *areté* - ἀρετή - termo que pode igualmente ser traduzido por ‘excelência’).

Nada no argumento da função do homem faz supor - ou, ao menos, nada faz supor de maneira exclusiva - que o exercício da atividade teórica é nossa atividade mais excelente. O homem se distingue dos outros animais não apenas pela atividade teórica, mas também por deliberar seus atos, ser justo, corajoso, prudente<sup>1</sup>. Na doutrina aristotélica, essa tese ganha corpo na maneira como Aristóteles divide a alma humana. Há nela uma parte irracional, responsável, por exemplo, pelo crescimento<sup>2</sup>, e uma parte racional. Essa parte racional, ainda, é dividida em uma parte exclusivamente teórica e uma parte que, não sendo completamente racional, participa, entretanto, da razão na medida em que a escuta e obedece. Temos aí a alma racional dividida em uma parte teórica e uma parte prática. Se essa é a doutrina aristotélica, não haveria por que eleger apenas a função da parte teórica como a atividade mais excelente, ainda porque, das partes da alma, aquela que é exclusivamente humana é a parte prática, uma vez que o deus aristotélico compartilha conosco a atividade puramente racional<sup>3</sup>.

Os argumentos da finalidade e da autossuficiência suportam a tese inclusivista de outra forma. O argumento da finalidade, tal como é apresentado em EN I.7, afirma que a eudaimonia é o mais final dos bens no sentido de que, como bem, ela não pode ser escolhida em virtude de outra coisa, mas outros bens desejados por si mesmos (tais como o prazer, a honra, as virtudes, a razão) podem ser escolhidos em virtude da eudaimonia. A tese encontra expressão clara em uma observação de Ackrill:

Sempre se pode responder à questão ‘por que você procura o prazer?’ dizendo que você o considera e o procura como um elemento do tipo mais desejável de vida; mas não se pode responder, ou esperar que se responda à questão ‘por que você procura o tipo mais desejável de vida?’ (Ackrill, 1997, p.186)

---

<sup>1</sup> Hardie faz uma observação com esse mesmo teor em seu “The final good in Aristotle’s Ethics” (Hardie, 1965, p.280).

<sup>2</sup> A ideia de inconsciente não existe em Aristóteles. A parte irracional é simplesmente aquela que não participa da razão.

<sup>3</sup> A observação é de Ackrill (Ackrill, 1997, p.193).

Dessa forma, a felicidade se configura como o bem mais final, aquele que necessariamente é escolhido em virtude de si próprio ao passo que os outros bens são escolhidos em virtude dele.

Ackrill vê no fato de que é impossível a eudaimonia ser escolhida em virtude de outra coisa ao passo que todo o resto pode ser escolhido em virtude da eudaimonia evidências de que a relação entre a eudaimonia e outros bens é uma relação do tipo partes/todo. Os diversos bens desejados por si mesmos constituem o todo que é a eudaimonia. A interpretação de Ackrill do argumento da finalidade tem, como se vê, um teor nitidamente inclusivista.

Esse teor é endossado pela leitura que ele faz do argumento da autossuficiência. Aristóteles afirma que a eudaimonia deve ser algo autossuficiente, no seguinte sentido: ela, sozinha, deve fazer a vida algo digno de ser escolhido e tal que nada lhe falte. Além disso, ela é um bem tal que ...

... não se conta como um bem entre outros, pois, se se contasse, é evidente que ela se tornaria preferível pela soma de outro bem, por menor que ele fosse, pois a soma faz dela um excesso de bens, e dos bens, o maior é sempre preferível (1097 b17-20).

A ideia de que a eudaimonia é tal que ‘nada lhe falta’ e tal que ‘não se torna maior pela soma de outros bens’ sugere que ela contém todos os bens desejados por si mesmos, uma conclusão de caráter igualmente inclusivista.

Ambos os argumentos, o da finalidade e o da autossuficiência, aliás, são dados por Aristóteles como equivalentes (1097 b6-7), característica que a leitura de Ackrill acomoda.

Por outro lado, é igualmente possível ler o adendo à definição de eudaimonia como militando a favor de uma tese dominante, ou seja, como antecipando, no coração do livro I, na própria definição daquele que é o conceito fundamental da ética aristotélica, a eleição da atividade contemplativa realizada no livro X. Basta notar, como notou Cooper, que o adendo não fala tão somente de uma virtude *completa*, mas daquela que é *a mais completa*. O superlativo (*teleiote*, em grego), por sua natureza exclusivista, parece indicar fortemente que se trata de selecionar uma virtude, aquela que é mais perfeita ou completa ou final, entre todas as virtudes. A menção a várias virtudes (‘se muitas são as virtudes...’) colabora para essa leitura. Além disso, quando Aristóteles retorna ao tema da eudaimonia no livro X, ele faz várias alusões à discussão precedente, do livro I. Dessa forma, o texto parece apresentar uma coesão que dificulta

isolar a leitura dominante do livro X do teor inclusivista que poderíamos estipular em outros pontos do tratado.

A discussão a respeito do adendo, na verdade, é uma discussão a respeito de onde localizar a cisão, se apenas entro o livro X e o resto da *Ética Nicomaqueia* ou se já no interior do livro I.

A essa cisão, mais evidente, soma-se outra, menor e mais facilmente isolável do fluxo principal dos argumentos da *Ética Nicomaqueia*. Trata-se da cisão entre o argumento de abertura de EN I.2 (no qual Aristóteles parece pretender demonstrar a existência do supremo bem humano caracterizado da seguinte forma: ele é desejado em virtude de si próprio e tudo o mais é desejado em virtude dele) e o tratamento conceitualmente mais sólido da eudaimonia apresentado em EN I.7. O principal problema em relação ao argumento de abertura de EN I.2 é que ele se apresenta como um argumento falacioso. A conclusão é falsa porque não decorre logicamente das premissas que Aristóteles parece assumir. Seja como for, esse erro lógico não acarreta grandes problemas na sequência da argumentação, de forma que o trecho pode ser isolado do resto da *Ética Nicomaqueia*.

Minha proposta é examinar mais de perto essas pequenas cisões e fraturas, a começar pelo argumento falacioso. A mim parece que ele pode ser reconstituído de forma a apresentar coerência. Naturalmente, como se pode prever, não é essa uma tentativa inédita. Os comentadores, desde que Peter Geach apontou a falácia de maneira que parece irrefutável, dividem-se entre, por um lado, aceitar o caráter falacioso do argumento e procurar desculpar Aristóteles, isolando o argumento do resto da *Ética Nicomaqueia*, e, por outro, apostar na maneira hipotética como ele está apresentado. Aristóteles, nesse segundo caso, não estaria pretendendo exatamente provar a existência desse bem último, mas apenas examinando as consequências de se assumir essa existência. Mas Wedin, em 1984, em um artigo retomado por Vranas, em 2005, encontra para o argumento uma lógica que o inocenta da acusação de ser falacioso. Mas a interpretação deles não me parece satisfatória. Procuro apresentar o argumento de outra forma. Eu não o considero uma demonstração (e assim tampouco se pode considerá-lo falacioso), mas ainda assim ele não é apenas uma hipótese razoável a respeito da qual se examinam as consequências se assumida. O argumento apresenta propriedades necessárias do conceito de eudaimonia (a saber, que a eudaimonia é necessariamente o mais final dos bens), mas essa necessidade não é uma necessidade apodítica, que possa ser demonstrada.

Essas propriedades são as mesmas propriedades colocadas em relevo por meio dos critérios da finalidade e da autossuficiência. Não existe cisão entre o argumento de abertura de EN I.2 e o tratamento conceitualmente mais robusto de EN I.7, pelo menos no que diz respeito à finalidade e à autossuficiência. A concepção de eudaimonia que surge, segundo eu vejo, esvazia também a cisão entre as concepções inclusivista e dominante. O que surge no lugar não é, contrariamente à tese de Ackrill, uma eudaimonia concebida como um todo composta de bens desejados em si mesmos ou de atividades realizadas em virtude de si próprias que seriam suas partes, mas a ideia de atividades eudaimônicas, ou seja, atividades que têm um caráter final. Esse caráter final ganha o papel de preceito ético aristotélico. Ele explica por que a atividade contemplativa é eleita como a eudaimonia perfeita e a cisão entre essa eudaimonia perfeita e a atividade prática.

A tese está escrita em duas partes. A primeira é um exercício de leitura de EN II.4. O capítulo é importante para meus propósitos porque nele Aristóteles efetua a distinção entre ação produtiva (tipicamente uma produção técnica, como a confecção de um vaso ou a escrita de uma palavra) e ação prática (tipicamente uma ação onde está envolvida uma virtude ética, como a justiça ou a coragem), ou seja, entre ações que procuram um fim além de si próprias e ações que devem ser elas próprias seu fim.

Esse exercício de leitura, realizado nas três seções que compõem a primeira parte do trabalho, é relativamente independente da segunda parte, mas tem alguns resultados importantes, na medida em que a distinção entre ação produtiva e ação prática, sendo a distinção entre ações que têm um fim além delas próprias e ações que são seu próprio fim, é fundamental para os argumentos a respeito da eudaimonia. Aristóteles, quando distingue atos técnicos de atos éticos, exige da ação ética que ela tenha um fim em si própria, ou seja, o agente deve, quando realiza sua ação, escolhê-la em vista dela mesma. Esse caráter prescritivo que Aristóteles impõe à ação ética é fundamental para entender as dificuldades em torno do conceito de eudaimonia tal como eu as vejo.

Esse caráter prescritivo, poderíamos supô-lo como resultado de uma condução dialética dos argumentos em EN II.4. No capítulo, Aristóteles procura refutar uma objeção que poderia ser lançada contra sua doutrina do aprendizado das virtudes éticas. A doutrina reza que adquirimos a coragem, por exemplo, praticando atos corajosos. É da repetição de atos de coragem que nasce em nós a disposição para agir corajosamente. Ora, essa doutrina pode ser objetada nos seguintes termos: se já são corajosos os atos do

aprendiz, então ele já é corajoso e não há sentido falar em um aprendizado da coragem. Se não são corajosos, então a repetição desses atos, não sendo eles atos de coragem, não é capaz de instilar no aprendiz a virtude que eles próprios não têm. Aristóteles refuta essa objeção distinguindo aspectos adjetivos de aspectos adverbiais tanto da ação prática quanto da ação técnica. Atos corajosos são atos *tais quais* o homem corajoso os realiza. Não é corajoso, entretanto, quem apenas faz atos corajosos (ou seja, atos tais quais os atos do homem corajoso), mas sim quem os faz de *maneira* corajosa. Ao aprendiz, portanto, está facultada a realização de atos adjetivamente corajosos (tais quais os do corajoso) para então passar a realizá-los adverbialmente corajosos (da maneira como o corajoso faz), e isso marca sua passagem para um estágio de maturidade ética.

No caminho dessa refutação, Aristóteles estabelece três critérios que a ação virtuosa deve observar para que seja considerada adverbialmente correta: o agente deve 1. agir sabendo, sua ação deve 2. ser resultado de uma escolha deliberada, sendo que a ação deve ser escolhida em virtude de si mesma (esse segundo critério é o que me interessa na minha interpretação das dificuldades em torno da eudaimonia aristotélica) e ele deve agir 3. de maneira firme e inamovível.

Ora, poderíamos reputar que esses critérios nascem da condução dialética da refutação, ou seja, Aristóteles, da análise das dificuldades que a objeção apresenta, faz surgir as prescrições que o ato ético deve obedecer. Essa parece ser a posição de vários comentadores, entre os quais Tomás de Aquino (ainda que ele não cifre suas observações em termos da presença ou não da dialética na condução dos argumentos). Tomo seu comentário como parâmetro para contrapô-lo a minha própria leitura. Não é da refutação da objeção que nascem os critérios, mas é justo o contrário: é por assumir certas características para a ação ética (e também para o ato técnico) que Aristóteles refuta a objeção. Essas características não são resultado do processo refutativo, são antes as premissas que permitem refutar a objeção.

Esse resultado vai ser útil para a segunda parte da tese, em que examino o conceito de eudaimonia propriamente dito. Minha hipótese é que o segundo desses critérios prescritivos (a ação deve ser feita com vistas a ela mesma) nasce de uma necessidade lógica. Como a eudaimonia é necessariamente o mais final dos bens e como o bem humano é uma atividade, não uma disposição, então é necessário realizar ações que tenham um caráter final se se pretende que essas ações sejam ações eudaimônicas. Aristóteles desliza de uma necessidade lógica a uma necessidade prescritiva, passa de

um ‘necessariamente  $p$ ’ para um ‘é necessário que  $p$ ’. Segundo eu vejo, é desse deslizamento que nasce grande parte das dificuldades com que nos debatemos quando se trata do conceito de eudaimonia.

Insinua-se por trás dessa prescrição aristotélica a noção de atividade em sentido estrito, ou seja, uma ação que tem um fim em si mesma. Aristóteles estabelece, na *Ética Nicomaqueia*, que a eudaimonia é uma ‘atividade da alma’ (*psyches energeia* - ψυχῆς ἐνέργεια) por oposição a ser apenas uma mera disposição do sujeito. Mas existe um sentido estrito para atividade (*energeia*), exposto no capítulo 6 do livro *Theta* da *Metafísica*. Uma atividade em sentido estrito não tem um fim além de si própria. O paradigma por excelência é a atividade do deus aristotélico, que é *energeia* pura. Sua atividade é pensar o próprio pensamento.

Para chegar a esses resultados e mostrar como eles podem ser esclarecedores em relação ao conceito de eudaimonia (se é que efetivamente são) o primeiro passo é livrar o argumento aristotélico que abre EN I.2 da acusação de ser falacioso. Para tanto, é necessário, primeiro, caracterizar a falácia, o que está feito na seção 1 da segunda parte, onde apresento também a interpretação de Wedin-Vranas (por meio da qual eles procuram, como eu, inocentar o argumento) e por que a considero insatisfatória. Depois analiso, na segunda seção da segunda parte, a crítica de Geach e mostro minhas razões para considerá-la equivocada.

Segundo Geach, a falácia seria do mesmo tipo que a falácia envolvida no seguinte argumento. De ‘todos os rapazes amam alguma garota’ não se segue que ‘há uma garota que todos os rapazes amam’. Ou, de maneira talvez mais clara, de ‘toda estrada leva a algum lugar’ não se segue que ‘há algum lugar - Roma!, por exemplo - a que todas as estradas levam’. Geach atribui a Aristóteles um raciocínio que procura inferir, diferentemente desses raciocínios apresentados, um ponto de convergência absoluto - um lugar a que todas as estradas levam - de uma rede de estradas difusa - cada estrada leva a seu destino. Na versão aristotélica, o argumento inferiria falaciosamente que há um bem absoluto (a eudaimonia) do fato de que cada uma de nossas ações procura um bem particular, a finalidade em vista da qual ela é realizada.

Segundo eu vejo, a crítica de Geach não procede. Ela situa o argumento aristotélico no ambiente conceitual equivocado. Desde que ele lançou sua acusação, ainda na metade do século passado, os comentadores se viram divididos em um amplo espectro cujo um dos extremos é representado por aqueles que minimizam a

importância do argumento e cujo outro dos extremos é representado por aqueles que, aceitando a acusação procuram justificar o erro de Aristóteles. Tentar compreender o argumento deu lugar a ignorá-lo ou a tentar compreender por que Aristóteles errou. De qualquer forma, o argumento está em um limbo de onde ele não consegue sair.

O que há de errado na crítica de Geach, assim me parece, é localizar o argumento aristotélico em solo referencial. A relação que se estabelece entre os rapazes e as garotas, quando afirmamos ‘todo rapaz ama alguma garota’ é extensional. Os dois conjuntos, o conjunto dos rapazes e o conjunto das garotas, têm seus elementos relacionados por meio de uma função referencial. A cada representante  $r$  do conjunto  $R$  dos rapazes corresponde uma representante  $g$  do conjunto  $G$  das garotas tal que  $A(r) = g$  (ou seja, a garota amada por  $r$  é  $g$ ). Dessa forma, a convergência, quando existe, se dá de forma contingente, quando todos os rapazes amam a mesma garota (o que não está inscrito na lógica de ‘todo rapaz ama alguma garota’, mas tampouco está interdito), contingência que não pode servir de fundamento ao argumento aristotélico, ou se dá de modo tão somente formal e tautológico, pois todos os rapazes amam sua garota amada (assim como toda estrada leva a seu destino).

O resultado de ver o argumento aristotélico pelas lentes de Geach é entender que a convergência das várias ações humanas em torno do bem supremo representado pelo eudaimonia é uma convergência substancial, mas contingente (quando todos os rapazes amam a mesma garota), ou uma convergência formal, tautológica e vazia (pois todos os rapazes amam sua garota amada). Em termos de modalidade, estamos no âmbito do empírico possível, mas contingente, e do necessário formal, mas tautológico.

A presença dessas modalidades não é surpreendente uma vez que Geach está preocupado, como lógico que é e no âmbito do desenvolvimento da filosofia da linguagem no século XX, principalmente com o valor de verdade das proposições e com o aspecto descritivo da linguagem. Mas o argumento aristotélico, lembremos, versa sobre finalidades e sobre o bem, dois conceitos não referenciais por excelência. Aristóteles não está apenas preocupado com o valor de verdade das proposições, mas principalmente com a ação prática, com os desejos que impulsionam a ação do agente em direção à finalidade que ele toma como um bem. O pensamento por si só, lembra Aristóteles, nada move, mas sim o pensamento prático dirigido a uma finalidade (1039 a35-36).

Isso sugere a seguinte reformulação do exemplo de Geach. De fato, de ‘todo rapaz ama alguma garota’ não se segue que ‘há uma garota que todo rapaz ama’, mas de

‘todo rapaz ama alguma garota e tem como finalidade conquistá-la’ segue-se, sem falácia alguma, ‘há uma finalidade que todo rapaz que ama alguma garota tem: conquistar a garota amada’.

O erro de Geach, segundo eu vejo, é quantificar em âmbito extensional enquanto o argumento aristotélico se move em âmbito intensional. ‘Bem’ e ‘finalidade’ são dois conceitos intensionais e o argumento aristotélico se constitui por meio deles. *Grosso modo*, a apresentação da crítica de Geach e meus contra-argumentos estão nas seções 2.1, 2.2, 2.3 e 2.4 da segunda parte.

Disso seguem-se algumas objeções e um problema. Uma das objeções se dirige a usar conceitos da lógica moderna, os conceitos de intensionalidade e extensionalidade, para mapear problemas da ética aristotélica. Procuro mostrar, usando uma passagem do *De anima* e seguindo a sugestão do professor Zingano de que Aristóteles claramente se dá conta do caráter ‘ineludivelmente intensional dos juízos práticos’ (Zingano, 2007, p.512), que a noção de intensionalidade se aplica à doutrina aristotélica e ainda mais: que Aristóteles tem os instrumentos conceituais necessários para diferenciar a intensionalidade ligada a juízos epistêmicos da intensionalidade ligada à ação humana. Que o sujeito saiba mais ou saiba menos a respeito do mundo não modifica o que o mundo é (saber que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã não altera a trajetória de Vênus em torno do Sol), mas que ele saiba mais ou menos a respeito do mundo modifica a maneira como ele interage com o mundo (saber que Jocasta é sua mãe modificaria a decisão de Édipo de se casar com ela). Essas constatações contribuem para aprofundar a crítica à análise de Geach. Somente os aspectos descritivos da linguagem e as modalidades vinculadas a esse aspecto descritivo não são suficientes para dar conta do universo da ação. Isso está feito nas seções 2.5, 2.6 e 2.7 da segunda parte.

Por outro lado, ainda no âmbito das objeções, seria possível alegar que a introdução do conceito de finalidade ainda não nos fez abandonar o solo descritivo e referencial onde Geach localiza o argumento aristotélico. Continuaríamos em âmbito descritivo, mas tão somente fazendo uma descrição mais sofisticada. Se antes era possível unificar as garota de maneira formal, necessária e tautológica por meio do conceito de classe ‘garota-amada’ (‘todo rapaz necessariamente ama sua garota-amada’), com a introdução da noção de finalidade a unificação passaria tão somente a ser feita por meio do outro conceito de classe, o conceito de ‘garota-finalidade’ (‘todo rapaz tem necessariamente como finalidade conquistar sua garota-finalidade’). O que

essa objeção reivindica é que fundamentemos de maneira mais definitiva a distinção entre o âmbito descritivo e o âmbito prático. Se a introdução do conceito de finalidade efetivamente faz o argumento aristotélico se elevar do âmbito descritivo para o âmbito da ação, deve haver algum tipo de necessidade vinculada à ação que não seja tão somente a necessidade formal, tautológica e vazia. Isso significa introduzir no âmbito da ação outro tipo de modalidade que não seja o possível contingente e o necessário tautológico. Apresento minhas razões para postular uma necessidade vinculada à volição por meio da análise de expressões *de dicto* e *de re* em contexto desiderativo. Isso está feita na seção 2.8 da segunda parte (nessa seção ainda analiso a relação entre referencialidade e modalidade)

Essa necessidade ligada à volição (talvez pudéssemos falar, por conveniência, de uma necessidade prática, mas isso talvez multiplicasse a nomenclatura de maneira inútil) pode encontrar sua expressão na forma da ação aristotélica. Segundo eu vejo, a ação aristotélica, quando visa um fim fora de si mesma, pode ser colocada sob a seguinte forma: a ação procura realizar o fim que o agente toma como um bem. Há uma causa final, aquilo que a ação procura realizar, e há um princípio de ação, a escolha do agente (da própria escolha, o princípio é o desejo do agente - EN VI.2). Isso, em termos de identidade, pode ser colocado da seguinte forma: objeto/resultado que a ação procura realizar = objeto/resultado que o agente toma como um bem. A necessidade prática está vinculada à tentativa de tornar essa igualdade verdadeira. Ao contrário da igualdade tautológica  $a = a$  ou da igualdade epistemológica Estrela da Tarde = Estrela da Manhã, essa igualdade envolve uma ação, o tempo em que essa ação se dá, a deliberação do agente e o ato que resulta dessa deliberação. Não estamos mais no universo estático da descrição, mas no universo dinâmico da ação.

A colocação de todas essas necessidades como formas de identidade sugere um mecanismo eficiente por meio do qual fenômenos diversos podem ser reunidos sob um aspecto comum. Nesse ponto sugiro uma aproximação da ética aristotélica com a semântica dos mundos possíveis que se origina na esteira de teses de Kripke, apresentadas em *Naming and Necessity* (Kripke, 2001). Isso está dado apenas como uma sugestão, não procuro desenvolver o ponto de maneira mais completa. Seja como for a maneira como se considere essa aproximação, deve-se notar que Kripke procura dar expressão a algo que ele chama de ‘necessidade metafísica’. Eu procuro dar expressão a uma necessidade ligada à volição. Isso está feito na seção 2.9 da segunda parte.

Essas são as objeções e a maneira como eu as trato. O problema citado consiste em que o argumento de abertura de EN I.2, mesmo que se reconheça seu caráter intensional, não por isso se levanta pelas próprias pernas e se esclarece de imediato. Ele é notavelmente escorregadio principalmente porque é difícil divisar nele o que é premissa, o que é conclusão, como as premissas, quais sejam, sustentam a conclusão, se é que sustentam, que papel desempenham os componentes volitivo e prescritivo da ação aristotélica e como eles se integram às demandas lógicas que Aristóteles impõe ao conceito de eudaimonia. A eudaimonia é um fim último, ou deve ser um fim último, e tudo o mais é desejado, ou deve ser desejado, com vistas a esse fim último, que não é, ele próprio, desejado com vistas a algo além dele, ou pelo menos não deve ser desejado com vistas a algo além dele.

Encontramos respostas parciais a essas dificuldades nas diversas interpretações do conceito. Em uma concepção dominante de eudaimonia, como parece ser a do próprio Aristóteles se levarmos a sério a eleição da atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita, prescreve-se um fim último, a atividade contemplativa. Dessa forma, existirá um fim último, a atividade contemplativa, na medida em que o agente tiver feito desse o seu fim último, quer dizer, tudo o mais ele fará em virtude desse fim. Dessa forma, toda argumentação aristotélica em torno da eudaimonia, o argumento de abertura de EN I.2 inclusive, ganha um caráter predominantemente prescritivo e a prescrição garante a convergência em torno de um fim único. Mas à custa de silenciar outros desejos e atividades do agente.

Em uma concepção inclusivista, há espaço para outros desejos e atividades, mas a convergência não se configura a não ser que tomemos o conjunto desses desejos e atividades como constituindo um todo de que eles são parte. Parece ganhar relevância, assim, a solução de Ackrill, postular entre os diversos bens e a eudaimonia uma relação partes/todo. De qualquer forma, o argumento parece oscilar entre uma leitura prescritiva (e convergente) e uma leitura volitiva (e difusa). Esse é resultado da seção 3.1 da segunda parte.

Na seção 3.2, examino a hipótese de que esse caráter difícil do argumento de abertura de EN I.2 e, na verdade, de todo tratamento aristotélico do conceito de eudaimonia, possa ser resultado da tentativa de Aristóteles de falar sobre algo a respeito do que o melhor seria calar. Quer dizer, analiso se a ética aristotélica pode ser alvo da crítica de Wittgenstein de que todo discurso sobre o supremo bem humano conduz necessariamente a expressões cujo sentido último está na sua falta de sentido. O caráter

controverso da felicidade aristotélica nada mais é que o resultado da tentativa inútil de dar sentido à ação humana, que é, em última instância, a tentativa de dar sentido à própria vida. A tese de Wittgenstein está exposta na sua “Lecture on ethics” (Wittgenstein, 1965).

O contraponto com o ceticismo wittgensteiniano é útil. Por meio do exame das teses de Wittgenstein quanto a juízos de valor relativo procuro mostrar que a ética aristotélica, ao tornar correlatos os conceitos de bem e de finalidade, dá sentido ao conceito de bens desejados por si mesmos, ou seja, bens que têm um caráter final, que não são escolhidos em virtude de algo além deles. Isso esvazia parte da crítica de Wittgenstein e antecipa a solução que proponho para a eudaimonia aristotélica quanto a seu aspecto volitivo. Mas não a esvazia toda. Talvez a ética aristotélica possa ainda ser alvo da crítica de Wittgenstein quanto a juízos de valor absoluto.

Nesse ponto, deixo essa questão no ar. Antes de propor minha interpretação do conceito de eudaimonia, faço um apanhado das concepções dominante e inclusivista tão somente com o propósito de contrastá-las com minha própria solução. Isso está na seção 3.3 da segunda parte. Meu principal intento é caracterizar, quanto a suas qualidades e quanto àquilo que tomo como seus defeitos, a interpretação de Ackrill. A relação partes/todo que ele postula para a eudaimonia (que se constitui, dessa forma, como inclusivista) tem seus fundamentos em uma interpretação coerente dos critérios de finalidade e autossuficiência. Configurado esse inclusivismo, Ackrill consegue entender as razões por trás do argumento de abertura de EN I.2 (ainda que considere o argumento falacioso) e as razões do adendo problemático que se segue à definição de eudaimonia (‘se muitas são as virtudes, (a eudaimonia será a atividade) segundo a (virtude) melhor e mais completa /perfeita /final’).

Mas resta a eleição da atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita. Para isso ele não encontra explicação e a parte final de seu artigo é justamente a tentativa de responder por que Aristóteles é levado a conceber a eudaimonia como um ser de duas cabeças incompatíveis, uma prática e uma teórica. Para Ackrill ...

... a teologia e a antropologia aristotélicas tornam inevitável que sua resposta à questão a respeito da eudaimonia deva ser fraturada. Assim como ele não pode, no *De anima*, acomodar sua definição de uma razão separável - que não é a forma de um corpo - na sua teoria geral de que a alma é a forma do corpo, tampouco ele pode tornar inteligível, na *Ética*, a natureza do homem como composta de ‘algo divino’ e muito do que não é divino. Como pode haver uma coalizão entre tais partidos? Então, se a natureza do homem é assim ininteligível, a melhor vida para o homem deve permanecer incapaz

de uma especificação clara mesmo em princípio (Ackrill, 1997, pp. 199-200).

Assim como Cooper, não resta a Ackrill senão justificar Aristóteles<sup>4</sup>.

O problema com o inclusivismo, à parte a nítida preferência aristotélica por uma atividade dominante, é fazer da eudaimonia um agregado ao qual falta qualquer aspecto prescritivo. Quando se prescreve, a convergência se faz, mas certos desejos e atividades devem ser silenciados. Quando os desejos e atividades não são silenciados, a convergência pode se configurar por meio do agregado de bens postulado por Ackrill, mas falta a esse agregado qualquer aspecto prescritivo.

Minha resposta é compatibilizar as demandas lógicas impostas ao conceito de eudaimonia pelos critérios de finalidade e autossuficiência com os aspectos prescritivos e volitivos presentes na *Ética Nicomaqueia*. Isso está nas seções 3.4 e 3.5 da segunda parte.

A solução consiste em ver na finalidade do conceito de eudaimonia (a eudaimonia é necessariamente o mais final dos bens, ou seja, a eudaimonia não pode senão ser escolhida em virtude dela mesma) uma necessidade gramatical dela, necessidade que é a expressão da finitude da vida humana. O máximo que podemos aspirar como realização de vida é ter uma vida a mais plena e satisfatória possível. Essa é uma característica a que toda e qualquer concepção de eudaimonia dá acolhimento. É essa necessidade gramatical que está por trás do argumento de abertura de EN I.2 e do critério de finalidade. Eles são sequência um do outro, não há fratura alguma entre eles. Qualquer concepção de eudaimonia, mesmo as mais vulgares, é inclusivista por natureza. Todas nossas ações encontram sua justificativa última no fato de que elas ensejam uma vida que concebemos como uma vida melhor. Aquilo que desejamos encontra sua razão última no desejo por uma vida melhor. A eudaimonia, nesse sentido, 'é um princípio, pois em vista dela fazemos todo o restante' (1102 a2-3).

Mas a essa necessidade gramatical, à qual se liga um aspecto volitivo, Aristóteles deve agregar um aspecto prescritivo. Se todos procuramos uma vida melhor, a eudaimonia aristotélica procura a vida melhor possível e Aristóteles cunha os aspectos prescritivos de sua ética por meio da noção de excelência ligada à ação virtuosa. A fundamentação desses aspectos prescritivos, entretanto, é, segundo eu vejo, problemática pelo menos quanto à demanda de que a ação seja feita com vistas a ela

---

<sup>4</sup> Cooper, como dissemos, no seu *Reason and human good in Aristotle* (Cooper, 1975), justifica a eleição da atividade contemplativa como consequência da identificação, no *De anima*, do intelecto teórico com o verdadeiro eu (ver p.10).

mesma. Aristóteles concebe a ação prática por oposição à ação produtiva e, na verdade, como uma espécie de ação produtiva de caráter degenerado. A ação produtiva visa um fim fora dela mesma, mas quando se trata da ação prática, o resultado é a própria boa ação. É como se cadeia teleológica implodisse, incorporando a finalidade que ela visa no próprio ato de colocar-se como ação.

Esse processo pode ser visto como o deslizamento de uma necessidade gramatical - a eudaimonia é necessariamente o mais final dos bens - para uma necessidade prescritiva: é necessário, posto que a eudaimonia é uma atividade, realizar ações dotadas de um caráter final, que serão tão mais eudaimônicas quanto mais final for o caráter que elas têm. As ações devem ser elas próprias o fim que o agente almeja, pois, do contrário, se o fim fosse externo, ele seria melhor que a própria ação.

Dessa manobra, através da qual se insinua a distinção aristotélica entre movimento (κίνησις) e atividade (ἐνέργεια) em sentido estrito, tal como essa distinção está colocada no livro *Theta* da *Metafísica* (1048 b18-36), nascem as dificuldades em torno do conceito de eudaimonia. Isso explica a eleição da atividade do intelecto teórico como a eudaimonia perfeita, mas note-se: não é qualquer atividade do intelecto teórico. A atividade de pesquisa, porque visa fim fora dela mesma, está interdita. Da mesma forma, a atividade prática, porque exige mais condições necessárias que a atividade contemplativa e porque em muitos casos tem um fim além de si própria, ganha apenas o segundo lugar entre as atividades eudaimônicas.

É notável, entretanto, que Aristóteles não coloque ênfase absoluta no fato de que a ação deva ser feita com vistas a ela mesma. Se a felicidade fosse alcançada apenas na ação que é energia pura, seríamos todos por natureza infelizes. Eleger a energia pura como a única atividade realmente feliz é desenhar um ponto inalcançável a partir do qual nossas ações seriam sempre consideradas como um déficit. O absoluto se insinua também na ética aristotélica, mas Aristóteles procura dar a ele o peso devido. Se nós o enfatizamos, entretanto, salientam-se os aspectos difíceis do conceito de eudaimonia e de seus conceitos correlatos. Mas o próprio Aristóteles se encarrega de dar à resposta a ênfase devida.

## PRIMEIRA PARTE - AÇÃO PRODUTIVA E AÇÃO PRÁTICA

### 1. ANÁLISE DE EN II.4

#### 1.1 O lugar e a função de EN II.4

Em linhas amplas, o livro II da *Ética Nicomaqueia* é um exame da virtude ética. O livro tem seu programa anunciado, não exatamente no seu primeiro capítulo, mas nas primeiras linhas do capítulo final do livro I, EN I.13. Ali Aristóteles reafirma sua definição de eudaimonia, um resultado alcançado em EN I.7 (1098 a16-18) e estabelece a sequência do tratado como consequência da definição alcançada:

Uma vez que a eudaimonia é certa atividade da alma segundo virtude completa (perfeita, final), seria necessário agora examinar a virtude, pois assim mais prontamente teríamos também um melhor conhecimento da eudaimonia (1102 a5-8)

EN I.13 estabelece que as virtudes dividem-se em virtudes éticas e virtudes intelectuais. Esse resultado é consequência de uma certa topografia da alma, apresentada por Aristóteles apenas na medida suficiente para justificar essa divisão:

Deve-se examinar ... a alma ... o quanto seja suficiente em relação ao assunto pesquisado, pois proceder a um exame mais minucioso provavelmente é por demais laborioso para o que se propõe (1102 a23-26)<sup>5</sup>

Essa topografia divide a alma em uma parte irracional (*alogon* - ἄλογον) e outra parte que tem razão (literalmente ‘possuidora de *logos*’, *logon echon* - λόγον ἔχον) (1102 a28). A parte irracional não participa da virtude humana e a parte racional, por sua vez, é dupla: uma que efetivamente possui a razão, responsável pelas virtudes intelectuais, e outra que é capaz de escutar a razão, responsável pelas virtudes éticas.

O livro II então começa reafirmando justamente a divisão das virtudes em éticas e intelectuais e passa ao exame delas, mas concentra-se nas virtudes éticas. As virtudes intelectuais serão assunto do livro VI.

---

<sup>5</sup> Aproveito ‘minucioso’ e ‘por demais laborioso para o que se propõe’ da tradução de Zingano (Zingano, 2008, *ad loc.*)

Dentro do livro II, Aristóteles cerca o capítulo 4 de duas cesuras textuais bastante claras. Ele abre o capítulo 5 com sua pergunta formular a respeito da definição de um termo: ‘o que é a virtude?’ (τί ἐστὶν ἡ ἀρετή - 1105 b19). Sua pesquisa se dá a partir daí nos termos canônicos da sua doutrina, como uma procura pelo gênero e pela diferença específica que juntos formarão a definição de virtude. Quanto ao gênero, a virtude ética é uma *hexis* (ἕξις), termo geralmente traduzido como ‘estado’ ou ‘disposição’. A determinação desse gênero constitui a matéria do capítulo 5 (1105 b19-1106 a13), que termina justamente com a frase ‘foi dito o que é a virtude quanto ao gênero’ (1106 a12-13). A diferença específica é matéria para o capítulo 6, que começa exatamente com o anúncio desse programa: ‘Deve-se não apenas dizer isso, que (a virtude) é uma disposição, mas também deve-se dizer que tipo de disposição é’ (1106 a14-15).

Se, então, por um lado, o capítulo 4 é seguido pela busca da definição de virtude ética em termos de gênero e diferença específica, por outro lado ele é precedido de um parágrafo que resume, recapitulando, os resultados dos três primeiros capítulos do livro II:

Esteja dito que a virtude diz respeito a prazeres e dores e que, dos elementos pelos quais ela surge, pelos mesmos ela aumenta ou perece, mas não da mesma forma e que, dos elementos pelos quais ela surgiu, sua atividade também se dá com relação a eles (1105 a13-16)

O capítulo 4, portanto, parece ter uma função de transição, ou algo que o valha. Até o capítulo 4 temos uma espécie de prólogo. Depois dele, a análise canônica aristotélica em termos de gênero e diferença específica.

Talvez pudéssemos considerar cada uma dessas partes do livro II como etapas de um processo dialético rumo à definição de virtude ética tal como essas etapas são descritas no livro VII da *Ética Nicomaqueia* (um livro que ela compartilha com a *Ética Eudêmia*). Em 1145 b2-7, no contexto da análise da acrasia, Aristóteles afirma que é necessário proceder ali como nos outros casos: é necessário, após ter ‘estabelecido os fenômenos’, proceder a um exame das dificuldades a fim de preservar, senão todas as opiniões (*endoxa*) a respeito do assunto em questão, pelo menos a maioria, as mais notórias e dignas de apreço, pois, se as dificuldades são resolvidas e as opiniões preservadas, isso constitui uma demonstração suficiente daquilo que se pesquisa. Como EN II.4 é justamente o exame de uma objeção, ou seja, o exame de uma dificuldade,

talvez os capítulos precedentes façam o papel de uma primeira etapa, o estabelecimento dos fenômenos. O capítulo 4 analisa as dificuldades e encaminha a solução que os capítulos 5 e 6 fundamentam de maneira suficiente. Dessa forma, poderíamos endossar a tese comumente aceita de que a dialética é o método por excelência dos tratados éticos de Aristóteles.

Mas não é essa minha tese. Uma leitura atenta de EN II.4 mostra que a análise das dificuldades não preserva opinião alguma, não é capaz de prover um caminho rumo a uma demonstração suficiente e nem ao menos possibilita fundamentar certas características que Aristóteles assume para o ato virtuoso. Não parece haver ali espaço para a dialética. Mas antes de fazer essa leitura atenta será útil olhar mais de perto certas particularidades em relação à dialética como método em Aristóteles.

## 1.2 A dialética como método

As passagens em que Aristóteles se coloca a respeito de questões de método nem sempre parecem coerentes entre si. O assunto foi abordado por G.E.L. Owen em um artigo de 1961, “Tithenai ta phainomena”(Owen, 1961). A expressão grega, que pode ser traduzida por ‘colocar os fenômenos’ ou ‘estabelecer os fenômenos’, se refere ao primeiro passo do que seria um processo de pesquisa filosófica ou científica. ‘Colocar os fenômenos’ significa, nesse sentido, recolher um conjunto de fenômenos cuja explicação vai constituir os primeiros passos da pesquisa. A expressão é uma citação do próprio trecho de EN VII.1 mencionado logo acima.

Owen, no seu artigo, está às voltas com um problema: parece haver um hiato entre o método preconizado por Aristóteles nos *Analíticos* e sua prática de pesquisa em alguns tratados. Owen se concentra especialmente na *Física*, onde esperaríamos que Aristóteles empregasse aquilo que ele diz no capítulo 30 do primeiro livros dos *Analíticos Primeiros*:

Cabe à experiência (ἐμπειρία) prover os princípios (ἀρχή) de qualquer matéria. Na astronomia, por exemplo, foi a experiência astronômica que proveu os princípios da ciência, pois foi apenas quando os *phainomena* foram adequadamente apreendidos que as provas em astronomia foram descobertas. E o mesmo é verdadeiro para qualquer técnica (τέχνη) ou ciência (ἐπιστήμη) que se queira

(*An. Pr.* I.30, 46 a17-22) (Owen, 1986, p.239 - traduzo, não o original, mas a tradução de Owen)

Owen observa que esse método parece acomodar-se bem aos tratados biológicos ou nas *Meteorologica*, mas que não podemos reivindicá-lo para a *Física*. Ele cita, em apoio, Mansion, para quem, na *Física*...

...tudo se reduz à análise conceitual mais ou menos detalhada - análises geralmente guiadas e ilustradas por, antes que fundadas em, dados empíricos. (Owen, 1986, p. 240)

Owen, então, chama em seu auxílio a passagem metodológica de EN VII.1, em que os *phainomena* não parecem ser resultados de observações empíricas, mas antes opiniões de outros filósofos. Se concedermos essa oscilação terminológica, o método preconizado nos *Analíticos* chega a descrever também a prática aristotélica na *Física* e ainda na *Ética*, e não apenas nos tratados mais empíricos, por assim dizer. Teríamos um método aristotélico unificado: partimos de dados empíricos ou de opiniões a respeito de um determinado assunto, esses são os fenômenos/*phainomena* a serem considerados na etapa inicial da pesquisa. O artigo de Owen abre aos comentadores, pelo menos em época recente, o caminho para que se considere a dialética o método aristotélico em certos tratados. Que esse seja o método ao menos nas éticas, parece ser um consenso.

Mas há, por exemplo, outra passagem metodológica clara na *Ética Nicomaqueia*, em 1095 a28-b4 (EN I.4). Aristóteles, após apresentar algumas opiniões usuais a respeito do que seria a *eudaimonia*, diz que ‘examinar todas as opiniões provavelmente seria inútil, bastando o exame das mais notórias e que pareçam ter alguma razão’ (1095 a28-30). Após essa observação, ele acrescenta:

Não esqueçamos que são diferentes os argumentos que procedem dos princípios e os que levam aos princípios ... Deve-se começar pelo que é mais conhecido, e isso se diz de dois modos: o que é mais conhecido para nós e o que é mais conhecido em absoluto. Provavelmente, então, devemos começar pelo que é mais conhecido para nós (1095 a30-b4)

Há uma passagem bastante semelhante a essa no capítulo inicial da *Física*, à qual podemos recorrer em busca de auxílio na tentativa de melhor compreender esse trecho. Lá Aristóteles se serve do mesmo princípio (devemos começar pelo que é mais conhecido por nós), esclarece...

Devemos proceder do que é mais obscuro quanto à natureza, mas mais claro para nós, em direção ao que é

mais claro e mais conhecido quanto à natureza (184 a19-21).

... e exemplifica com o caso do círculo: apreendemos o círculo como um todo, mas sua definição o discrimina em suas partes. O círculo pode ser obscuro quanto a sua natureza, mas é claro para nós o que o termo significa. A definição de círculo, ao discriminá-lo em suas partes, torna-o mais claro quanto à natureza e assim também mais conhecido.

O caminho da pesquisa, então, parece ter como ponto nobre a definição do elemento procurado. Essa definição torna aquilo que é definido mais claro quanto a sua natureza. E o que precede essas definições deve ser identificado como aquilo que é mais conhecido para nós, ou, ao menos, mais conhecido para a audiência para a qual se destinavam os tratados aristotélicos.

Devemos fazer uma observação lexical a respeito desses trechos metodológicos, da *Física* e da *Ética*, quanto aos termos gregos usados. Na expressão ‘aquilo que é conhecido para nós’ o termo ‘conhecido’ traduz o grego ‘*gnorimos*’ (γνώριμος). Ele pode ser vertido tanto por ‘conhecido’ quanto por ‘conhecível’ (mais corretamente, ‘cognoscível’<sup>6</sup>). Quando dizemos que algo é conhecido para nós, essa é uma afirmação de fato. Temos o conhecimento efetivo daquilo a que nos referimos. Mas quando dizemos que algo é cognoscível para nós, dizemos que está aberta uma possibilidade de conhecimento. Nesse sentido, aquilo que nós conhecemos (conhecido por nós) só o é na medida em que for cognoscível. Se temos o conhecimento de que isto é um círculo é porque o círculo é cognoscível (considere-se essa uma afirmação banal). Mas quando se trata do conhecimento que procede da definição, o circuito parece ser o inverso: é porque a definição é conhecida que o objeto se torna mais cognoscível quanto a sua natureza. Na *Poética*, por exemplo, é porque Aristóteles chega à definição de tragédia, no capítulo 6, que ele pode, nos capítulos posteriores, fazer observações pertinentes quanto aos elementos que compõem a definição. Há uma sutileza aqui que a univocidade do termo grego não permite captar. Por isso, também, me parece apropriado traduzir γνώριμος τῆ φύσει (*gnorimos tei phusei*), que poderia ser vertido como ‘conhecido por natureza’, tradução que poderia dar a entender que se trata de um conhecimento naturalmente dado, quer dizer, óbvio, natural, por ‘conhecido quanto a sua natureza’.

---

<sup>6</sup> Como traduz Angioni (Angioni, 2009, p.23)

Os tradutores da *Ética Nicomaqueia*, via de regra, traduzem ‘*gnorimos*’ (γνώριμος) por ‘conhecido’<sup>7</sup>, enquanto, entre os tradutores da *Física*, há uma clara preferência por ‘cognoscível’<sup>8</sup>. Seria natural esperar uma oscilação terminológica, mas o que temos aqui é uma preferência compartimentada.

A preferência se esclarece, entretanto, se notarmos que, na *Ética*, essa passagem metodológica está precedida por um razoavelmente longo trecho (1095 a17-28) em que Aristóteles arrola várias teses e opiniões a respeito da eudaimonia. O fato de que essas opiniões façam parte de um repertório usual, assim me parece, induz a tradução de ‘*gnorimos*’ por conhecido. Na *Física*, o trecho tem uma ambiência puramente teórica. Mas deve-se notar, primeiro, que ambos são conceitualmente idênticos. Depois, deve-se notar que, quando Aristóteles menciona um caminho em direção aos princípios, ele não estabelece que esse caminho deve ser acompanhado ou precedido da menção a quaisquer opiniões, ainda que essas opiniões podem estar presentes de fato, como no caso desse trecho do livro I da *Ética Nicomaqueia*.

Isso abre a possibilidade para que os dois trechos, tanto o do livro I quando o do livro VII, sejam compatibilizados entre si. Aquilo que no livro I é o caminho em direção aos princípios é, no livro VII, a colocação dos fenômeno (sejam eles fatos observados ou opiniões recolhidas), a análise das dificuldades e a preservação da verdade que se apresentava antes de maneira dispersa.

### 1.3 O método aplicado na *Poética*

Esse método, tal como apresentado nesses trechos mencionados, descreve de maneira justa, assim me parece, o caminho dos argumentos que levam à definição de tragédia na *Poética*. De início, notemos que é clara a mudança de atitude teórica entre os capítulos que antecedem a definição e os capítulos que se seguem a ela. Os capítulos anteriores são o caminho em direção à definição, os capítulos posteriores o caminho que decorre dela. São os capítulos posteriores à definição os que contêm as observações mais precisas de Aristóteles a respeito da tragédia, os capítulos precedentes,

---

<sup>7</sup> Assim o fazem Irwin (‘*known*’ (Irwin, 1999, *ad locum*)), Natali (‘*noto*’ (Natali, 2009, *ad loc.*)), Bodéüs (‘*connues*’ (Bodéüs, 2004, *ad loc.*)), Ross (‘*things familiar*’ (Ross, 1995, *ad loc.*)).

<sup>8</sup> Assim ‘*knowable*’ (Hardie & Gaye, 1995, *ad loc.*)), ‘cognoscível’ (Angioni, 2009, p.23), ‘*cognoscible*’ (Martínez, 1996, *ad loc.*), ‘*knowable*’ (Charlton, 1992, *ad loc.*). Pellegrin traduz como ‘*connu*’ (Pellegrin, 2002, *ad loc.*).

principalmente os três iniciais, preparam a definição. Conhecida a tragédia quanto a sua natureza, pode-se proceder a um exame mais fértil de suas características.

Mas o que, na *Poética*, é mais conhecido para nós, qual o ponto de partida? Aristóteles, logo no fim do primeiro parágrafo do tratado, faz uma observação que parece um truísmo: ‘começemos, segundo a natureza, primeiramente pelas coisas primeiras’ (1447 a12-13). Ora, se ‘começo’ se faz definir como o ponto por onde começamos, ‘começar pelo começo’ é uma tautologia. O ponto por onde começamos é (*define*) o começo. Talvez se possa supor que é exatamente essa tautologia que interessa a Aristóteles aqui, e por isso ele a faz acompanhar pela expressão ‘segundo a natureza’ (*kata phusin* - κατὰ φύσιν). Aquilo que é por natureza não pode deixar de ser o que é e, nesse sentido, começamos necessariamente (= naturalmente) pelo começo. Entendida assim, a exortação aristotélica é um truísmo, talvez um raro lance estilístico em um autor circunspecto. A repetição inútil (*primeiramente* pelas coisas *primeiras*) pode ser lida justamente como um índice desse caráter excrescente.

Mas essa leitura é enganadora. A frase ganha um conteúdo de fato na medida em que ‘começo’ ganha um sentido que não esteja rigidamente definido pelo ato de começar. No caso, para Aristóteles, o começo não é ponto por onde começamos, mas o ponto por onde devemos começar. A expressão ganha significado quando lida segundo a chave conceitual dos trechos examinados na *Ética* e na *Física*: devemos começar por aquilo que é mais evidente e conhecido para nós. E Aristóteles, imediatamente após exortar começar pelo começo, diz:

De fato<sup>9</sup>, a epopeia, a tragédia, a comédia, a arte do ditirambo, e a maior parte da aulética e da citarística, todas vêm a ser, no geral, imitações (1447 a13-16)

Em que sentido isso seria evidente ou conhecido para a audiência aristotélica? Ora, devemos notar que as seis espécies citadas compõem os certames competitivos dos festivais atenienses. Todo ateniense instruído deveria reconhecer na menção a elas algo conhecido. Mas há uma objeção evidente: ainda que elas possam ser considerados familiares aos atenienses, elas seriam, entretanto, familiares *como imitações*? Aristóteles

---

<sup>9</sup> Deve-se notar que o ‘de fato’ (δή, em grego, um conectivo que traz a ideia de ênfase) reforça a ideia de que Aristóteles procede como consequência do ‘começar pelo começo’. A maioria dos tradutores (Jaime Bruna, Eudoro de Sousa, Stephen Halliwell, Dupont-Roc e Lallot, Magnien, Gallavotti) não leva em conta essa partícula, perdendo, assim, a oportunidade de mostrar como esse início ilustra teses importantes da filosofia aristotélica.

não estaria aí pulando etapas do processo de pesquisa, uma vez que logo de início postula, sem maiores cuidados, o gênero da definição que procura? Lembremos que a tragédia é definida como a imitação de uma ação nobre, *mimesis praxeos spoudaias* (μίμησις πράξεως σπουδαίας - 1449 b24). Quanto ao gênero, ela é uma imitação. O cuidado que Aristóteles parece ter um relação ao gênero da virtude, dedicando a ele todo o capítulo 5 todo do livro II da *Ética Nicomaqueia*, ele parece não ter na *Poética*.

Talvez possamos sugerir, por um lado, e se isso não for excessivo como leitura, que o próprio Aristóteles se acautela quanto a essa objeção, pois não afirma taxativamente que os gêneros são imitações, mas o faz de maneira atenuada, por meio de uma perífrase: ‘de fato, a epopeia, a tragédia ... *todas vêm a ser, no geral, imitações*’<sup>10</sup>.

Por outro lado, a sequência do texto, se não argumenta, ao menos faz ver, por meio de evidências, que se trata efetivamente de imitações, e isso, assim me parece, de duas maneiras: de um lado, contrastando os gêneros citados com outras formas de representação (como a pintura, a imitação por meio da voz, a dança), de onde se evidencia a razoabilidade de reivindicar a mímese como um gênero comum. Veja-se, por exemplo, que, na pintura, entre a imagem figurada e o modelo real subsiste um relação que ninguém diria não se tratar de uma imitação: efetivamente é uma mímese (no contexto cultural grego não se aplica o contraexemplo da pintura abstrata). Da mesma forma, a tragédia imita pessoas em ação. Esse contraste não é apenas positivo, mas contrasta-se, por exemplo, a epopeia com os tratados médicos e tratados naturais, de onde se evidencia que mesmo os tratados como os de Empédocles, ainda que colocados em verso, não teriam caráter imitativo. A Empédocles não cabe o nome de poeta, mas sim o de fisiólogo (1447 b16-20).

Por outro lado, Aristóteles trata de sistematizar essas comparações pontuais. Os gêneros imitativos realizam a mímese segundo três critérios distintivos: eles imitam em meios diferentes (ritmo, melodia, palavra), imitam objetos diferentes (homens nobres ou de baixa estatura ética) e imitam de modos diferentes (por meio de uma narração ou fazendo os personagens atuarem). A possibilidade dessa sistematização é ela própria evidência de que se trata de elementos congêneres que estão sendo comparados.

---

<sup>10</sup> ἐποποιία δὴ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας ποίησις ... πᾶσαι τυγχάνουσιν οὔσαι μιμήσεις τὸ σύνολον (1447 a13-16)

O que eu pretendo fazer notar é o seguinte: na *Poética*, a primeira etapa do método de pesquisa, seja a ‘colocação dos fenômenos’, seja o ‘começar pelo que é mais conhecido por nós’, se dá por meio da comparação de elementos congêneres, não pela menção a opiniões correntes. Parecem ser os fatos observados que constituem a primeira etapa do processo. Não há, entretanto, a análise de dificuldades ou a preservação da verdade que antes se apresentava apenas de forma parcial.

#### 1.4 O método aplicado ao segundo livro da *Ética Nicomaqueia*

Em se tratando da *Ética Nicomaqueia*, mais especificamente do livro II, como esse esquema se aplica? Ora, parece que devemos procurar nos capítulos que antecedem a definição de virtude ética aquilo que é mais conhecido para nós (ou para a audiência aristotélica) em se tratando das virtudes, seja por meio de um recenseamento de opiniões, seja por meio da apresentação de fatos relativos às virtudes.

Ora, Aristóteles não menciona nenhuma opinião a respeito das virtudes éticas ou intelectuais. Mas me parece lícito dizer que a apresentação de elementos congêneres se dá, nesse segundo livro da *Ética Nicomaqueia*, de forma semelhante à forma como o expediente é usado na *Poética*. Aristóteles apresenta as virtudes intelectuais, as virtudes éticas e os sentidos como exemplos de potencialidades humanas adquiridas de diferentes formas. As virtudes intelectuais são adquiridas por meio do aprendizado (1103 a15-16) e diferentemente dos sentidos, que nos advêm por natureza (1103 a28-31). As técnicas (os diferentes ofícios) e as virtudes éticas são adquiridas por meio da repetição de atos em que elas são instanciadas (1103 a31-b2). É digno de ênfase observar que está respondida aqui a pergunta que abre o *Mênon*, de Platão:

Podes me dizer, Sócrates, se acaso a virtude é ensinável?  
Ou não é ensinável, mas é adquirida por meio da prática?  
Ou não é adquirida por meio da prática nem é ensinada,  
mas advém aos homens por natureza ou de alguma outra  
forma? (70A)

... sendo que cada um dos elementos congêneres comparados (virtude intelectual, sentidos, virtude ética + técnica) mapeia cada um dos modos de aquisição da virtude citados no início do *Mênon*: o ensino, a natureza, a prática. Aristóteles teria aqui sem dúvida uma opinião reputada a sua disposição para iniciar a pesquisa em direção à definição de virtude ética. Mas ele a dispensa em favor do que parece ser uma

comparação de elementos congêneres. O fato de que a técnica e a virtude, os sentidos e as virtudes intelectuais sejam adquiridos de formas diferentes induz a apreensão de suas particularidades, de tal forma que estaríamos aqui em presença de evidências indiretas de suas características específicas.

A tese, entretanto, não interdita a possibilidade de se postular a dialética como método a conduzir o segundo livro da *Ética Nicomaqueia*. Pois se é evidente a falta de opiniões reputadas no livro II, a colocação desses fatos a respeito da aquisição das virtudes intelectuais, das virtude éticas, da habilidade técnica e dos sentidos, pode fazer ressurgir a possibilidade da dialética não mais sob a forma das *endoxa*, mas agora sob a forma dos *phainomena*, tal como no artigo de Owen já citado (Owen, 1986). Não são mais as opiniões reputadas que cumprem o papel de ponto de partida da análise dialética, mas os fatos observados a respeito do assunto pesquisado, uma vez que os *phainomena* podem tanto ser opiniões reputadas quando fatos empíricos fruto de observações. Nada nos impediria de postular que no livro II Aristóteles procede de forma a tomar como princípio de suas investigações fatos observados a respeito das virtudes éticas, intelectuais, das técnicas e dos sentidos.

O método apresentado no início do livro VII prevê, entretanto, três etapas do processo de pesquisa: a ‘colocação dos fenômenos’, a ‘análise das dificuldades’ (aporias) e a etapa final, que seria como que a obtenção da verdade por meio da preservação daquilo que era verdadeiro nos fenômenos (sejam eles *endoxa* ou fatos observados). De acordo com esse programa, haveria um lugar bem determinado para EN II.4: ele representaria a análise das dificuldades. Há inclusive um detalhe lexical que permitiria atribuir a EN II.4 justamente essa função: a forma verbal que abre o capítulo é *aporeseie* (ἀπορήσειε), que tem a mesma raiz da forma verbal com que, no livro VII, Aristóteles se refere à análise de dificuldades: *diaporesantas* (διαπορήσαντας). Richard Kraut, por exemplo, não hesita em tomar EN II.4 como um capítulo de caráter dialético baseado na presença dessa aporia (Kraut, 2009, p.81).

A tese de um método dialético, entretanto, não me parece adequada porque não é a análise das dificuldades que vai nos levar aos princípios da ética, pelo contrário: é por assumir certas características para a ação virtuosa que Aristóteles pode refutar a objeção lançada contra sua doutrina do aprendizado ético. É o princípio assumido que refuta a objeção, e não a refutação da objeção que leva ao princípio procurado. Isso ficará mais

claro com a análise do capítulo e com a análise crítica do comentário de Tomás de Aquino.

### 1.5 Uma leitura do capítulo

EN II.4 é a refutação de uma objeção que poderia ser lançada contra a doutrina aristotélica da aquisição das virtudes éticas. Aristóteles, após ter distinguido em EN I.13 as virtudes, separando-as em virtudes intelectuais (tais como sabedoria, perspicácia e prudência) e virtudes éticas (tais como generosidade e temperança)<sup>11</sup>, sustenta, no início do livro II, que as virtudes intelectuais devem sua gênese e seu crescimento ao ensino (ao que ele acrescenta uma observação não muito clara: “por isso necessitam de experiência e tempo” – 1103 a16-17), ao passo que as virtudes éticas são adquiridas por meio do hábito. É pela repetição de ações corajosas (justas, temperantes) que nos tornamos corajosos (justos, temperantes), assim como acontece nas técnicas:

Adquirimos as virtudes praticando primeiro, assim como também é o caso nas técnicas: pois aquilo que devemos aprender para então fazer, isso aprendemos fazendo, como, por exemplo, nos tornamos construtores de casas construindo casas, citaristas tocando cítara: da mesma forma, fazendo atos justos nos tornamos justos, fazendo atos temperantes nos tornamos temperantes, atos corajosos, corajosos (1103 a31-b2)

A objeção a essa doutrina abre o capítulo 4:

Alguém poderia colocar a seguinte dificuldade: em que sentido dizemos que devemos nos tornar justos fazendo atos justos e temperantes fazendo atos temperantes? Se fazemos atos justos ou temperantes, somos já justos e temperantes, assim como, se fazemos atos gramaticais ou musicais, somos gramáticos ou músicos (1105 a17-21)

A objeção é introduzida por meio de expressão ‘*aporeseie d’an tis*’ (ἀπορήσειε δ’ ἄν τις), que é formular em Aristóteles e introduz a análise de dificuldades<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Os exemplos estão dados em 1103 a5-7. Utilizo as traduções propostas por Zingano (Zingano, 2008, p.40).

<sup>12</sup> Uma pesquisa superficial, sem excluir os trechos que seriam suspeitos e sem incluir trechos em que haveria expressões equivalentes mas sem exatamente a mesma forma, mostra 43 ocorrências da expressão no *corpus* aristotélico, 46 se somarmos a ela uma congênere, *diaporeseie d’an tis* (διαπορέσειε δ’ ἄν τις). Ela ocorre no *De interpretatione* (22 b 29), na *Física* (210 a25, 223 a29, 227 b14, 230 a18, 231 a5, 248 a10; há, por exemplo, ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις em 189 a22), no *De caelo* (296 b9 – διαπορήσειε), no *De generatione et corruptione* (321 a29, 322 a4), em *Meteorologica* (388

A objeção se coloca inicialmente contra a doutrina aristotélica da aquisição das virtudes éticas e articula essa objeção a uma comparação entre virtude e técnica. A princípio a comparação, segundo parece, não tem senão um caráter ilustrativo<sup>13</sup>. Podemos considerar a objeção autossuficiente em relação à comparação com a técnica. Ela se sustenta por si só. Tomás de Aquino<sup>14</sup>, entretanto, sustenta que a comparação entre técnica e virtude é o fundamento da objeção. Voltarei a esse ponto.

Aristóteles inicia sua resposta refutando a afirmação de que quem realiza atos técnicos é já um técnico:

Ou isso <*scl.*, a tese de que quem realiza atos qualificados é já um agente qualificado> não se dá assim nem mesmo na esfera técnica? Pois é possível fazer algo gramatical seja por acaso, seja sob o comando de outra pessoa (1105 a21-23)

Deve-se notar, além do conteúdo da observação aristotélica, a maneira como ela está introduzida: ‘ou isso não se dá assim nem mesmo na esfera técnica?’. A ênfase (‘*nem mesmo* na esfera técnica’, ênfase que a tradução proposta exagera com a finalidade de expor a questão), se não é apenas um floreio retórico, uma sinal do *pathos* que acomete Aristóteles ao refutar uma objeção que ele toma como irrelevante<sup>15</sup>, indica já certa relação que se pode esperar entre a esfera técnica e a esfera das virtudes. A tese que fundamenta a objeção (‘se alguém realiza um ato qualificado é já um agente qualificado’) talvez fosse cabível na esfera técnica, mas ‘nem mesmo aí’ ela se encaixa, o que indica, por oposição, que ela não seria razoável quando se trata das virtudes. A frase, segundo essa interpretação, seria a etapa final do seguinte raciocínio: (‘1. a objeção certamente não tem razão de ser em se tratando das virtudes; 2. talvez ela fosse cabível no caso das técnicas), ou 3. isso não se dá assim nem mesmo na esfera técnica?’). Naturalmente o acerto dessa leitura estará verificado se conseguirmos acomodar na nossa interpretação as hipóteses de que a objeção não tem razão de ser no caso das

---

a33), no *De anima* (410 b10, 411 b14, 423 a22, 424 b3, 429 b22), no *De memoria* (450 a25), no *De sensu* (445 b3, 446 a20), no *De partibus animalium* (641 a32, 644 a12), no *De motu animalium* (699 a12), no *De incessu animalium* (709 b20), no *De generatione animalium* (740 b2, 752 a24), na *Metafísica* (997 b25, 1034 a9, 1058 a29, 1059 a20, 1059 b21 – διαπορήσειε – 1064 b6, 1069 b26, 1085 a3, 1092 b26), na *Ética Nicomaqueia* (1096 a24, 1105 a17, 1136 a10, 1143 b18 – διαπορήσειε – 1145 b21), na *Magna Moralia* (1197 b27, 1199 a19, 1206 a36), na *Ética Eudêmia* (1246 a26) e na *Política* (1260 a36, 1268 a16, 1309 b8).

<sup>13</sup> Podemos até falar de um caráter provocativo, pois ela desafia Aristóteles se valendo de um expediente – a comparação entre técnica e virtude – introduzido por ele próprio. Mas o caráter provocativo só estaria claramente configurado em um ambiente de disputa. Ainda que esse ambiente não esteja fora de um horizonte histórico, ele tem pouca importância filosófica aqui.

<sup>14</sup> Também Terence Irwin e Carlo Natali, entre outros.

<sup>15</sup> Zingano, ao comentar o trecho final do capítulo, sugere que Aristóteles não considera a objeção seriamente (Zingano, 2008, p.111), o que seria conforme a essa leitura.

virtudes (hipótese 1), mas talvez fosse cabível no caso das técnicas (hipótese 2). Deve-se notar, ainda, que essa maneira com que Aristóteles introduz esse contraexemplo do ato técnico realizado por acaso ecoa na expressão com que Aristóteles introduz a análise da comparação entre técnica e virtude:

Além disso, *nem mesmo* semelhança há entre o que acontece nas técnicas e o que acontece nas virtudes (1105 a26-27)

Aristóteles parece proceder de maneira acumulativa, enfileirando razões que se seguem umas às outras. Podemos tomar essas expressões, se não se trata apenas de floreios retóricos, como marcadores textuais, indicativos das cesuras da argumentação, e eles devem ser compatíveis com a interpretação a ser proposta para o capítulo. Se não encontrarmos essa interpretação que os integrará logicamente à sua substância, poderemos, em último caso, fazer valer a tese do *pathos* retórico.

Apresentada essa primeira refutação, Aristóteles passa a caracterizar o agente técnico em sentido estrito: será gramático somente aquele que realizar atos de gramática em virtude da técnica (a própria gramática) que está presente nele. Esse ato gramatical *stricto sensu* Aristóteles o caracteriza como aquele em que o agente faz algo gramatical (γραμματικόν τι ποιήση) e o faz gramaticalmente (γραμματικῶς), isto é, de acordo com a técnica gramatical que está nele (τὸ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικὴν) (1105 a24-26). Aristóteles faz uma distinção entre os aspectos adjetivos do ato e seus aspectos adverbiais. Quando se trata de uma ação produtiva, ação em que a técnica de alguma forma está envolvida (digo ‘de alguma forma’ para acomodar também as ações produtivas em que o resultado é obtido por acaso – devemos ter em mente a objeção de que resultados obtidos por acaso não envolvem de maneira alguma a técnica), os aspectos adjetivos dizem respeito a certa qualificação do resultado, ao passo que os aspectos adverbiais dizem respeito ao modo como esses resultados são obtidos.

Feitas essas observações iniciais, Aristóteles começa a analisar a comparação entre técnica e virtude. Ele introduz a questão por meio do marcador textual mencionado acima e tem como objetivo estabelecer efetivamente as diferenças entre as duas esferas de ação. Quando se trata da ação produtiva, Aristóteles sustenta que o resultado do ato técnico ‘tem seu bem em si mesmo; basta, portanto, que ele seja produzido dotado de certas características’ (1105 a27-28).

Não é claro, a princípio, como essa caracterização se relaciona com o ato técnico *stricto sensu*, aquele em que o resultado é obtido em virtude da aplicação da técnica. Por um lado Aristóteles parece privilegiar apenas o aspecto adjetivo do resultado: assim como na ação regida pelo acaso, não importa como ele foi obtido, contanto que ele tenha as características que fazem dele um bom exemplar do produto em questão. Por outro lado, Aristóteles acabou de afirmar que o gramático é aquele que chega a seus resultados em virtude da técnica que possui. Isso parece ao menos indicar que, agora, passamos para outro nível e estamos falando do ato técnico *stricto sensu*, mais apropriado, inclusive, para o contraponto com o ato virtuoso. Há motivos lexicais, também, para sustentar que se trata do ato técnico realizado de acordo com a técnica. Essa oscilação entre as duas possibilidades interpretativas será objeto de análise.

Quando passa à ação prática, Aristóteles exige efetivamente que a ação não apenas tenha certas características, mas também que ela seja realizada de certo modo.

Aquilo que se engendra segundo as virtudes, não por ter certas características foi feito de maneira justa ou temperante (1105 a28-30).

Vemos aqui novamente a distinção entre aspectos adjetivos e aspectos adverbiais. Não bastam as características da ação, ela deve ser realizada de maneira justa ou temperante. Aristóteles especifica: o agente deve realizá-la a) sabendo, b) por meio de uma escolha deliberada com a ação sendo escolhida por ela mesma e c) de forma segura e inamovível (1105 31-33).

Aristóteles então expõe de maneira mais clara a distinção entre técnica e virtude dizendo que, dessas três condições, só o saber é exigido no caso das técnicas, mas que, no caso das virtudes, ‘o saber nada ou pouco importa’ (1105 b2-3). A observação, por um lado, parece estar em contradição com o que acaba de ser dito. Se o agente deve agir sabendo, como esse saber pode ser descartado poucas linhas depois? Por outro lado, parece exigir que leiamos, na caracterização comparativa entre técnica e virtude, que a ação produtiva esteja caracterizada *stricto sensu*. As duas outras exigências são dadas como essenciais para a boa realização dos atos virtuosos (1105 b2-5).

Aristóteles pode então afirmar a distinção entre a ação apenas justa e a ação justa realizada de maneira justa. São justas as ações tais quais as realizaria o agente justo, mas não é justo quem simplesmente realiza ações justas: é justo quem realiza ações justas da maneira como o agente justo as realiza (1105 b5-9). Vê-se aqui, novamente, a

distinção entre aspectos adjetivos (a ação é justa quando é *tal qual* o agente justo a realizaria) e aspectos adverbiais (é justo quem realiza ações justas *como* o agente justo as realiza). Essa distinção permite a ele refutar a objeção, na medida em que o agente aprendiz pode, no seu processo de aprendizado, realizar ações adjetivamente justas para então finalmente chegar a poder realizá-las, quando for um agente eticamente maduro, adverbialmente justas também.

Aristóteles, por fim, feita a distinção entre o agente justo e o ato justo, pode reafirmar sua doutrina do aprendizado das virtudes éticas. Isso dá ensejo a que ele, retornando ao contexto dialógico da objeção, enfatize o caráter prático da ética censurando aqueles que,

refugiando-se em discursos, pensam filosofar e dessa forma tornar-se virtuosos, procedendo, assim, de maneira semelhante aos doentes que, escutando com atenção os médicos, não fazem nada do que foi prescrito. Assim como esses, com tais cuidados, não terão o corpo em boa forma, também aqueles, filosofando assim, não terão a alma bem formada (1105 b13-18).

As etapas do capítulo podem ser esquematizadas da seguinte forma:

- A. Apresentação da objeção, dividida em
  - 1. Objeção dirigida às virtudes
  - 2. Comparação com a técnica
- B. Refutação aristotélica, dividida em
  - 1. Contraexemplo da ação técnica realizada por acaso ou sob o comando de outro
  - 2. Caracterização da ação produtiva própria: o resultado é correto em virtude da aplicação da técnica que está no agente
  - 3. Refutação da comparação entre técnica e virtude, com
    - i. Caracterização da ação produtiva, com ênfase nos aspectos adjetivos do resultado
    - ii. Caracterização da ação prática, com
      - a. Insuficiência dos aspectos adjetivos
      - b. Condições que deve cumprir o agente para que a ação seja (adverbialmente) correta
    - iii. Refinamento da comparação entre técnica e virtude, com
      - a. Ênfase, quando se trata da ação produtiva, colocada no saber que deve possuir o agente

- b. Ênfase, no caso da ação prática, colocada no fato de que o agente deve escolher a ação deliberadamente, e deve escolhê-la por ela mesma, e deve agir de maneira segura e inamovível
4. Caracterização apropriada da relação entre a ação virtuosa e o agente virtuoso: a ação é virtuosa quando ela é *tal qual* o agente virtuoso a realizaria, mas não é virtuoso o agente que tão somente realiza tais ações, mas sim aquele que as realiza *como* o agente virtuoso as realiza
5. Refutação efetiva da objeção com a reafirmação aristotélica da sua doutrina do aprendizado ético

### C. Retorno ao contexto dialógico da objeção

## 2. O COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO

### 2.1 Divisão dos parágrafos

Para efeito de comparação, vamos considerar o comentário de Tomás de Aquino ao capítulo, que está traduzido em apêndice, não só porque ali encontraremos uma leitura que segue o texto Aristotélico linha a linha e atribui a cada seção um papel na estrutura geral do argumento, como também encontraremos um equívoco que persiste em comentadores modernos e cuja dissolução vai nos ajudar a ter uma ideia mais clara da argumentação aristotélica.

Aquino segue o texto de perto e se preocupa não apenas em explicá-lo à luz da filosofia aristotélica como também em reconstituir sua estrutura argumentativa. O texto grego (na verdade considera-se que Aquino tem a sua disposição não o texto grego, mas a versão latina de Moerbeke, que também está traduzida e comentada nos apêndices) é dividido em seções e a cada seção está atribuído um lugar na estrutura geral do argumento. O próprio comentário de Aquino se encarrega de indicar as seções. Ele inicialmente divide o capítulo em três partes:

*Quaeret autem utique aliquis etc.* Postquam Philosophus ostendit quod virtutes causantur ex operibus, hic movet quandam dubitationem. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit eam, ibi: *Vel neque in artibus etc.*; tertio ex

determinatione quaestionis inducit conclusionem principaliter intentam, ibi: *Bene igitur dicitur* etc.

*Mas alguém, de toda certeza, questionará* etc. Após o filósofo ter exposto que as virtudes são causadas pelas ações, traz à discussão aqui certa dúvida. E a respeito disso faz três coisas: primeiro, traz a dúvida à discussão; segundo, resolve-a, no trecho: *Ou nem nas artes* etc.; Terceiro, da delimitação da questão conduz à conclusão originalmente visada, no trecho: *Bem se diz, então* etc.

Em itálico estão os trechos do texto de Aristóteles na versão latina de Moerbecke. Eles delimitam as divisões do texto segundo Aquino. A primeira parte é a apresentação da objeção (de 1105 a17 até 1105 a21), a segunda, a refutação dela (de 1105 a21 até 1105 b9) e a terceira, a reafirmação da doutrina aristotélica (1105 b9 até 1105 b18). A parte central, a refutação da objeção, é a mais longa e a que recebe mais atenção do comentário. Aquino, quando a analisa, faz uma subdivisão ainda mais precisa:

Deinde cum dicit: *Vel neque in artibus* etc., solvit dubitationem praedictam. Et primo interimendo id quod assumebatur de artibus; secundo interimendo similitudinem quae proponebatur inter virtutes et artes, ibi: *Adhuc autem neque simile* etc.

Em seguida, quando diz: *Ou nem nas artes* etc., resolve a dúvida mencionada. E primeiro negando o que fora assumido para as artes; segundo, negando a semelhança que fora proposta entre as virtudes e as artes, no trecho: *E ainda nem semelhança* etc.

Ou seja, a refutação da objeção se divide em duas partes: negação do que fora assumido para as artes/técnicas (de 1105 a21 até 1105 a26) e a negação da semelhança entre as virtudes e as artes/técnicas (de 1105 a26 até 1105 b9). Essa segunda parte, a negação da semelhança entre virtude e técnica, é ainda mais subdividida:

Deinde cum dicit: *Adhuc autem neque simile* etc., ponit secundam solutionem. Circa quam duo facit: primo interimit similitudinem artium ad virtutem; secundo concludit solutionem, ibi: *Res quidem igitur iustae* etc.

Em seguida, quando diz: *E ainda nem semelhança* etc., estabelece a segunda solução, a respeito da qual faz duas coisas: primeiro, nega a semelhança das artes frente à virtude. Segundo, conclui a explicação, no trecho: *as coisas, então, são ditas justas* etc.

A negação da semelhança entre virtude e técnica vai de 1105 a26 a 1105 b5, e a conclusão de 1105 b5 a 1105 b9.

Deve-se notar, de início, uma pequena fissura no comentário de Aquino. Podemos considerar correta afirmação de que a refutação da objeção se divide em duas

partes, a negação do que fora assumido para a técnica e a negação da semelhança entre técnica e virtude. A afirmação parece precisa na medida em que essas duas etapas esgotam a função de refutar a objeção. Mas não se pode dizer que a conclusão da solução, a partir do trecho *as coisas, então, são ditas justas* (a partir de 1105 b5) faça parte dessa negação da semelhança entre técnica e virtude, ao menos não da mesma forma exaustiva com que as duas etapas da refutação esgotam a tarefa de anular a objeção. Aristóteles, a partir de 1105 b5, estabelece uma distinção clara entre aspectos adjetivos e aspectos adverbiais da ação prática, dizendo que a ação é justa quanto é tal qual o justo faria, mas que não é justo quem apenas o faz, mas quem o faz da maneira como o justo faria. Não se vê muito bem em que sentido isso cai sob a rubrica ‘negação da semelhança entre técnica e virtude’. Que a ação prática seja *assim* não implica nada a respeito da ação produtiva (principalmente se, como pretende Aquino, a semelhança entre elas está negada). Ainda mais: a caracterização da ação prática serve, *mutatis mutandis*, também para a ação produtiva. Nada nos impediria de afirmar que um ato de gramática é tal qual o gramático o faria, mas não é gramático quem apenas o faz, mas sim quem o faz como o gramático o faria, isso é, segundo a técnica gramatical que está nele (1105 a25-26). É antes uma certa semelhança entre técnica e virtude que se insinua no capítulo, ressaltando-se apenas que para ação prática os critérios que deve observar o agente são mais restritivos.

Não se trata, a meu ver, apenas de um deslize, mas de certa dificuldade de encaixar o argumento aristotélico dentro do esquadro estreito da argumentação silogística que Aquino vê nele. Isso ficará mais claro adiante.

Aquino passa então ao terceiro dos blocos em que dividiu inicialmente o capítulo:

Deinde cum dicit: *Bene igitur dicitur* etc., concludit conclusionem principaliter intentam. Et primo concludit propositum; secundo arguit quorundam errorem, ibi: *Sed multi haec quidem* etc.

Em seguida, quando diz: *Bem se diz, então* etc., fecha a conclusão originalmente visada. E primeiro fecha o tema; segundo, questiona o erro de alguns, no trecho: *Mas muitos não realizam essas coisas* etc.

Aristóteles fecha o tema (1105 b9-12) e acusa o erro de alguns (1105 b12-18).

Aquino, ao final, tem o texto dividido em seis partes, da seguinte forma:

- A. Traz a dúvida à discussão
- B. Resolve a dúvida, dividido em
  - B1. Nega o que o fora assumido para as artes
  - B2. Nega a semelhança entre artes e virtudes, dividido em
    - B2a Nega a semelhança entre artes e virtudes
    - B2b Conclui a solução
- C. Chega (inducit) à conclusão originalmente visada, dividido em:
  - C1: Fecha a conclusão originalmente visada
  - C2: Acusa o erro de alguns

Deve-se observar que a divisão proposta anteriormente difere, por várias razões, dessa divisão de Tomás de Aquino. A divisão anterior é mais detalhada, mas principalmente importa notar como Tomás de Aquino considera o argumento Aristotélico.

## 2.2 O papel atribuído à comparação entre técnica e virtude

Conforme já mencionamos, o fundamento da objeção, segundo Tomás de Aquino, seria a comparação entre técnica e virtude, usada como uma premissa. Seu raciocínio é este: uma vez que virtude e técnica se identificam, e uma vez que no âmbito técnico ninguém realiza um ato técnico sem ser ele próprio um técnico, da mesma forma, em se tratando das virtudes éticas, nenhum agente realizaria um ato virtuoso se já não fosse ele próprio um agente virtuoso. Nas suas palavras:

*Est ergo dubitatio quam primo movet talis: ita se habet in virtutibus sicut et in artibus; sed in artibus ita se habet quod nullus operatur opus artis nisi habens artem, sicut nullus facit opera grammaticalia nisi grammaticus existens neque opera musicalia nisi musicus existens; ergo etiam ita se habebit in virtutibus quod quicumque facit opera iusta est iam iustus et quicumque facit opera [iam] temperata est iam temperatus;*

Tal é, pois a dúvida que ele primeiramente traz à discussão: como ocorre nas virtudes, assim ocorre nas artes; mas nas artes como ocorre que ninguém faz uma obra de arte exceto se possui a arte, assim ninguém faz um ato de gramática a não ser se revelando gramático, nem um ato de música a não ser se revelando músico; então também assim nas virtudes ocorrerá que quem quer que faça atos justos é já justo e quem quer que faça atos temperantes é já temperante;

Deve-se enfatizar, inicialmente, que Aquino inverte a ordem de apresentação do texto aristotélico. Aristóteles apresenta a objeção dirigida à aquisição das virtudes para em seguida situar a mesma objeção em ambiente técnico. Nada no texto aristotélico permite dizer que a comparação com a técnica *fundamenta* a objeção. A princípio, parece que a objeção se sustenta por si própria se dirigida apenas contra a aquisição das virtudes. Se a prática repetida de atos justos é responsável por tornar o agente justo, ou seja, é responsável por instilar no agente a disposição que faz dele um agente justo, como foi sustentado no capítulo inicial do livro II, a objeção que se coloca mais naturalmente, sem necessidade de pedir auxílio à mesma doutrina aplicada em ambiente técnico, é que, se já são justas as ações que o agente realiza no processo de aprendizado, por que é necessária a aquisição da disposição justa? Por outro lado, se não são justos esses atos do aprendiz, como se pode sustentar que é pela realização de atos apenas alegadamente justos que o agente se faz justo? Os atos do aprendiz, a rigor, não deveriam ser considerados justos, pois lhe falta justamente a disposição que garante a justiça de suas ações, disposição que resultaria do processo de aprendizagem. Lida dessa forma, a doutrina aristotélica parece conter um erro lógico do seguinte tipo: como é possível abrir uma caixa trancada a cadeado com a chave que está dentro dela?<sup>16</sup>

A princípio, parece equivocada a reconstituição da lógica da objeção. Mas o equívoco não se circunscreve apenas à reconstituição da objeção. O problema de se considerar que a comparação entre técnica e virtude fundamenta a objeção é considerar, na mesma linha, que a objeção será refutada pela negação dessa comparação. É justamente assim que Aquino interpreta a argumentação aristotélica. O trecho já foi citado, mas vale uma repetição. Segundo o comentário, Aristóteles...

... solvit dubitationem praedictam. Et primo interimendo id quod assumebatur de artibus; secundo interimendo similitudinem quae proponebatur inter virtutes et artes.

... resolve a dúvida mencionada. E primeiro negando o que fora assumido para as artes; segundo, negando a semelhança que fora proposta entre as virtudes e as artes.

---

<sup>16</sup> O dilema se arma apenas porque o método para trancar a caixa prescinde da chave. Se se tratasse de uma caixa dotada de fechadura, seria impossível trancá-la com a chave dentro. No caso das virtudes, nascemos sem elas, ou seja, nascemos ‘com a chave trancada dentro da caixa’. Interessante notar que Aristóteles não faça aqui referência alguma à doutrina das virtudes naturais, o que dissolveria de pronto o problema. Mas note-se, em se tratando das diferenças entre as duas éticas aristotélicas, que a doutrina das virtudes naturais está no livro VI, um livro que a *Ética Nicomaqueia* compartilha com a *Eudêmia*. Note-se também que não há, na análise da virtude ética na *Ética Eudêmia*, um capítulo análogo a EN II.4. Não vou levar adiante essa comparação entre as duas éticas, mas o ponto parece-me digno de menção.

Se essa, entretanto, é a refutação da objeção, devemos nos perguntar de qual desses dois passos resulta a refutação no caso da virtude. Não será do primeiro, porque o primeiro apenas nega o que fora assumido para as técnicas. E não será tampouco do segundo, pois esse, ao negar a semelhança entre técnica e virtude, interdita que a refutação no âmbito técnico, resultado inicial do argumento, possa ser estendida à virtude.

O erro é logicamente simples. Se parto do princípio que A e B são idênticos quanto a certos aspectos relevantes e p é um desses aspectos relevantes e mostro que p não é o caso para A e ainda mostro que A e B na verdade não são idênticos, nada me obriga a concluir que p não seja o caso para B<sup>17</sup>.

Seria possível resistir a essa condenação do comentário de Aquino? Afinal, trata-se de um profundo conhecedor da obra aristotélica e de um dos grandes filósofos da humanidade. À parte esses argumentos de autoridade, quem pretendesse defender Aquino e objetar minha crítica poderia fazê-lo baseado inicialmente na observação de que o texto aristotélico efetivamente traz uma refutação da objeção dirigida ao âmbito técnico (aquilo que Aquino descreve como ‘negação do que fora assumido para as artes’) e traz igualmente uma negação da semelhança entre técnica e virtude (‘negação da semelhança entre virtude e arte’). Mas o problema é reconstituirmos a correta relação entre essas duas etapas.

Se nos concentrarmos nos resultados aristotélicos obtidos no capítulo, sem atentarmos às minúcias da argumentação, veremos que técnica e virtude são caracterizadas de uma forma tal que entre elas subsiste uma relação que não poderíamos de forma alguma assimilar à identidade, mas que, a despeito disso, A e B se comportam de maneira idêntica quanto a p (a objeção). Ou seja, p não é o caso para A (é possível ao agente não técnico realizar atos técnicos) e tampouco é o caso para B (é possível ao agente não justo realizar atos justos), e nisso A e B são idênticos, ainda que diferentes quanto a outros aspectos.

---

<sup>17</sup> De modo prosaico: se quero refutar que ‘Ana é ruiva como a mãe’, de nada adianta mostrar que a mãe de Ana não é ruiva (negação do que fora assumido para a mãe) e então negar que Ana e a mãe não são semelhantes (negação da semelhança entre ambas). Ainda pode se dar o caso de que Ana seja ruiva (e, na verdade, se a mãe de Ana não é ruiva e elas são diferentes quanto à cor do cabelo, as possibilidades de que Ana seja ruiva são majoradas como resultado do argumento: a reconstrução do argumento tal como Aquino a propõe torna o raciocínio aristotélico não apenas ineficaz, mas contraproducente).

Se devemos reconstituir na sua inteireza a lógica da refutação aristotélica, é necessário dizer que ela, esse é o ponto, tem um caráter concessivo: ambos os âmbitos se comportam de maneira semelhante quanto à possibilidade de agentes não qualificados realizarem atos qualificados, ainda que (eis a concessão) sejam diferentes quanto a vários aspectos relevantes, notadamente os três critérios que deve observar o agente virtuoso. A reconstituição do argumento aristotélico deve respeitar esse resultado. Parece difícil sustentar que o comentário de Aquino comporte essa perspectiva.

Não devemos dizer, entretanto, que o comentário de Aquino é apenas inepto. Se chegamos a atribuir um caráter concessivo para a distinção entre técnica e virtude nesse ponto da nossa análise, isso se deve antes ao caráter das conclusões a que Aristóteles chega, pois se olharmos a argumentação de perto, de dentro, por assim dizer, sem a perspectiva totalizante que a análise dos resultados possibilita, a reconstituição do argumento aristotélico realizada pelo comentário de Aquino talvez fosse a leitura mais natural. Efetivamente, Aristóteles parece proceder de forma a minar, por meio de etapas concatenadas, as premissas nas quais se apoia a objeção. Ele nega o que fora assumido para as técnicas, caracteriza o ato técnico em sentido estrito, nega a semelhança entre técnica e virtude, caracteriza o ato virtuoso em sentido estrito, compara os critérios para o ato técnico e para o ato virtuoso, distingue entre aspectos adjetivos e aspectos adverbiais do ato virtuoso e reafirma sua doutrina. Mas é um erro a ideia de que a negação da semelhança entre técnica e virtude tem um papel fundamental na estratégia da refutação aristotélica. Na verdade a refutação se dá quando Aristóteles mostra que no caso da virtude, assim como no caso da técnica, é possível ao agente não qualificado a realização do ato qualificado. Esse resultado não é consequência da distinção entre técnica e virtude. Para a técnica, por exemplo, segundo Tomás de Aquino, bastou a menção de um contraexemplo: o ato técnico realizado por acaso ou sob as instruções de outro. Digamos, na pior das hipóteses, que esse contraexemplo não seja válido para a virtude e que seja necessário fundamentar de outra maneira a possibilidade de realização de um ato ético por um aprendiz. Devemos procurar essa fundamentação na própria caracterização do ato ético. E encontramos efetivamente a distinção entre atos que são justos porque são tais quais os atos do agente justo (esses atos estão acessíveis ao aprendiz) e os atos justos que, além de serem tais quais os atos do agente justo, são também atos realizados como o agente justo os realizaria (esses atos são realizados pelo

agente virtuoso). Mas essa caracterização dupla do ato ético não é resultado da distinção entre técnica e virtude, mesmo porque ela também vale para o ato técnico: há o resultado tal qual o agente técnico obtém e há o resultado obtido como o agente técnico obtém.

Deve-se notar, de passagem, que tanto a caracterização do ato técnico quanto, mais importante, a caracterização do ato virtuoso são assumidas por Aristóteles sem maiores justificativas. Não há, nesses passos fundamentais para a refutação (mas muito mais fundamentais para a ética aristotélica, na medida em que caracterizam a ação prática), nada que se assemelhe a um possível método dialético de recenseamento das opiniões ou de fatos observados, análise de suas dificuldades e obtenção de um consenso depurado que conserve a verdade que os pontos de partida continham somente de modo imperfeito.

Retomando a análise do comentário de Aquino, parece correto afirmar, então, que em linhas gerais, ele está equivocado. Mas não basta dizer isso. É necessário reconstituir em sua integridade a eficácia da argumentação aristotélica. Não basta apenas olhar os argumentos da perspectiva totalizante dos resultados obtidos por Aristóteles e propor o caráter concessivo que propusemos para a distinção entre técnica e virtude. É necessário que esse caráter concessivo resulte dos passos da argumentação tal como ela se apresenta. O argumento, também quando visto 'de dentro', deve levar ao mesmo resultado.

Mas antes de propor o que me parece ser a reconstituição correta da refutação aristotélica, é necessário observar que o padrão de análise de Aquino está repetido em comentadores contemporâneos. Terence Irwin e Carlo Natali, por exemplo, apenas para ficarmos com dois dos mais reputados. Irwin, ao se referir à objeção, afirma:

The objector's argument (1) rests on an alleged feature of the crafts, and hence (2) assumes that virtues are analogous to crafts in the relevant ways.

O argumento da objeção (1) se baseia em uma alegada característica das técnicas, e assim (2) assume que virtudes são, de modo relevante, análogas às técnicas (Irwin, 1999, p.195).

E Carlo Natali:

Il capitolo è dedicato a discutere un'obiezione di tipo sofisticato contro l'insegnabilità della virtù: si suggerisce che la tesi del capitolo 1 cade

in un circolo vizioso, e si fonda ciò su un'analogia tra produzione artistica e agire morale [...] Aristotele replica 1) negando quanto viene presupposto dall'obiezione nel caso delle arti, e 2) negando, in ogni caso, che l'analogia tra produzione e azione morale si applichi qui.

O capítulo é dedicado a discutir uma objeção de tipo sofisticado contra a possibilidade de se ensinar a virtude: se sugere que a tese do capítulo 1 cai em um círculo vicioso, e se fundamenta isso por meio de uma analogia entre produção artística e agir moral [...] Aristóteles responde 1) negando o que está presuposto pela objeção no caso das artes, e 2) negando, de qualquer forma, que a analogia entre produção e ação moral se aplique aqui (Natali, 2009, p.463).

Carlo Natali, em uma nota, ainda atribui à argumentação aristotélica um caráter acumulativo. Segundo ele, Aristóteles

Usa una tecnica argomentativa per linee di difesa successive, di tipo giuridico e simile a quella del Palamede di Gorgia

Usa uma técnica argumentativa por linhas de defesa sucessivas, de tipo jurídico e semelhante àquela do Palamedes, de Górgias (Natali, 2009, p.463)

Somos naturalmente levados a supor que a refutação aristotélica tem um aspecto escorregadio para que comentadores tão reputados incorram no mesmo equívoco. Espero que a análise proposta consiga estabelecer com sucesso a boa interpretação do texto aristotélico.

### 2.3 A negação do que fora assumido para as técnicas

De fato, a 'negação do que fora assumido para as técnicas' tem o ar de um contraexemplo. Para a premissa da objeção ('se alguém realiza um ato de gramática esse agente é um gramático') Aristóteles oferece o contraexemplo de um ato de gramática realizado por acaso ou sob os ordens de outra pessoa. Para 'todo A é B' Aristóteles nos apresenta um A que não é B. Mas o que exatamente vem a ser um ato de gramática?

O texto não esclarece, mas podemos nos reportar, por exemplo, ao *Lysis*, de Platão. Em 209 a-c, Sócrates, interrogando o jovem Lysis a respeito de que atividades seus pais permitem que ele pratique ou não, pergunta se, no caso de ler ou de escrever, não é ele, Lysis, a pessoa sobre quem cai tal responsabilidade, antes que sobre qualquer dos empregados da casa. Lysis responde que sim, e Sócrates prossegue: quando se trata da escrita, cabe a Lysis decidir por qual letra deve começar a palavra, e qual letra deve

vir em seguida, e o mesmo quanto à leitura. Quando se trata de tocar cítara, cabe a ele decidir quanto apertar ou quanto afrouxar as cordas, ou que notas tocar com seu plectro. Digamos, então, que um ato gramatical realizado por acaso seria, por exemplo, chegar a escrever corretamente uma palavra sem ter completo conhecimento de como ela deve ser grafada<sup>18</sup>. Aristóteles não chega a falar em atos musicais por acaso, mas podemos imaginar alguém que, colocando a cravelha de um instrumento em certa posição por acaso afina a corda correspondente.

Há uma série de nuances nesse exemplo que estão sendo desconsideradas. Alguém pode, digamos, saber que o instrumento é afinado por meio da posição das cravelhas, mas não sabe como chegar à posição certa. Esse agente talvez tenha a intenção de afinar o instrumento e ao acaso experimenta uma posição da cravelha. Mas também pode ser o caso de um agente que apenas quer experimentar mexer na cravelha, e por acaso, sem ter a intenção, afina o instrumento. Há outras possibilidades, todas ligadas ao grau de conhecimento do agente. Ele pode não ter a mínima ideia da finalidade das cravelhas, pode nem saber que elas devem ser giradas como parafusos (a comparação vale, naturalmente, para instrumentos modernos), pode ter algum conhecimento da sua função, pode estar aprendendo a afinar, etc... O importante é notar que existe uma relação entre a posição da cravelha e a afinação da corda, e o conhecimento do agente é tanto maior quanto mais domina essa relação.

Mas há aqui uma dificuldade que Aristóteles, ou os comentários, não abordam: o contraexemplo é efetivo? Em que sentido o resultado que se deve à causa acidental (o resultado técnico obtido por acaso) pode ser qualificado como um resultado técnico? Se a técnica não está presente como causa da ação, não deveríamos reivindicar que, *stricto sensu*, não se trata de um ato técnico? Concedido esse ponto, a objeção poderia se rearmar: se não é técnico o ato em que o resultado é obtido por acaso, não caberia afirmar que somente os agentes técnicos são capazes de atos técnicos efetivos? Ao inepto não cabe nenhuma responsabilidade por seu acerto. Podemos imputar a ele apenas a responsabilidade pela mecânica de seu gesto, mas essa mecânica é vazia de sentido.

Pensemos no nosso caso na esfera gramatical. Um agente, não tendo certeza se ‘casa’ se escreve com ‘s’ ou ‘z’, arrisca e escreve efetivamente ‘casa’, da maneira correta. Seria um acerto casual. Ora, alguém que não saiba se ‘casa’ se escreve com ‘s’

---

<sup>18</sup> C.C.W. Taylor interpreta a expressão de forma semelhante (Taylor, 2006, p.82)

ou ‘z’ tem seguramente certo conhecimento gramatical, que lhe falte talvez apenas nesse detalhe. Se ele desconhecesse completamente a escrita, essa dúvida nem apareceria a ele. O conhecimento que ele tem é condição necessária para que a dúvida se instale. Se ele finalmente se decide a escrever ‘casa’ com ‘s’, esse gesto, por conta de seu conhecimento, pode ser descrito, com alguma razoabilidade, como um ato de gramática. Mas não podemos, a despeito dessas considerações e procurando dar razão à objeção, radicalizar nossas exigências quanto aos critérios exigíveis para considerar um ato gramatical ou não? Não podemos, com essa ideia de radicalidade em mente, dizer que todo o entorno desse gesto é gramatical exceto a parte em que ele falha, o ‘s’ ou ‘z’? Faz parte do conhecimento de gramática, *enquanto conhecimento de gramática*, não saber se ‘casa’ se escreve com ‘s’ ou ‘z’? Procedendo assim, não estaríamos nos perguntando, à maneira platônica, se a ignorância faz parte do conhecimento? A resposta seria não, ignorância não é conhecimento, e, portanto, não poderíamos descrever como gramatical esse acerto ao acaso. Deveríamos então dar razão à objeção, e dizer que apenas do gramático podemos afirmar, com propriedade, que ele realiza um ato gramatical ao escrever ‘casa’ com ‘s’.

O que está em jogo aqui? Está em jogo o que poderíamos classificar como ‘ato de gramática’. Se consideramos que um ato de gramática deve ser considerado tal apenas em virtude da adequação de seu resultado a um padrão, então o ato realizado por acaso ou sob a instrução de outro poderá ser considerado um ato de gramática. Se entretanto postularmos que o resultado obtido deverá ser avaliado como consequência da aplicação da técnica, então o resultado por acaso não poderá ser considerado um resultado válido. A diferença entre um caso e outro é a diferença entre avaliar o resultado por suas qualidades ou avaliar o resultado como consequência do processo que o gerou.

A opção aristotélica certamente é pelo primeiro caso, como mostra a sequência do capítulo: que será gramático aquele que ‘fizer algo gramatical e o fizer gramaticalmente, e isso será aquilo que é feito segundo a gramática que está nele’ (1105 a23-25). Mas a objeção não poderia estar situada no ambiente conceitual do segundo caso? À objeção que acusa Aristóteles de propor uma doutrina do aprendizado com a mesma forma lógica de ‘como é possível abrir uma caixa trancada a cadeado com a chave que está dentro dela’, Aristóteles teria respondido: ‘outras chaves podem abrir a caixa, uma chave por acaso, ou uma chave fornecida por outra pessoa’. E a objeção se

rearma: ‘não, seria necessário abrir a caixa *com a chave que está dentro dela*, outras chaves não interessam’. Lida da forma proposta, como um contraexemplo, a refutação aristotélica deixa um flanco aberto para esse tipo de contra-ataque. Mas haveria outra forma de ler o argumento aristotélico que não como um contraexemplo?

#### 2.4 A negação da semelhança entre técnica e virtude

Quando passa à negação da semelhança entre técnica e virtude, Aristóteles parece dotar a tese de que para o ato técnico bastam as características do resultado de uma formulação teórica mais robusta. Aquilo que é produzido no âmbito produtivo, ‘tem seu bem em si mesmo; basta, portanto, que seja produzido dotado de certas características’ (1105 a27-28). Aristóteles parece efetivamente apostar na tese de que o acerto técnico por acaso deve ser incluído no rol das atos efetivamente técnicos. ‘Casa’, com ‘s’, está grafada corretamente, e somente isso interessa, essa é a tese que parece estar por trás da formulação aristotélica: como para o ato produtivo bastam as características do resultado, ao ato fruto do acaso pode legitimamente ser considerado um ato técnico. Parece não haver ruptura entre a primeira parte da refutação e essa formulação teórica que abre a segunda parte.

Se essa é a caracterização da ação produtiva, devemos esperar, para a ação prática, algo como ‘não bastam suas características, mas outras condições devem ser observadas’. Por oposição ao caráter extrínseco da primeira, que se cristaliza no seu resultado, a ação prática se prenuncia como intimamente ligada a seu agente. E a caracterização da ação prática parece confirmar essa expectativa, pois dela Aristóteles diz ‘aquilo que é realizado de acordo com as virtudes, não por ter certas características foi realizado de maneira justa ou temperante, mas é necessário que também o agente esteja em certas condições ao realizar a ação: ele deve agir sabendo, deve escolher a ação deliberadamente e escolhê-la por ela mesma e deve agir de forma segura e inamovível’ (1105 a28-34).

Em linhas gerais, o contraste parece correto. Mas é necessário detalhá-lo para evitar alguns equívocos. Primeiro é necessário interpretar a frase (tomando como exemplo a justiça) ‘a ação prática, não por ter certas características, foi realizada de maneira justa’. Se entendermos que ‘ser realizada de maneira justa’ equivale a ‘ser

justa', a frase está dizendo 'a ação prática, não por ter certas características, é justa', ou seja, 'não há um conjunto de características próprias da ação que a façam justa a despeito da motivação de que seu autor estava imbuído no momento de agir'. A tese pode parecer atraente porque, ao fazer das motivações do autor a garantia do caráter justo da ação (e as motivações do autor estão explicitadas nas três condições que ele deve satisfazer no momento de agir), obriga que ações com pretensão caráter moral (para citar um exemplo kantiano, ser um comerciante honesto apenas para criar uma clientela fiel, o que equivale a ser honesto não com vistas à honestidade, mas com vistas ao lucro) sejam classificadas como ações na verdade simuladas. Mas interpretar assim a frase aristotélica é dar razão à objeção. O agente deve ser justo (no caso, deve agir observando as três condições listadas) para que a ação seja justa. Não se dissociam, nessa leitura, os aspectos adjetivos dos adverbiais. É necessário interpretar o trecho de outra maneira. O que a frase diz é: 'a ação prática, não por ter certas características (quer dizer, não por ser justa), foi realizada de maneira justa'. A caracterização aristotélica trata de, coerentemente com a refutação pretendida, dissociar os aspectos adjetivos dos aspectos adverbiais da ação. Deve ser preservada para a ação a possibilidade de ser justa mesmo quando realizada por um agente que não é justo. Só dessa forma a doutrina aristotélica da aquisição das virtudes ('devemos nos tornar justos realizando atos justos') pode de alguma forma aspirar a um mínimo de razoabilidade.

Mas quando interpretamos a ação prática dessa forma, perde-se o contraste pretendido com a ação produtiva. Pois quando se trata da ação produtiva, ao menos no que concerne o resultado obtido por acaso, vale igualmente 'não porque o resultado tem certas características (quer dizer, não por ser correto) ele foi obtido de maneira técnica'. Quem escreve por acaso 'casa' com 's' obtém um resultado correto, mas não da maneira técnica.

Como resolver esse problema? Uma solução possível é excluir da caracterização da ação produtiva (lembramos: na esfera produtiva, os produtos 'têm o bem em si mesmos' e, portanto, 'basta que eles sejam produzidos dotados de certas características') os resultados obtidos por acaso. Ou seja, aquilo que parecia ser uma formulação teórica mais robusta, como chamamos acima, que colocava em termos universais aquilo que Aristóteles teria mostrado com o exemplo do ato técnico realizado por acaso, tem que ser desconectado da primeira parte da refutação.

Essa exclusão parece encontrar apoio textual claro. Quando Aristóteles se refere aos resultados técnicos no momento em que caracteriza a ação produtiva para contrastá-la com a ação prática, ele o faz por meio da expressão ‘aquilo que é produzido por meio da técnica’ (τὰ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα). A preposição usada (ὑπό - hupo) está assinalada por Bonitz, no seu léxico aristotélico, que cita um estudo de Eucken a respeito das preposições em Aristóteles, como dotada de valor causal. Trata-se efetivamente de entender que aqui se faz referência à técnica como causa própria do resultado.

Mas talvez se possa ainda resistir à força dessa conclusão alegando-se que, talvez, Bonitz e Eucken tenham em mente o uso da preposição como introduzindo o agente da passiva. Se temos uma frase como ‘o vaso foi feito pelo oleiro’, o termo ‘pelo oleiro’ é introduzido por *hupo*. Nesse caso, o uso da preposição está ligado a uma estrutura sintática que não é exatamente a estrutura da frase que analisamos. Mas devemos notar que, no próprio capítulo, Aristóteles usa a preposição *epi* (ἐπί), e não *hupo*, em dois momentos para se referir de maneira ampla ao âmbito produtivo e ao âmbito prático. Em 1105 a21-22, imediatamente após apresentar a objeção, ele se pergunta: ‘ou isso não é assim nem no âmbito técnico?’. ‘No âmbito técnico’ é a tradução de ‘*epi ton technon*’ (ἐπὶ τῶν τεχνῶν). Em 1105 a26-27, quando começa a comparar a esfera produtiva e a esfera prática, ele se refere de maneira ampla a ambas por meio da mesma proposição.

Há outras ocorrências de *epi*, no próprio livro II da *Ética Nicomaqueia*, em tudo semelhantes a essas. Veja-se, por exemplo, a expressão ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον (‘o que é evidente em se tratando dos sentidos’) em 1105 a28. Há vários outros casos: οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει (‘o mesmo se dá em se tratando das virtudes’ – 1103 b13-14), ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς (‘assim como também ocorre em se tratando da medicina e da arte da navegação’ – 1104 a9-10), ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγιείας ὁρῶμεν (‘como observamos quando se trata da força física e da saúde’ – 1104 a14). Se trata sempre de fazer uma referência geral a um determinado âmbito que está sendo considerado de maneira ampla<sup>19</sup>. Se Aristóteles quisesse continuar, em 1105 a27, a se referir de maneira ampla ao âmbito técnico, ele poderia muito bem ter continuado a usar a expressão ἐπὶ τῶν

---

<sup>19</sup> Veja-se ainda 1104 a19, a29, a30, a33, b1. Os exemplos são numerosos.

τεχνῶν. Que ele tenha mudado para ὑπὸ τῶν τεχνῶν parece ser um forte indício de que ele mudou o registro de suas observações. Rowe, por exemplo, na sua tradução da *Ética Nicomaqueia*, é bastante explícito quanto ao sentido de *hupo* no trecho, de onde está excluída qualquer menção ao resultado técnico fruto do acaso: “the things that come about through the agency of skills” (“as coisas que acontecem por meio da ação das técnicas”) (Broadie e Rowe, 2002, p.114).

Essas observações lexicais apontam na mesma direção das observações conceituais a respeito da comparação entre virtude e técnica: Aristóteles pretende, quando passa a comparar técnica e virtude, realizar essa comparação tomando como um dos polos a ação produtiva própria, em que o resultado é efetivamente obtido por meio da técnica. O problema é que, para efeito dessa comparação, não basta restringir apenas o sujeito da frase se seu predicado não traz a evidência dessa restrição. Pois é o predicado, pelas qualidades que atribui ao sujeito, que permite uma comparação efetiva. Ao sujeito restrito Aristóteles acopla um predicado genérico (‘ter o bem em si mesmo’), que vale tanto para a ação produtiva própria quanto para a ação produtiva realizada por acaso.

Não se trata de afirmar que o sujeito restrito acoplado ao predicado amplo resulte em uma proposição falsa. Não. Efetivamente, a ação produtiva própria leva a um resultado que ‘tem o bem em si mesmo’. Mas o problema é que esse sujeito restrito caracterizado pelo predicado amplo não chega a explicitar o contraponto entre técnica propriamente dita e virtude.

Se quisermos que a comparação entre técnica e virtude seja efetiva, é necessária outra forma de caracterizar a ação produtiva própria, aquela em que a técnica foi efetivamente utilizada. Talvez ciente desse problema, ainda que não aborde o tema nos seus comentários, Terence Irwin, na sua tradução da *Ética Nicomaqueia* para o inglês, cuja primeira edição é de 1986, traduz o trecho em que se caracteriza a ação produtiva própria da seguinte forma:

Pois os produtos de uma técnica determinam por suas próprias qualidades se eles foram bem produzidos; assim, é suficiente que eles tenham as qualidades certas no momento em que foram produzidos (Irwin, 1999, p.22)<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> For the products of a craft determine by their own qualities whether they have been produced well; and so it suffices that they have the right qualities when they have been produced.

A tradução de Irwin atribui às qualidades do produto final outra função. No contexto delineado inicialmente, as qualidades eram suficientes para que o produto fosse considerado bom: ‘casa’ está corretamente grafada com ‘s’, um vaso é bom quando está dotado de certas características. Ele é, por exemplo, resistente, durável, se vai servir para carregar água deve ser impermeável, etc..., e essas qualidades ele as têm a despeito do oleiro que o produziu. Ele pode ser um mau oleiro em um dia inspirado, pode ser um aprendiz que acerta pela primeira vez, pode ser um oleiro experiente, não interessa. O vaso, dotado de suas qualidades, se basta. No contexto de Irwin, as características do vaso não são apenas isso, elas também são, principalmente, a chancela do processo de produção. O ponto parece ser esse: se se trata de um produto obtido efetivamente por meio da técnica (esse é um dado que não se deixa apreender pela simples observação do resultado), então o produto final deverá, por suas qualidades, chancelar a técnica empregada.

Não consigo dizer se a solução de Irwin se deve ao reconhecimento do mesmo problema que estou apontando. Suas notas não deixam isso claro. Mas deve-se observar que versão de Irwin tem dois problemas, um lexical e outro conceitual.

Quanto ao elemento lexical, a tradução introduz elemento estranho em relação ao original. Não há nenhum termo ou frase que corresponda a ‘pois os produtos de uma técnica *determinam por suas próprias qualidades se eles foram bem produzidos*’. O texto grego diz apenas ‘os produtos da técnica (ou seja, os produtos que têm como causa a técnica) *têm o bem em si mesmos* (τὸ εἶ ἔχει ἐν αὐτοῖς)’. A frase em grego é críptica, mas a tradução de Irwin parece demasiada.

Quanto ao elemento conceitual, deve-se observar que Irwin atribui a Aristóteles uma tese vazia: quando a técnica é efetivamente aplicada, o resultado chancela o processo de produção. Como a técnica quando aplicada *é* o processo de produção, o que a tradução de Irwin diz é: quando a técnica é efetivamente aplicada, o resultado mostra que a técnica foi efetivamente aplicada. Ora, isso não diz nada, além de não estar de acordo com o registro que Aristóteles atribui à ação produtiva: a aplicação da técnica apenas no mais das vezes leva ao resultado correto.

A solução de Irwin, entretanto, fez escola. Rowe, na sua tradução publicada em 2002, com comentários de Sarah Broadie, e C.C.W. Taylor, na sua tradução de 2006

dos capítulos II, III e IV da *Ética Nicomaqueia*, publicada dentro da *Aristotle Clarendon Series*, adotam soluções semelhantes:

As coisas que vêm a ser por meio do agenciamento de habilidades têm nelas próprias a marca de terem sido bem produzidas, assim é suficiente que elas resultem de uma determinada maneira<sup>21</sup> (Rowe, 2002, *ad loc.*)

Os produtos das habilidades técnicas determinam neles próprios se seus produtores agiram bem; é suficiente que um resultado de certo tipo seja produzido<sup>22</sup> (C.C.W. Taylor, 2006, p.6)

Apenas para efeito de comparação, vejamos como são mais moderadas duas entre as traduções mais tradicionais:

Les ouvres d'art, en effet, possèdent leur perfection en elles-mêmes; il suffit donc qu'elles possèdent, une fois accomplies, tel ou tel caractère (Gauthier-Jolif)

For the products of the arts have their goodness in themselves, so that it is enough that they should have a certain character (Ross, rev. Urmson, ROT)

### 3. UMA PROPOSTA DE LEITURA

Em resumo, então, a interpretação de EN II.4 segundo esses autores me parece ter dois problemas: por um lado, quando se trata da 'negação do que fora assumido para as técnicas', o contraexemplo aristotélico não considera um possível contra-ataque. Ele parece situar-se em uma esfera conceitual que não é a esfera conceitual da objeção. A objeção, lida da forma proposta, não consideraria o ato técnico realizado por acaso como um ato técnico efetivo. Isso seria interessante para minha tese de que Aristóteles não adota aqui um método dialético, pois, lendo o trecho dessa forma, seria lícito sustentar que ele não responde à objeção com justiça, que ele se furta ao diálogo. Mas isso seria chegar a um resultado que me interessa por vias erradas.

Por outro lado, a distinção entre ação prática e ação produtiva se faz às custas de uma caracterização equivocada da última. Haveria uma proposta melhor?

Vejo duas soluções possíveis.

---

<sup>21</sup> The things that come about through the agency of skills contain in themselves the mark of their being done well, so that it is enough if they turn out in certain way.

<sup>22</sup> The products of technical skills determine in themselves whether their producer has done well; it is enough that an output of a certain kind is produced.

Por um lado, o teor da objeção e o teor da resposta aristotélica podem ser apreendidos se notarmos o seguinte: de alguns atos técnicos, simples como escrever ‘casa’ com ‘s’ ou colocar por acaso a cravelha na posição justa de forma a afinar a corda respectiva, é correto dizer que eles podem ser obtidos por acaso. Mas certos resultados técnicos complexos, como escrever uma peça de teatro ou tocar um trecho de execução complexa em um instrumento, não podem ser obtidos a não ser por aquele que possui a técnica. Nesses casos, a obtenção do resultado testemunha a posse do artifício por parte do artesão. Vale aí a premissa da objeção: se alguém realiza um ato de gramática ou um ato de música, essa pessoa é um gramático ou um músico, mas não é para *qualquer* ato de gramática ou *qualquer* ato de música que isso vale. A primeira parte da refutação aristotélica se dá justamente no sentido de estabelecer essa diferença: há atos técnicos realizados por acaso, e desses não se pode dizer que seus autores são já técnicos.

E por que para os atos técnicos complexos a técnica do artesão se evidencia? Porque, quando se trata da técnica, os resultados *têm seu bem em si mesmos*. Basta, portanto, que eles sejam de um certo tipo (corretos) para que se evidencie neles a presença da técnica aplicada pelo artesão. Basta que os resultados sejam de um certo tipo (adjetivamente corretos) para evidenciar que eles foram obtidos da maneira correta (adverbialmente corretos).

Por oposição a isso, a tese aristotélica quanto à ação prática é: a correção do resultado não evidencia a virtude do agente. A virtude é silenciosa.

Por outro lado, notemos que a orientação geral desse exame do capítulo se dá no sentido de encontrar uma distinção eficiente entre ação produtiva e ação prática. Algumas páginas atrás, eu afirmei que o contraste entre ambas se perdia quando, ao rejeitar uma leitura de pendor kantiano, atribuíamos à ação prática a seguinte caracterização: ‘não por ser justa (tomando como exemplo a justiça), ela foi realizada de maneira justa’, pois igualmente, da ação produtiva, poderíamos dizer: ‘não por ser correta, ela foi realizada da maneira correta’. Essa foi a constatação que me levou a, mantendo essa caracterização para a ação prática, procurar uma outra maneira de caracterizar a ação produtiva a fim de estabelecer o contraste entre ambas. A exigência de se procurar essa caracterização alternativa era evitar a leitura de pendor kantiano, que fazia das intenções do agente a salvaguarda do caráter virtuoso da ação.

Há, entretanto, outra maneira de estabelecer esse contraste. Podemos manter para a ação produtiva a caracterização que nos parecia trivial, ou seja, que via a caracterização da segunda parte do texto como uma teorização robusta do contraexemplo aristotélico da ação técnica realizada por acaso e procurar o contraste entre ação produtiva e ação prática sem atribuir a Aristóteles uma tese de pendore kantiano. A leitura é interessante porque coloca em cena considerações a respeito do bem. Aristóteles afirma que ‘aquilo que é realizado por meio da técnica tem o bem em si mesmo: basta, portanto, que tenha certas características ao ser produzido’. Minha busca se deu no sentido de encontrar alguma propriedade para a qual ‘ter certas características’ fosse condição suficiente. Para Irwin, Rowe e Taylor, ‘ter certas características’ era condição suficiente para cancelar o processo de produção. Na primeira solução de leitura apresentada, ‘ter certas características’ é condição suficiente para, em certos casos, testemunhar a posse da técnica por parte do agente.

Mas poderíamos entender de outra maneira: ao produto, produzido por acaso ou não, basta a ele ter certas características para ser bom. Um bom vaso se basta. Por contraste, não basta a ação ser justa para que ela seja um bem, ou ainda, se ela é apenas justa, ela pode ser um bem, mas não no mais alto grau. Ela será um bem no mais alto grau se for o resultado do exercício da virtude do agente. Quando Aristóteles afirma que ‘aquilo que se faz segundo as virtudes, não por ter certas características, foi realizado de maneira justa ou temperante’ ele está dizendo ‘aquilo que se faz segundo as virtudes, não por ter certas características, é um bem no mais alto grau’. Será um bem no mais alto grau se o agente o fizer sabendo, por meio de uma escolha deliberada em que se delibera a ação por ela mesma, e de maneira firme e inamovível. Ou seja, será uma ação eudaimônica. Dessa forma, entende-se porque o saber, no caso da ação prática, não é importante, mas os outros dois critérios ‘tudo podem’ (1105 b3-4). Eles podem tudo no sentido de serem causas próprias da felicidade do agente.

Em ambas a leituras a refutação aristotélica, assim me parece, ganha coerência. A primeira parte da refutação, a ‘negação do que fora assumido para as técnicas’, na verdade não refuta completamente a objeção, nem pretende fazê-lo, apenas coloca em termos apropriados o que estava indistintamente assumido e, dessa forma, prepara o contraponto correto entre técnica e virtude. É a segunda parte da refutação a mais fecunda. E o marcador textual por qual Aristóteles a introduz, ‘além disso’ (ἔτι - 1105 a26) deve ser lido não com caráter aditivo, mas enfático, algo como ‘além do mais,

*propriamente falando*, nem semelhança há entre técnica e virtude'. Da mesma forma, ganha coerência a maneira como Aristóteles introduz a primeira parte da refutação, exatamente nos moldes como havíamos suposto: 1. a objeção certamente não tem razão de ser em se tratando das virtudes; 2. talvez ela fosse cabível no caso das técnicas, mas 3. isso não se dá assim nem mesmo na esfera técnica.

De qualquer forma, Aristóteles não parece realmente preocupado com o fato de que alguém pudesse objetar que o ato técnico por acaso não é realmente um ato técnico. Em qualquer das duas leituras essa objeção poderia ser feita.

Devemos notar, enfim, que a caracterização da ação prática não nasce de alguma manobra dialética. Que a ação prática deva ser realizada com vistas a ela mesma (ou seja, que ela deva ser resultado de uma escolha deliberada em que se delibera a ação por ela mesma) não é uma prescrição que se fundamenta no recenseamento de qualquer opinião que seja. Esse é um resultado importante para a segunda parte da tese. O caráter prescritivo da *Ética Nicomaqueia* não se baseia em opinião alguma.

## SEGUNDA PARTE - FELICIDADE CONTROVERSA: VOLIÇÃO, PRESCRIÇÃO E LÓGICA NA EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA

### 1. PRELIMINARES

#### 1.1 Introdução

Gostaria de retomar o questão a respeito das versões dominante e inclusivista da *Ética Nicomaqueia* não a partir do texto preferencial de análise, aquele que parece ser seu ponto nevrálgico, a definição de eudaimonia apresentada em I.7 (o bem humano é uma atividade da alma segundo virtude - 1098 a16-17) e seu adendo problemático (se numerosas são as virtudes, será segundo a virtude melhor e mais perfeita - 1098 a17-18), mas a partir de um ponto de análise menos esperançosa ainda, o controverso argumento apresentado no início do segundo capítulo do livro I. O argumento tem sido objeto de uma grande quantidade de estudos e comentários. Se há uma conclusão, aquela que avulta com contornos mais definidos é o consenso quase unânime de que a passagem contém uma falácia lógica, tese que analisaremos. Seja como for, qualquer que tenha sido a conclusão pretendida por Aristóteles e garimpada por seus comentadores, o argumento pode ser descartado seguindo-se a proposta de Bernard Williams, em um artigo de 1962. Tendo analisado seu caráter falacioso, Williams diz:

De qualquer modo, a passagem está expressa de maneira confusa, e talvez seja impossível dizer exatamente o que ela significa. Se é assim, a interpretação primeira (*scl.* a interpretação que vê a passagem como falaciosa) não é obrigatória. Mesmo se ela for aceita, entretanto, é claro que Aristóteles não coloca grande peso no argumento inválido (Williams, 1962, p.292)

Não é essa minha tese, ou, pelo menos, não é toda ela. O texto efetivamente é difícil, mas sustento que é possível restituir à passagem sua integridade. Se há problemas, eles não decorrem de algum lapso aristotélico, a ser eventualmente reconhecido, desculpado e descartado, mas são reveladores das dificuldades filosóficas envolvidas com o conceito de bem e de bem absoluto. Nesse sentido, restituir à passagem sua originalidade será um ganho não apenas por devolvê-la a Aristóteles, mas também por revelar certos aspectos do tratamento aristotélico do conceito de eudaimonia.

Para tanto, devemos ler a passagem tendo em vista que nela operam, de maneira fundamental, dois conceitos não extensionais por excelência, o conceito de finalidade e o conceito de bem. Deve-se notar o lugar preponderante que eles ocupam no arco textual que se inicia pelo conceito de bem (ἀγαθόν), logo nas linhas iniciais da *Ética Nicomaqueia* (1094 a1-3), passa pelo conceito de fim ou finalidade (τέλος - 1094 a3-22) para finalmente voltar ao conceito de bem em 1094 a22, sendo que, dessa feita, se trata do bem supremo<sup>23</sup>.

Se analisarmos a passagem tendo em mente a não extensionalidade desses conceitos e os aspectos lógicos, volitivos e prescritivos envolvidos, ela ganha coerência e se torna filosoficamente fecunda. Como resultado adicional, entendem-se também os motivos da renitente divisão entre as concepções inclusivista e dominante da eudaimonia .

## 1.2 Análise preliminar de EN I.2

Será útil, para entender o argumento que abre EN I.2 e seus problemas, considerá-lo à luz da sequência que o precede. Esse é um passo natural na análise, considerar o argumento dentro do contexto que o enquadra, mas aqui ele tem também um objetivo específico. Até onde tenho conhecimento, foi Ackrill, no seu “Aristotle on *eudaimonia*” (Ackrill, 1997, pp. 179-200), quem enfatizou o caráter inferencial que liga a abertura de EN I.2 com o capítulo precedente. Esse caráter inferencial faz com que se espere que a abertura de EN I.2, o argumento problemático, de alguma forma explique algum ponto deixado em aberto no trecho precedente. Ackrill nota esse caráter inferencial mas não consegue flagrar a inferência pretendida justamente porque considera falacioso, junto com grande parte dos comentadores contemporâneos, o argumento de abertura de EN I.2. Ele usa esse caráter inferencial como uma evidência da pretensão de Aristóteles para o trecho, mas julga essa pretensão malograda. Quero retomar esse caráter inferencial tal como Ackrill o descreve, pois, se recuperarmos a integridade do argumento aristotélico, talvez recuperemos, também, a inferência como tal.

---

<sup>23</sup> O mesmo roteiro se repete no início de EN I.7, quando o bem supremo volta a ser analisado em termos conceituais (1097 a15-b6)

Aristóteles inicia a *Ética Nicomaqueia*, o capítulo 1 do livro I, com uma afirmação de caráter amplo a respeito do bem.

Toda arte (τέχνη) e toda pesquisa (μέθοδος), assim como toda ação (πράξις) e toda escolha (προαίρεσις), parecem almejar algum bem (ἀγαθοῦ τινός). Por isso afirma-se corretamente (καλῶς) que o bem (τἀγαθόν) é aquilo a que tudo almeja (1094 a1-3)

Não é demais lembrar que outros tratados aristotélicos são iniciados por afirmações igualmente amplas e gerais. Um caso célebre é o início da *Metafísica*, ‘todos os homens desejam, por natureza, conhecer’ (980 a1). A observação talvez seja irrelevante, mas serve ao menos para lembrar um detalhe que pode ajudar a posicionar nossa leitura. Os quatro primeiros livros da *Ética Nicomaqueia* têm um estilo coeso e estão compostos de forma a dar a impressão de uma obra única, bem diferente de outros tratados aristotélicos. A observação é de Carlo Natali:

... o estilo dos livros I-IV e VIII-X é bastante diferente do estilo usual dos tratados aristotélicos. Esses livros são relativamente fluentes, claros e bem organizados, e o leitor tem a impressão de olhar para uma obra à qual se deu acabamento (Natali, 2010, p.304)

Devemos notar, agora como uma observação conceitual importante, que Aristóteles passa, sem tomar grandes precauções teóricas (que talvez fossem demasiadas em uma frase introdutória), de ‘tudo almeja algum bem (ἀγαθοῦ τινός)’ a ‘o bem (τἀγαθόν) é aquilo a que tudo almeja’. A passagem do registro particular (tudo almeja algum bem particular, que lhe é próprio; assim, a arte da selaria, por exemplo, almeja a produção do arreio, um bem completamente diferente do bem almejado pela pesquisa filosófica) ao registro geral (o bem é aquilo a que tudo almeja) talvez devesse ser acompanhada por uma análise que explicitasse em que sentido os bens particulares podem ser considerados bens em geral. Ou, de maneira mais clara, em que sentido o arreio é um bem para a selaria a mesmo título que o estabelecimento dos primeiros princípios (aceitemos esse como um bem almejado pelos tratados aristotélicos) é um bem para a pesquisa filosófica. Em termos concretos, o arreio é completamente diferente dos primeiros princípios, mas há uma perspectiva em que eles se assemelham, como bens almejados pelas atividades que os engendram.

Em termos aristotélicos, essa análise talvez tomasse a forma de uma pesquisa em torno da homonímia do bem. Ora, a *Ética Nicomaqueia* rejeita a tese de que a pesquisa ética deva se reduzir ou se fundamentar como uma análise a respeito da homonímia do

bem. A passagem dos bens particulares ao bem geral deve ser analisada em outro registro.

Aristóteles, logo após essas breves linhas iniciais, passa a discorrer a respeito de outro conceito chave para sua análise, o conceito de finalidade ou fim (τέλος). A passagem de um conceito a outro é feita de maneira contrastante. O conceito de bem é apresentado de maneira unificada - bem é aquilo a que tudo almeja -, mas o conceito de finalidade admite algumas distinções fundamentais a serem estabelecidas nas linhas seguintes do tratado. O contraste faz supor que tais diferenças não existam, ou ao menos não existam de maneira tão acentuada, quando se trata do conceito de bem.

Mas uma diferença se mostra entre os fins: alguns são atividades, outros são produtos que se colocam além das atividades. Entre esses cujos fins se colocam além das atividades, por natureza o produto é melhor que a atividade (que o gera) (1094 a3-6)

Aristóteles inicialmente deixa de lado os fins que são atividades e se concentra nos fins que estão além das atividades que os geram. Ele dá como exemplos a medicina, cujo fim é a saúde, a náutica, cujo fim é a navegação, a estratégia, cujo fim é a vitória, a economia, cujo fim é a riqueza. Cada uma dessas atividades visa um fim situado além da própria atividade, que, de acordo com a tese aristotélica, é melhor que a atividade que o gera.

A valorização do produto em relação à atividade é então ampliada para o caso em que diversas atividades se subordinam umas às outras de forma a constituir uma cadeia interligada. O exemplo de Aristóteles é bastante esclarecedor: a arte da selaria (χαλινοποιική - 1094 a11), e todas as outras que produzem instrumentos para a equitação, estão subordinadas à própria equitação, e esta, bem como todas as outras artes guerreiras, se subordina à arte da estratégia (1094 a9-13). A arte da estratégia tem como fim a vitória. No caso dessas cadeias de subordinação, os fins das artes superiores, que Aristóteles qualifica como artes 'arquitetônicas' (ἀρχιτεκτονική - 1094 a14) em relação às artes subordinadas, são preferíveis (ἀίρετώτερα - 1094 a15) aos fins das artes subordinadas, 'uma vez que os fins inferiores são perseguidos (διώκεται - 1094 a16) com vistas aos fins superiores' (1094 a 15-16).

Até aqui o texto é bastante claro. A questão se complica quando Aristóteles volta aos fins que são eles mesmos atividades e afirma, logo na linha seguinte, que o mesmo

vale para esse tipo de fim. Ackrill, se não foi o primeiro, ao menos parece ter sido quem colocou em evidência, de maneira mais enfática, a estranheza da tese aristotélica:

Ele (*scl.* Aristóteles) faz então uma afirmação que é geralmente negligenciada e para a qual (eu penso) nunca foi dada todo o peso devido: ‘não faz diferença se as próprias atividades são os fins das ações ou algo a mais além delas, como é o caso das artes supra mencionadas’ (1094 a16-18). Ele está claramente dizendo aqui que seu ponto a respeito da subordinação de uma atividade a outra tem aplicação não apenas no caso em que (como nos seus exemplos) a atividade subordinada produz um produto ou um resultado que a atividade superior usa, mas também no caso em que a atividade subordinada não tem tal fim além de si mesma, mas é seu próprio fim. Os comentadores não têm se deixado intrigar suficientemente em relação ao que Aristóteles tem em mente. Não é, no fim das contas, óbvio o que se quer dizer quando se diz que uma ação ou atividade é realizada com vistas a outra nos casos em que a primeira não termina em um produto ou resultado que a segunda pode usar ou explorar (Ackrill, 1997, p.183)

Quando se trata da atividade produtiva, os elos das cadeias se fazem por meio dos produtos das atividades subordinadas utilizados pelas atividades subordinantes. Quando esses produtos deixam de existir, a cadeia parece se desvanecer. Esse hiato na argumentação aristotélica, cerne do comentário de Ackrill, esconde a mesma distinção entre ação produtiva e ação prática, objeto da primeira parte deste trabalho. A distinção é fundamental para os propósitos de uma teoria ética, porque delinea o âmbito próprio da ação moral.

Parece operar aqui a mesma dificuldade de que se queixa Cooper ao iniciar, no seu livro *Reason and human good in Aristotle*, a capítulo dedicada à análise do arrazoado moral (*moral reasoning*). Cooper afirma que Aristóteles é em grande parte o culpado pelas disputas entre os intérpretes a respeito de sua teoria do arrazoado moral, pois ele nunca o aborda diretamente, mas usa preferencialmente o arrazoado prático em geral como parâmetro, especialmente o arrazoado técnico.

Embora Aristóteles se concentre nessas categorias particulares de arrazoado prático, especialmente no arrazoado técnico, ele pretende que a teoria da deliberação que ele constrói a partir deles deve se aplicar igualmente ao arrazoado moral (Cooper, 1975, p.1)

O mesmo se dá aqui se notarmos que as artes mencionadas (a selaria, a equitação, as artes guerreiras, a estratégia) pertencem ao escopo técnico, enquanto a ação prática (πράξις) pertence ao escopo moral e não deve visar um fim fora de si mesma.

Se radicalizássemos a queixa de Cooper, poderíamos dizer que o âmbito moral nunca se deixa apreender senão indiretamente, por meio do contraste negativo com o âmbito técnico. A crítica talvez fosse reconhecida e acolhida pelo próprio Aristóteles. No desenvolvimento da primeira parte do livro II da *Ética Nicomaqueia*, atividades que visam um fim além delas mesmas, ou seja, atividades produtivas, são constantemente usadas como termos de comparação para atividades práticas. A medicina e a arte da navegação, por exemplo, em 1104 a9-10, a ginástica, em 1104 a15. Aristóteles afirma explicitamente usar aquilo que é evidente como testemunho do que não é tão claro assim (1104 a13-14). A estratégia pode ser vista de maneira positiva, como um método de pesquisa filosófica e como uma maneira de organizar seu tratado de forma a garantir a ‘adesão emocional’ (Natali, 2010, p.304) de sua plateia, conduzindo o leitor/ouvinte em meio às dificuldades da matéria. Nesse sentido, o expediente se coloca como um dos expedientes retóricos apontados por Natali na elaboração de um tratado com forma acabada. Essa seria uma leitura anódina.

Mas talvez possamos postular uma leitura picante: o expediente aristotélico seria sintoma de uma dificuldade profunda (e o ‘profunda’ vai, aqui, como uma maneira de excitar nossas expectativas de uma leitura ‘picante’) em abordar diretamente a questão ética. A dificuldade é tema de Wittgenstein na sua “Conferência sobre Ética” (“A Lecture on Ethics” - Wittgenstein, 1965). Wittgenstein distingue juízo relativo de valor (*relative judgment of value*, expressão que ele não distingue de juízo de valor relativo - *judgment of relative value*) de juízo absoluto de valor (*absolute judgment of value*, ou também juízo de valor absoluto, *judgment of absolute value*). Juízos de valor relativo são típicos das atividades produtivas, enquanto juízos de valor absoluto são próprios das atividades éticas. Wittgenstein coloca a questão dessa forma:

Se, por exemplo, eu digo que esta é uma boa cadeira, isso significa que a cadeira serve a um certo propósito predeterminado e a palavra boa aqui tem sentido apenas na medida em que esse propósito foi previamente fixado. De fato, a palavra bom, em sentido relativo, significa simplesmente ajustar-se a um padrão predeterminado [...] se eu digo que essa é a estrada correta eu quero dizer que essa é a estrada correta relativamente a um certo objetivo. Usadas dessa maneira, essas expressões não apresentam nenhuma dificuldade ou problemas profundos. Mas não é assim que a Ética as usa (Wittgenstein, 1965, p.5)

Wittgenstein então sugere a seguinte comparação: se alguém está jogando tênis mal e é advertido por isso, a resposta pode ser: ‘sim, eu sei que estou jogando tênis mal,

mas eu não quero jogar melhor'. Aquele que advertiu não teria porque insistir: 'Ah, então tudo bem'. Mas...

... suponha que eu tenha contado para um de vocês uma mentira grotesca e que a pessoa venha até mim e diga "Você está se comportando como um animal" e então eu dissesse "Eu sei que estou me comportando mal, mas eu não quero me comportar melhor", poderia ele então dizer "Ah, então tudo bem"? Certamente não: ele diria "Bem, você deveria querer se comportar melhor". Aqui você tem um juízo absoluto de valor, quando, no primeiro exemplo, era um juízo relativo (Wittgenstein, 1965, p.5)

Wittgenstein então avança sua tese: juízos relativos de valor são meras asserções de fatos, mas nenhuma asserção de fato pode ser, ou implicar, um juízo de valor absoluto. Dizer que uma cadeira é boa significa dizer que ela tem tais e tais características, dizer que essa é a estrada correta significa dizer que essa é a estrada que leva ao fim desejado. Mas não existe uma asserção de fatos que seja ou implique um juízo de valor absoluto.

Assim, Wittgenstein é levado a considerar todas as proposições éticas como desprovidas de sentido, como tentativas do espírito humano de se lançar contra os limites da linguagem (Wittgenstein, 1965, pp.11-12), um resultado que ecoa as conclusões do *Tractatus* quanto à ética. Mais à frente retornarei ao tema.

De qualquer forma, sirva como advertência preliminar que, aos olhos de Wittgenstein, a passagem das ações que são feitas com vistas a um fim além delas às ações que são feitas com vistas a elas mesmas talvez seja equivalente à passagem de juízos de valor relativo a juízos de valor absoluto. Dentro dessa perspectiva, ainda segundo Wittgenstein, não é à toa que encontraremos problemas no argumento que abre EN I.2. Mas um veredito mais conclusivo deve esperar uma análise do argumento aristotélico e das tese wittgensteinianas.

Voltando a Ackrill, sua solução para a dificuldade é conhecida e fundamenta sua visão inclusivista da eudaimonia. No caso de ações que não têm um fim fora de si mesmas, a relação que se estabelece entre as ações que são seus próprios fins e o fim superior que elas visam, fim que se coloca além delas mesmas, seria a mesma relação que há entre as partes e o todo composto por elas. Ela dá como exemplos a relação entre 'dar uma tacada' e 'jogar golfe' e entre 'jogar golfe' e 'ter um bom feriado'. Não dizemos, de maneira instrumental, que estamos dando uma tacada *a fim de* jogar golfe,

como seria o caso se disséssemos que compramos um taco de golfe a fim de jogar golfe, nem que estamos jogando golfe *a fim de* termos um bom feriado. ‘Dar uma tacada’ é parte constituinte de jogar golfe, assim como jogar golfe é parte constituinte de ter um bom feriado. Essa relação entre partes e todo, sustenta Ackrill, é justamente a relação que está por trás das afirmações de Aristóteles. Seria essa a relação entre as boas ações constituintes da eudaimonia e a própria eudaimonia (Ackrill, 1997, pp.183-184).

A interpretação de Ackrill, entretanto, por célebre que seja, não tem como aduzir da sequência imediata do texto da *Ética Nicomaqueia* evidências para sustentar sua tese. A dificuldade se explica: a sequência do texto é justamente a abertura do segundo capítulo da tratado, o célebre argumento cujo caráter falacioso Ackrill endossa.

O caso se torna mais agudo se notarmos (como Ackrill nota - Ackrill, 1997, p.192) que a abertura do capítulo 2 está ligada por uma partícula inferencial ( $\delta\eta$  - 1094 a18) com o trecho precedente. A abertura do capítulo 2 deveria, então, explicitar em que sentido as ações que são elas próprias seus fins podem estabelecer uma relação de subordinação tal como (mas não exatamente nos mesmo moldes) a estabelecida entre ações que têm como fim um produto, como o arreio, ou um resultado, como a vitória, ou seja, deveria explicitar que essa relação de subordinação é uma relação do tipo partes/todo.

Ora, esse resultado não está ali. Ackrill se vê obrigado a procurar apoio para sua concepção inclusivista de eudaimonia no capítulo 7 do livro I, em que Aristóteles retoma a análise lógica do supremo bem humano em termos de seu caráter final e autossuficiente. Somente após analisar essas passagens (apresentadas na parte IV de seu artigo) e encontrar nelas a fundamentação para seu inclusivismo, tipo partes/todo, Ackrill pode voltar (na parte V) a EN I.2 para, reconhecendo a falácia aristotélica, ainda assim encontrar na passagem uma ambiência teórica que sinaliza na direção de sua concepção de eudaimonia.

Uma correção no argumento aristotélico é então sugerida por meio da adição de uma cláusula de caráter inclusivista, cláusula cujo esquecimento por parte de Aristóteles é desculpável dada sua presença no contexto (*cf.* ‘sendo esse o contexto e o fluxo do pensamento aristotélico, talvez não seja tão surpreendente que Aristóteles devesse cometer a falácia...’ - Ackrill, 1997, p.192):

... a falácia desapareceria se uma premissa adicional fosse introduzida - notadamente, que onde há dois ou mais fins separados cada qual desejado por si mesmo, podemos dizer que há apenas um fim (composto) tal que cada um daqueles fins separados é desejado não apenas por si mesmo, mas também em vista *dele* (*scl.* do fim composto) (Ackrill, 1997, p.192, itálico no original).

Seja qual for a eficácia da solução de Ackrill (notemos que a ela falta qualquer caráter prescritivo), está fora de dúvida que ele reconhece o caráter falacioso da passagem:

Usualmente supõe-se que Aristóteles é culpado de uma falácia na primeira sentença (*scl.* 1094 a18-22), a falácia de argumentar que, uma vez que toda atividade que visa um propósito almeja algum fim desejado por si mesmo, deve haver algum fim desejado por si mesmo a que toda atividade que visa um propósito almeja (Ackrill, 1997, pp.190-191)

O comentário tem o mesmo perfil de uma série de outros. Por exemplo, Kenny:

Tem-se considerado que essa passagem contém uma prova (falaciosa) da existência de um fim supremo e singular da ação. Assim, Geach escreve, “É claro que Aristóteles considera-se autorizado a passar de ‘toda série cujos termos sucessivos se mantêm na relação escolhido em virtude de tem um termo último’ a ‘há algo que é o último termo de toda série cujos termos sucessivos se mantêm na relação escolhido em virtude de’” (*Journal of the Philosophical Association*, V, 112 1958). Tal transição é claramente falaciosa. Toda estrada leva a algum lugar: não se segue que há algum lugar - e.g., Roma - a que toda estrada leva (Kenny, 1965, p.94)

Ou Anscombe, no seu célebre *Intention*:

... parece haver uma transição ilícita, em Aristóteles, de “todas as cadeias devem parar em algum lugar” para “há algum lugar onde todas as cadeias devem parar” (Anscombe, 1957, p.34)

A caracterização mais extensa do erro lógico vinculado ao caráter falacioso do argumento aristotélico está no artigo de Geach citado por Kenny. O artigo, porém, não é dedicado exclusivamente à falácia aristotélica, que desempenha, na verdade, papel coadjuvante. Há, no artigo, um escopo histórico - Geach flagra esse mesmo tipo de falácia em argumentos de importantes filósofos (ele cita explicitamente Aristóteles, Platão, Berkeley, Spinoza), o que justifica a importância de seu estudo -, mas há também, e sobretudo, como não poderia deixar de ser em se tratando de Geach, um grande interesse lógico. Ele descreve a relevância de seu artigo nos seguintes termos:

A importância filosófica da falácia é dupla. Primeiro, ela tem sido cometida com frequência em famosos argumentos de grandes

filósofos; [...] Segundo, a avaliação lógica dessa falácia é uma das melhores maneiras de mostrar que necessidades a moderna teoria da quantificação deve satisfazer (Geach, 1972, p.2)

Geach inicia seu artigo com exemplos simples em que o caráter falacioso do argumento se mostra evidente. Entre esse exemplos, está aquele que sugere o nome com o qual Geach a batiza, falácia do-rapaz-e-da-garota (girl-and-boy fallacy). Retornarei a esse exemplo várias vezes.

Qualquer um pode ver que de ‘todo rapaz ama alguma garota’ (*every boy loves some girl*) não podemos inferir ‘há alguma garota que todo rapaz ama’ (*there is some girl that every boy loves*) (Geach, 1972, p.1)

Não me parece claro, entretanto, que a falácia se deixe apreender de maneira tão imediata apenas pela leitura do exemplo<sup>24</sup>. O erro apontado por Geach ficará evidente se entendermos que a falácia consiste na passagem de ‘todo rapaz ama alguma garota’ a ‘há *uma* garota que todo rapaz ama’, ou seja, quando passamos de ‘todo rapaz tem sua própria garota amada’ (que eventualmente, mas não necessariamente, pode ser a mesma para dois ou mais rapazes) a ‘há uma garota (necessariamente a mesma) que é amada por todos os rapazes’. A falácia se configura pela pretensão de afirmar uma convergência inexistente: de uma rede dispersa de várias garotas amadas por diversos rapazes passamos a uma única garota amada por todos eles.

Kenny, quando cunha sua própria versão da falácia, no trecho citado acima, deixa isso claro ao introduzir *Roma* no exemplo: ‘toda estrada leva a algum lugar - disso não se segue que há algum lugar - *e.g.*, Roma - a que toda estrada leva’. O esclarecimento me parece, senão estritamente necessário, ao menos bem vindo, pois poderíamos entender a frase de maneira completamente alusiva e literária, como ‘há algum lugar a que toda estrada leva: toda estrada é um caminho de descobertas pessoais e autoconhecimento’.

Mas também poderíamos entender, agora em âmbito lógico, que efetivamente há algum lugar a que toda estrada leva: toda estrada leva a seu destino, de forma que a frase inicial e sua inversão afirmam o mesmo. A aplicação dessa mesma inversão no caso do rapaz e da garota produz efeitos equivalentes - ‘efetivamente há uma garota que todo rapaz ama: todo rapaz ama a garota amada por ele’ -, a convergência, entretanto, é

---

<sup>24</sup> Essa observação serve ao menos como testemunho das minhas dificuldades iniciais de entender a questão. Mas talvez também o leitor tenha essas dificuldades, e, nesse caso, a explicação pode ser útil.

tautológica em relação à situação configurada pela premissa ‘todo rapaz ama alguma garota’<sup>25</sup>.

Nada nos impediria, ainda, de procurar contextos em que a frase ‘há uma garota que todo rapaz ama’ seja entendida não da forma como Geach pretende, afirmando a existência de uma única garota - Jaqueline - amada por todos os rapazes, mas seja entendida como ‘efetivamente há uma garota que todo rapaz ama: é Amélia, a mulher de verdade’ ou ‘efetivamente há uma garota que todo rapaz ama: a melhor amiga da irmã (ou a vizinha, ou a irmã do melhor amigo)’. Nesse caso, se a frase inicial for entendida também dessa forma - todo rapaz ama alguma garota (=a irmã do melhor amigo) - a falácia não se configura. As frases devem ser entendidas em descompasso para que a falácia se estabeleça.

Chamar a atenção para esses fatos é relevante em dois sentidos: primeiro porque o entendimento das sentenças depende do âmbito em que elas estão colocadas. Geach as localiza em um contexto referencial: ‘todo rapaz ama alguma garota’ estabelece, por meio da relação representada pelo verbo ‘amar’, uma correspondência entre os elementos de dois conjuntos, o conjunto dos rapazes e o conjunto das garotas. Esses elementos estão usados de maneira referencial. Para outros contextos, a leitura é diferente, como mostram os exemplos triviais acima. A observação é banal mas ganha uma caráter incisivo se notarmos que o argumento aristotélico talvez não esteja em um contexto tão somente referencial. Determinada finalidade não se relaciona com os meios que levam a ela e com o desejo do agente que a tem da mesma forma como um rapaz ama uma garota, ou pelo menos talvez não da mesma forma referencial com que Geach estabelece a relação entre os rapazes e as garotas.

Segundo, interessa notar que existe uma convergência possível se tomarmos cada elemento alvo e o considerarmos, não individualmente, mas subsumido sob um conceito que o expressa tautologicamente em relação ao elemento origem com o qual ele se relaciona. Por exemplo, não tomamos Roma, Paris e Amsterdam individualmente, mas as consideramos como destinos das estradas que levam a elas. O conceito de

---

<sup>25</sup> Deve-se notar que a tautologia está presente também no caso das estradas, mas disfarçada, entretanto. ‘Toda estrada leva a seu destino’ é uma frase analítica, assim como ‘todo segmento de reta orientado tem um ponto final’. Na ideia de estrada já está presente a ideia de ponto de chegada, de destino. Dessa forma, adotando a identidade ‘destino=lugar aonde a estrada leva’ poderíamos produzir uma frase igualmente canhestra: ‘há um lugar a que toda estrada leva - toda estrada leva ao lugar aonde a estrada leva’.

destino é capaz de efetuar uma unificação formal. O conceito de garota-amada opera de forma semelhante no caso da falácia do-*rapaz-e-da-garota*.

Voltarei a esses pontos quando analisarmos o argumento de Geach. Por enquanto, fiquemos com sua versão do argumento aristotélico:

No começo da *Ética Nicomaqueia* Aristóteles passa de “nós não escolhemos tudo em virtude de outra coisa, pois assim prosseguiríamos *ad infinitum*, e a busca (ὄρεξις) seria vazia e vã” a “Há algum fim das ações que nós fazemos objeto de desejo (βουλόμεθα) em virtude de si mesmo, e tudo o mais em virtude dele ... esse seria o bem e o melhor” (1094 a18-22). Está claro que ele se considera autorizado a passar de: “Toda série cujos termos sucessivos se mantêm na relação *escolhido em virtude de* tem um termo último” a “há algo que é o termo último de toda série cujos termos sucessivos se mantêm na relação *escolhido em virtude de*” (Geach, 1972, p.2)

O texto aristotélico, entretanto, não apresenta os argumentos na ordem em que Geach os parafraseia, nem é tão clara quanto faz supor a leitura de Geach a relação lógica entre eles. O texto grego e sua tradução são os seguintes:

εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὁ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὐτῶ εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον (1094 a18-22)

Se, de fato, (A) há algum fim das ações que queremos por ele mesmo, e (a) os outros (queremos) por causa dele, e (B) nem tudo é escolhido por causa de outra coisa (pois assim (b) prosseguiríamos ao infinito, de forma que o desejo seria vazio e vão), (C) é evidente que isso seria o Bem e o Melhor.

O argumento aristotélico, para que a falácia atribuída a ele por Geach seja cabível, deve ser lido de forma a que *B* seja a premissa que fundamenta *A*: ‘nem tudo é escolhido por causa de outra coisa’ (*B*), ou seja, nos termos de Geach, ‘toda série cujos termos sucessivos se encontram na relação *escolhido em virtude de* tem um termo último’, ou ainda, ‘toda estrada leva a algum lugar’. Essa premissa, sustentada por sua vez por *b*, ao ser falaciosamente invertida, resulta em *A* (acrescido de *a*): ‘há algum fim das ações que queremos por ele mesmo’ (*A*), ou seja, em termos de Geach, ‘há algo que é termo último de toda série cujos termos sucessivos se encontram na relação *escolhido em virtude de*’, ou ainda, ‘há um lugar a que toda estrada leva - Roma, por exemplo’. De uma diversidade de fins, um para cada série, passamos a um fim único, meta de todas as séries. Eis a falácia.

Ora, deve-se notar, como notou por exemplo Zingano, que *B* está ligado à frase por meio de uma partícula aditiva (καί, nosso ‘e’ em português), que geralmente não é usada em inferências lógicas, ainda que esse uso não seja totalmente vetado. Além disso, a premissa está colocada depois da conclusão que ela deveria sustentar, outro fator de estranheza na passagem (Zingano, 2007, p.100). Talvez, se conseguíssemos encontrar para *B* outra função que não a de premissa para sustentar *A*, o argumento ganhasse uma forma mais consistente. Essa é a aposta da interpretação de Wedin-Vranas.

### 1.3 A interpretação de Wedin-Vranas

Wedin, em 1981, propôs outra forma de ler o argumento aristotélico, de modo a não atribuir a ele a falácia apontada por Geach. O artigo teve pouca repercussão. O fato é apontado e lamentado por Vranas, em outro artigo, de 2005, que retoma, na tentativa de mostrar sua validade, a leitura de Wedin. Vranas chama sua leitura - que pouco difere da de Wedin - de interpretação literal (*literal interpretation*) do argumento.

A reconstrução de Wedin-Vranas tem como estratégia tomar *A* e *B* como duas premissas que, juntas, sustentam *C*. Juntar *A* e *B* significa dar o devido e usual valor aditivo ao καί da linha 1094 a19, que introduz *B*. Nessa leitura, *A* afirma, ainda que de maneira hipotética (pois todo o período se inicia por um εἰ, ‘se’ - 1094 a18) a existência de algum fim desejado por si mesmo, sendo que todos os outros fins são desejados em virtude dele. Ora, isso parece já ser a afirmação da existência de um único fim totalitariamente convergente, sendo que todos os outros fins são desejados com vistas a ele. Mas ainda não: podemos ter dois fins últimos, *X* e *Y*, tais que ambos respeitem o critério de serem desejados por si mesmos e tais que ambos sejam o ponto de convergência de todos os outros fins. Basta que *X* seja desejado em virtude de *Y*, e *Y* seja desejado em virtude de *X*. Dessa forma, *X* obedece ao critério de ser um fim desejado por si mesmo, sendo todos os outros fins (inclusive *Y*) desejados em virtude dele, bem como *Y* também é um fim desejado por si mesmo, sendo todos os outros fins (inclusive *X*) desejados em virtude dele. Há uma implicação recíproca entre *X* e *Y* e essa implicação recíproca faz com que ambos respeitem as condições impostas por *A*.

Na verdade, poderia haver  $n$  fins como X e Y, contanto que todos se implicassem reciprocamente.

Poder-se-ia objetar que essa leitura de A, ao exigir a existência de fins reciprocamente implicados, é pouco aristotélica. Seria estranho, no ambiente da *Ética Nicomaqueia*, por exemplo, sustentar que a honra é procurada com vistas à virtude e a virtude com vistas à honra, ou que o mesmo pudesse se dar entre virtude e eudaimonia, ou entre razão e eudaimonia. Sim, isso é verdade, mas nesse ponto da *Ética Nicomaqueia* Aristóteles ainda não introduziu essas especificações e a interpretação proposta, deve-se admitir, é formalmente válida. Talvez essa validade formal tenha pouco interesse filosófico e a tese de fins reciprocamente implicados seja irrelevante em termos éticos. Mas estamos, junto com Wedin e Vranas, à procura de argumentos válidos dentro de uma interpretação que, talvez também por isso, foi denominada interpretação literal. Ela se limita aos argumentos e à validade formal deles. Retornarei a essa crítica mais à frente.

A, então, afirma a existência de fins reciprocamente implicados desejados com vistas a eles mesmos. Estabelecido esse esquema, qual a função de B? B afirma

μη πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα

nem tudo é escolhido por causa de outra coisa (1094 a19-20)

Na leitura de Geach, B afirma que ‘toda série cujos termos sucessivos se encontram na relação *escolhido em virtude de* tem um termo último’. Mas, sem extrair da afirmação mais do que ela dá (trata-se, lembremos mais uma vez, de uma interpretação literal), tudo o que B afirma é a existência de ao menos *um* fim que não é escolhido com vistas a outro. Esse fim não pode ser X, pois X é escolhido também com vistas a Y, nem Y, pois Y é escolhido também com vistas a X, nem qualquer dos fins reciprocamente implicados que a interpretação literal de A postulou. Como notou Vranas,

Tomado literalmente, B é a negação de uma sentença universal e portanto equivalente a uma sentença existencial. Comentaristas, entretanto, tipicamente escrevem como se B fosse uma sentença universal, e.g., a reivindicação de que “toda atividade que tem um propósito objetiva algum fim desejado por si mesmo” (Ackrill 1974/1999: 68). Isso acontece sem dúvida porque eles pensam que “a razão que Aristóteles dá para [B] (*scl.* b)...realmente justifica algo mais forte que uma [sentença existencial]” (Kirwan 1967: 107) (Vranas, 2005, p.119, n.5).

Assim, *B* estabelece, entre os fins reciprocamente implicados postulados por *A*, uma assimetria, de tal forma que um entre eles é escolhido por si mesmo, todos os outros fins escolhidos por si mesmos são escolhidos em virtude dele e ele não será escolhido em virtude de nenhum outro.

Podemos pensar o argumento de Wedin-Vranas como uma divisão de tarefas entre *A* e *B*. *A* garante a existência de fins reciprocamente implicados, todos hierarquicamente equivalentes, *B* garante a primazia a um entre eles.

Mas resta um problema: não poderia haver duas cadeias isoladas de fins, cada uma com seus próprios fins primários, seus fins reciprocamente implicados e seu fim mais final? Não precisamos aqui reabrir a questão de uma interpretação dominante versus uma interpretação inclusivista da eudaimonia. Pensemos apenas em termos esquemáticos, como a reconstrução de Wedin-Vranas exige. Se há duas cadeias isoladas de fins, haverá, para cada uma delas, um candidato válido desejado por si mesmo com todos os outros fins (de cada cadeia) desejados em virtude dele. O argumento *B* não interdita essa possibilidade mesmo na leitura econômica de Wedin-Vranas: ele afirma a necessidade de ao menos um fim não desejado com vistas a algo de outro, mas não interdita a existência de mais fins como esse.

Para que a possibilidade de duas ou mais cadeias isoladas seja interdita, é necessário ler *a* (τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο - os outros (fins queremos) por causa dele - 1094 a19) de forma a que *todos* os fins sejam procurados com vistas aos fins reciprocamente implicados (e conseqüentemente, por causa de *B*, com vistas ao fim mais final). A necessidade imposta pelo *todos* é condição *sine qua non* do argumento. Sem ela, não chegamos a uma cadeia única de elementos interligados. Deveríamos, nesse caso, corrigir nossa tradução: em vez de ‘os outros (fins queremos) por causa dele’ deveríamos traduzir por ‘*todos* os outros (fins queremos) por causa dele’. Mas deve-se notar que não há, no texto grego, um termo explícito para *todos*. Diz-se apenas *outros* e a falta de referência a quais seriam esses outros permite - mas não obriga - supor que sejam todos os outros.

Retornarei a esse ponto mais tarde. De qualquer forma, Vranas, não por acaso, insiste no *todos* e, após citar a tradução de Rackham (‘...nós desejamos os outros *apenas* em virtude deste’), para a qual ele não vê base textual, e a leitura de Tomás de Aquino (‘...nós desejamos *outras* coisas por causa dele’), argumenta:

... é claro que o texto grego diz “os outros” (ênfase adicionada), e isto é, de forma padrão, entendido como “*todos* os outros” (Vranas, 2005, p.118, n.4)

O trecho me parece crítico demais para que tenha sua tradução justificada por um ‘entendimento padrão’. O *todos* também é defendido por Cooper (que Vranas cita na nota mencionada), no seu *Reason and human good in Aristotle* (Cooper, 1975, p.91, n.2). Cooper entretanto, ainda que, como Vranas, não se sinta obrigado a justificar longamente a adoção do *todos* (cf. seu ‘se é que é necessário justificar’, na nota citada), procura apoio na *Ética Eudêmia* (1214 b7-9) e em outro trecho da *Ética Nicomaqueia* (1097 a22-23).

Mas nenhum dos dois trechos me parece decisivo. O da *Ética Eudêmia* porque ali Aristóteles menciona um sujeito deliberante que, tendo elegido para si um fim de vida, realizará, em vista do fim eleito, *todas* suas ações (πάσας τὰς πράξεις - 1214 b9; essa é a frase citada por Cooper). Há uma diferença significativa entre esse trecho e o trecho correspondente da *Nicomaqueia* (1094 a18-22), apesar de a ambiência ser bastante semelhante. A *Ética Eudêmia* tem um conteúdo prescritivo claro: todos os que são capazes de viver segundo suas escolhas devem<sup>26</sup> eleger um fim último. Esse conteúdo prescritivo está ausente, ou pelo menos não está evidente, no trecho da EN.

O da *Ética Nicomaqueia* (1097 a22-23) por um motivo muito mais simples: ainda que Aristóteles efetivamente mencione um fim de todas as ações (εἰ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος - se há um fim de todas as ações - 1097 a22-23), imediatamente após ele acena com a possibilidade de vários fins (εἰ δὲ πλείω - se há vários - 1097 a23)<sup>27</sup>.

Seja como for, se relevarmos esse ponto (ao qual retornarei mais tarde) e aceitarmos a unificação dos fins que o *todos* impõe, teremos configurada de maneira eficiente certa divisão de tarefas entre *A* e *B*. *A* (na verdade, *a*) garante que todos os fins estejam conectados e estipula entre eles uma hierarquia: há fins que são procurados em virtude dos fins desejados por si mesmos e os fins desejados por si mesmos estão em implicação recíproca. Sobre esse esquema atua *B*, ao eleger um entre os fins desejados por si mesmos como o fim que não pode ser desejado com vistas a nenhum outro. *A*

---

<sup>26</sup> Ainda que o ‘devem’ seja um hipótese. O texto é lacunar.

<sup>27</sup> Não pretendo ter dado a última palavra a respeito da tradução do trecho. Pretendo apenas mostrar que a presença do *todos* pode ser questionada. Na verdade, o trecho será retomado de maneira mais detalhada à frente, onde defendo a tese de que a falta do *todos* explica a necessidade do trecho *B*.

estabelece uma conexão ampla (por meio de *a*) entre os fins e uma hierarquia em dois níveis, *B* opera sobre essa hierarquia de forma a agudizá-la.

Se aceitarmos a leitura de Wedin-Vranas, teremos livrado Aristóteles da acusação de ter forjado um argumento falacioso, o que não é pouco em se tratando de uma acusação duradoura, aparentemente consistente e endossada por comentadores respeitados. Isso certamente será um ganho. Mas qual o preço que se paga?

O que há de pouco razoável na interpretação de Wedin-Vranas é a ideia de fins mutuamente implicados. Considerada de um ponto de vista crítico, deve-se cogitar a possibilidade de que a interpretação se fundamenta em uma leitura peculiar, para dizer o mínimo, de *A*, uma leitura que não encontra apoio nas teses aristotélicas e que está feita *ad hoc*, de forma a encontrar em *B* a emenda que vale o soneto. A *B* cabe a tarefa, habilmente delegada, de ser a chave de ouro que vai exigir, ao incidir sobre a cadeia de fins interligados, que um deles seja mais final que os outros, porque não pode ser escolhido em virtude de ainda outro fim. Pode-se argumentar que esse é o justamente o passo dado por Aristóteles em EN I.7, ao propor certa hierarquia entre os fins: há fins que são procurados sempre com vistas a outra coisas, há fins que são procurados com vistas a si mesmos e eventualmente com vistas a algum outro fim, e há fins procurados com vistas a si mesmos e nunca com vistas a outro (e Aristóteles acrescenta: a eudaimonia é de tal tipo) (1097 a25-24). Mas a remissão a essa passagem se, por um lado, dá razão à leitura de *B* proposta por Wedin-Vranas, por outro mostra a pouca plausibilidade da leitura de *A*, pois não encontramos no texto nada que se assemelhe a fins mutuamente implicados.

Não me parece sem motivo, portanto, a pouca repercussão do artigo de Wedin, fato lamentado por Vranas, ainda que a proposta de livrar o argumento aristotélico da acusação de falacioso seja extremamente louvável e sedutora, e por isso mesmo digna de atenção.

De qualquer forma, a proposta tem um ganho: talvez seja possível livrar o argumento aristotélico da acusação de falacioso se dermos outro papel a *B* que não seja o papel de premissa que fundamenta *A*. Ou então (mas nesse caso, estamos saindo da proposta de Wedin-Vranas), encontrar um meio eficaz de promover a convergência dos diversos fins em torno do fim único da eudaimonia. Mas esse é justamente o passo que

Geach acusa de ser o passo em falso do argumento aristotélico. É necessário olhar essa acusação mais de perto.

## 2. ANÁLISE DO CARÁTER FALACIOSO DE EN I.2

### 2.1 Introdução

O artigo de Geach, como já foi dito, não versa especificamente sobre a alegada falácia em EN I.2, muito menos sobre a ética aristotélica. É um artigo de lógica e trata da teoria da quantificação. O argumento aristotélico entra apenas como um exemplo da falácia, junto a outros exemplos tirados de filósofos igualmente ilustres (Platão, Berkeley, Espinosa). O fato de grandes filósofos cometerem a falácia é apresentado como um dos motivos para a importância de seu estudo, não porque o fato de eles a terem cometido dá a ela algum pedigree, como uma espécie de argumento de autoridade ao contrário, mas porque evidencia seu caráter escorregadio. O exemplo de Geach, entretanto, é claro o suficiente (ou, pelo menos, essa é sua ambição) para não deixar dúvidas: de ‘todo rapaz ama alguma garota’ não se segue ‘há uma garota que todo rapaz ama’.

Se a falácia se deixa apreender de forma tão simples, por que grandes filósofos se deixaram iludir? Segundo Geach,

... era fácil para eles cometerem-na, porque em contextos filosóficos não conseguimos ver por meio do senso comum o que deve ser verdade, e assim concluir que a premissa pode ser verdadeira e conclusão falsa, como nos exemplos simples com os quais eu comecei (*scl.* comecei o artigo). (Geach, 1972, p.2)

Geach assume confiadamente que ao argumento aristotélico é equivocado. Wedin, entretanto, ao justificar a necessidade de uma interpretação caritativa, se coloca da seguinte forma:

Se trata de um erro lógico elementar confundir, no caso em questão, a afirmação de que toda cadeia deve parar em algum lugar com a afirmação de que há um lugar onde toda cadeia para ... a própria magnitude do erro torna o diagnóstico suspeito. (Wedin, 1981, p.247)

O outro motivo apresentado por Geach para seu estudo é que ...

... a consideração lógica da falácia é uma das melhores maneiras de mostrar que requisitos a moderna teoria da quantificação deve satisfazer (Geach, 1972, p.2)

O artigo se inicia com alguns exemplos simples, como o exemplo do rapaz e da garota, mostra que esse padrão de raciocínio se apresenta, equivocadamente, em alguns textos de renomados filósofos e em alguns tópicos como o cálculo infinitesimal, por exemplo, e passa à ‘consideração lógica’ da falácia, tal como ela foi tratada por lógicos medievais e por Russel. Geach constrói um modelo que incorpora características da teoria da denotação de Russel, apresentada particularmente no capítulo “Denoting”, de seu livro *The principles of mathematics* (Russel, 1972, pp.53-65), citado explicitamente como fonte (Geach, 1972, p.6). A construção desse modelo, de caráter artificial, é capaz de evidenciar o erro do argumento aristotélico. Geach, entretanto, aponta uma dificuldade no modelo que põe a perder a teorização de Russel. Geach usa a teoria de Russel tão somente para apontar um erro nela. Dessa forma, terminada essa parte crítica, ele pode propor outra maneira de abordar a análise de sentenças que contenham duas expressões denotativas, como é o caso de ‘todo rapaz ama alguma garota’ (as expressões denotativas são ‘todo rapaz’ e ‘alguma garota’)<sup>28</sup>.

Não obstante a crítica à teoria da denotação de Russel, o modelo de inspiração russeliana proposto por Geach é ao menos capaz de mostrar, de maneira eficiente, o erro envolvido na falácia. Isso dá ao artigo certo caráter sinuoso, porque a teoria da denotação que será criticada serve também para evidenciar, de maneira alegadamente correta, o caráter falacioso do argumento aristotélico. Não deveria a teoria da denotação russeliana ser toda questionada, e dessa forma também deveria ser colocada sob suspeição sua capacidade de evidenciar o erro envolvido na falácia?

A resposta é não: o erro envolvido na falácia é evidente e independe da descrição proporcionada pela teoria de Russel. A falácia, nesse sentido, funciona como um campo de teste, onde se mostra certa razoabilidade da teoria russeliana - e, afinal, ela deve ser razoável, senão não teria gozado da reputação que teve - para que, em seguida, ela seja questionada em outros termos. Deve-se ter em mente que o mote de Geach não é a falácia aristotélica, ele não pretende reformá-la ou propor um argumento alternativo. Aristóteles, aos olhos de Geach, está errado, e quanto a isso não há muito a

---

<sup>28</sup> A frase aristotélica, tal como reconstruída por Geach, também contém duas expressões denotativas: ‘toda série cujos termos sucessivos estão na relação *escolhido em vista de* tem um termo final’ - as expressões denotativas são ‘toda série’ e ‘um termo’.

fazer. O mote de Geach, como ele afirma, é a ‘moderna teoria da quantificação’ e os requisitos que ela deve satisfazer. Esses requisitos se mostram primeiro negativamente, por meio de uma crítica à teoria de Russel e, depois, de maneira positiva, por meio da proposta de análise apresentada por Geach. Mas para acompanhar esses lances, é necessária uma leitura mais detalhada do cerne do artigo.

## 2.2 A ‘consideração lógica’ da falácia

Em linguagem técnica, a falácia seria denominada ‘falácia da inversão dos quantificadores’ (*‘operator-shift fallacy’* ou *‘quantifier-shift fallacy’*). Para entender essa denominação, suponhamos que  $r$  seja um rapaz do conjunto  $R$  dos rapazes,  $g$  uma garota do conjunto  $G$  das garotas, e  $rRg$  seja a relação ‘ $r$  ama  $g$ ’. À sentença ‘todo rapaz ama alguma garota’ corresponde, em linguagem simbólica,

$$(1) \forall r \exists g (rRg)$$

ou seja, ‘para qualquer rapaz  $r$  existe uma garota  $g$  tal que  $r$  ama  $g$ ’.

À sentença ‘existe uma garota que todo rapaz ama’ corresponde, em linguagem simbólica,

$$(2) \exists g \forall r (rRg)$$

ou seja, ‘existe uma garota  $g$  tal que, para qualquer rapaz  $r$ ,  $r$  ama  $g$ ’.

É evidente que (1) não implica (2), a não ser no caso excepcional de todos os rapazes do conjunto  $R$  amarem a mesma garota. Essa possibilidade, entretanto, de maneira alguma está pressuposta na frase ‘todo rapaz ama alguma garota’, embora tampouco esteja interdita. Se pensarmos, apenas para efeito de simplificação, no conjunto  $R$  e no conjunto  $G$  como conjuntos com o mesmo número de elementos, ou seja, o número de rapazes é igual ao número de garotas, temos dois casos extremos: primeiro, quando cada rapaz ama uma garota diferente da garota amada por qualquer outro rapaz. Nesse caso, os dois conjuntos se relacionam da maneira a mais dispersa possível, não há nenhuma garota amada por dois rapazes ao mesmo tempo. Segundo, quando todos os rapazes amam a mesma garota, ou seja, os dois conjuntos se relacionam da maneira mais convergente possível. A falácia consiste na passagem de

uma teia de relações dispersas (mas não necessariamente a mais dispersa possível) para uma teia de relações completamente convergente. Essa convergência absoluta é o passo falacioso, segundo Geach, que Aristóteles dá na tentativa de provar a existência de um fim último, a eudaimonia, para o qual convergem todos os outros fins.

Geach, entretanto, faz questão de, no seu artigo, se manter longe da notação simbólica da lógica formal ou mesmo de qualquer descrição mais técnica dos problemas que aborda. Isso ele deixa explícito na parte introdutória:

...a aplicação da lógica formal a sentenças feitas em língua vernácula tem sido ultimamente desacreditada; e eu não devo, então, assumir a princípio que essa é a descrição correta da falácia, chamando-a de falácia da inversão dos quantificadores. Eu vou, por enquanto, batizá-la de falácia-do-rapaz-e-da-garota (Geach, 1972, p.1)

Mas não só essa admissão é explícita, como também sua análise e os exemplos que ele toma mantêm-se perto do registro mais corriqueiro da linguagem. De maneira nenhuma, entretanto, o artigo é superficial. Seu mote parece ser ‘não é preciso uma linguagem formal carregada para que surjam dificuldades intratáveis, elas aparecem naturalmente a partir de exemplos simples; isso é o que há de mais surpreendente e é isso que nos dá a dimensão da importância do estudo desse tópico’. O artigo, dessa forma, pode ser qualificado de *elementar*, no sentido de que se concentra nos *elementos* constituintes da teoria da quantificação e nas dificuldades envolvidas na análise de expressões denotativas tais como *todo*, *qualquer*, *algum*, *um*.

Esses termos foram analisadas e estudadas por Russel, no capítulo “Denoting”, no seu livro *The principles of mathematics*. Nesse capítulo, Russel realiza um estudo da denotação, observando, de início, que ...

A noção de denotação, como muitas das noções de lógica, tem sido obscurecida, até o presente, por uma indevida mistura de psicologia (Russel, 1996, p.53)

Russel concebe sua teoria da seguinte forma:

Um conceito denota quando, se ele ocorre em uma proposição, a proposição não é sobre o conceito, mas sobre um termo conectado, de uma certa maneira peculiar, ao conceito. Se eu digo ‘eu encontrei um homem’, a proposição não é sobre um homem: este é um conceito, que não caminha pelas ruas, mas vive no limbo ensombrecido dos livros de lógica. O que eu encontrei foi uma coisa, não um conceito, um homem real, que tem um alfaiate, com um conta bancária ou uma taberna e uma esposa bêbada. Ainda, a proposição ‘qualquer número finito é par ou ímpar’ é certamente verdadeira; mas o conceito

‘qualquer número finito’ não é nem par nem ímpar. (Russel, 1996, p.53)

Dizer que o conceito denota significa dizer que ele seleciona os elementos de uma classe de maneira peculiar. O conceito ‘todos os números naturais’ selecionando indivíduos do conjunto dos números naturais de certa maneira, talvez não da mesma maneira como quando dizemos ‘qualquer número natural’. O estudo das formas de denotação é defendido por Russel por ser de vital importância para a filosofia da matemática,

... uma vez que a natureza tanto do número quanto da variável gira em torno justamente desse ponto. (Russel, 1996, p.55)

Russel, assim, adverte para a importância do estudo de certas palavras denotativas, *todos, todo, qualquer, um, algum e o/a* (*all, every, any, a, some e the*), uma vez que elas também encontram um uso característico na matemática e formam expressões denotativas. Essas palavras devem ser distinguidas, ‘de forma aguda’, umas das outras (Russel, *id., ib.*), ainda que o assunto ‘esteja cercado de dificuldades e seja quase totalmente negligenciado pelos lógicos’ (Russel, *id., ib.*).

A fim de efetuar essa distinção, ele analisa cinco proposições corriqueiras, tendo antes advertido que ‘a falta de sutileza da linguagem torna difícil apreender a diferença entre objetos indicados pela mesma forma das palavras’ (Russel, 1996, p.56). As cinco proposições são<sup>29</sup>:

- (1) Brown e Jones são dois dos pretendentes de Miss Smith.
- (2) Brown e Jones estão cortejando Miss Smith.
- (3) Se você encontrou Brown ou Jones, você encontrou um amante fioso.
- (4) Se você encontrou um dos pretendentes de Miss Smith, deve ter sido Brown ou Jones.
- (5) Miss Smith vai se casar com Brown ou Jones

Embora apenas duas formas de palavras, *Brown e Jones* e *Brown ou Jones*, estejam envolvidas, eu sustento que há cinco combinações diferentes envolvidas. (Russel, 1996, p.56)

Essas diferenças são depois esquematizadas da seguinte forma:

No caso de um conjunto  $a$  com um número finito de termos  $a_1, a_2, a_3, \dots a_n$ , nós podemos ilustrar essas noções como se segue:

- (1) *Todos os a's* denota  $a_1$  e  $a_2$  e ... e  $a_n$ . [*All a's*]
- (2) *Todo a* denota  $a_1$  e denota  $a_2$  e ... e denota  $a_n$ . [*Every a*]

---

<sup>29</sup> Russel deixa de lado o artigo definido (*o/a - the*), ‘uma vez que essa palavra tem uma posição diferente das demais’ (Russel, 1996, p.56).

- (3) *Qualquer a* denota  $a_1$  ou  $a_2$  ou ... ou  $a_n$ , onde *ou* tem o sentido de que é irrelevante qual nós tomamos. [*Any a*]
- (4) *Um a* denota  $a_1$  ou  $a_2$  ou ... ou  $a_n$ , onde *ou* tem sentido de que nenhum em particular deve ser tomado, exatamente como em *todos os a's* não devemos tomar nenhum em particular. [*An a*]
- (5) *Algum a* denota  $a_1$  ou denota  $a_2$  ou ... ou denota  $a_n$ , onde não é irrelevante qual é tomado, pelo contrário, deve ser tomado um *a* particular. [*Some a*] (Russel, 1996, p.59)

Russel admite que algumas das distinções são ‘certamente sutis’ (*rather subtle* - Russel, 1996, p.56). No caso (1), todos os termos do conjunto *a* devem ser tomados coletivamente, enquanto no caso (2) eles devem ser tomados distributivamente, ou seja, todos e cada um deles. Ele chama esses casos, respectivamente, de *conjunção numérica* e *conjunção proposicional* (Russel, 1996, p.57). No caso (3), Russel adverte que há uma dificuldade a respeito da noção, que ‘parece estar a meio caminho entre uma conjunção e um disjunção’ (Russel, *id., ib.*). Ele chama esse caso de *conjunção variável*. O caso (4) ele denomina *disjunção variável*, e o caso (5), *disjunção constante*.

Não devemos nos preocupar com as sutilezas do estudo de Russel, como Geach também não se preocupa. Mas notemos, de início, certa oposição entre a linguagem vernacular, à qual ‘falta sutileza’, e a exigência de rigor para os termos estudados, em torno de cuja significação ‘gira a natureza do número e da variável’. Geach parece dar um passo atrás em relação a essa posição, não apenas porque rejeita a notação simbólica como suspeita de dar conta da língua vernácula, mas também porque a teoria que ele propõe recupera certo psicologismo na análise do fenômeno (ver adiante).

Mais importante para meus propósitos, entretanto, é notar que as expressões denotativas, ainda que as distinções entre elas sejam sutis, sempre são formas de se referir a elementos de uma classe ou conjunto. Nesse sentido, elas são sempre referenciais, e se diferenciam apenas na maneira como realizam a conjunção ou a disjunção dos elementos selecionados. Se dizemos ‘todos os pães’ estamos colocando todos eles em um saco só. Se dizemos ‘todo pão’, estamos colocando cada um em um saco individual, mas estamos carregando todos os sacos. Se dizemos ‘um pão’, estamos colocando um entre eles, não importa qual, em um saco. Se dizemos ‘algum pão’, estamos colocando determinado pão em um saco (em português, talvez disséssemos, mais naturalmente, ‘certo pão’). O caso mais difícil parece ser ‘qualquer pão’, a meio caminho entre a conjunção e a disjunção. Ele tem caráter conjuntivo quando o padeiro orgulhoso, por exemplo, diz ‘qualquer pão que você leve estará bem assado’, ao que se

responde, em caráter disjuntivo, ‘então me dê qualquer um’. Mas em qualquer dos casos se trata sempre de *elementos*, referidos de uma maneira ou outra e Geach, ao identificar as razões da falácia aristotélica em uma confusão a respeito do uso dessas expressões denotativas<sup>30</sup>, mostra-se comprometido com a tese de que o argumento aristotélico move-se em contexto referencial, ou extensional. Voltarei a esse ponto após a exposição do artigo de Geach.

Ao iniciar o estudo lógico da falácia, Geach afirma:

Agora vou em direção ao tratamento da nossa falácia realizado pelos lógicos medievais, e o tratamento bastante similar realizado por Russel, no seu capítulo “Denotação”, em *The principles of mathematics*. Uma vez que eu não quero aborrecê-los com detalhes irrelevantes, eu não vou descrever nenhuma dessas maneiras de tratá-la, mas vou construir uma teoria simples largamente semelhante às teorias medieval e russeliana. (Geach, 1972, p.6)

O modelo simples proposto por Geach, que se mostrará fracassado (lembramos que Geach tem Russel como alvo), é composto por dois rapazes, digamos Pedro e Paulo, e duas garotas, Clara e Izabel (Geach usa John, Tom, Mary e Kate). O conjunto R dos rapazes tem apenas dois elementos, assim como o conjunto G das garotas. De maneira semelhante à teoria russeliana, Geach propõe uma distinção rígida entre sentenças a respeito de *alguma garota* e *uma garota*. Seja  $\phi( )$  a forma geral de uma sentença.  $\phi(\text{alguma garota})$  será uma sentença verdadeira se, e somente se, ‘ $\phi(\text{Clara})$  ou  $\phi(\text{Izabel})$ ’ é verdadeira (ou seja, Clara e Izabel, nesse caso, estão sendo consideradas em disjunção constante, para usar a nomenclatura de Russel).  $\phi(\text{uma garota})$  será uma sentença verdadeira se, e somente se,  $\phi(\text{Clara ou Izabel})$  é verdadeira (Clara e Izabel estão aqui em disjunção variável).

Em alguns contextos, segundo Geach, não há diferenças. ‘Pedro beijou alguma garota’ é equivalente, no modelo, a ‘Pedro beijou Clara ou Pedro beijou Izabel’. ‘Pedro beijou uma garota’ é equivalente, no modelo, a ‘Pedro beijou Clara ou Izabel’. As duas situações são iguais, uma vez que não há grande diferença entre ‘Pedro beijou Clara ou Pedro beijou Izabel’ e ‘Pedro beijou Clara ou Izabel’.

---

<sup>30</sup> Veja-se, por exemplo, esse comentário:

Seria fácil percorrer nossos exemplos da falácia do-rapaz-e-da-garota e mostrar que em todos os casos a distinção necessária para resolvê-la pode ser expressa por um contraste entre ‘todo’ (*every*) e ‘qualquer’ (*any*), ou entre ‘algum’ (*some*) e ‘um’ (*a*) (Geach, 1972, p.8)]

Em outros contextos, entretanto, ainda segundo Geach, a diferença se faz sentir. ‘Pedro prometeu se casar com alguma garota’ é equivalente a ‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Pedro prometeu se casar com Izabel’. Por outro lado, ‘Pedro prometeu se casar com uma garota’ é equivalente a ‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Izabel’. Geach considera as duas sentenças (‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Pedro prometeu se casar com Izabel’ e ‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Izabel’) diferentes<sup>31</sup>.

Uma sentença da forma ‘ $\phi$ (qualquer garota)’ (no artigo de Geach, ‘ $\phi$  (*any girl*)’) será verdadeira se, e somente se, ‘ $\phi$ (Clara) e  $\phi$ (Izabel)’ for verdadeira (nesse caso, Clara e Izabel estão sendo consideradas em conjunção proposicional - caso (2) da teoria de Russel). Uma sentença da forma ‘ $\phi$ (todas as garotas)’ (no artigo de Geach, ‘ $\phi$  (*every girl*)’) será verdadeira se, e somente se, ‘ $\phi$ (Clara e Izabel)’ for verdadeira (nesse caso, Clara e Izabel estão sendo consideradas em conjunção numérica - caso (1) da teoria de Russel)<sup>32</sup>.

Da mesma forma como na análise anterior, em certos contextos não há diferença entre  $\phi$ (qualquer garota) e  $\phi$ (todas as garotas). ‘Pedro beija Clara e Pedro beija Izabel’ (desenvolvimento de ‘Pedro beija qualquer garota’) tem o mesmo sentido, segundo Geach, de ‘Pedro beija Clara e Izabel’ (desenvolvimento de ‘Pedro beija todas as garotas’). Mas em certos contextos, a diferença se faz sentir. ‘Pedro é livre para se casar com qualquer garota’ é equivalente a ‘Pedro é livre para se casar com Clara e Pedro é

---

<sup>31</sup> Mas devemos nos perguntar em que contextos elas efetivamente são diferentes. Suponhamos a seguinte situação: ‘O pai das gêmeas (Clara e Izabel), no seu leito de morte, chamou Pedro e manifestou, como último desejo, que ele entrasse para a família; Pedro, que tinha com o velho uma dívida de gratidão impagável, prometeu se casar com uma delas’. Nesse caso, a promessa de Pedro foi antes se casar e entrar para a família. Não importa com qual das duas. Assim sendo, há sentido na distinção: ‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Izabel’ se acomoda melhor à situação que ‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Pedro prometeu se casar com Izabel’. Mas suponhamos outra situação: ‘O pai das gêmeas (Clara e Izabel), no seu leito de morte, chamou Pedro e manifestou, como último desejo, que ele entrasse para a família; Pedro, que tinha com o velho uma dívida de gratidão impagável, prometeu se casar com uma delas. ‘Qual?’, o velho perguntou. Pedro se aproximou dele e disse o nome da escolhida, mas baixo demais para que alguém ouvisse’. Nesse caso, a distinção não opera: ‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Izabel’ é equivalente a ‘Pedro prometeu se casar com Clara ou Pedro prometeu se casar com Izabel’. Esses problemas, entretanto, não são, na economia do artigo, comprometedores, uma vez que Geach está construindo, baseado na teoria de Russel, um modelo que ele mostrará ser fracassado, mas não por essas falhas.

<sup>32</sup> Aqui cabe uma nota em relação à análise de Russel. Geach toma os termos *every* e *any* no lugar em que Russel havia tomado *all* e *every*, respectivamente. Em português poderíamos recuperar o sentido do ‘*every*’ pretendido por Russel por meio da expressão ‘toda garota’. Talvez a compreensão de certas expressões fosse facilitada, mas talvez em detrimento da compreensão de outras. De qualquer forma, a diferença não tem grande importância, uma vez que a ambição de Geach é mostrar que os problemas relacionados à quantificação não se resolvem por meio de uma atribuição rígida de funções aos termos, qualquer que ela seja.

livre para se casar com Izabel’, mas ‘Pedro é livre para se casar com todas as garotas’ resulta em ‘Pedro é livre para se casar com Clara e Izabel’, um resultado completamente diferente.

De posse dessas definições prévias, Geach pode passar a analisar sentenças em que ocorrem duas expressões denotativas, tais como ‘*todos os rapazes amam alguma garota*’. Desenvolvendo o *alguma garota*, temos: ‘*todos os rapazes amam Clara ou todos os rapazes amam Izabel*’. Desenvolvendo agora o *todos os rapazes*, temos: ‘(Paulo e Pedro amam Clara) ou (Paulo e Pedro amam Izabel)’<sup>33</sup>.

Se analisarmos ‘*qualquer rapaz ama uma garota*’, chegaríamos a ‘(Paulo ama Clara ou Izabel) e (Pedro ama Clara ou Izabel)’. A respeito desses resultados, Geach se pronuncia da seguinte forma:

Assim, quando ‘*todos os rapazes amam alguma garota*’ e ‘*qualquer rapaz ama uma garota*’ são construídos da maneira artificial recomendada por nossa teoria, elas servem para expressar a exata distinção que a falácia-do-rapaz-e-da-garota faz as pessoas ignorarem. [...] Assim, no caso de Aristóteles, deveríamos distinguir entre  
(a) *Qualquer* série cujos termos sucessivos estão na relação *escolhido em virtude de* tem *uma* coisa como último termo;  
(b) *Alguma* coisa é o último termo de *todas as* séries cujos termos sucessivos estão na relação *escolhido em virtude de*.  
(Geach, 1972, p.8)

O resultado, em relação à falácia aristotélica, não é especialmente surpreendente, mas talvez apenas porque já estejamos acostumados a seu caráter falacioso. Na verdade, o que se quer evidenciar não é o equívoco de Aristóteles, mas o sucesso do modelo de Geach em prover uma paráfrase do argumento de modo a deixar evidente o equívoco.

Apesar do êxito do modelo, o próximo passo do artigo é mostrar uma dificuldade interna a essa análise de estirpe russeliana. A dificuldade está ligada ao desenvolvimento de sentenças da forma  $\phi$ (qualquer rapaz, alguma garota). Se desenvolvermos  $\phi$ (qualquer rapaz, alguma garota) começando por aplicar a regra a ‘qualquer rapaz’ e depois a ‘alguma garota’, chegamos a [ $\phi$ (Pedro, Clara) ou  $\phi$ (Pedro, Izabel)] e [ $\phi$ (Paulo, Clara) ou  $\phi$ (Paulo, Izabel)]. Se desenvolvermos de maneira inversa, começando a aplicar a regra para ‘alguma garota’ e depois para ‘qualquer rapaz’,

---

<sup>33</sup> Se invertêssemos a ordem do desenvolvimento - primeiro *todos os rapazes*, depois *alguma garota* - resultado seria o mesmo (Geach, 1972, p.7)

chegaríamos a  $[(\phi(\text{Pedro, Clara}) \text{ e } \phi(\text{Paulo, Clara})) \text{ ou } (\phi(\text{Pedro, Izabel}) \text{ e } \phi(\text{Paulo, Izabel}))]$ . Ou seja,

Nossos dois procedimentos levam a sentenças relacionadas da seguinte forma “(p ou r) e (q ou s)” e “(p e q) ou (r e s)”, as quais, como é óbvio pela lógica das funções de verdade, podem muito bem diferir no valor de verdade.

É notável como os lógicos que sustentaram um tipo de teoria como a nossa tinham um ponto cego que os impedia de enxergar esse dificuldade. (Geach, 1972, p.10)

Evidenciado a falha, a atribuição de sentidos rígidos a ‘todos’, ‘qualquer’, ‘algum’ e ‘um’ é rejeitada em prol de uma análise mais flexível, descrita da seguinte forma:

Vamos supor que as distinções que estivemos tentando fazer entre ‘qualquer’ e ‘todos’ e entre ‘algum’ e ‘um’ são ilusórias, mas que haja uma grande diferença se predicamos de todo rapaz que ele ama alguma garota ou se predicamos de alguma garota que todo rapaz a ama. Nesse caso, a distinção necessária pode ser expressa por uma diferença na colocação de parênteses - ‘Todo rapaz (ama alguma garota)’ como oposto a ‘(Todo rapaz ama) alguma garota’. Alguém poderia expressar o ponto assim: há uma diferença no sentido de ‘Todo rapaz ama alguma garota’ se nós tomamos o predicado ‘\_\_\_\_\_ ama alguma garota’ como formado primeiro e então completado com a frase denotativa ‘todo rapaz’, ou antes se nós tomamos o predicado ‘todo rapaz ama\_\_\_\_\_’ como formado primeiro e então completado com a frase denotativa ‘alguma garota’ (Geach, 1972, p.11)

A análise de Geach, por um lado, parece trivial. Ele rejeita a sofisticada e sutil análise de Russel dos termos denotativos ‘todos’, ‘qualquer’, ‘um’ e ‘algum’, não porque os significados sejam pouco esclarecedores em relação à falácia, mas por uma inconsistência interna à teoria, em favor de uma análise que está na fronteira entre uma descrição linguística e uma descrição psicológica. E talvez a análise deva ser exatamente isso, trivial, porque na verdade a linguagem envolvida é trivial. Nesse sentido, o projeto de Russel, estudar a denotação livrando-a ‘da indevida mistura de psicologia’ (Russel, 1996, p.53, trecho citado acima), dá um passo atrás, mas talvez um passo na direção certa.

Por outro lado, a mim parece pouco intuitiva a descrição que Geach faz em termos de ‘construir o predicado primeiro e então completá-lo com a frase denotativa’. A frase em que os parênteses estão colocados da seguinte forma - ‘(todo rapaz ama) alguma garota’ -, não entendo por que ela não poderia expressar exatamente o fato de que cada rapaz tem sua garota amada, sentido que Geach quer ver em ‘todo rapaz (ama

alguma garota)’. Parece-me mais efetiva a descrição ‘há um grande diferença se predicamos de todo rapaz que ele ama alguma garota ou se predicamos de alguma garota que todo rapaz a ama’ (trecho citado acima), ou seja, se nosso entendimento da frase pivota torno de ‘todo rapaz’ ou pivota em torno de ‘alguma garota’. Dessa forma, a inversão correta de ‘todo rapaz ama alguma garota’ deve ser tal que preserve o sujeito proposicional ‘todo rapaz’ como o eixo em torno do qual pivota o sentido da frase. Digamos, algo como ‘existe, para qualquer rapaz considerado, uma garota tal que esse rapaz a ama’. Deve-se notar que essa inversão é extremamente sensível a certas alterações na ordem de apresentação dos termos. Se dizemos ‘existe uma garota tal que, para qualquer rapaz considerado, esse rapaz a ama’, parece-me que a frase será mais naturalmente entendida como propondo uma única garota amada por todos os garotos.

Essas observações, se estou certo, marcam certa fissura na parte final do artigo de Geach, pois ele observa, corretamente, que a construção vernacular que mais de perto se aproxima de ‘para qualquer rapaz x, para alguma garota y, x ama y’ seria:

É verdadeiro com relação a qualquer rapaz que existe uma garota tal que ele a ama<sup>34</sup>. (Geach, 1972, p.12)

Mas não me parece que a construção vernacular que mais se aproximaria de ‘para alguma garota y, para qualquer rapaz x, x ama y’ (ou seja, ‘há uma única garota amada por todos os rapazes’) seja a sentença proposta por Geach:

Há uma garota tal que é verdade com relação a qualquer rapaz que ele a ama<sup>35</sup>. (Geach, *id.*, *ib.*)

A segunda frase me parece oscilar entre o sentido pretendido no artigo e o sentido da sentença inicial. Essa fissura, se estou certo que há tal fissura, naturalmente poderia ser corrigida pela substituição da frase por outra menos ambivalente. Nesse sentido, se efetivamente existe, trata-se de um erro menor. Mas importa notar que, ao rejeitarmos a descrição rigorosa de Russel e recuperarmos certa análise de caráter linguístico e psicológico, certamente nos veremos às voltas com a questão de como os falantes entendem as frases, qual é a maneira mais natural de entendê-las e qual a maneira correta (se é que existe) de entendê-las.

---

<sup>34</sup> It is true as regards any boy that there is a girl such that he loves her.

<sup>35</sup> There is a girl such that it is true as regards any boy that he loves her.

Seja como for, a análise de Russel é rejeitada por problemas envolvendo proposições em que estão presentes duas das expressões denotativas analisadas, ‘qualquer rapaz’ e ‘alguma garota’, ou seja, por envolver expressões denotativas em conjunção proposicional e em disjunção constante. Se recuperarmos os termos de Russel e adotarmos uma tradução conveniente para o português, a conjunção proposicional se faz pela expressão denotativa *every a*, para a qual poderíamos adotar *todo a*, e a disjunção constante se faz por meio da expressão denotativa *some a*, para a qual poderíamos adotar *certo a*. ‘Todo rapaz ama certa garota’ oscila, então, entre, por um lado, ‘(Pedro ama Clara ou Pedro ama Izabel) e (Paulo ama Clara ou Paulo ama Izabel)’, e, por outro, ‘(Pedro ama Clara e Paulo ama Clara) ou (Pedro ama Izabel e Paulo ama Izabel)’.

Se aceitarmos a descrição que Geach faz da falácia aristotélica, então não há muito o que fazer relação ao argumento que abre EN I.2. Devemos aceitar seu veredito:

Eu não penso que a frequente ocorrência da falácia em argumentos a respeito de matérias elevadas como Deus, o infinito e o mais elevado dos bens humanos é de maneira alguma surpreendente; em tais domínios consequências paradoxais são tão comuns que, como eu disse, o senso comum não serve de guia. Mas mesmo em tais domínios, eu creio, a lógica é um guia; e aqueles que pensam que ela não é devem ser embargados de argumentar a matéria. (Geach, 1972, p.5)

Para salvar argumento aristotélico do veredito devemos encontrar algum tipo de convergência que o resgate do limbo onde ele se encontra. No exemplo do rapaz e da garota, podem-se vislumbrar dois tipos de convergência: há uma convergência possível, mas não necessária, e há uma convergência necessária, mas vazia. A primeira se dá quando todos os rapazes amam a mesma garota. A situação, entretanto, é contingente, e não serviria aos propósitos demonstrativos de Aristóteles.

A outra, convergência necessária, mas vazia, se dá por meio de um conceito de classe relacionado tautologicamente ao elemento origem da relação: de ‘todo rapaz ama alguma garota’ segue-se, tautologicamente, que ‘todo rapaz ama sua garota amada’. ‘Garota amada’ é um conceito de classe capaz de unificar as diversas garotas sob um prisma comum. Dessa forma, a unificação necessária requerida pelo argumento aristotélico estaria garantida, mas essa é uma garantia que opera sobre o vazio. A conclusão é frustrante, mas talvez devêssemos retê-la e analisar a hipótese de que a ética aristotélica, talvez como qualquer ética, não se deixa expressar senão por proposições

analíticas, verdadeiras, mas apenas tautologicamente verdadeiras. A ética como disciplina se vê assim esvaziada de qualquer conteúdo substancial, fato que, por uma questão de honestidade filosófica, obrigar-nos-ia a deslocar nosso discurso para o âmbito da meta-ética. Talvez, prosseguindo ainda nessa linha de raciocínio melancólica, devêssemos fazer notar o caráter analítico de certas teses da ética aristotélica, como a doutrina do meio termo: que a virtude seja um ponto entre dois extremos é uma verdade tão vazia quanto dizer que um ponto qualquer pode ser feito ponto médio de um segmento conveniente. Se eu localizo minha residência dizendo para alguém ‘eu moro entre meus dois vizinhos, à direita do vizinho da esquerda e à esquerda do vizinho da direita’ e marco um churrasco na minha casa dando essas indicações, ele não pode me acusar de ter dito uma mentira, mas tem todo o direito de pensar que eu quero comer a carne sozinho.

Deve-se notar que a presença desses dois registros, o registro do possível, mas não necessário, e o registro do necessário, mas analítico, está de acordo com o âmbito no qual Geach localiza o argumento aristotélico. Geach procede a uma análise de caráter lógico, em sentido restrito, onde interessa o valor de verdade das proposições que são descrições de estados de coisas. O foco da atenção de Geach é a maneira como a descrição contida em ‘todo rapaz ama alguma garota’ será preservada ou não de acordo com as diferentes funções que venhamos a atribuir às expressões denotativas formadas a partir de ‘todo’, ‘qualquer’, ‘algum’, ‘um’. A linguagem, nesse caso, tem salientada sua função descritiva, onde as proposições são sintéticas e contêm verdades de fato, ou analíticas e contêm verdades de direito.

Mas deve-se notar que o exemplo de Geach é incapaz de descrever a convergência das diversas atividades subordinadas em direção à atividade arquitetônica. No exemplo da selaria, subordinada à equitação, subordinada à estratégia, a convergência não parece se deixar descrever nem como apenas possível, nem como necessária mas vazia. Todas essas atividades e as outras atividades coordenadas a elas no mesmo nível de subordinação (notemos, no texto aristotélico, o ‘todas as outras artes encarregadas de fornecer instrumentos para a equitação’ e o ‘todas as ações guerreiras’ - 1094 a10-12) têm a mesma ‘garota amada’ por assim dizer, a vitória. O que explica esse descompasso?

Há duas explicações possíveis, e essas explicações sugerem duas maneiras de evitar o veredito de Geach. Por um lado, podemos sustentar que o argumento aristotélico se encontra no âmbito referencial em que Geach o localiza, quer dizer, devemos aceitar a análise lógica de Geach, devemos aceitar que as proposições descrevem estados de coisas e têm seu valor de verdade atribuído de acordo com o acerto dessa descrição e, estabelecido o âmbito referencial como arena de combate e a linguagem descritiva como arma, procurar critérios substanciais de convergência que o exemplo de Geach despreza. A aposta dessa linha de raciocínio é que Geach, ao eliminar etapas, ao eliminar níveis hierárquicos de subordinação, eliminou também a possibilidade de convergência. A convergência, talvez, seja uma propriedade ligada a uma rede configurada de maneira hierárquica, assim como em uma bacia hidrográfica: cada pequeno rio secundário desemboca em um rio mais importante, que desemboca no rio principal, que desemboca no mar. A rede, como um todo, é convergente, ainda que cada rio tenha sua foz individual e distinta (cada rio tem sua ‘garota amada’).

Por outro lado, podemos rejeitar a arena de combate sustentando que o argumento aristotélico não se move em solo referencial. O que interessa não é tão somente a preservação do valor de verdade das proposições que descrevem estados de coisas, mas também a intensionalidade de conceitos fundamentais no universo da ação, os conceitos de bem e de finalidade. Isso significa que estaremos deslocando o argumento do universo onde Geach o localiza, o universo teórico, para o universo prático. As expressões ‘universo teórico’ e ‘universo prático’ estão aqui usadas em sentido aristotélico: o universo teórico é o âmbito onde está em jogo tão somente o valor de verdade das proposições, o âmbito em que estão implicadas as atividades do intelecto teórico, ‘cuja boa função está toda em bem avaliar ou em avaliar mal o verdadeiro e o falso’ (1139 a27-29); o universo prático é aquele onde o que importa não é tão somente o valor de verdade das proposições, mas a verdade em consonância com o desejo correto (1139 a30) e o pensamento prático orientado para um fim (1139 a36)

De fato, o exemplo de Geach poderia ser reformado pela introdução da noção de finalidade de forma a mostrar uma convergência natural: se disséssemos ‘todo rapaz que ama alguma garota tem como finalidade conquistá-la’, seguir-se-ia, muito naturalmente, ‘há uma finalidade que todo rapaz que ama uma garota tem: conquistar a garota amada’. De mesma forma, se considerarmos o sentimento que cada rapaz nutre pela garota

amada, há uma identidade que se estabelece mais além (ou aquém) da referencialidade das distintas garotas e que se apresenta como uma possibilidade de convergência.

Nas próximas páginas, analisaremos as duas possibilidades de resistir à acusação de falácia e resgatar o argumento aristotélico. Dessa forma, apesar do embargo pretendido por Geach, estaremos questionando a matéria.

### 2.3 Procurando critérios de convergência em contexto extensional

Pode parecer evidente que Aristóteles tenha cometido uma falácia quando temos em mente o exemplo de Geach. De ‘todo rapaz ama alguma garota’ não se segue que ‘há uma garota que todo rapaz ama’. Ou, na versão de Kenny, de ‘toda estrada leva a algum lugar’ não se segue que ‘há algum lugar - por exemplo, Roma - a que toda estrada leva’.

Mas alguém poderia questionar o exemplo de Geach observando que ele parece redutor em relação à argumentação aristotélica. Afinal, o argumento aristotélico está precedido de um exemplo concreto em que a convergência se configura de maneira clara: o ofício da selaria, bem como todos os outros ofícios responsáveis por fornecer instrumentos para a equitação, subordinado à equitação, a própria equitação, bem como todas as artes guerreiras, subordinada à arte arquitetônica da estratégia, cujo fim é a vitória. Há uma série de atividades, cada uma com seu fim próprio (sua ‘garota amada’), todas convergindo para o fim último da vitória.

Por oposição a essa convergência, a única convergência possível permitida pelo exemplo de Geach se dá quando todos os rapazes amam a mesma garota, uma possibilidade que não está interdita na frase ‘todos os rapazes amam alguma garota’, mas que se apresenta de forma completamente contingente. Não parece ser um fato contingente, entretanto, que todas as artes reunidas sob o comando da estratégia, cujo fim é a vitória, almejem o mesmo fim. Parece haver algo que escapa ao exemplo de Geach.

De fato, poderíamos pensar no caso de uma bacia hidrográfica. Todos os rios secundários têm sua foz em pontos diferentes do rio principal. De ‘todo rio tem sua foz’ não se segue ‘há uma foz que todo rio tem’, mas se segue uma clara convergência para o

rio principal, que, por sua vez, desemboca no mar. Podemos levar o exemplo mais adiante ao observar que as diversas bacias hidrográficas convergem no mar. Ao contrário do exemplo de Kenny, onde de ‘toda estrada leva a algum lugar’ não se segue ‘há algum lugar - Roma - a que toda estrada leva’, de ‘todo rio leva a algum lugar’ segue-se ‘há um lugar - o mar - aonde todo rio leva’. A convergência não se mostra se tomarmos cada rio e considerá-lo individualmente (o que equivale a tomar cada rapaz e considerá-lo individualmente em relação à garota amada), mas parece ser uma propriedade da rede. A rede, como um todo, é convergente.

Mas essa rede é justamente o que o exemplo de Geach não tem. Geach opera um enxugamento drástico na teia de convergência desenhada por Aristóteles, organizada em etapas subordinadas umas às outras, sendo que em cada etapa há uma série de atividades coordenadas entre si, e a reduz a uma única etapa de segmentos lineares, cada rapaz amando uma garota, sem que haja etapas, sem que haja subordinação possível e onde a convergência requerida pelo argumento aristotélico se apresenta apenas sob a possibilidade contingente de todos os rapazes amarem a mesma garota.

Essa possibilidade, naturalmente, não é capaz de prover os fundamentos necessários para o argumento aristotélico, e esse é o cerne de acusação de Geach. Mas essa convergência - essa é a aposta que subjaz por trás dessas observações - só deixa de existir porque Geach suprimiu etapas, suprimiu a rede de relações. Essa redução é enganadora, pois, sendo a convergência uma propriedade da rede, suprimir a rede necessariamente suprime a convergência.

Deve-se observar, por exemplo, que de ‘todo rapaz ama alguma garota’ não se segue ‘há uma garota que todo rapaz ama’, mas provavelmente, como costuma acontecer, há garotas amadas por dois, ou mais, rapazes. Se acrescentarmos etapas, esse pequeno núcleo de convergência pode se mostrar eficaz ao se repetir. E se pudermos dispor de tantas etapas quantas necessárias, a convergência final será alcançada.

Poderíamos tentar reformar o exemplo de Geach dotando-o de etapas e observando como essas etapas favoreceriam ou não a convergência requerida pelo argumento aristotélico. Suponhamos que, em uma gincana, cada rapaz tivesse que conquistar uma garota não com vistas a ela mesma, mas como uma maneira de ter acesso à mãe da garota, e que o acesso à mãe de garota fosse uma etapa necessária para, na verdade, ter acesso à avó da garota, e assim sucessivamente. A gincana parece

convergir para uma única mãe ancestral, a única mãe que não tem, ela própria, uma mãe humana, na verdade a única mulher desejada por ela mesma e da qual todas as outras são descendentes. Ela ocupa a mesma posição lógica do fim desejado com vistas a ele mesmo, sendo tudo o mais desejado com vistas a ele. O exemplo de Geach se vê assim reconfigurado e ganha uma estrutura bastante semelhante à estrutura do argumento aristotélico.

A existência de uma mãe ancestral, entretanto, é plausível e corresponde a nossas expectativas com respeito a árvores genealógicas, mas não se impõe logicamente: nada impede de ter havido duas mães ancestrais de linhagens diferentes, de modo a não terem uma ancestral comum. Na verdade, nada impede de ter havido tantas mães ancestrais quantas são as garotas, cada ramo paralelo constituindo linhagens independentes.

Alguém poderia tentar ainda resistir à evidência negativa do exemplo e pensar em pesquisar critérios de convergência válidos para o caso do bem. Essa pesquisa poderia ser inspirada na observação de que a convergência da árvore genealógica não é apenas empírica, mas está ligada a certas verdades necessárias. Por exemplo, é impossível uma garota ter duas mães, mas possível uma mãe ter duas filhas. Isso garante que, a cada passo ascendente na cadeia, o número de genitoras seja menor ou igual ao número de filhas da etapa anterior, ou seja: o número de mães será menor ou igual ao número de garotas, o número de avós será menor ou igual ao número de mães, etc... De maneira geral,  $N_{n+1} \leq N_n$ , onde  $N_n$  é o número de pessoas na etapa  $n$  e  $N_{n+1}$  o número de pessoas na etapa  $(n+1)$  (por exemplo, o número de garotas, ou seja, o número de pessoas na etapa inicial, é  $N_1$ , e o número de mães é  $N_2$ , etc...). Estaria garantida ao menos certa convergência se em vez de  $N_{n+1} \leq N_n$  tivéssemos  $N_{n+1} < N_n$ , ou seja, se a cada etapa ascendente o número de pessoas fosse necessariamente decrescente. Adotemos esse critério, que não é logicamente necessário, como forma de incorporar ao argumento um fato empírico: geralmente a árvore genealógica das famílias é convergente em direção aos ancestrais e divergente em direção aos descendentes. Mas não esqueçamos que a passagem do critério lógico  $N_{n+1} \leq N_n$  para o critério  $N_{n+1} < N_n$  se dá no sentido de dotar o esquema de um dispositivo apto a incorporar uma característica empírica presente na configuração das árvores genealógicas. A adoção do critério não é logicamente necessária.

Mas isso não basta como critério de convergência. Teríamos que garantir ainda que o número de etapas fosse maior ou igual ao número inicial de garotas, de tal forma que houvesse a possibilidade da convergência final para uma única ancestral comum. Por exemplo, a convergência para uma única ancestral comum não estaria garantida se começássemos com quatro garotas mas tivéssemos apenas três etapas. Teríamos quatro garotas (etapa 1), três mães (etapa 2) e duas avós (etapa 3). Seria necessária uma quarta etapa para que houvesse a convergência para uma única bisavó (eventualmente poderíamos ter quatro garotas, duas mães e uma bisavó, mas não *necessariamente*; o primeiro critério adotado implica necessariamente a supressão de um elemento a cada etapa; dada essa taxa de convergência necessária, estamos procurando um critério complementar que possibilite a convergência final). O primeiro dos critérios garante que a cada etapa tenhamos um número menor de pessoas que na etapa anterior (chamemos esse critério de critério de convergência entre etapas sucessivas) e o segundo garante que teremos etapas suficientes para uma convergência singular (chamemos esse de critério de convergência final).

Podemos pensar em um símile geométrico, um triângulo com, digamos, dez pontos na base. Um degrau acima, nos intervalos entre os pontos da base, teríamos nove pontos, e assim sucessivamente. Se houver dez degraus, ou seja, dez etapas, chegaremos necessariamente à convergência final.

Alguém poderia objetar, com toda razão, que no esquema assim constituído questões que eram questões de fato - primeiro, que a convergência entre etapas sucessivas não é necessária, segundo, que não há como garantir não haver várias linhagens independentes, de forma que não há critérios substantivos que garantam a derradeira convergência para uma única ancestral comum - foram assimiladas a critérios formais, o critério de convergência entre etapas sucessivas e o critério de convergência final. Sim, é fato. Estamos escapando de dificuldades substantivas por meio de uma formalização adequada. Na verdade, estamos disfarçando essas dificuldades substantivas por meio de uma formalização *ad hoc*. Isso soa como trapaça. De qualquer forma, a convergência, em algum sentido - resta saber se em um sentido relevante para a ética aristotélica - é possível.

Poderíamos parar por aqui, mas será interessante levar o exemplo um pouco mais adiante ainda para tentar ver em que sentido ele pode ser esclarecedor de certas

dificuldades da ética aristotélica e de que maneira o exemplo de Geach resiste a esse tipo de contra-argumento.

Dos dois critérios de convergência o mais relevante é sem dúvida o primeiro, originado da substituição do critério formalmente válido, quer dizer, logicamente necessário,  $N_{n+1} \leq N_n$  pelo critério  $N_{n+1} < N_n$ . O segundo critério é apenas subsidiário desse: dado que a convergência efetivamente existe (e isso é garantido pelo primeiro critério) o segundo critério é apenas o cálculo do número de etapas necessárias para que ela se efetue. Se a taxa de convergência fosse de um elemento a cada duas etapas, seriam necessárias  $2n$  etapas para a convergência final, se a taxa de convergência fosse de um elemento a cada três etapas, seriam necessárias  $3n$  etapas, etc... De maneira geral, quanto menor a taxa de convergência (ou, se isso torna o raciocínio mais claro, quanto menor a velocidade de convergência), maior será o número de etapas necessárias. Ou seja, dado que está garantida *alguma* convergência (por menor que seja) entre as etapas, a convergência final necessariamente será atingida em algum momento, após um número finito de etapas.

Podemos sofisticar mais o exemplo. Se a ideia de uma taxa de convergência fixa (supressão de um elemento a cada duas etapas, ou a cada três etapas, ou quatro, etc...) nos perturba pela sua regularidade matemática e pela necessidade vinculada a ela, necessidade que nos parece ilícito ver associada à origem empírica do critério adotado, podemos pensar em uma taxa de convergência aleatória. Tomemos o exemplo do triângulo e adotemos a seguinte regra: a cada etapa ascendente devemos desenhar o mesmo número de pontos da etapa anterior se, jogando um dado, saírem os números 1, 2, 3, 4 ou 5, e devemos desenhar um ponto a menos se sair o número 6. Nada obriga à convergência, pois nada obriga ao número 6, mas ninguém razoável duvidaria que ela será atingida. Dessa forma, recuperamos, ainda que de maneira diferente, o critério  $N_{n+1} \leq N_n$ .

Nesse ponto, não poderia alguém sugerir que o argumento aristotélico que menciona a necessidade de um fim último, pois, do contrário, 'prossequiríamos ao infinito, de forma que nosso desejo seria vazio e vão' (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὀρεξίν - 1094 a20) faculta para o segundo critério uma liberdade tão grande quanto se queira? O argumento aristotélico parece implicar que não importa quando a convergência seja atingida, contanto que ela

seja atingida em um número finito de etapas. E, se podemos dispor de um número de etapas tão grande quanto o necessário, a taxa de convergência pode, de maneira correspondente, ser tão ínfima quanto se queira. Isso sugere o seguinte equívoco: qualquer taxa de convergência serve, por menor que seja, *mesmo uma taxa de convergência tão tênue quanto a taxa de convergência apenas sugerida pela menção a fatos empíricos e regida por um evento aleatório como o lançamento de um dado.*

Em que esse equívoco pode ser esclarecedor em relação ao argumento aristotélico? Primeiro me parece oportuno observar que a convergência se insinua como uma hipótese convincente, ainda que equivocada. Mas é difícil, para o intérprete desavisado, perceber onde está o equívoco. Mesmo que adotemos um critério fraco de convergência, ligado a uma indução empírica e regido por um mecanismo aleatório, de forma a quase expurgar do nosso esquema qualquer tipo de necessidade lógica, ainda assim a convergência se apresenta como uma hipótese plausível e persuasiva. Basta que compensemos a debilidade dessa convergência com uma leitura, adequada a nossos propósitos, do argumento aristotélico a respeito da necessidade do fim último.

Ele será esclarecedor, por outro lado, se conseguirmos notar os passos em falso que levaram a ele. Certamente o erro mais flagrante, no caso da árvore genealógica, é a substituição do critério  $N_{n+1} \leq N_n$ , logicamente necessário, por  $N_{n+1} < N_n$ . É essa a substituição que torna a convergência necessária. A substituição teve a boa intenção de incorporar ao esquema um fato empírico, a convergência de fato observada nas árvores genealógicas. Mas a necessidade de convergência advinda da adoção desse critério não está inscrita na estrutura da árvore genealógica. Nada impediria que tivéssemos  $n$  linhagens independentes, cada uma levando a sua própria mãe ancestral.

Isso é esclarecedor quanto ao exemplo de Geach. Ao eliminar etapas sucessivas ele parece eliminar a convergência, pois a convergência parece ser uma propriedade da rede. Dessa forma, seu exemplo parece apreender de maneira errônea o argumento aristotélico. Mas, na verdade, o argumento aristotélico, para ser eficaz, deve ser tal que a convergência estivesse garantida mesmo no caso de linhagens independentes. Ora, linhagens independentes é o que temos na situação descrita por ‘todo rapaz ama alguma garota’.

Podemos voltar ao exemplo das bacias hidrográficas e ver que ele perece sob uma objeção semelhante à da árvore genealógica: nada impediria que os mares aonde

desembocam as bacias hidrográficas fossem separados, por exemplo, por uma extensa cordilheira que acompanhasse a linha do equador, dividindo-os em mar do norte e mar do sul. Ou que cada bacia hidrográfica tivesse seu estuário particular. Pensemos no Mar Cáspio, por exemplo.

O exemplo de Geach, portanto, não opera uma redução enganadora do argumento aristotélico, pelo contrário: se o argumento aristotélico se situasse em contexto referencial, o exemplo de Geach denunciaria seu fundamento equivocado.

Isso basta quanto à convergência material: ela será sempre contingente. Mas há uma convergência formal possível. Que cada rapaz ame alguma garota não se segue que há uma garota que todo rapaz ama, mas se segue que há uma garota amada para cada rapaz considerado. Da mesma forma, toda estrada leva a algum lugar e há um lugar aonde toda estrada leva: seu destino. Toda série genealógica termina em uma mãe ancestral, toda bacia hidrográfica tem seu próprio estuário. Se pensarmos os conceitos ‘garota amada’, ‘destino’, ‘mãe ancestral’, ‘estuário próprio’, não como pontos materiais de convergência mas como conceitos ligados cada um à série de que eles são parte, então esses conceitos serão capazes de operar certa unificação. Nessa unificação, o que estamos fazendo é usar a relação entre o conceito de classe ‘garota amada’ (‘destino’, ‘mãe ancestral’, ‘estuário próprio’) e os elementos da classe descrita pelo conceito como uma forma de configurar a convergência requerida. Essa convergência, entretanto, é apenas formal, e está dada de maneira analítica em relação aos fatos básicos configurados em cada situação.

A conclusão não é muito promissora: ou temos uma convergência substancial, mas contingente, base da acusação de Geach, ou, se tentarmos escapar aos argumentos de Geach por meio de uma convergência formal, de caráter analítico, ela se mostra vazia.

#### 2.4 Introdução dos conceitos de bem e finalidade como operadores intensionais

Mas devemos, mais uma vez, voltar ao exemplo aristotélico da estratégia como arte arquitetônica a subordinar várias atividades realizadas com vistas ao mesmo fim. Aqui a convergência não parece se mostrar nem contingente, nem vazia. Todos, em combate, procuram a mesma garota, a vitória. Dessa forma, faz-se necessário considerar

a outra possibilidade: que o argumento aristotélico se move em um solo intensional, fato que o exemplo de Geach não respeita, onde são fundamentais conceitos ligados ao universo da ação, como o conceito de bem e o conceito de finalidade. De forma sucinta, toda ação procura um fim tomado como um bem pelo agente. Todos os que combatem procuram um fim - a vitória - tomado como um bem. De todos essa é a finalidade porque esse é o fim valorizado.

Bem e finalidade são dois conceitos em torno dos quais giram logo as primeiras palavras da *Ética Nicomaqueia*. O primeiro argumento da tratado, de imediato, poderia talvez cumprir a função de objeção *avant la lettre* ao argumento de Geach. Digamos, seguindo o raciocínio, que toda técnica procura algum bem. Ou, de maneira mais específica, todo ato produtivo almeja algum bem (que é seu produto ou seu resultado), seja a produção de um vaso, seja a obtenção da saúde. Se o foco de nossa atenção é o resultado ou o produto obtido (assim como o foco da atenção de Geach são as diferentes garotas amadas), não há unificação possível, ou, antes, a unificação se dá por meio de um conceito apenas formal, como, por exemplo, 'resultado de um processo'. Mas esses resultados também podem ser unificados se tomados como bens. Interessa, não os objetos ou resultados tomados em si - um vaso, a saúde -, mas o fato de que eles são tomados como bens. Não interessa o objeto em si, mas sim a relação que cada objeto mantém com seu processo produtivo - ele é a finalidade desse processo - e com seu agente produtor - que o toma como um bem.

Da noção de bem, Aristóteles passa imediatamente à noção de finalidade (fins que estão além da atividade que os origina, fins que são a própria atividade) para, depois do argumento de abertura de EN I.2, voltar à noção de bem, agora apresentado como o supremo bem humano.

Mas nesse ponto parece que o argumento de Geach volta com toda sua força: aceitemos que, no universo prático do agente, cada uma de suas ações almeja um fim que ele toma como um bem. Disso não se segue que há um bem maior (o supremo bem humano) a que todas suas ações almejem. O que garante a unificação desse diversos bens particulares sob a égide arquetônica do supremo bem humano?

Aqui, a resposta inclusivista se insinua da seguinte forma: os bens particulares estão unificados sob a égide do supremo bem humano porque eles *são* esse supremo bem humano, eles *constituem*, agregados, o supremo bem a que o agente aspira. Essa é a

solução de Ackrill, postular uma relação partes/todo entre os bens particulares e a eudaimonia. Falta, entretanto, um caráter prescritivo que garanta que os bens particulares perseguidos sejam efetivamente bens. Todos os desejos do agente estão contemplados, mas falta-lhes qualidade.

A resposta dominante se insinua justamente por prover esse caráter prescritivo: os diversos bens particulares serão efetivamente bens apenas na medida em que promovam aquilo que é o supremo bem humano, o que quer que ele seja. A aposta de Aristóteles parece ser que o supremo bem humano consiste na atividade contemplativa. Mas a prescrição se dá apenas à custa de silenciar outros desejos e atividades.

Esse é o esboço do dilema que opõe as teses inclusivista e dominante a respeito da eudaimonia. A ênfase nos aspectos volitivos da ação prática não silencia desejo algum, mas não provê a convergência necessária em torno do supremo bem humano. A ênfase nos aspectos prescritivos enseja a convergência necessária, mas à custa de silenciar certos desejos e vontades.

A resposta ideal deve compatibilizar aspectos prescritivos e volitivos. A solicitação por trás da acusação de Geach, portanto, que Aristóteles apresente um argumento consistente, persiste. Isso significa que a simples introdução das noções de bem e finalidade não é condição suficiente para alçar o argumento aristotélico do limbo onde ele se encontra<sup>36</sup> para o olimpo dos grandes achados filosóficos. Mas é condição necessária. A eficácia e os problemas do argumento devem ser analisados à luz das características intensionais dos conceitos envolvidos. Mas antes de voltar ao argumento aristotélico é necessário examinar de maneira mais detalhada como conceitos intensionais operam em âmbito prático e como a ética aristotélica, e sua filosofia em geral, opera com eles, se é que opera. O exame vai nos permitir caracterizar de maneira mais efetiva a distinção entre o universo teórico e o universo prático e a necessidade de localizar aí, no mundo da ação, a ética como disciplina.

---

<sup>36</sup> Lembremos o veredito de Williams: ‘o argumento pode não estar errado, mas, mesmo que esteja, é evidente que Aristóteles não coloca grande peso nele’.

## 2.5 Extensionalidade e intensionalidade

O objetivo dessa seção é desenvolver de maneira um pouco mais consistente a tese de que a introdução dos conceitos de extensionalidade e intensionalidade (ou não-extensionalidade) pode ser esclarecedora na análise de certos aspectos da ética aristotélica. O objetivo talvez não seja tanto trazer à luz a correção de suas teses, mas iluminar certos impasses delas. A correta apreensão das suas dificuldades está obscurecida, senão interdita, pela maneira equivocada como são considerados alguns de seus argumentos. Isso tem a ver com o suposto caráter falacioso de EN I.2, mas também com a renitente divisão entre a interpretação inclusivista e a interpretação dominante da eudaimonia.

Talvez o leitor já esteja propenso a aceitar a tese de que a argumentação aristotélica se dá em contexto intensional e que a falácia atribuída a Aristóteles por Geach e endossada por uma série de outros filósofos e estudiosos desconsidera essa característica. Talvez não. De qualquer forma, é apropriado explicitar melhor o ponto. Será conveniente reabrir a questão sob outro prisma. Devemos nos perguntar se cabem na ética aristotélica, ou, de forma mais ampla, na sua filosofia, conceitos que fazem parte do vocabulário da lógica moderna, como é o caso dos conceitos de extensionalidade e intensionalidade.

A resposta é positiva. A recuperação do argumento aristotélico frente à crítica de Geach (se é que efetivamente houve essa recuperação) se deu por meio da sua recondução ao solo prático onde ele viceja e onde os conceitos de bem e de finalidade proveem o arcabouço intensional necessário a sua compreensão (que, entretanto, ainda não foi levada a cabo). Isso se deu *pari passu* à percepção de que, em solo prático, não interessa tão somente o valor de verdade das proposições (ou seja, em termos aristotélicos, não interessa tão somente a função do intelecto teórico), mas interessa a verdade em consonância com o desejo correto.

Vamos encontrar apoio a esse quadro conceitual em uma observação do *De anima* em que Aristóteles diz:

O verdadeiro e o falso estão no mesmo gênero que o bem e o mal; mas se diferenciam na medida em que o verdadeiro e o falso valem absolutamente, ao passo que o bem e mal são para alguém<sup>37</sup>

Geach, no seu artigo, que tem um escopo lógico evidente, está preocupado principalmente com o valor de verdade de proposições que são fundamentalmente descritivas. Em seu aspecto descritivo, a linguagem tem como fundamento do valor de verdade das proposições determinado estado de coisas no mundo. Quando estamos em contexto ético, entretanto, somam-se ao aspecto descritivo da linguagem outros aspectos, que poderíamos caracterizar, de maneira diversificada, a fim de não introduzir especificações precisas demais em observações de caráter amplo, como prescritivo ou imperativo, valorativo ou volitivo.

Assim, dizemos que a proposição ‘o dado amarelo deu 4, o vermelho, 6’ é verdadeira se o dado amarelo efetivamente deu 4 e o vermelho, 6. Mas em uma proposição em que está envolvida uma volição, tal como ‘Édipo quer se casar com Jocasta’, claramente situada em contexto prático, ainda que ela tenha um caráter descritivo, ainda que fundamente seu valor de verdade em determinado estado de coisas (que estado de coisas, entretanto, corresponde a ‘Édipo quer se casar com Jocasta’?; a situação parece bem diferente em relação a ‘o dado amarelo deu 4’), tem sua importância não fato de descrever bem ou mal certo estado de coisas, mas no fato de expressar um desejo de Édipo e um motor da ação de casar-se com Jocasta. Isso ficará claro ao distinguirmos a intensionalidade em contexto teórico, ou, mais precisamente, epistêmico, da intensionalidade em contexto prático.

Dessa forma, delineia-se um quadro geral em que categorias amplas como verdadeiro e falso, teoria, descrição, extensão, opõem-se a outras categorias igualmente amplas, como bem e mal, ação, valor, intensão.

Isso não quer dizer, por um lado, que não exista uma intensionalidade ligada ao campo epistêmico. Seguindo o exemplo de Frege, alguém pode sustentar que ‘a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol’ é uma proposição verdadeira e ao mesmo tempo sustentar que ‘a Estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol’ é uma proposição falsa (Frege, 1978, p.67).

---

<sup>37</sup> τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τίς (431 b10-12).

Por outro lado, tampouco quer dizer que a correta apreensão da verdade não seja importante em contexto prático. Édipo, se soubesse que Jocasta é sua mãe, certamente teria decidido não se casar com ela.

Devemos, entretanto, distinguir a intensionalidade em contexto epistêmico da intensionalidade em contexto prático, distinção que, assim me parece, está ausente do trabalho de Frege, mas que a filosofia aristotélica reconhece. Esses resultados, colocados aqui de maneira preliminar e genérica, devem ser explicitados nas próximas seções.

## 2.6 Aristóteles e Frege - I

É tese do professor Zingano, a que ele alude em alguns artigos<sup>38</sup>, que a passagem da *Ética Eudêmia* à *Ética Nicomaqueia* se faz acompanhar, por parte de Aristóteles, da intuição do caráter intensional dos juízos éticos. Aristóteles não chega a formular o ponto com essa clareza ou nesses termos. Mas certos trechos de suas obras, nos quais Aristóteles diferencia as funções teórica e prática do intelecto, como por exemplo os trechos citados acima (extraídos do capítulo 2 do livro VI da *Ética Nicomaqueia* - 1139 a27-29, 1139 a30 e 1139 a36) bem como o trecho citado do *De anima* (ainda segundo Zingano, o ponto do *corpus* em que encontraremos de maneira mais evidente a distinção entre juízos éticos e juízos teóricos em termos de intensionalidade), podem ser usados como evidência de que podemos, apesar de o próprio Aristóteles não ter formulado a questão em termos de extensionalidade e intensionalidade, mapear seus conceitos por meio dessas categorias.

Mas parece haver, à primeira vista, uma distância importante entre a formulação aristotélica a respeito do caráter do verdadeiro e do falso, que valem ‘absolutamente’ (ἀπλῶς), e a maneira como a lógica moderna trata a intensionalidade de contextos epistêmicos. Como sustentou Frege no trecho citado acima (aqui vai a citação completa):

... o pensamento da sentença “A Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo sol” é diferente do da sentença “A Estrela da Tarde é

---

<sup>38</sup> “Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica”, “Deliberação e inferência prática em Aristóteles”, “Amizade, unidade focal e semelhança”, “Deliberação e indeterminação em Aristóteles”, todos reunidos em *Estudos de ética antiga* (Zingano, 2007).

um corpo iluminado pelo sol”. Alguém que não soubesse que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã poderia sustentar um pensamento como verdadeiro e o outro como falso. (Frege, 1978, p.67)

Ou, colocando a questão em termos da substituição de expressões correferenciais:

- (1) João sabe que a Estrela da tarde é um corpo iluminado pelo Sol
- (2) Estrela da tarde = Estrela da manhã
- (3) João sabe que a Estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol

É perfeitamente possível imaginar uma situação em que a proposição (1) seja verdadeira, mas seja falsa a proposição (3). Tudo depende do conhecimento de João a respeito da matéria. Supondo-se essa situação, a substituição, em (1), do termo ‘Estrela da Tarde’ pelo termo correferencial ‘Estrela da Manhã’, alterou o valor de verdade das proposições, o que não deveria acontecer, pois ...

... tudo o que pode ser afirmado sobre o objeto permanece verdadeiro quando nos referimos a ele por meio de qualquer outro nome. (Quine, 2011, p.196)

Como nas proposições dadas a substituição alterou o valor de verdade, somos obrigados a admitir que estamos em um contexto não referencial, ou intensional, intensionalidade que está ligada à obscuridade epistêmica, ou opacidade referencial que envolve o sujeito cognoscente, João.

O verdadeiro e o falso, que, segundo a caracterização aristotélica, deveriam valer absolutamente ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ), aqui valem relativamente a João. A tríade de proposições ...

- (4) A Estrela da tarde é um corpo iluminado pelo Sol
- (5) Estrela da tarde = Estrela da manhã
- (6) Estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol

... em tudo iguais às proposições (1), (2) e (3), exceto pelo fato de que eliminamos João, é verdadeira absolutamente ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ). Mas quando as proposições são consideradas segundo a apreciação de João (ou seja, quando são consideradas ‘para alguém’ -  $\tau\iota\iota$ ), elas têm seus valores de verdade alterados segundo o conhecimento de João a respeito do assunto.

Há, de início, então, dois obstáculos que dificultam a tentativa de aproximar a formulação aristotélica a respeito da intensionalidade da formulação moderna. Primeiro, a formulação moderna se dá em termos proposicionais, diferentemente da formulação aristotélica, e, segundo, a formulação aristotélica sustenta que o verdadeiro e o falso valem absolutamente, quando o critério da substitutibilidade aplicado ao exemplo fregeano mostra justamente que proposições verdadeiras (ou falsas) podem ter seu valor de verdade alterado quando inseridas no contexto de conhecimento de determinado sujeito.

Esses dois obstáculos são transponíveis. Mas antes de emprendermos essa transposição e aproximarmos a formulação aristotélica da formulação moderna a fim de verificar se é pertinente a utilização de um conceito como a intensionalidade para esclarecer certos pontos da ética aristotélica, é necessário fazer um apanhado de como a ideia de intensionalidade surge em Frege e se desenvolve na lógica do século XX.

A questão da intensionalidade está intimamente ligada à questão da identidade. Frege inicia seu célebre “Sobre o sentido e a referência” se perguntando justamente a respeito da identidade. Sua expressão mais básica é “ $a=a$ ”. Frege, citando Kant, diz ser essa uma proposição analítica, que se sustenta *a priori*. Como proposição analítica, portanto, ela não chega a prover uma extensão dos nossos conhecimentos, ela não agrega nenhum conhecimento novo ao que já sabemos. Se queremos uma extensão dos nossos conhecimentos, devemos procurar por uma expressão como “ $a=b$ ”. Mas Frege argumenta, por um lado, que “ $a=b$ ” deveria, se nosso foco é o objeto a que se referem os sinais “ $a$ ” e “ $b$ ”, se reduzir a “ $a=a$ ” no caso em que “ $a=b$ ” é verdadeira.

... se quiséssemos considerar a igualdade como uma relação entre aquilo a que os nomes “ $a$ ” e “ $b$ ” se referem, pareceria que  $a=b$  não poderia diferir de  $a=a$ , desde que  $a=b$  seja verdadeira (Frege, 1978, p.61)

Se “ $a=b$ ” se reduz a “ $a=a$ ”, e portanto se reduz a uma expressão analítica, a identidade seria incapaz de prover conhecimentos novos, o que não corresponde ao que nossa experiência mostra. Como diz Frege ...

... a descoberta de que o sol nascente não é novo cada manhã, mas é sempre o mesmo, foi uma das descobertas astronômicas mais ricas de consequências (*idem, ibidem*).

Tomando o outro lado da questão, a solução parece ser considerar “ $a=b$ ” não uma relação entre objetos, mas uma relação entre os sinais “ $a$ ” e “ $b$ ”, relação essa “mediada pela conexão de cada um dos dois sinais com a mesma coisa designada” (*idem, ibidem*).

Parece que por  $a=b$  quer-se dizer que os sinais ou os nomes “ $a$ ” e “ $b$ ” referem-se à mesma coisa, e neste caso, a discussão versaria sobre estes sinais; uma relação entre eles seria asserida (*idem, ibidem*)

Essa relação asserida entre os sinais, entretanto, pode reduzir-se a nada na medida em que é arbitrária a ligação entre o sinal e a coisa nomeada. Dessa forma, o objeto designado, que é como uma espécie de caução ontológica da relação entre os sinais, se desvanece e a própria relação entre os sinais perde seu peso.

Com isto, a sentença  $a=b$  não mais se referiria a uma coisa, mas apenas à maneira pela qual a designamos; não expressaríamos, por seu intermédio, propriamente nenhum conhecimento (*idem, p.62*)

Frege prossegue imediatamente:

Mas é justamente isto (*scl.*, expressar algum conhecimento) que queremos em muitos casos (*idem, ibidem*)

Como no outro caso, em que consideramos “ $a=b$ ” como uma relação entre objetos, nos deparamos novamente com uma relação que não é de nenhuma maneira informativa.

Frege sustenta que a identidade pode ser informativa e tem que poder ser informativa. Ele exemplifica com o caso da interseção das medianas de um triângulo. Chamemos de  $I_{ab}$  a interseção das medianas  $A$  e  $B$  (medianas relativas aos lados  $a$  e  $b$  do triângulo), chamemos de  $I_{bc}$  a interseção das medianas  $B$  e  $C$  (relativas aos lados  $b$  e  $c$ ). A identidade  $I_{ab}=I_{bc}$  traz uma informação efetiva, ela diz respeito a uma propriedade dos triângulos, a saber, que as medianas relativas aos lados se cruzam no mesmo ponto. O fato de que essa identidade traga uma informação exige de nós que a consideremos de outra forma, não como uma relação entre objetos, nem como uma relação entre sinais<sup>39</sup>. Para dar conta desse problema, Frege postula uma diferença entre a referência de uma expressão e seu sentido:

---

<sup>39</sup> Em termos kantianos, essa identidade, que é obtida como resultado de uma demonstração geométrica, portanto de maneira apodítica, seria uma proposição sintética *a priori*. Mas não se deve exigir o comportamento apodítico para que as igualdades sejam informativas. A igualdade Estrela da tarde = Estrela da manhã parece exigir apenas certa observação empírica.

É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letra), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto (*idem, ibidem*)

Voltando ao nosso exemplo da Estrela da tarde e da Estrela da manhã, devemos dizer que “Estrela da tarde” e “Estrela da manhã” são sinais que têm a mesma referência (o planeta Vênus) e sentidos diferentes. A informação que a igualdade traz se efetiva quando mostramos que a essas expressões de sentidos diferentes (Estrela da tarde e Estrela da manhã) corresponde a mesma referência.

Estamos em condições, então, de tentar uma primeira caracterização da extensionalidade ligada a um contexto: é extensional o contexto em que a substituição de expressões correferenciais preserva o valor de verdade das proposições nas quais a substituição se dá. Uma proposição como ...

(4) A Estrela da tarde é um corpo iluminado pelo Sol

... tem seu valor de verdade preservado quando, segundo (2), substituímos “Estrela da tarde” por “Estrela da manhã”, resultando em ...

(6) A Estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol

Estamos então em um contexto extensional.

O valor de verdade de (1), entretanto, não está preservado em (3). Estamos em um contexto, assim, intensional e essa intensionalidade aparece ligada ao conhecimento que o sujeito (no caso, João) possui a respeito dos termos correferenciais. João, se não sabe que a Estrela da tarde e a Estrela da manhã têm a mesma referência, está envolto em uma obscuridade epistêmica que impede a preservação, em (3), do valor de verdade de (1).

Frege empreende seu estudo do sentido de expressões e suas referências por meio da análise de sentenças subordinadas. Sentenças subordinadas introduzidas por ‘sabe que...’, ‘acredita que...’, ‘pensa que...’ configuram contextos intensionais. Mas para nossos propósitos, aquilo que de mais específico podemos encontrar no artigo de Frege é sua análise da finalidade. Ele não a analisa como um conceito em si, mas sob forma de sentença subordinada final e diz que a finalidade é um pensamento, quer dizer, é intensional. Basta esse exemplo simples para nos convenceremos disso:

- (7) Édipo derrotou a esfinge a fim de se casar com Jocasta.
- (8) Jocasta = mãe de Édipo.
- (9) Édipo derrotou a esfinge a fim de se casar com a própria mãe.

É fácil observar que a substituição dos termos correferenciais não preservou, na terceira frase, o valor da verdade da primeira.

Mas a questão da extensionalidade e da intensionalidade não tem necessariamente que estar ligada à análise de sentenças subordinadas. Retomando em linhas gerais os termos da análise de Frege, Quine propõe o seguinte exemplo:

- (10) Barbarelli = Giorgione
- (11) Giorgione era chamado assim por causa de seu tamanho

A substituição, em (11), de Giorgione por Barbarelli, resulta na sentença falsa

- (12) Barbarelli era chamado assim por causa de seu tamanho (Quine, 2011, p.195)

Ou então:

- (13) Túlio = Cícero
- (14) “Cícero” tem seis letras

A substituição de “Cícero” por “Túlio” em (14) torna a sentença falsa (Quine, *idem*, p.196). No caso das sentenças (13) e (14), o equívoco se dissolve de maneira natural: (14) não é um enunciado sobre a pessoa de Cícero, mas sobre a palavra “Cícero” e a falha na substituição de “Cícero” por “Túlio” não invalida o princípio geral da *substitutibilidade*, ou *indiscernibilidade dos idênticos*. Como Quine o formula:

Dado um enunciado de identidade verdadeiro, um de seus dois termos pode ser substituído pelo outro em qualquer enunciado verdadeiro e o resultado será verdadeiro. (Quine, 2011, p.195)

No caso de “Cícero”, a princípio da substitutibilidade falha porque a ocorrência desse nome em (14) ‘*não é puramente referencial*’<sup>40</sup> (Quine, 2011, p.196, *itálicos no original*).

---

<sup>40</sup> Nesse ponto do texto, Quine introduz uma nota (Quine, 2011, p.196, n.1) para enfatizar a semelhança entre sua abordagem da questão e a de Frege. Frege teria falado de ocorrências diretas

Deve-se notar que àquilo que estivemos nos referindo como ‘extensional’ e ‘intensional’, que, ressalve-se, não são termos usados por Frege, Quine se refere como ‘referencial’ e ‘não (puramente) referencial’. Da mesma forma, espera-se que ocorrência de ‘Giorgione’ em (11) não seja puramente referencial. De fato, (11) é equivalente a ...

Barbarelli era chamado “Giorgione” por causa de seu tamanho

... onde se vê que a ocorrência de “Giorgione” não é puramente referencial.

O artigo de Quine, a seguir, examina uma frase em contexto bastante análogo ao contexto de Frege:

(15) Felipe não sabe que Túlio denunciou Catilina

A frase pode ser verdadeira, mas a substituição de Túlio por Cícero, com base em (10), transforma-a na frase ...

(16) Felipe não sabe que Cícero denunciou Catilina

... que pode ser falsa, a depender da ignorância de Felipe sobre o assunto<sup>41</sup>. Como o princípio da substitutibilidade falha, somos obrigados a considerar que a ocorrência de “Túlio”, em (15), não é puramente referencial. Mas se a ocorrência não é puramente referencial, a que se refere o nome “Túlio” em (15), senão ao próprio Marco Túlio Cícero?

Antes de respondermos a essa questão, voltemos a Aristóteles. Pode parecer que o conceito de intensionalidade, ou não-referencialidade, deveria ser abandonado quando se trata de analisar sua doutrina. Pois a passagem do *De anima* afirma que o verdadeiro e o falso valem ‘absolutamente’ (ἀπλῶς), enquanto o bem e o mal são ‘para alguém’ (τινι). Ora, parece que o verdadeiro e o falso também podem valer para alguém, e dessa forma contextos em que está em jogo o valor de verdade de proposições são também contextos intensionais, ou pelo menos podem ser contextos intensionais, a depender da obscuridade epistêmica ou opacidade referencial que envolve o agente.

---

(*gerade*) e indiretas (*ungerade*) onde Quine usa os termos ‘ocorrência referencial’ e ‘ocorrência não (puramente) referencial’.

<sup>41</sup> Marco Túlio Cícero, ou simplesmente Cícero, o orador romano, denunciou a conspiração tramada por Catilina em uma série de discursos reunidos sob o nome de *Catilinárias*.

À primeira vista, então, deveríamos corrigir Aristóteles quando ele diz que o verdadeiro e o falso valem indistintamente. Também o verdadeiro e o falso são para alguém.

Na verdade a correção não é necessária, e isso nos dá a chave para transposição do segundo obstáculo citado acima. Basta notarmos que, se for mostrado a João, de alguma forma consistente, que a Estrela da tarde é o mesmo corpo celeste que a Estrela da manhã, ele não poderá negá-lo. Que isso seja tese aristotélica é algo que se depreende de sua análise do princípio de não contradição. Que João saiba ou não que a Estrela da tarde é a Estrela da manhã, isso é contingente, mas ele certamente não poderá negar, se lhe for mostrado de maneira consistente, que as duas expressões, com sentidos diferentes, têm a mesma referência. A extensionalização é sempre possível no domínio teórico, e o sujeito cognoscente não poderá negar as evidências que mostram que dois termos com sentidos diferentes têm a mesma referência.

No caso da correferencialidade dos nomes Estrela da tarde e Estrela da manhã, talvez baste certa evidência empírica e uma série de cálculos astronômicos. Quando se trata das medianas do triângulos, a demonstração deve seguir o procedimento geométrico. Da mesma forma, o sujeito que não sabe que as medianas se cruzam no mesmo ponto, não poderá negar a demonstração que prova essa propriedade.

A tese aristotélica, então, de que o verdadeiro e o falso valem indistintamente não é incompatível com o fato de que os diferentes sujeitos cognoscentes sabem mais ou menos a respeito da realidade. É sempre possível tirar o sujeito da obscuridade epistêmica em que ele se encontra. Na verdade, é porque o verdadeiro e o falso valem ‘absolutamente’ (ἀπλῶς) que os sujeitos cognoscentes podem ser resgatados da obscuridade epistêmica em que se encontram. Isso significa que no domínio teórico as proposições, ainda que não sejam de fato extensionais (para determinado sujeito), podem sempre ser extensionalizadas. Vou chamar esse procedimento de ‘extensionalização’.

A transposição desse segundo obstáculo nos dá a chave para a transposição do primeiro. Lembremos que o primeiro obstáculo consiste no fato de que a abordagem moderna a respeito da intensionalidade se dá por meio de um procedimento formalmente rigoroso, pela análise proposicional e por meio da verificação da substitutibilidade de termos correferenciais, enquanto a caracterização aristotélica

parece ser bem mais flexível, de matiz psicológico, em termos daquilo que vale absolutamente e daquilo que vale para alguém. Pois bem, a análise proposicional de ‘João sabe que  $p$ ’ se dá em termos do valor que verdade que  $p$  assume para João. O contexto é intensional, em termos modernos, quando falha o princípio da substitutibilidade, mas isso só acontece quando é João que aprecia a verdade ou não de  $p$ . A substitutibilidade só fracassa (caracterizando um contexto intensional ou não-referencial) quando o valor de verdade das proposições se deixa determinar sob a ótica de João, ou seja, quando esse valor de verdade se dá ‘para alguém’ ( $\tau\iota\upsilon$ ).

Isso nos permite compreender, também, que o nome “Túlio”, em (15) não se refere exatamente a Marco Túlio Cícero, o orador romano, senão que a uma certa apreensão desse objeto por meio do sujeito Felipe. Como a frase é negativa (‘Felipe *não sabe* que Túlio denunciou Catilina’), a análise que fazemos parecerá inconsequente, uma vez que seremos obrigados a nos referir a uma certa *não-apreensão* de determinado objeto. A análise se mostra mais satisfatória no caso da sentença (7), ‘Édipo derrotou a esfinge a fim de se casar com Jocasta’. Como a substitutibilidade falha, a ocorrência de ‘Jocasta’ em (7) não é puramente referencial. Mas a que esse termo se refere, senão a Jocasta? Se refere a uma certa apreensão de Jocasta por parte de Édipo, se refere a uma certa maneira como Édipo considera Jocasta. Nessa maneira como Édipo apreende Jocasta não está incluído o fato de Jocasta ser sua mãe. Jocasta, nesse caso, não está sendo considerada em absoluto ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ), mas está sendo considerada na maneira como ela aparece para alguém ( $\tau\iota\upsilon$ ). A referência a Jocasta não é direta (*gerade*), mas indireta (*ungerade*) (ver nota 40), a frase faz referência a ela por meio da maneira como Édipo a apreende. A figura de Jocasta aparece refratada pela apreensão de Édipo. É essa maneira por meio da qual ele a apreende que faz dela a finalidade de sua ação.

Podemos voltar então ao caso dos rapazes e das garotas. Se a finalidade de cada rapaz é conquistar a garota amada isso se dá porque a cada um deles a garota amada aparece de determinada forma. Aliás, aparece da mesma forma: como garota amada. O erro de Geach está em considerar cada garota como garota amada. Nesse caso, a relação que cada garota amada mantém com seu rapaz amante é apenas um instrumento de seleção referencial. A expressão ‘garota amada por  $r$ ’ seleciona, do conjunto G das garotas, diferentes referências conforme a variável  $r$  assume diferentes rapazes do conjunto R dos rapazes. Dessa forma, as garotas, uma vez referenciadas, tornam-se

autônomas em relação aos rapazes que as amam e ressaltam-se as irreduzíveis diferenças entre elas, diferenças que se desvanecem apenas em um caso pífio: quando elas são a mesma garota, ou seja, quando o acaso faz todos os rapazes amarem a mesma garota.

Mostramos, então, que casos de opacidade referencial são compatíveis com a tese aristotélica de que o verdadeiro e o falso valem absolutamente. Isso se dá porque em domínio teórico é possível o procedimento de extensionalização, ou seja, é possível mostrar que expressões de sentidos diferentes têm a mesma referência. A opacidade referencial é eliminável, mas talvez não o seja sempre. De fato, Frege cita casos de expressões que têm apenas sentido, mas das quais é muito duvidoso que tenham referência. Tal é o caso de ‘a série que converge menos rapidamente’, ou o caso de ‘o corpo celeste mais distante da terra’<sup>42</sup> (Frege, 1978, p.63).

Mas a colocação no mesmo patamar de casos de opacidade referencial em domínio teórico e casos de opacidade referencial em domínio prático, ou, de maneira mais específica, casos de opacidade referencial envolvendo o conceito de finalidade, como nas frases (7), (8) e (9), esconde uma diferença fundamental entre os dois domínios. Até aqui, estivemos considerando os casos de opacidade referencial da mesma maneira. É dessa maneira, também, que Frege os considera. Tudo se passa como se a opacidade referencial na qual Édipo está envolto tivesse as mesmas implicações da opacidade referencial na qual Felipe, que não sabe que Túlio e Cícero são a mesma pessoa, está envolto. Mas há uma diferença fundamental entre os dois âmbitos, diferença que o artigo de Frege não coloca em relevo. Isso será assunto da próxima seção.

## 2.7 Aristóteles e Frege - II

A fim de examinar as diferentes implicações da opacidade referencial em contexto teórico/epistêmico e em contexto prático, consideremos a seguinte situação desenhada por estas proposições<sup>43</sup>:

(17) Édipo quer se casar com Jocasta

---

<sup>42</sup> A ideia de um universo finito, entretanto, que não sei avaliar até que ponto era plausível para Frege, torna possível, ainda que pouco razoável, encontrar um referente para a expressão ‘o corpo celeste mais distante da Terra’.

<sup>43</sup> As proposições foram sugeridas em um exemplo dado pelo professor Zingano.

Todos sabemos que essa proposição, em determinado momento da biografia de Édipo, é verdadeira. No entanto, a substituição do termo “Jocasta” pelo termo correferencial “mãe de Édipo”, baseada em (8), não preserva o valor de verdade de (17), uma vez que ...

(18) Édipo quer se casar com sua mãe

... é uma proposição falsa. Não há dúvidas de que estamos em contexto intensional.

Essa intensionalidade, entretanto, ainda que esteja ligada a uma obscuridade epistêmica, na medida em que Édipo não sabe que Jocasta é sua mãe, deve ser diferenciada da intensionalidade que envolve João, que não sabia, antes que se lhe fosse mostrado, que a Estrela da tarde e a Estrela da manhã são o mesmo corpo celeste. Essa diferença é fundamental. À primeira vista, os dois casos são semelhantes: a obscuridade epistêmica que envolve o sujeito cognoscente impede que o valor de verdade da proposição inicial seja preservado na proposição final. Mas os dois casos são, na verdade, bastante diferentes, algo que a simples superfície das proposições não evidencia.

Basta observar que o procedimento que permitiu a extensionalização no primeiro caso, qual seja, a aquisição, por parte de João, do conhecimento de que a Estrela da tarde é a Estrela da manhã, aplicado ao segundo caso produz resultados inesperados. Suponhamos que Édipo saiba, como efetivamente vem a saber, que Jocasta é sua mãe. Nesse caso, o valor de verdade de (17) (Édipo quer se casar com Jocasta) estará preservado em (18) (Édipo quer se casar com sua mãe). Se efetivamente Édipo quer se casar com Jocasta e se efetivamente Édipo sabe que Jocasta é sua mãe, então efetivamente Édipo quer se casar com sua mãe. A preservação do valor de verdade, como no outro caso, está garantida, mas isso de forma alguma capta o que é essencial à questão: a partir do momento em que Édipo passasse a saber que Jocasta é sua mãe ele certamente decidiria não mais se casar com ela. O que interessa aqui não é a preservação do valor de verdade da proposição final (18), mas o questionamento do valor de verdade da proposição inicial (17). O procedimento de extensionalização efetivamente permite a preservação do valor de verdade da proposição inicial na proposição final, mas a preservação desse valor de verdade pouco interessa, pois o valor de verdade da proposição inicial foi por terra. O procedimento que deveria nos permitir

passar de uma a outra tranquilamente, de forma que a base segura da proposição inicial se estendesse à final, na verdade subtrai as bases da proposição inicial.

O resultado talvez seja desconcertante para quem está acostumado a analisar o caráter extensional ou não de determinado âmbito por meio da preservação, ou não, do valor de verdade de proposições obtidas após a substituição de termos correferenciais. Apenas por esse critério, a preservação ou não do valor de verdade das proposições, a intensionalidade em contexto teórico não tem como se diferenciar da intensionalidade em contexto prático. Elas se estão assimiladas no mesmo fenômeno, a falha da substitutibilidade. Mas é necessário diferenciar os dois âmbitos e a forma como a opacidade referencial afeta cada um. Em contexto teórico, a opacidade referencial afeta o valor de verdade das proposições, de forma que determinado sujeito toma como verdadeiro o que é falso, ou vice-versa. Em contexto prático, a opacidade referencial afeta a apreensão do valor de determinado fim, de forma que determinado sujeito toma como um bem aquilo que é um mal, ou vice-versa. Tomar como um bem o que é um mal, no caso de Édipo, faz com que sua ação seja fracassada. Apenas quando inserida no contexto da ação a opacidade referencial, que, em contexto teórico, diz respeito ao verdadeiro e ao falso, passa a dizer respeito ao bem e ao mal. É por tomar o ato de casar-se com Jocasta como um bem que Édipo quer se casar com ela e a revelação de que ela é sua mãe teria o efeito de fazê-lo reavaliar esse ato.

A filosofia aristotélica, talvez de forma surpreendente, tem os instrumentos conceituais necessários para ao menos permitir acomodar no seu arcabouço teórico esse estado de coisas. A decisão de casar-se com Jocasta, da qual é princípio o desejo de casar-se com Jocasta, pode ser vista como resultado de um processo deliberativo da parte de Édipo, processo deliberativo que teria tomado outro rumo se Édipo soubesse que Jocasta é sua mãe. Em termos aristotélicos, a ação (πράξις) tem como princípio uma escolha deliberada (προαίρεσις), e, da escolha deliberada, são princípios o desejo (ὄρεξις) e o *logos* (termo que eu deixo sem tradução) dirigido a determinado fim (λόγος ὁ ἐνεκά τινος) (1139 a31-33). Ainda devemos lembrar que, em termos Aristotélicos, o verdadeiro e o falso são função do intelecto teórico, e nada movem, ao passo que o desejo, que é o motor da ação, está implicado no intelecto prático. Assim como o pensamento afirma e nega, o desejo persegue e evita (1139 a21-22). Interessa,

quando se trata da ação, não apenas a descrição verdadeira do mundo, mas como essa descrição se vincula aos desejos do agente.

Para me colocar de maneira ampla, poderia dizer que a linguagem descritiva apreende o mundo *de re*, a partir das coisas, mas que é da natureza da ação e da produção ir em direção às coisas, é da natureza da ação e da produção tornar real um estado de coisas apreendido como um bem. Saber ou não que a Estrela da tarde é a Estrela da manhã não mudaria esse fato em nada. Tampouco mudaria a trajetória de Vênus. Mas saber ou não que Jocasta é a mãe de Édipo, isso altera significativamente o valor e a eficácia das ações que dependem desse conhecimento para se realizarem.

Assim, o valor de verdade de ‘Édipo quer se casar com Jocasta’ tem implicações diferentes do valor de verdade de ‘A Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol’ (a não ser, naturalmente, que esse valor de verdade fundamentasse algum tipo de ação). O valor de verdade das proposições empíricas, cuja correta avaliação é função do intelecto teórico, está ligado a uma certa descrição do mundo, mas a correta apreensão do mundo nada move: o pensamento, por si só, nada move, mas sim o pensamento prático dirigido a determinado fim (1139 a35-36). Em âmbito prático, a descrição do mundo não basta, não interessa apenas o que é, mas também o que deve ser e o que deve ser feito. Assim como Geach, que na sua análise privilegia o aspecto descritivo da linguagem e a maneira como esse aspecto descritivo fundamenta e preserva ou não o valor de verdade das proposições, a análise fregeana da intensionalidade ligada à noção de finalidade também é incapaz de captar fenômenos práticos para os quais a filosofia aristotélica está atenta.

Se nos é, assim, de alguma utilidade falar da intensionalidade das proposições éticas, devemos ter em mente que a opacidade referencial em âmbito epistêmico tem implicações diferentes da opacidade referencial em contexto prático. A eliminação da obscuridade epistêmica torna o contexto teórico extensional, quer dizer, transparente, de forma que os objetos se apresentam tais como eles são. Em contexto prático está envolvida uma ação feita com vistas a um fim tomado como um bem. A eliminação da obscuridade epistêmica no caso de Édipo leva-o a uma correta apreciação do valor do fim sobre o qual ele delibera. Saber que Jocasta é sua mãe permite a Édipo avaliar que uma ação antes tomada como um bem (casar-se com Jocasta) na verdade é um mal (casar-se com a própria mãe).

Nada se disse, entretanto, a respeito da avaliação de determinado fim feita em contexto epistemicamente transparente. Se voltarmos à distinção entre ação produtiva e ação prática feita em EN II.4, lembraremos que, para o ato produtivo, basta que o agente aja sabendo, mas na ação prática ele deve 1. agir sabendo (o que, segundo Aristóteles, tem pouca importância), 2. agir por meio de uma escolha deliberada e deve escolher a ação feita com vistas a ela mesma e 3. agir de maneira firme e inamovível. Não sei até que ponto a ação de casar-se com Jocasta pode ser identificada a uma ação virtuosa tal como seria uma ação justa, corajosa ou temperante. Mas, respeitadas as diferenças, devemos notar que Édipo age sem respeitar o primeiro critério, ele age sem o conhecimento de uma circunstância importante para o sucesso da ação. Digamos que, em um contexto epistemicamente transparente, está respeitada a primeira condição. Que o agente aja sabendo, entretanto, não é condição suficiente para que a ação seja uma boa ação, ou para que o fim visado seja realmente um bem, ou seja: ainda que o contexto seja epistemicamente transparente, resta saber o que faz de um bem ser efetivamente um bem. No caso da ação virtuosa, isso será garantido pelos outros dois critérios. Mas, se colocarmos a questão nos termos do exemplo em foco: o que nos garante que Édipo casar-se com Jocasta é um mal é fato de que Jocasta é a mãe de Édipo. Mas supondo que Jocasta não fosse a mãe de Édipo, ou, supondo-se que Édipo tomasse outra mulher por esposa e que essa mulher não estivesse envolta em alguma obscuridade epistêmica que desvirtuasse sua correta apreciação por parte de Édipo, o que nos garantiria que esse casamento seria um bem?

Isso nos leva considerar certa tipologia aristotélica a respeito dos bens. Há bens procurados em cada atividade, e em cada atividade seu fim é um bem: da medicina, o bem é a saúde, da estratégia, o bem é a vitória. Essas atividades têm seu fim além da própria ação que leva ao fim. Mas há atividades que são seus próprios fins. Isso nos faz voltar à distinção entre ação produtiva e ação prática e ao papel que essa distinção desempenha no argumento de EN I,2. Mas antes de retornarmos ao argumento, são necessárias ainda algumas etapas.

## 2.8 Duas objeções

Recapitulando, considero que até aqui, nessa parte dedicada à análise do argumento de EN I,2, procedi de modo crítico em relação aos comentários que

denunciam o argumento aristotélico como falacioso. Após uma breve introdução e uma análise preliminar da passagem e de seus problemas, apresentei e rejeitei a interpretação de Wedin-Vranas para em seguida me concentrar na análise de seu caráter falacioso tomando como parâmetro o exemplo de Geach, a falácia-do-rapaz-e-da-garota. Analisei a possibilidade de que a acusação de Geach desrespeitasse o argumento aristotélico de duas formas: ou argumento apresenta critérios de convergência que o exemplo do rapaz e da garota não apreende (e assim procurei, em vão, critérios para uma convergência substantiva), hipótese que não resistiu a uma análise mais detalhada, ou o exemplo do rapaz e da garota desrespeita o caráter intensional do argumento aristotélico e dos conceitos envolvidos nele, o conceito de bem e o conceito de finalidade. Essa segunda alternativa me parece ser a boa salvaguarda do argumento aristotélico, o que a reforma do exemplo do rapaz e da garota por meio da introdução do conceito de finalidade mostra: de ‘todo rapaz ama garota e tem como finalidade conquistá-la’ segue-se ‘há uma finalidade que todo rapaz que ama uma garota tem: conquistar a garota amada’. A introdução do conceito de intensionalidade, entretanto, poderia ser questionada por ser estranha à filosofia aristotélica. A menção a uma passagem do *De anima* e a certas teses aristotélicas, como o princípio da não contradição, a distinção entre o intelecto teórico e o intelecto prático, a noção de escolha deliberada, mostram não somente que a introdução do conceito de finalidade é fecunda como ainda Aristóteles tem os instrumentos conceituais necessários para distinguir a intensionalidade em contexto epistêmico da intensionalidade em contexto prático.

Assim sendo, parece-me ter sido bem sucedida a empreitada de resguardar o argumento aristotélico da acusação de Geach, o que ainda não significa resgatá-lo todo: falta completar sua análise. A identificação de seu contexto intensional é condição necessária, mas não suficiente, para esse resgate.

Desse percurso resulta ainda um ganho que eu quero ressaltar antes de prosseguir.

Tanto o equívoco de Geach, identificar o suposto erro aristotélico com um mau uso de expressões denotativas como ‘todo’, ‘qualquer’, ‘algum’, ‘um’ (mas não há um erro aristotélico propriamente dito, apenas certa unificação por meio de conceitos intensionais próprios ao mundo da ação) quanto a incapacidade do conceito de intensionalidade, quando cifrado em termos da substituição de expressões

correferenciais, de dar conta de fenômenos para os quais a ética aristotélica está atenta (a substituição de termos correferenciais em contexto epistemicamente transparente preservaria o valor de verdade entre as proposições, mas, no caso de Édipo, o procedimento de extensionalização destrói o valor de verdade da proposição original), esses dois fatos apontam para uma mesma dificuldade de fundo: uma limitação da análise lógica que privilegia tão somente aspectos descritivos da linguagem de dar conta do mundo ético. Esse é o ponto que eu quero ressaltar e a tese em torno da qual passam a girar meus argumentos.

Há duas objeções que podem ser feitas em relação a esse diagnóstico, uma de escopo específico, outra de escopo amplo. Primeiro, de maneira específica, pode-se duvidar que tenhamos efetivamente nos livrado de aspectos tão somente descritivos da linguagem. Apenas nossa descrição se fez em outros termos: ‘finalidade’ e ‘bem’. Seguindo esse raciocínio, poder-se-ia objetar que a unificação proporcionada pela introdução da noção de finalidade ainda não nos leva mais adiante em relação à convergência formal representada pelo conceito ‘garota-amada’. Havíamos feito notar que, no solo referencial onde Geach coloca o exemplo do rapaz e da garota, a convergência ou é substancial, mas contingente (no caso em que todos os rapazes amassem a mesma garota), ou é formal, mas vazia (no caso em considerássemos a garotas unificadas pelo conceito ‘garota-amada’).

Quando temos a sentença ‘todo rapaz ama alguma garota e tem como finalidade conquistá-la’, poderia parecer que a introdução do conceito de finalidade não faz senão prover uma convergência igualmente formal e vazia, efetuada apenas por outro conceito ‘a garota que *r* tem como finalidade conquistar’. Passamos de uma convergência formal, efetuada por meio do conceito ‘garota-amada’, para outra convergência igualmente formal, efetuada por meio de outro conceito, ‘garota-finalidade’. Apenas teríamos cifrado nossas dificuldades em uma linguagem mais apropriada, sofisticando o conceito, sem entretanto irmos além do ponto aonde Geach nos deixou.

E, da mesma forma como inicialmente poderíamos passar de ‘a garota amada por Pedro’, ou seja, um objeto apresentado sob forma de uma descrição, para ‘Clara’, o que corresponderia passar de uma expressão dotada de sentido para sua referência, poderíamos igualmente passar de ‘a garota que Pedro tem como finalidade conquistar’ para ‘Clara’. Se esse passo é possível, se podemos passar do sentido à referência, então,

como no caso de Geach, estamos passando ao âmbito em que a unificação se mostra substancial, mas contingente. Parece que não fizemos progresso algum. Ainda estamos às voltas com uma convergência substancial, mas contingente - todos os rapazes teriam que amar a mesma garota e ter essa garota como a finalidade de suas conquistas para que a unificação se fizesse -, ou formal, mas vazia - caso em que as garotas estão sendo consideradas e unificadas por meio de um conceito que as expressa tautologicamente em relação à situação descrita: todos os rapazes têm como finalidade conquistar a garota que eles têm como finalidade conquistar.

Essa primeira objeção poderia se juntar a outra, de caráter amplo. Estivemos aproximando a formulação moderna dos conceitos de extensionalidade e intensionalidade da tese aristotélica de que o verdadeiro e o falso valem ‘absolutamente’ (ἀπλῶς), enquanto o bem e o mal valem ‘para alguém’ (τινι). Assim, pudemos propor que, quando a ocorrência de um termo não é puramente referencial, nos termos de Quine e Frege, configurando um contexto não extensional, essa referencialidade está modulada pela apreensão que determinado sujeito tem de certo objeto, ou seja, por uma referencialidade refratada. Em termos aristotélicos, pela maneira como certo objeto aparece ‘para alguém’ (τινι).

Mas esse quadro não parece se aplicar quando se trata da intensionalidade em contexto modal, que é um dos tópicos centrais do artigo de Quine que estivemos citando, “Referência e modalidade” (Quine, 2011, pp.195-222). A intensionalidade em contexto modal se deixa caracterizar pela falha na substituição de termos correferenciais, mas não por uma referencialidade refratada. O número 9 é necessariamente maior que 7, mas se substituirmos a ocorrência de ‘9’ por ‘o número de planetas’ (baseada na igualdade ‘o número de planetas = 9’), teremos ‘o número de planetas é necessariamente maior do que 7’, o que é falso. O número de planetas é maior que 7, mas não *necessariamente* maior que 7. A falha na substituição de termos correferenciais marca o contexto como intensional, e essa intensionalidade parece não se deixar descrever como ligada ao fato de que algo apareça de determinada forma para alguém. De maneira alguma diríamos que algo é necessário, ou possível, porque parece necessário, ou possível, a alguém, nem mesmo poderíamos dizer que a intensionalidade em contexto modal está ligada ao fato de que determinado objeto seja apreendido de determinada forma por certo sujeito. Em contexto modal parece ser impossível a

assimilação da não referencialidade ao fato de que determinado objeto apareça ‘para alguém’.

Se conseguimos aproximar a formulação aristotélica de certa teoria da referencialidade tal como a concebem Frege e Quine, parece ainda que falta aproximá-la da intensionalidade ligada a contexto modais. Dessa forma, poderíamos postular com mais propriedade que o exemplo de Geach oscila entre dois tipos de modalidade, a convergência substancial, mas contingente (possível, portanto), ou formal, mas vazia (necessária, portanto). A assim poderíamos também postular que a reformulação do exemplo de Geach por meio da introdução do conceito de finalidade, se escapa de ser apenas uma descrição mais razoável, consegue esse intento ao introduzir outro tipo de necessidade que não a necessidade formal envolvida em ‘todo rapaz necessariamente ama a garota amada por ele’. Talvez se trate de uma necessidade prática ligada a contextos volitivos.

Vou começar pela segunda objeção. Há três pontos a ressaltar: primeiro, que o matiz psicológico da caracterização aristotélica está presente na origem do termo intensionalidade e também na formulação teórica de Frege. Dessa forma, é legítima a caracterização de um contexto não referencial como um contexto em que a apreensão dos objetos está refratada pela maneira como eles aparecem ‘a alguém’ (τινι). Segundo, que há um aspecto referencial na constituição das modalidades. Segundo Quine, por exemplo,

... ser necessariamente maior do que 7 não é uma propriedade de um número, mas depende da maneira de se referir ao número (Quine, 2011, p.207)

Terceiro, que há um aspecto modal na referencialidade.

Quanto ao primeiro ponto, note-se que ‘intensionalidade’ deriva do latim *intentio*, que ocorre pela primeira vez em uma tradução latina de um tratado de Avicena a respeito da teoria aristotélica do conhecimento (Kneale, *in* Kneale & Prior, 1968, p.73). Em Tomás de Aquino, por exemplo, diz-se que ...

... sempre que a mente pensa algo ela dá origem em si a uma certa semelhança com a coisa pensada. Essa é uma *intentio* (*apud* Kneale, *in* Kneale & Prior, 1968, pp.73-74)

Por outro lado, essa perspectiva psicológica não está ausente do horizonte teórico do artigo de Frege, “Sobre sentido e referência”, que é a semente da formulação

moderna a respeito de intensionalidade e extensionalidade. Ele distingue sentido, referência e representação da seguinte forma:

A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a representação que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra, está o sentido que, na verdade, não é tão subjetivo quanto a representação, mas que também não é o próprio objeto (Frege, 1978, p.65)

Após esse trecho citado, ele compara a representação à imagem retiniana de alguém que observe, no telescópio, a Lua. A imagem retiniana é subjetiva e própria a cada observador. A Lua é o próprio objeto, a referência, e o sentido seria a imagem da Lua projetada pela lente no interior do telescópio. Essa imagem ...

... é, na verdade, unilateral; ela depende do ponto de vista da observação; não obstante, ela é objetiva, na medida em que pode servir a vários observadores (Frege, 1978, pp.65, 66)

Assim, o sentido de um nome está ligado à apreensão subjetiva de determinado objeto, que, entretanto, não é completamente subjetiva, mas é o conteúdo objetivo do ato subjetivo de pensar o objeto (*cf.* Frege, 1978, p.67, n.1).

Dessa forma, parece-me bastante legítimo associar a ocorrência não puramente referencial de termos ao fato de que os objetos a que esses termos se referem estão refratados pela maneira como eles aparecem ‘a alguém’ (τινι)

Quanto ao segundo ponto, podemos assimilar a intensionalidade em contextos modais à referencialidade. A observação é de Quine. Se nos referirmos ao número 9 por meio da expressão ...

$$(1) x = \sqrt{x} + \sqrt{x} + \sqrt{x} \neq \sqrt{x}$$

... teremos como consequência que  $x$  é *necessariamente* maior que sete (a resolução da equação nos dá  $x = 9$ ; a condição  $x \neq \sqrt{x}$  está dada apenas para interditar a outra solução possível,  $x = 0$ ), mas a consequência não será a mesma se nos referirmos a 9 por meio da expressão:

(2) Há exatamente  $x$  planetas

Nesse caso,  $x$  também será maior que 7, mas não *necessariamente* maior que 7.

Ser *necessariamente* maior que 7 não faz sentido se aplicado a um número  $x$ ; a necessidade se prende apenas à ligação entre “ $x > 7$ ” e ao

método particular de (1) especificar x, oposto ao método de (2) (Quine, 2011, p.209)

A intensionalidade aparece em contexto modal porque a modalidade está ligada à maneira de nos referirmos ao objeto, não ao objeto referido. Importa antes a maneira como apontamos para o objeto que o objeto apontado.

Mas é o terceiro ponto o mais interessante para meus propósitos. Podemos assimilar os contextos não referenciais de que estivemos tratando até agora a contextos modais. Voltemos ao exemplo inspirado em Frege:

(3) Pedro sabe que a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol (V)

(4) A Estrela da Tarde = a Estrela da Manhã (V)

(5) Pedro sabe que a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol (F)

Frege não aplica propriamente o critério da substitutibilidade. Ele apenas diz o que já foi citado à página 101:

... o pensamento da sentença “a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol” é diferente do da sentença “a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol”. Alguém que não soubesse que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã poderia sustentar um pensamento como verdadeiro e o outro como falso. (Frege, 1978, p.67)

Parece ser Quine quem aplica o critério da substitutibilidade de maneira mais formal, quer dizer, de maneira a fazer dele o critério que distingue um contexto referencialmente transparente de um contexto onde há opacidade referencial. Mas podemos considerar que os dois filósofos têm as mesmas tese a respeito da referencialidade<sup>44</sup>.

Mas como seria uma situação em que Pedro soubesse que a Estrela da tarde é um corpo iluminado pelo Sol e não soubesse que a Estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol? Naturalmente, Pedro deve desconhecer o fato de que a Estrela da tarde é a Estrela da manhã. Para ele se trata de dois corpos celestes diferentes. Como, nesse caso, ele poderia saber que a Estrela da tarde é um corpo iluminado pelo Sol sem saber que a Estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol?

Poderia ser algo assim: suponhamos que Vênus tivesse uma lua, como a nossa (Vênus não tem satélites, estou descrevendo uma situação hipotética). Pedro tem um

---

<sup>44</sup> Ao menos Quine, como já dissemos (ver nota 40), assim considera (Quine, 2011, p.196, n.1)

telescópio e observa um eclipse lunar em Vênus, ou seja, a interposição da lua de Vênus entre o Sol e Vênus. Desse forma, Vênus desaparece de seu telescópio, ou tem seu brilho diminuído, enquanto dura o eclipse. Suponhamos que isso tenha acontecido logo depois do por do Sol na Terra, ou seja, tenha acontecido à Estrela da tarde. Pedro conclui que a Estrela da tarde é um corpo iluminado pelo Sol. Mas não observou o mesmo fenômeno na Estrela da Manhã, e continua pensando que a Estrela da Manhã é um corpo com luz própria. Esse seria uma situação. Se ele soubesse que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã ele poderia concluir, por meio da observação do eclipse na Estrela da Tarde, que a Estrela da Manhã também é um corpo iluminado pelo Sol.

Mas também pode ser dar o caso que Pedro saiba que a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol, saiba que a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol, mas não saiba da identidade Estrela da Tarde = Estrela da Manhã. Poderia ser o caso que ele tivesse observado dois eclipses, um após o por do Sol (ou seja, um eclipse lunar na Estrela da Tarde), outro antes da aurora (ou seja, um eclipse lunar na Estrela da Manhã). Ou que ele tivesse observado no seu telescópio que tanto a Estrela da Tarde quanto a Estrela da Manhã têm fases, como a nossa lua (essa não é uma situação hipotética: Vênus tem fases, que se mostram na Terra a depender da posição relativa entre a Terra, Vênus e o Sol). Disso ele poderia concluir que a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol, bem como a Estrela da Manhã, sem, entretanto, saber que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã.

Ou seja, temos um caso em que as proposições (3), (4) e (5) são verdadeiras, mas Pedro não sabe que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã. A situação, quanto ao valor de verdade das proposições, é em tudo semelhante à situação em que Pedro, sabendo que a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol, sabe também que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã.

O que essa coincidência quanto aos valores de verdade nos mostra? Mostra que não interessa tão somente o valor de verdade das proposições, mas sim a *preservação* do valor de verdade. A identidade deve funcionar como um pivô que permite a transição do valor de verdade de uma sentença a outra. Não basta que Pedro saiba que a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol, ele deve saber *como decorrência da identidade Estrela da Tarde = Estrela da Manhã* que a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol. Essa identidade, entretanto, se ele não a conhece, não é uma questão que ao

menos se apresente para ele. Nós dizemos, com Quine, que a ocorrência de ‘Estrela da Tarde’ em (3) não é puramente referencial, mas isso nós não dizemos com Pedro.

Por outro lado, se Pedro sabe da identidade Estrela da Tarde = Estrela da Manhã, a identidade simplesmente deixa de operar como um pivô, ela se torna uma engrenagem que opera no vazio. Não tem sentido observar, com um telescópio potente, que a Estrela da Tarde, por ter fases, é um corpo iluminado pelo Sol e raciocinar da seguinte forma: ‘a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol, logo a Estrela da Manhã também’. O raciocínio é tão inútil quanto ‘Pelé fez mais de 1000 gols, portanto Édson Arantes do Nascimento também fez mais de 1000 gols’. A não ser que o que esteja em jogo seja a identidade Estrela da Tarde = Estrela da Manhã. Se se quer provar que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã, o fato de ambos os corpos apresentarem fases é evidência (ainda que pequena) de uma possível identidade.

Ou seja: a identidade, se não é conhecida, não é epistemicamente fértil e, se é conhecida, é epistemicamente inútil (a não ser por ela mesma).

A questão poderia ser colocada em termos de modalidades da seguinte maneira: ‘Pedro, se sabe que a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol e sabe que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã, então ele *necessariamente*<sup>45</sup> sabe que a Estrela da Manhã também é um corpo iluminado pelo Sol’. Por outro lado, se ‘Pedro sabe que a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol mas não sabe que a Estrela da Tarde é a Estrela da Manhã, então o conhecimento que ele tem se a Estrela da Manhã é ou não um corpo iluminado pelo Sol é *contingente*’. Ou seja, se Pedro se refere à Estrela da Manhã *por meio* da Estrela da Tarde, quer dizer, se a identidade opera como um pivô, o conhecimento da Estrela da Manhã que ele tem aparece como *necessário*. Apreende-se, dessa forma, o nexos causal do conhecimento, por parte de Pedro, de que a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol. Esse nexos causal está explicitado no seguinte raciocínio: ‘Pedro sabe que a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol porque sabe não só que a Estrela da Tarde é um corpo iluminado pelo Sol mas também porque sabe que a Estrela da Manhã é a Estrela da Tarde’. A maneira como ele se refere à Estrela da Manhã (por meio da Estrela da Tarde) faz o conhecimento aparecer como necessário (mas vazio)

---

<sup>45</sup> Essa necessidade, como é óbvio, está ligada à necessidade analítica  $a=a$ . O objeto é idêntico a si mesmo, e portanto tudo o que sei da Estrela da Tarde eu necessariamente sei da Estrela da Manhã. Essa necessidade, entretanto, é vazia.

Por outro lado, se ele não sabe da identidade ‘Estrela da Tarde=Estrela da Manhã’, ele *pode* saber que Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol, mas esse saber não aparece como necessário, é um saber obtido diretamente da observação da Estrela da Manhã, ou seja, um conhecimento substancial (pois foram necessárias observações *de re*, do próprio objeto que ele toma como sendo a Estrela da Manhã, e não apenas um raciocínio para determinar que a Estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo Sol), mas contingente, quer dizer, que pode ou não ser o caso.

Reencontramos assim o contexto modal da análise de Quine, e reencontramos esse contexto caracterizado da mesma maneira como estava caracterizada a relação de convergência do exemplo de Geach: temos um conhecimento necessário, mas vazio (quando o conhecimento, por parte de Pedro, da identidade entre a Estrela da Manhã e a Estrela da Tarde torna necessária a passagem dos atributos da Estrela da Tarde para a Estrela da Manhã; essa transitividade, entretanto, é vazia), ou um conhecimento substancial, mas contingente.

Da mesma forma, de ‘todos os rapazes amam alguma garota’ segue-se ‘é possível que todos os rapazes amem a mesma garota’ e ‘necessariamente todos os rapazes amam sua garota amada’.

Não é de surpreender que tenhamos encontrado as mesmas categorias nos dois casos, pois ambos estão sendo analisados como quadros estáticos, por meio de proposições descritivas que se esgotam pela atribuição a elas de um valor de verdade. Ou seja, o nosso instrumento de análise é a lógica da linguagem descritiva. Mesmo em um contexto aparentemente epistêmico (onde parece que o importante é o valor de verdade de determinadas proposições cognitivas), como é o caso da Estrela da Manhã e da Estrela da Tarde, a asserção de identidade Estrela da Tarde = Estrela da Manhã está sendo tratada de maneira lógica, como uma caso particular da asserção tautológica  $a = a$ , ou seja, da identidade do objeto consigo mesmo. A questão epistemologicamente interessante é se a Estrela da Tarde e a Estrela da Manhã são realmente o mesmo corpo celeste. Como há uma modelagem científica poderosa por trás dessa afirmação, modelagem cuja constituição exigiu muito mais que a simples observação astronômica, exigiu todo um aparato teórico de explicação de fenômenos físicos, como a teoria da gravitação universal e uma modelagem matemática da trajetória dos planetas, aceitamos essa identidade de maneira não problemática, ela já faz parte da nossa imagem do

mundo. Mas suponhamos, por um instante, que essa verdade caísse do mundo ideal da tautologia e ganhasse um grão de dúvida plausível. Nesse caso, cada atributo que, encontrado por meio da observação da Estrela da Tarde, fosse também encontrado por meio da observação da Estrela da Manhã, reforçaria a certeza de que os dois corpos são o mesmo planeta. A direção da verdade mudaria. Não mais usaríamos as observações da Estrela da Tarde para inferirmos, por meio da identidade tornada tautológica Estrela da Tarde = Estrela da Manhã, propriedades da Estrela da Manhã, mas usaríamos as coincidências das observações entre a Estrela da Tarde e a Estrela da Manhã como maneira de reforçar nossa certeza em direção à verdade Estrela da Tarde = Estrela da Manhã. Nossas verdades logicamente necessárias desapareceriam.

Podemos, então, voltar à primeira objeção. A primeira objeção consistia em acusar nosso procedimento de unificação de não ir adiante em relação ao exemplo de Geach. O problema não é tanto que não podemos passar de ‘a garota que Pedro tem como finalidade conquistar’ a ‘Clara’, o que equivale a passar do sentido da expressão para sua referência. A objeção alega que, ao passarmos do sentido para a referência, estaremos focando nossa atenção nas garotas que são objetos das conquistas e dessa forma a unificação não se apresenta. Sim, mas dessa forma estaremos saindo do mundo da ação, que está representado, no caso, pelo sentido (na acepção fregeana do termo) da expressão ‘a garota que Pedro tem como finalidade conquistar’. A introdução do conceito de finalidade permite a unificação justamente porque desloca o eixo de análise, que antes pivotava em torno dos objetos que são tomados como fins das conquistas, para o próprio ato de conquistar. O ato de conquistar é a ação que procura realizar o fim deliberado, ou seja, para repetir os termos aristotélicos, o fim cujo princípio é o desejo e certo *logos* com vistas a esse fim (1139 a31-33). A questão não é tanto interditar a passagem do sentido à referência, mas notar que, realizada essa passagem, saímos do mundo da ação e, portanto, já não temos nada a dizer a respeito do mundo prático porque nos deslocamos para um âmbito que não o alcança.

A questão talvez encontre uma expressão adequada por meio do seguinte exemplo. Há duas maneiras - uma *de dicto* outra *de re* - de entender a frase ‘Ana quer se casar com o homem mais alto da classe’. ‘O homem mais alto da classe’ é uma expressão que tem referência e sentido. Suponhamos que Mário seja a referência dessa expressão, ou seja, Mário é o homem mais alto da classe. Podemos entender a frase em modo subjuntivo, algo como ‘Ana quer se casar com aquele que for o homem mais alto

da classe'. Ana, nesse caso, não quer se casar especificamente com Mário, ela quer se casar com o homem mais alto da classe, seja ele quem for. A referência da expressão 'o homem com quem Ana quer se casar' é a mesma referência da expressão 'o homem mais alto da classe' (e assim podemos propor a igualdade 'o homem com quem Ana quer se casar' = 'o homem mais alto da classe') e, enquanto não se souber que Mário é o homem mais alto da classe, não podemos dizer 'o homem com quem Ana quer se casar é o homem mais alto da classe, ou seja, Mário'.

Podemos postular aqui uma estrutura semelhante à estrutura da ação que tem um fim além dela própria. Uma ação resultante de uma escolha deliberada, se não é ela própria seu fim, procura realizar um fim considerado como um bem pelo agente. Dessa forma, podemos propor que a ação produtiva se deixa descrever pela seguinte estrutura: ela procura realizar o fim que o agente tomou como um bem. Essa estrutura da ação produtiva se deixa expressar por meio da igualdade 'fim que a ação procura realizar' = 'fim que o agente deliberou como um bem'

Respeitadas as diferenças, também Ana valoriza determinado objeto por meio de um atributo (ser o homem mais alto da classe) que ela toma como um bem. Dessa forma 'ser o homem mais alto da classe' funciona como 'ser um bem', e assim Mário é escolhido e a finalidade de Ana passa a ser casar-se com Mário. Toda ação procura realizar a finalidade que o agente toma como um bem. Procedendo assim, Ana chega a Mário por meio da expressão 'o homem mais alto da classe'. O atributo 'o homem mais alto da classe' é uma seta que aponta um lugar a ser ocupado por Mário, ela não é uma seta que aponta para Mário. Nesse sentido, ela é não referencial. Essa é a leitura *de dicto*, ou seja, 'a partir do que foi dito', 'a partir da expressão'.

Mas podemos ler frase em modo indicativo e referencial: basta afirmar 'Ana quer se casar com o homem mais alto da classe' e entender a expressão 'o homem mais alto da classe' como uma referência a Mário, como uma seta que aponta, não mais um lugar a ser ocupado por um objeto, mas que aponta o próprio objeto, que eventualmente ocupa um lugar (como todo objeto). A seta é referencial. A diferença entre um caso e outro é a diferença entre apontar um lugar a ser ocupado por um objeto e apontar um objeto que ocupa um lugar. Nesse segundo caso, Ana quer se casar com Mário, que vem a ser, casualmente, o homem mais alto da classe. Mesmo que Mário não fosse o homem mais alto da classe, mesmo que ele não ocupasse esse lugar que ele ocupa, Ana quererá

se casar com ele. Ser o homem mais alto da classe, aqui, é apenas um aposto, não uma razão. Essa é a leitura *de re*, ou seja, ‘a partir da coisa’, ‘a partir do objeto’.

Em qualquer dos casos, a referência da expressão ‘o homem mais alto da classe’ é, indiferentemente, Mário. Mas, enquanto no segundo caso podemos passar do sentido à referência e vice-versa, no primeiro caso passar do sentido à referência faz perder de vista o nexos causal que orienta a escolha de Ana. É necessário chegar a Mário passando pelo atributo ‘o homem mais alto da classe’. No primeiro caso, ser o homem mais alto da classe é apenas uma descrição de Mário. No segundo caso, ser o homem mais alto da classe é a razão que faz de Mário a finalidade da ação de Ana.

## 2.9 Recapitulação e consolidação dos pontos levantados

A proposta inicial era tratar do argumento que abre EN I.2. Há uma acusação que pesa contra o argumento, a acusação de ser falacioso. Podemos escapar dessa acusação por meio da interpretação de Wedin-Vranas, mas a interpretação é insatisfatória. Por outro lado, a acusação de falácia desrespeita o caráter intensional (caráter intensional que se faz presente por meio das noções de valor e de finalidade) da ética aristotélica. O simples reconhecimento desse caráter intensional, entretanto, não significa que o argumento deve ser alçado do limbo onde se encontra para o olimpo dos grandes achados filosóficos. Há ainda dificuldades em relação a ele, mas, terminada esse parte crítica, em que espero ter mostrado a falta de razoabilidade da acusação de Geach, é necessário reavaliar o argumento, agora colocado sob outra luz, talvez a luz correta.

Se estou certo, a introdução da noção de valor permite a unificação de diversos objetos extensionalmente diferentes sob a égide de um prisma comum. Dessa forma, a noção de valor opera de maneira análoga à noção de conceito de classe. Um conceito de classe - homem, por exemplo - descreve intensionalmente um conjunto de elementos que poderia ser descrito extensionalmente por meio de uma enumeração exaustiva. Esse aspecto, que é descritivo, torna-se valorativo quando o conceito de classe torna-se um instrumento de seleção. Assim, o conceito de classe ‘carros com ar condicionado’ descreve intensionalmente determinado conjunto de elementos. Mas se minha finalidade é ter um meio de transporte confortável em um país tropical, minha vontade pode ser

expressa da seguinte forma: ‘eu quero ter um carro com ar condicionado’. O conceito de classe ‘carros com ar condicionado’ passa de descritivo a valorativo, de tal forma que minha escolha ver-se-á forçosamente vinculada a determinada característica do objeto escolhido. Isso marca a passagem de um contexto descritivo, onde o que importa é a descrição do mundo e o valor de verdade das proposições, para um contexto valorativo, onde que o importa não é tão somente a descrição do mundo (ainda que o mundo possa ser descrito por meio dos atributos valorados), mas a maneira como essa descrição do mundo se vincula às escolhas, ações e finalidades do indivíduo. Os carros do conjunto de carros com ar condicionado, que antes estavam unificados intensionalmente pelo conceito de classe ‘carros com ar condicionado’ agora estão unificados por meio de um atributo: ‘bem’, atributo que é a expressão do meu desejo. Dessa forma, um carro com ar condicionado passa a ser um objeto a ser perseguido.

Se estou certo, ainda, a introdução da noção de valor traz consigo uma necessidade que não é a necessidade lógica ligada a verdades analíticas (do tipo ‘todo rapaz necessariamente ama a garota amada por ele’) nem a necessidade imperativa ligada à prescrição moral (do tipo ‘amar a Deus sobre todas as coisas’). Essa necessidade introduzida pelo noção de valor é a necessidade ligada à escolha por meio de um atributo valorizado. Se, por exemplo, Ana quer se casar com o homem mais alto da classe (o atributo valorizado é a altura), e Mário é o homem mais alto da classe, então necessariamente Ana quer se casar com Mário.

Mas mesmo assim, quer-me parecer, o ‘necessariamente’ da frase anterior ainda pode ser entendido como vinculado à estrutura silogística com que a escolha de Ana está apresentada. Algo como ‘se 1. A é B e 2. B é C, então, necessariamente, 3. A é C’. Não é esse tipo de necessidade que eu quero fazer ver, mas a necessidade ligada à volição, a necessidade ligada a contextos práticos.

Talvez a necessidade envolvida a contextos práticos esteja muito simplesmente (e eu digo ‘muito simplesmente’ como uma tentativa de esvaziar o escopo excessivamente lógico ligada a expressões entendidas *de dicto/de re*) ligada ao fato de que a colocação de certo fim, ou seja, o fato de que eu tomo algo como um bem, me impele a percorrer os meios para realizá-lo. Em termos aristotélicos, há aqui dois aspectos da mesma ação: um princípio da ação, colocado pelo desejo (que será, em

Aristóteles, um desejo sobre o qual incidu uma deliberação), e uma finalidade da ação. A necessidade prática é a necessidade envolvida nesse processo.

A questão *de dicto de re* surgiu nos meus argumentos em decorrência do seguinte: em contexto extensional, a convergência das garotas amadas se dava de maneira substancial, mas contingente, ou de maneira formal, necessária mas vazia. Seria necessário, para que o argumento aristotélico ao menos pudesse aspirar a uma convergência que escapasse a esses padrões, encontrar outro tipo de necessidade envolvida. A reforma do argumento pela introdução da noção de finalidade me parece, intuitivamente, fornecer a convergência necessária. Mas que tipo de necessidade está ligada à introdução da noção de finalidade? Por um lado, parece que estamos no mesmo quadro, só que não mais operando com o conceito de garota-amada, mas com o conceito de garota-finalidade; dessa forma, não saímos do quadro de uma convergência substancial, mas contingente (quando as garotas-finalidade são a mesma garota), ou uma convergência formal, mas vazia, fornecida pelo conceito de classe garota-finalidade. Para escapar a esse problema, seria necessário encontrar um contexto em que a expressão ‘garota que é finalidade de Pedro conquistar’ não pudesse ser tomada como descritiva, mas tivesse ligada a ela algum tipo de necessidade. Tal é o tipo de necessidade ligada à expressão ‘o homem mais alto da classe’ quando essa descrição é um critério de seleção. Se essa descrição funciona como um critério de seleção, ela está sendo entendida *de dicto*, e não *de re*. Não que ela não possa ser entendida *de re*, não que ela não descreva Mário, mas aí já não estamos mais inseridos no âmbito da ação. No âmbito da ação, a expressão ‘o homem mais alto da classe’ ganha outra função em relação a sua função descritiva, de tal forma que ‘o homem mais alto da classe’ tem dois usos: por um lado a expressão descreve Mário, por outro lado, descreve o homem escolhido por Ana (e, aqui, a expressão ‘o homem escolhido por Ana’ dá sentido à frase se for igualmente entendida *de dicto*).

Podemos cifrar a questão em termos de identidade e da necessidade ligada à identidade. A identidade  $a = a$  é tautológica, analítica *a priori*, segundo diz Kant e segundo diz Frege, citando Kant (Frege, 1978, p.61). O esforço de Frege em “Sobre a sentido e a referência” pode ser visto como o esforço para resgatar essa tautologia do estigma de ser uma proposição analítica *a priori* para insuflar nela uma possibilidade de conhecimento. Em termos práticos, podemos afirmar que ‘o homem mais alto da classe’ se diz, então, de dois modos, de forma que a identidade ‘o homem mais alto da classe =

o homem mais alto da classe', necessariamente verdadeira em contexto lógico, pois é uma forma da identidade tautológica  $a = a$ , passa a poder ser entendida de forma não tautológica: o homem a ser escolhido por Ana = Mário.

A necessidade que preside essa identidade não é mais a necessidade tautológica  $a = a$ . Essa identidade necessária, mas necessária não em chave lógica (ou, ao menos, necessária não em chave tautológica), assim me parece, preside a ação feita com vistas a um fim, da seguinte forma: 'finalidade' se diz de dois modos, como o produto ou resultado que o meu desejo (ou desejo deliberado) colocou como fim de minha ação e como resultado que minha ação busca quando é realizada. Isso quer dizer que, assim como Vênus tem dois nomes, Estrela da Manhã e Estrela da Tarde, também o resultado procurado tem dois nomes, 'aquilo que meu desejo coloca' e 'aquilo que minha ação busca'. Dessa forma, assim como, de Vênus = Vênus segue-se, de forma não analítica, Estrela da Tarde = Estrela da Manhã, assim como, de o homem mais alto da classe = o homem mais alto da classe segue-se, de forma não analítica, o homem escolhido por Ana = Mário, também de objeto prático<sup>46</sup> = objeto prático segue-se, de forma não analítica, objeto colocado pelo meu desejo = objeto que minha ação procura realizar.

Kripke fala da identidade Estrela da Tarde = Estrela da Manhã como uma proposição necessária *a posteriori*. Isso se dá no contexto da procura pela expressão de uma necessidade que ele chama de necessidade metafísica (advertindo que pretende dar a essa expressão um sentido 'não pejorativo' - Kripke, 2001, p.36). Seguindo essa sugestão, talvez possamos entender a proposição 'objeto colocado pelo meu desejo = objeto que minha ação procura realizar' como uma proposição que expressa a necessidade prática. A necessidade prática é a necessidade vinculada à ação que procurar tornar essa identidade verdadeira.

Suas teses, expostas em *Naming and necessity*, dão origem à semântica dos mundos possíveis. Talvez fosse proveitoso, ou ao menos interessante, vincular a teoria da ação aristotélica à metafísica dos mundos possíveis da seguinte forma: podemos imaginar vários mundos possíveis, mas nem todo mundo possível cabe como sequência desse mundo real em que vivemos. Aristóteles afirma que não deliberamos a respeito do passado. Ninguém delibera sobre se devia saquear Tróia ou não (1139 b5-7), porque

---

<sup>46</sup> Não pretendo propor uma nova categoria, apenas me referir de maneira ampla àquilo que minha ação almeja.

isso pertence ao passado. Em termos de mundos possíveis, podemos imaginar um mundo em que a guerra de Tróia não tivesse acontecido, mas não podemos imaginar um mundo que fosse sequência do nosso mundo em que a guerra de Tróia não tivesse acontecido<sup>47</sup>. Da mesma forma, não deliberamos sobre o que não pode ser de outro jeito, por exemplo, não deliberamos se a soma dos ângulos internos do triângulo deve ser 180 graus. Igualmente, não podemos imaginar um mundo, sequência do nosso ou não, em que a soma dos ângulos fosse diferente de 180 graus.

Mas essas são apenas maneiras de descrever as teses aristotélicas de outra forma. O principal ganho de se colocar a teoria da ação aristotélica em termos de mundos possíveis consiste em considerar que nossa ação, quando visa um resultado além dela mesma, procura realizar um mundo possível que é sequência e consequência desse mundo em que vivemos. Um mundo imaginado, que é tomado como um bem, é construído por meio da nossa ação. Isso comporta, de maneira confortável, as razões envolvidas na ação aristotélica, o desejo do agente, o processo deliberativo, a ação que procura realizar uma finalidade, o esforço do agente de tornar real esse fim que ele tomou como um bem. É a necessidade volitiva que ganha corpo.

### 3. VOLTANDO AO ARGUMENTO: VOLIÇÃO, PRESCRIÇÃO E LÓGICA NA EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA.

#### 3.1 O caráter escorregadio de EN I.2

Dessa forma, o fato de que todos os homens que estão em combate têm a mesma finalidade, a vitória, e que todas as ações envolvidas na prática da guerra, desde a fabricação dos arreios para os cavalos até a coordenação dos combates, visem o mesmo fim, não é um mero acaso. Todas essas pessoas e atividades estão coordenadas por um valor comum, o valor atribuído à vitória. É sob a égide de valores compartilhados que as artes arquitetônicas congregam e coordenam as artes subordinadas. Vistas sob o prisma do exemplo de Geach, teríamos que considerar como contingente, um mero acaso, o fato de que as artes arquitetônicas reúnam sob si diversas artes subordinadas. Todas elas visam o mesmo fim, quer dizer, todas elas amam a mesma garota, o que, no exemplo de Geach, é algo possível, mas apenas possível. Há uma necessidade prática envolvida

---

<sup>47</sup> Na verdade, a guerra de Tróia pode não ter acontecido, mas isso não vem ao caso.

aqui, pois todos almejam um fim tomado como um bem que suas ações procuram realizar.

Isso posto, deve-se admitir, entretanto, que o argumento de abertura de EN I.2 não por isso se levanta pelas próprias pernas e se esclarece de imediato. O argumento é notavelmente escorregadio. Acho que esse ponto não precisa ser enfatizado. Mas seria útil mostrar, quando ele nos escapa, por onde ele escorrega. Quero fazer notar que ele é extremamente sensível ao ponto por onde entramos nele e que ele oscila conforme seja lido de uma perspectiva voluta ou prescritiva.

Seja o argumento tal como se segue abaixo, ligeiramente modificado em relação à tradução apresentada à página 70:

Se, de fato, (A) há algum fim das ações que queremos por ele mesmo, e (a) queremos as outras coisas por causa dele, e (B) nem tudo é escolhido por causa de outra coisa (pois assim (b) prosseguiríamos ao infinito, de forma que (b') o desejo seria vazio e vão), (C) é evidente que isso seria o Bem e o Melhor (1094 a18-22)<sup>48</sup>

Se entramos no argumento através de sua segunda parte, quer dizer, a partir da cláusula *B*, o raciocínio pode ser interpretado da seguinte forma: (1) se escolhêssemos tudo por causa de alguma outra coisa, o desejo seria vazio e vão. (2) O desejo não é vazio e vão. (3) Portanto não escolhemos tudo por causa de alguma outra coisa. (4) Portanto nós escolhemos algo em virtude de si próprio<sup>49</sup>.

O máximo que conseguimos concluir é que existe ao menos um bem escolhido por si próprio. Seria evidentemente excessivo exigir que esse ponto de parada fosse já o supremo bem humano. Isso não está inscrito na lógica do argumento. O desejo não é vazio ou vão por ser já o desejo pelo bem supremo, mas por ser o desejo por algo que é

---

<sup>48</sup> Em relação ao texto apresentado anteriormente, preenchi o que estava elíptico na cláusula *a* ao traduzir τᾶλλα por 'as outras coisas'. Mas o original permitiria a tradução 'os outros fins', que, ao cabo, é a tradução que, na minha conclusão, considero correta. Mas antes de justificar minha escolha, achei preferível manter uma tradução neutra. Também aumentei o seccionamento do argumento ao introduzir mais uma letra, *b'*, apenas para poder me referir à sentença 'o desejo seria vazio e vão' de maneira mais confortável. Deve-se ressaltar que τὰ πρακτά, termo traduzido por 'ações' em 'há um fim das ações que queremos por ele mesmo' deveria ser traduzido, mais corretamente, por 'aquilo que pode ser obtido por meio da ação' (assim traduzem Irwin e Natali, por exemplo). Mas a tradução sobrecarregaria o texto e não considero que traria um entendimento maior à análise. Deve-se notar que esse é o mesmo termo usado quando Aristóteles retoma o argumento em EN I.7.

<sup>49</sup> Cito a interpretação exatamente como ela está nas notas que acompanham a tradução de Irwin (Irwin, 1999, p.173), exceto pelo fato de que ele adiciona uma quinta cláusula, que seria justamente a passagem falaciosa. Ele adiciona essa cláusula não porque acredita na falácia, naturalmente, mas para colocar em relevo esse caráter falacioso que será objeto da sequência de seu comentário.

desejado por si mesmo, justamente o que impõe um ponto de parada à cadeia teleológica, que, de outra forma, iria ao infinito.

Aristóteles dá alguns exemplos de bens desejados por si mesmos: o prazer, as virtudes, a honra, a visão, a razão, a razão prática, a saúde, amigos. Existe, entretanto, uma dificuldade em relação ao entendimento da noção de bem desejado por si mesmo. Se o bem é sempre um bem ‘para alguém’ (τινι), tese aristotélica sobre a qual tenho insistido e que até agora me serviu de guia, a noção de bem desejado por si mesmo parece colocar essa tese sob suspeição ou ao menos exigir uma reformulação dela. A suspeita que recai sobre o conceito se fundamenta no fato de que o bem desejado por si mesmo parece ser considerado um bem sem que exista um agente que o considere como tal. Ser desejado por si mesmo é um atributo que se predica de algo sem que haja um agente desejante. Algo como uma garota amada sem que haja um rapaz amante. O conceito de bem desejado por si mesmo parece titubear. Ele é, entretanto, imprescindível para o entendimento da eudaimonia aristotélica, uma vez que o esclarecimento do conceito de eudaimonia é o esclarecimento da relação entre ela (e a eudaimonia também é um bem desejado por si mesmo) e os outros bens desejados por si mesmos.

Por um lado, podemos propor uma interpretação provisória, a ser endossada posteriormente. Um bem desejado por si mesmo é um bem que não é visado de maneira instrumental em relação a outro fim. Tal parece ser o caso dos bens que Aristóteles cita eventualmente como bens desejados por si mesmos, a honra, a virtude, o prazer, etc... Esses bens são finais na medida em que não requerem uma justificação posterior para serem procurados.

Por outro lado, essas observações exigem uma reconsideração do trecho do *De anima* que tem sido citado. Se voltarmos ao original grego e à tradução proposta ...

... τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψευδὸς, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἔστι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τινί (431 b10-12)

O verdadeiro e o falso estão no mesmo gênero que o bem e o mal; mas se diferenciam na medida em que o verdadeiro e o falso valem absolutamente, ao passo que o bem e mal são para alguém.

... veremos que Aristóteles não diz exatamente que o verdadeiro e o falso valem absolutamente enquanto o bem e o mal são para alguém, mas diz que o verdadeiro e o falso diferem do bem e do mal ‘pelo ‘absolutamente’ e pelo ‘para alguém’’. Não se trata de dizer que o bem e mal valem para alguém, enquanto o verdadeiro e o falso valem

absolutamente, mas de dizer que o ‘absolutamente’ e o ‘para alguém’ se comportam de maneira diferente em cada um dos âmbitos. Há o absolutamente verdadeiro e o verdadeiro para alguém, assim como há o absolutamente bom e o bom para alguém, mas ser absolutamente verdadeiro é ser absoluto de uma maneira diferente que ser absoluto no caso do absolutamente bom, assim como ser verdadeiro para alguém é uma circunstância diferente da circunstância vinculada ao ser bom para alguém. Isso abre a possibilidade de que consideremos a existência do bem para alguém e do bem absoluto<sup>50</sup>, assim como há aquilo que alguém toma como verdadeiro e há o verdadeiro absoluto.

Voltando à análise lógica da abertura de EN I.2, se Aristóteles tem um argumento para a convergência desses diversos pontos de parada das cadeias teleológicas, sejam eles os bens desejados por si mesmos citados ou não, então esse ponto de convergência constitui o bem supremo (se o argumento para a convergência funciona ou não, isso é outra questão; suponhamos, tomando o raciocínio aristotélico como válido até prova em contrário, que exista um argumento para a convergência). Mas, dessa forma, a cláusula *a* torna-se inútil. A convergência de todas as ações em torno do bem supremo está garantida pela necessidade vinculada a ‘nosso desejo não é vazio e vão’, ou seja, *todas* nossas ações têm como ponto de parada algo desejado por si mesmo. A necessidade de que sejam *todas* elas é imposta pela forma como lemos *b*’. Assim, se já está inscrito na necessidade do argumento que *todas* as cadeias teleológicas têm como ponto de parada algo desejado por si mesmo e se *todos* esses pontos de parada convergem para o bem supremo, *a* torna-se irrelevante.

Essa leitura, então, tem dois problemas: a inutilidade de *a* e a falta de um critério de convergência dos diversos bens procurados por si mesmos em direção ao supremo bem humano.

Se considerarmos, porém, o argumento tal como Wedin e Vranas o consideram, *a* torna-se sumamente importante e ainda deve-se defender a tese, como defende Vranas, que *a* deve ser lido de forma a abranger *todas* as outras coisas (na verdade, Wedin e Vranas defendem que se trata de todos os outros *fins*). É necessário garantir que todos os fins estejam conectados entre si para que *B* eleja um fim último,

---

<sup>50</sup> Essa interpretação encontra apoio textual claro: em 1152 b26-27, Aristóteles afirma que o bem se diz de duas maneiras: por um lado ele é dito ‘absolutamente’, por outro lado ele é dito ‘para alguém’. As traduções de *De anima* não parecem levar essa possibilidade em conta. Vejam-se, por exemplo, as traduções de Hicks (Hicks, 1990, *ad loc.*) e Bodéüs (Bodéüs, 1993, *ad loc.*)

caracterizado como aquele que não é desejado com vistas a nada de outro. Mas a interpretação, como disse, parece-me insatisfatória.

Podemos também seguir a sugestão de Bernard Williams, que divide o argumento como dividimos exceto pelo fato de que ele agrupa *b* e *b'* em uma única cláusula *b*.

É possível tomar *B*, não como uma razão para *A(a)*, mas como uma consequência de *A(a)*, trazida por Aristóteles como sugestão implicada pela hipótese ampla *A(a)*, e sugerindo, por sua vez, uma razão para o próprio (*b*) (Williams, 1962, p.292)

Isso significa entrar no argumento através de *A(a)*, algo como: ‘digamos que exista um fim tal que ele tenha as seguintes propriedades: ele é desejado por si mesmo e tudo mais<sup>51</sup> é desejado em vista dele’. Isso significa que *B* pode ser tomado como uma consequência: se existe um tal fim, então nem tudo é escolhido por causa de outra coisa, e todas nossas escolhas têm esse fim como ponto de parada.

Mas, nesse caso, o argumento perde seu caráter demonstrativo e *C* não se apresenta mais como uma conclusão.

Talvez, porém, essa seja justamente uma boa candidata à leitura correta. Não se trata de uma demonstração, se trata apenas de uma apresentação preliminar de certos critérios que o bem supremo deve satisfazer ou de propriedades que ele naturalmente satisfaz: ele deve ser desejado por si mesmo e tudo o mais deve ser desejado com vistas a ele (se se trata de propriedades que ele deve satisfazer) ou ele é naturalmente desejado por si mesmo e tudo o mais é naturalmente desejado com vistas a ele (se se trata de propriedades que ele naturalmente satisfaz). O resto do tratamento dispensado à eudaimonia na *Ética Nicomaqueia* se esforça para encontrar candidatos que preencham esses requisitos ou que naturalmente tenham esses requisitos.

Mas há dois problemas: primeiro, *a* deve ser lido de forma a acomodar *todas* as outras coisas. Isso é necessário para a convergência total em direção ao fim único. Mas o ‘todos’ não está explícito no texto grego. Isso pode ser contornado da maneira como Vranas fez, por meio de uma interpretação *ad hoc* do texto grego.

---

<sup>51</sup> Na interpretação de Williams, a exemplo da interpretação de Vranas, esse ‘tudo mais’ é necessário para que o argumento funcione. De fato, ele está presente na tradução utilizada no artigo, que nada mais é que a tradução de Ross (‘everything else’ - Williams, 1962, p.292)

Segundo, e mais importante, a sugestão de Bernard Williams deixa em aberto qual o escopo ético desse fim último assim caracterizado. Podemos entender as cláusulas iniciais, *A* e *a*, como postulando um candidato que seja fruto da mera volição do agente. Se elas se referem apenas ao ato de postular um fim como último (por exemplo, se o objetivo que eu elejo para minha vida é escalar os sete picos mais altos do mundo e faço todo o resto de minhas ações em vista disso), o argumento perde densidade ética. Mas podemos entendê-las como prescrevendo um candidato que tenha certas características: por exemplo, a atividade contemplativa. Ou podemos entender ainda que todos temos desejos e vontades independentes e que queremos, como fim último, a satisfação desses desejos e vontades.

A questão pode ser vista sob a ótica da relação entre (todas) as outras ações e o fim último em vista do qual elas são desejadas, ou seja, sob a ótica da relação entre *a* e *A*. Se se trata de prescrever uma atividade, por exemplo, a atividade contemplativa, então (todas) as outras ações devem ser feitas com vistas a esse fim e qualquer ação que não seja direcionada a ele deve ser silenciada. Se se trata de eleger um objetivo como fim último (escalar os sete picos mais altos do mundo), o caráter prescritivo se deixa dissolver na própria volição do agente: se eu, tendo elegido como fim último escalar os sete picos mais altos do mundo, realizo alguma ação que não visa esse objetivo final, então é a própria eleição desse objetivo como final que ganha suspeição. Isso não significa que eu terei deixado de perseguir um objetivo final, significa apenas que eu terei deixado de ter como objetivo final tão somente escalar os sete picos mais altos do mundo. Isso dá sentido a nossa outra hipótese, que todos temos desejos e vontades e queremos, como fim último, a satisfação desses desejos e vontades.

O que está em conflito aqui é uma concepção prescritiva em contraste com uma concepção volitiva da eudaimonia.

Se esperamos encontrar algum escopo prescritivo na eudaimonia aristotélica tal como ela se apresenta na *Ética Nicomaqueia*, a cláusula *A* deve ser entendida como se referindo a um candidato que não seja apenas fruto da mera volição do agente. Se *A* está apenas se referindo ao ato de postular um fim como fim último, seja escalar os sete picos mais altos do mundo, seja atingir certos objetivos primários, o argumento parece perder densidade ética.

O atributo ‘ser desejado por si próprio e tudo o mais por causa disso’ deve ser mais que apenas a descrição de um fim desejado se o argumento que abre EN I.2 aspira a ter um conteúdo ético relevante. ‘Ser desejado por si próprio e tudo o mais em vista disso’ deve ser, de alguma forma, um atributo ligado ao próprio fim último e não à postulação de um fim como último pela vontade livre do agente.

Quando se trata do fim último, aquilo que o agente apreende como um bem deve, em alguma medida, ser efetivamente um bem e é por ser efetivamente um bem que ele é desejado por si próprio. ‘Ser desejado por si próprio’, em relação ao fim último, não é a descrição da postulação de um fim realizada pelo desejo arbitrário do agente, mas a descrição da necessidade de se desejar o fim último por si próprio. Trata-se de impor certa coerção ao desejo livre do agente e é essa coerção que marca o escopo ético do conceito de bem supremo. Isso quer dizer que, quando se trata do supremo bem humano, devemos esperar que, de alguma forma, esteja ligado a ele algum tipo de prescrição, algo que se articule por meio do operador ‘é necessário que...’. Esse caráter prescritivo, entretanto, parece estar ausente do argumento que abre EN I.2.

Vamos encontrar essa prescrição em uma tese do início da *Ética Eudêmia* que sugere uma solução que não me parece acomodar-se bem ao ambiente da *Ética Nicomaqueia*. A *Ética Eudêmia* exorta:

Todo homem capaz de viver segundo suas próprias escolhas deve<sup>52</sup> estabelecer algum alvo para o bem viver, ou a honra, ou a reputação, ou a riqueza ou a cultura, e tal que, com os olhos fixos nele<sup>53</sup>, ele fará todas suas ações (pois não ordenar a vida em vista de um fim é sinal de grande tolice) (1214 b6-9)

Mais importante que a passagem da *Ética Nicomaqueia* para a *Ética Eudêmia* é notar que passamos de uma leitura onde estava implicada certa necessidade ligada à volição do agente para uma leitura imperativa ou prescritiva. Se esquecermos a sugestão de Bernard Williams e voltarmos à leitura usual, que entra no argumento por *b*, nota-se que deslizamos de ‘necessariamente todas as cadeias param em algum lugar’ (e, se Aristóteles tem algum argumento lógico para a convergência, segue-se ‘necessariamente cada um desses pontos de parada converge para o bem supremo’) a ‘é necessário (o que, nesse caso, significa ‘é imperativo’) que todas as cadeias parem no mesmo lugar, aquele

---

<sup>52</sup> O ‘deve’, notavelmente, não se encontra no original. Certa honestidade interpretativa interditaria ler essa frase em modo imperativo, mesmo se a suplementação é usualmente aceita pelo editores e comentadores. Mas aqui me interessa menos a razoabilidade ou não da correção que as características que daí decorrem. Importa antes analisar as consequências dessa leitura imperativa.

<sup>53</sup> Aproveito a tradução de Décarie (Décarie, 1997, p.51)

fim eleito pelo agente como a finalidade de sua vida' (e ainda se sugere que os fins eticamente relevantes são quatro, honra, reputação, riqueza e cultura). Passamos de uma necessidade marcada pelo operador 'necessariamente' para uma necessidade prescritiva, marcada pelo operador 'é necessário que'. Note-se também que a necessidade vinculada à prescrição obriga à convergência, uma vez que se prescreve um fim último.

Isso nos permite notar uma diferença importante entre a leitura prescritiva da *Ética Eudêmia* e a leitura usual de EN I.2. A prescrição é convergente, ou pode ser convergente, mas essa convergência se dá às custas de silenciar certos desejos e interditar certas ações. Por outro lado, a leitura usual, como implica afirmar que nenhum desejo é vazio ou vão, dá lugar a todos eles, mas sem que se configure uma convergência em torno de um único fim. A leitura prescritiva faz a cadeia de ações convergir, mas à custa de silenciar certos desejos. A leitura volitiva, ao contrário, não silencia nenhum desejo, mas resulta difusa, incapaz de prover a convergência requerida.

Como funciona o argumento de abertura de EN I.2 se aceitarmos a prescrição sugerida pela *Ética Eudêmia*? Algo assim: 'se existe um fim que elegemos como fim último (e eleger um fim como fim último significa que desejamos ele por ele mesmo) e se tudo o mais é feito com vistas a esse fim, então ... esse será o Bem e o Melhor'. As cláusulas *B*, *b* e *b'* desaparecem, passam a ser meras glosas das cláusulas principais, *A* e *a*, e a conjunção aditiva 'e' que introduz *B* (καί) pode passar a ser considerada um adendo explicativo: 'se existe um fim eleito e tudo o mais é feito com vistas a esse fim, isso é, nem tudo será escolhido em vista de outra coisa (de forma que não prosseguiremos ao infinito e nosso desejo não será vazio e vão), é evidente que isso seria o Bem e o Melhor...'

Talvez se possa objetar como inapropriado o recurso à *Ética Eudêmia*. Sim, talvez ele seja inapropriado. Certamente o argumento da versão nicomaqueia é bastante mais complexo e é a elucidação dessa complexidade que estamos perseguindo. Talvez, pelo contrário, devêssemos rejeitar o argumento da *Ética Nicomaqueia* e sua concepção de eudaimonia em favor da concepção mais plausível da *Ética Eudêmia*. É um topos frequente nos artigos e livros a respeito da eudaimonia em Aristóteles mencionar a

concepção eudêmia como mais sensata, quando não se rejeita a própria *Ética Nicomaqueia* como anterior à Eudêmia por problemas como esses<sup>54</sup>.

Mas como, nessa leitura prescritiva, a primeira parte da sentença,  $A(a)$ , e a segunda parte,  $B(b \text{ e } b')$  dizem o mesmo, podemos inverter o ponto por onde entramos no argumento e o resultado deverá ser o mesmo. De fato, se entrássemos no argumento por meio de  $b'$  e lêssemos essa cláusula em modo prescritivo, obteríamos, por meio do próprio argumento da *Ética Nicomaqueia*, o mesmo resultado da *Ética Eudêmia*. Seria uma leitura retrógrada. Ler  $b'$  em chave prescritiva significa que o desejo não será vazio ou vão apenas se ele já tiver um conteúdo ético saliente, ou seja, apenas se ele for o desejo por um fim eticamente relevante. Um desejo vazio seria o desejo sem conteúdo ético, talvez o desejo do acrático, talvez o desejo do imprudente, o desejo de quem é eticamente mal formado. Nesse sentido, meu desejo só não será vão se ele for um desejo pelo bem último (em ambiente próprio à *Ética Nicomaqueia*) ou por um fim estipulado pelo agente como fim último (em ambiente próprio à *Ética Eudêmia*). Dessa forma, o ponto de parada das cadeias teleológicas já é o bem supremo (em sentido nicomaqueio ou como na concepção sugerida na *Ética Eudêmia*) e, como ele é último (logicamente último na *Ética Nicomaqueia*, estipulativamente último na *Ética Eudêmia*), não há como prosseguir. Isso torna inúteis as cláusulas  $A$  e  $a$ . Ou seja, em modo prescritivo, se entramos no argumento através de  $A$  e  $a$ , a segunda parte do argumento torna-se vazia, se entrarmos através de  $b'$  e lermos a cláusula como uma prescrição, então é a primeira parte do argumento ( $A$  e  $a$ ) que tem sua necessidade esvaziada.

Essa conclusão não é surpreendente, ela seria algo esperado: a prescrição impõe a convergência, de modo que ela não tem mais por que ser demonstrada. O argumento aristotélico deixa de ser um argumento, e premissa e conclusão perdem seu estatuto. A demonstração se esvazia.

A dúvida que surge é: o argumento é demonstrativo? Sendo demonstrativo, o que é premissa, o que é conclusão? Sendo demonstrativo e tomando-se  $b'$  como premissa, ele é falacioso? Não sendo demonstrativo, qual seu papel?

A introdução do caráter prescritivo ('é necessário que...') esvazia o caráter demonstrativo. Se ao caráter demonstrativo está ligada uma necessidade lógica ('necessariamente...'), o contraste entre uma hipótese e outra pode ser visto como o

---

<sup>54</sup> A tese é defendida especialmente por Anthony Kenny, mas veja-se também a concepção de eudaimonia em *Reason and human good in Aristotle* (Cooper, 1975).

contraste entre dois tipos de necessidade, uma necessidade ligada à prescrição (‘é necessário que...’) e outra necessidade de caráter lógico (‘necessariamente...’).

Por outro lado, deve-se reconhecer um problema para acomodar a cláusula *b* a uma leitura prescritiva de *b'*: ler *b'* em chave prescritiva nos obrigaria a entender que o desejo eticamente mal formado, talvez o desejo do acrático ou do imprudente, ‘prosseguem ao infinito’, o que não é verdade: eles efetivamente desejam algo e, dessa forma, não ‘prosseguem ao infinito’, mas algo que tão somente não tem valor ético. Haveria uma solução *ad hoc*: entender a expressão grega de maneira literal, não como ‘prosseguiríamos ao infinito’, mas ‘prosseguiríamos ao indefinido’, quer dizer, o desejo por coisas fúteis, o desejo do acrático e do imprudente são desejos mal formados, que não têm um objeto definido. Isso poderia significar algo como ‘o desejo, nesses casos, não pode ao menos aspirar a ser o desejo pelo bem nos mesmos moldes em que o desejo nos outros casos, em que o agente toma como um bem certa finalidade e a persegue, pode aspirar a ser um bem, ainda que eventualmente não seja’. Mas a solução é ruim, assim me parece.

Podemos fazer, entretanto, a prescrição cair, não sobre *b'*, mas sobre o próprio *b*. Fazer a prescrição cair sobre *b* significa dizer: ‘não *devemos* prosseguir ao infinito’, quer dizer, devemos eleger um fim último, ou reconhecer o fim último colocado pela nossa volição, dessa forma o desejo não será vazio ou vão e assim nem tudo será escolhido com vistas a outra coisa. A possibilidade de trocarmos *b'* por *b* coloca a questão da exata relação entre eles e a tentativa de elucidação dessa relação recoloca os problemas (talvez os mesmos problemas) com que nos deparamos até agora.

Note-se, como primeira observação, que a relação causal entre *b* e *b'* não tem uma direção privilegiada. Tanto faz dizermos ‘nosso desejo não é vazio ou vão e, portanto, não prosseguimos ao infinito’ quanto dizer ‘não prosseguimos ao infinito e, portanto, nosso desejo não é vazio ou vão’. Usualmente se toma como premissa *b'* (‘nosso desejo não é vazio ou vão’) e dessa forma, na série teleológica estabelecida, há um termo desejado por si mesmo que impõe um ponto de parada. Disso se segue que nem tudo escolhemos com vistas a outra coisa, e *b* torna-se uma cláusula desnecessária (de fato, Irwin reconstrói o argumento sem ao menos citar *b* - ver nota 49). Mas podemos tomar *b* como premissa (não prosseguimos ao infinito) e isso quer dizer que nem tudo escolhemos com vistas a outra coisa. Talvez se possa objetar que *b* e *B* tenham o mesmo conteúdo (algo como uma relação tautológica: se o movimento para, é porque há um ponto de parada), de tal forma que fundamentar *B* por meio de *b* seria

uma petição de princípio. Mas me parece que não é esse o principal motivo por que rejeitamos *b* como premissa, mas o fato de que a premissa alternativa, *b'*, carrega consigo mais convicção que *b*. É fácil para nós concebermos que nosso desejo não é vazio ou vão (dizemos: ‘de fato, eu desejo certos objetos/resultados/atividades do mundo’), mas seria igualmente convincente constatar que nosso processo deliberativo não prossegue ao infinito (diríamos: ‘de fato, meu processo deliberativo para em algum lugar, eu não delibero ao infinito’).

A questão, na verdade, é que, se o movimento para, o ponto de parada, se for definido como o ponto onde o movimento parou, está definido tautologicamente pelo próprio movimento: todo movimento principia onde começa e termina onde para. Isso, entretanto, é tão somente descritivo. Em âmbito prático, o ponto de parada pode ser o ponto onde o agente quis parar, pode ser o ponto onde ele deveria parar, pode ser o ponto onde ele de fato parou e pode ser o ponto onde ele necessariamente parou. Pode ser também o ponto onde a estrada termina. Temos aqui, em escala reduzida, problemas e dificuldades semelhantes aos problemas de leitura do argumento de abertura de EN I.2.

O argumento, então, quando ele nos escapa, escorrega entre uma leitura demonstrativa e uma leitura prescritiva. Na leitura demonstrativa prepondera um componente volitivo (expresso na premissa ‘nosso desejo não é vazio ou vão’, que não tem uma relação causal clara com a cláusula ‘não prosseguimos ao infinito’). A demonstração, entretanto, não se apresenta de forma clara. Não se entende como os diversos fins desejados por si mesmos convergem para o fim último. Mesmo que se provasse essa convergência, resta ainda certa redundância entre a premissa *b'* e a cláusula *a*. Na leitura prescritiva, o argumento não se apresenta como uma demonstração, pois a prescrição garante a convergência. Há um claro espelhamento entre as partes *A* e *B*, espelhamento que talvez não seja problemático, mas que ainda assim requer explicação. A prescrição impõe a convergência, mas à custa de silenciar certos desejos. A leitura demonstrativa, em virtude da preponderância do componente volitivo e da maneira como ele é lido, contempla todos os desejos, mas é incapaz, por configurar um quadro difuso, de prover a convergência requerida.

### 3.2 Wittgenstein e a *Conferência sobre ética*

O argumento, como dissemos, é notavelmente escorregadio. Mas talvez isso se deva ao fato de que ele é *necessariamente* escorregadio. Apostariam nessa hipótese todos os que concordam com a tese de Wittgenstein, exposta na sua *Conferência sobre Ética*, de que qualquer juízo ético é um juízo de valor absoluto e, portanto, qualquer juízo ético é um contrassenso, uma mera falta de sentido. Ora, o argumento aristotélico, como todo o primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*, é um arrazoado a respeito do supremo bem humano, ‘o mais elevado de todos os bens que podem ser obtidos por meio da ação’ (1095 a16), aquilo que, sendo final, é ‘absolutamente final’ (1097 a33), aquilo que, ‘por si só, faz a vida digna de ser vivida e a faz completa, sem que lhe falte nada’ (1097 b14-15). Quase ouvimos aqui um eco da afirmação de Wittgenstein: o bem absoluto é aquilo que, se as pessoas o conhecessem, elas o seguiriam por uma espécie de necessidade lógica.

*O bem absoluto ... seria um bem que todos, independentemente dos gostos e inclinações de cada um, necessariamente colocariam em prática, ou se sentiriam culpados por não colocar em prática (Wittgenstein, 1965, p.7, itálicos no original)*

Conhecer o bem absoluto e não segui-lo seria algo como negar o princípio da não-contradição.

Mas acho necessário examinar as tese de Wittgenstein, pelo menos as expostas na *Conferência sobre Ética*, com mais detalhe. Se retomarmos o trecho já citado ...

*Se eu por exemplo digo que esta é uma boa cadeira isso significa que a cadeira serve a um propósito predeterminado (predetermined purpose) e a palavra bom, aqui, tem somente sentido tanto quanto esse fim tenha sido previamente fixado (fixed upon). De fato, a palavra bom no sentido relativo significa simplesmente corresponder (coming up) a certo padrão predeterminado. (Wittgenstein, 1965, p.5)*

... veremos que há dois critérios aqui: estar de acordo com o padrão e servir a um fim predeterminado.

Se adotarmos o critério do padrão, uma cadeira será boa se estiver em conformidade com certo padrão predeterminado. Ser uma boa cadeira não significa mais do que isso. A questão que se coloca de imediato é: se a cadeira é boa por estar em conformidade ao padrão é porque o padrão, ele próprio, é bom. Mas o que faz o padrão ser bom? Naturalmente não podemos dizer que o padrão é bom porque ele está de

acordo com ele mesmo: tudo está de acordo consigo mesmo. Por outro lado, não podemos dizer que o padrão é bom porque ele está de acordo com outro padrão, porque a questão estaria de novo colocada em relação ao outro padrão. Quer dizer, a tese de Wittgenstein está aberta ao questionamento usual a respeito dos padrões por meio de uma objeção que se articula nos mesmos moldes do argumento do terceiro homem.

Isso não quer dizer que não podemos listar certas características que uma boa cadeira deve ter. A questão é: o que faz dessas características serem boas características?

Talvez o critério relevante seja o critério do propósito e talvez os dois critérios estejam ligados da seguinte forma: uma cadeira é boa porque serve a certo propósito predeterminado e o fato de que cadeiras tenham servido a esse propósito fez com que se criasse um padrão de cadeiras. Esse conhecimento está incorporado em uma certa cultura como uma técnica, a técnica de confeccionar cadeiras.

Podemos considerar a constituição dessa técnica como um processo de tentativa e erro. O que distingue o erro do acerto é que certa tentativa deu certo (dando origem a um padrão a ser seguido) e outra tentativa deu errado (dando origem a um padrão a ser evitado). Mas o que chancela o padrão da boa cadeira, ou, como sabemos que determinada cadeira-tentativa deu origem a uma boa cadeira? Bom, experimentamos essa cadeira e dissemos: essa cadeira é boa. Aqui, boa não significa ‘de acordo com o padrão’, mas sim ‘que serve a determinado propósito’. Mas por que dizer, como Wittgenstein diz, que esse propósito é *predeterminado*? A questão do padrão se reabre sob outro aspecto: quem *predeterminou* o propósito? No fundo, estamos procurando, em ambos os critérios, um princípio que fundamente o uso do termo ‘boa’ na expressão ‘uma boa cadeira’.

A questão, sob um aspecto, perde sua importância se for entendida como uma objeção do seguinte tipo: ‘bom, Wittgenstein fala de propósitos predeterminados, mas não diz *quem* fixou esses propósitos e isso é um erro: um fim *determinado* é *determinado* fim, um fim *qualquer* é *algum* fim, quer dizer, certo fim tomado como relevante, por exemplo, mas um fim *predeterminado* não pode ser *predeterminado* fim, deve ter *alguém* que o tenha predeterminado’. A objeção entendida nesses termos, como a reivindicação de um sujeito que tenha predeterminado um propósito para as cadeiras, está sendo mal entendida. O que devemos nos perguntar é o que faz de um propósito ser

o propósito que ele é. Um propósito não pode ser um propósito estipulado, algo do tipo ‘decrete-se: cadeiras servem para sentar’.

Sob outro aspecto, a questão é relevante na medida em que ameaça a tese de Wittgenstein de distinguir entre um sentido relativo e um sentido absoluto para as palavras ‘bem’, ‘bom’, ‘correto’, ‘importante’<sup>55</sup>. A estipulação da existência de um fim *predeterminado* é importante para a tese de que, se a cadeira é boa, ela é boa *para aquele fim*. A necessidade de que o fim seja *predeterminado* é vital para que o atributo ‘boa’, quando dizemos ‘essa cadeira é boa’, seja um atributo usado de maneira relativa, e não absoluta. A cadeira é boa porque serve a esse fim predeterminado e, servindo a um fim predeterminado, a cadeira será boa em um sentido relativo.

Digamos que um propósito muito natural das cadeiras é servir para que as pessoas se sentem. Mas esse seria um propósito *predeterminado*? E, ainda que fosse um propósito predeterminado, é insuficiente para criar um padrão: cadeiras ruins também servem, até certo ponto, para que as pessoas se sentem. A questão que me parece esclarecedora é: por que determinado propósito aparece *como um propósito*? Por que, por exemplo, cair no chão não é um propósito? Poderíamos fabricar cadeiras que servissem para que as pessoas caíssem no chão, cadeiras frágeis. Dessa forma, a cadeira padrão, em vez de ser da madeira, ou de ferro, deveria ser de papelão. Por que sentar-se é um propósito vinculado à cadeira e cair no chão, não? A resposta ‘porque as cadeiras servem para que as pessoas se sentem’ aparece então como uma petição de princípio. A resposta correta é: o que faz um propósito aparecer como um propósito é o fato de que a ele vinculamos um bem.

Acho que o ponto que estou querendo fazer ver pode ser apreendido de outra forma. Digamos que eu, um ser que pertence a uma cultura que não desenvolveu a técnica de confeccionar cadeiras, seja um dia apresentado a uma cadeira, para a qual eu não vejo propósito algum. Para mim, a cadeira é uma espécie de utensílio à procura de um uso<sup>56</sup>.

Mas, eventualmente, o representante da cultura que me deu a cadeira sentou-se nela, em uma tentativa de mostrar sua utilidade. Eu também me sento na cadeira e descubro que ela é um instrumento extremamente confortável, que me descansa as

---

<sup>55</sup> Esses termos são citados na exposição dos juízos de valor relativa (Wittgenstein, 1965, p.5)

<sup>56</sup> Estou supondo que a noção de utensílio e de uso já faça parte da minha cultura.

pernas, por exemplo, enquanto eu faço atividades manuais, digamos. Eu *descubro* um propósito para a cadeira, e por que esse propósito *aparece* como um propósito? *Porque eu considero descansar as pernas um bem.*

Esse exemplo, se for considerado como a descrição ingênua de um processo de aculturação, está sendo visto de maneira errada. Os jesuítas traziam a palavra de deus aos indígenas, eu quero levar cadeiras. Não estou figurando uma situação em que um ser supostamente primitivo, de uma raça alegadamente inferior, se dá conta das maravilhas da civilização, como uma cadeira (como se eu dissesse: ‘Mas, afinal, eles se sentam no chão!’), mas querendo mostrar que, em nossa própria civilização, se uma cadeira pode ser vista como uma boa cadeira em sentido relativo é porque cadeiras servem a um propósito que é tomado como um bem em sentido não relativo: cadeiras servem a um propósito que é tomado como um bem e bem, aqui, está usado em sentido não relativo.

É correto dizer, então, como Wittgenstein diz, que a palavra ‘boa’ usada em sentido relativo significa a conformidade a um padrão ou a adequação a certo propósito. A constituição do padrão, entretanto, não é arbitrária, nem o propósito é algo previamente fixado por decreto. Tanto a constituição do padrão quanto o propósito a que o utensílio serve estão de alguma forma ligados a algo tomado como um bem em sentido não relativo. A palavra boa usada em sentido relativo está ligada, portanto, a algum sentido não relativo da palavra bem.

Certamente o problema vai se recolocar se nos perguntarmos o que fundamenta esse bem não relativo. Por que descansar as pernas (assumindo-se que a finalidade das cadeiras seja descansar as pernas) é um bem? Não se pode negar que a questão da fundamentação dos princípios parece ter sido apenas postergada, mas é necessário admitir que ela se reabre em outra perspectiva. Um propósito se constitui como um propósito não por uma estipulação externa a ele, fixada por decreto (nesse sentido, a expressão wittgensteiniana ‘servir um propósito predeterminado’ é enganadora), mas porque a ele está vinculado algo tomado como um bem.

A questão se reabre em outra perspectiva porque agora ‘bem’ e ‘propósito’ são termos correlativos, interdependentes, interdependência que a tese de Wittgenstein obscurecia ao procurar um princípio na conformidade ao padrão ou na adequação a um propósito predeterminado.

Mas naturalmente a questão da fundamentação de um princípio se recoloca: talvez esse bem não relativo seja um bem justamente porque tem sua bondade ancorada em um bem absoluto. Esse tipo de raciocínio opera sobre uma cadeia teleológica sobre a qual recai a seguinte reivindicação: se o bem relativo não é vazio e vão, a cadeia deve ter como ponto de parada um bem que não é relativo a nenhum outro bem, ou seja, um bem absoluto. Uma frase que ecoa as dificuldades do argumento aristotélico.

Aristóteles, entretanto, de maneira muito mais razoável que nós, não reivindica que as cadeias teleológicas estejam ancoradas em um bem absoluto, elas devem se ancorar apenas em um bem desejado por si mesmo, ou seja, um fim desejado por si mesmo. Descansar as pernas é um fim desejado por si mesmo? Talvez não, mas talvez estejamos descartando essa hipótese apenas por seu aspecto prosaico e mundano. Se dissermos que uma vida dotada de certo conforto é preferível a uma vida sem conforto e notarmos que as cadeiras estão a serviço desse conforto, esse prosaísmo desaparece e ganha consistência dissolvido em um princípio maior que, assim me parece, tem sua razoabilidade.

Essa preferência por uma vida confortável, entretanto, não é absoluta, não só porque uma vida plenamente confortável não leva necessariamente a uma vida plenamente feliz (talvez certa dose de conforto seja necessária, mas não suficiente para uma vida feliz), mas também porque o conforto não é um valor absoluto. Pode-se pregar um ambiente de penúria e provações como a vida ideal, ou, de maneira mais moderada, a menos um ambiente de certa privação. Mas aí trata-se já de uma prescrição.

Aristóteles, como dissemos, menciona uma série de bens desejados (ou perseguidos) por si mesmos. Algumas páginas atrás, propusemos uma interpretação provisória do conceito: um bem desejado por si mesmo é um bem visado de maneira não instrumental em relação a outro fim. A caracterização, entretanto, não é absoluta. Eu posso desejar a saúde por si mesma, mas também posso desejá-la com vistas a um fim específico, por exemplo se tenho como finalidade estar em boas condições físicas para uma competição importante. Os dois modos de visar a saúde não se excluem. Não é porque eu desejo a saúde tendo em vista esse fim particular que eu deixo de desejá-la também em geral, não é porque eu a desejo em geral que se explica meu desejo nesse caso particular. De qualquer forma, mesmo que esses bens desejados por si mesmos sejam variados e possam ser desejados de maneira variada, ainda assim a classificação

deles como bens desejados por si mesmos se deve ao fato de que presença deles é tomada como um bem ainda que dessa presença nada decorra<sup>57</sup>. Ainda que eles possam ser visados de maneira instrumental, é o fato de eles tornarem a vida de quem os possui preferível à vida sem eles que faz deles bens desejados por si mesmos. Eles são bens finais na medida em ensinam (ou ao menos considera-se que ensinam) nosso fim último, uma vida melhor.

Devemos examinar, por outro lado, o exemplo wittgensteiniano para um juízo de valor absoluto. Wittgenstein, como dissemos (pp.64-65), confronta o caso de alguém que, jogando mal tênis, fosse advertido para jogar melhor e respondesse a essa advertência com um ‘sim, eu sei que estou jogando tênis mal, mas eu não quero jogar melhor’ com o caso de alguém que, tendo contado uma mentira, fosse igualmente advertido por sua má conduta e respondesse da mesma forma: ‘eu sei que estou me comportando mal, mas eu não quero me comportar melhor’.

Qual a diferença entre os dois casos? Segundo Wittgenstein, a primeira resposta não seria passível de uma repreensão: se o agente está jogando tênis mal e quer fazê-lo, a advertência se esvazia. Mas esse esvaziamento está certamente ligado ao fato de que o agente não tem como propósito ganhar a partida. Se ele tem como propósito ganhar a partida, então a advertência tem sentido. A segunda resposta, entretanto, segundo Wittgenstein, seria passível de repreensão sem mais: se o agente conta mentiras e quer fazê-lo ele não deveria agir dessa forma.

Ora, os dois casos não me parecem tão diferentes assim. Se o agente quer ganhar a partida de tênis, então jogar mal é um erro. Ele não poderia dizer ‘sim, sei que estou jogando mal, mas não quero jogar melhor’ se tem como objetivo ganhar o jogo. Dizer o que ele disse significa que ele não se importa com a derrota. É igualmente possível, no segundo caso, vincular a honestidade a determinado fim e fazer desse fim um critério por meio do qual a mentira será reprovada.

Digamos: por que as pessoas devem ser honestas? Porque em sociedade, por exemplo, os agentes tomam decisões baseados no que as pessoas dizem e se elas contam mentiras, as decisões não atingem ou podem não atingir o fim almejado. Isso pode representar um mal para o agente, que certamente passará a olhar o mentiroso com desconfiança. Isso esgarça as relações interpessoais e dificulta o convívio entre as

---

<sup>57</sup> Cf. 1097 b3-4

peças. É uma condição da boa convivência que as peças confiem umas nas outras. Um mentiroso contumaz certamente terá dificuldades para ter amigos, por exemplo. Isso pode ser colocado no seguinte juízo de valor relativo: se você quer ter relações sociais satisfatórias, você não deve contar mentiras, assim como, se você quer ganhar o jogo de tênis, você deve jogar bem.

A questão, colocada dessa forma, perde o contraste pretendido. Certamente se podem objetar as razões dadas para que não se contem mentiras. Não pretendi fazer um tratado a respeito da honestidade (ainda que considere razoável o que foi dito), apenas mostrar que é possível colocar esse juízo de valor absoluto sob a forma de um juízo de valor relativo. Isso sempre será possível, pois qualquer ato, ético ou não, produz efeitos no mundo e sempre será possível postular esses efeitos como a finalidade do ato, uma vez que finalidade é um conceito não extensional.

Esse passo certamente estará interdito se impusermos aos juízos éticos que eles sejam juízos de valor absolutos, quer dizer, que eles não se deixem determinar por nada que não seja a própria noção de dever moral. A imposição pode ser lícita, ao menos tem o aval pleno de autoridade de Kant (apesar de não citar, parece ser a distinção entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos que Wittgenstein tem em mente), mas deve-se notar que a imposição não nasce de uma necessidade lógica (pois, se assim fosse, não seria uma imposição) mas já é um imperativo moral expresso sob forma de uma regra: não se procure nos juízos morais um fundamento que não seja a própria noção de dever. Dessa forma, a noção de dever recai sobre si própria e em si própria se fundamenta e assim o juízo de valor aparece como absoluto, mas apenas porque a ele está associada uma tese moral imposta sob a forma de regra de leitura (devemos ler os juízos éticos como juízos de valor absoluto) à qual se associa uma regra de conduta (o imperativo categórico: aja como se máxima da tua ação devesse se transformar em lei universal).

Essa passagem ao absoluto Wittgenstein gostaria de denunciar como um contrassenso, mas seu argumento caminha justamente para mostrar por que esse contrassenso não se desarma. Ele encontra o mesmo sentimento ético que nos obriga a ler juízos éticos como juízos de valor absolutos em certas experiências que parecem estar longe dos preceitos kantianos, como a experiência expressa na seguinte frase: 'me espanta que haja o mundo'. A aproximação pode parecer à primeira vista artificial, mas

Wittgenstein entende o fenômeno ético como algo ligado ao sentido último da vida, algo que pretende responder às demandas por trás da pergunta ‘o que fazer?’.

No início de sua conferência ele cita Moore, que define a disciplina da seguinte forma: ‘Ética é a indagação geral a respeito do que é bom’ (*apud* Wittgenstein, 1965, p.4). Wittgenstein adota como procedimento apresentar uma série de definições aparentadas a fim de colocar em evidência seus traços comuns e capturar por trás delas a essência do fenômeno ético. O expediente talvez seja um prenúncio da noção de semelhança de famílias, tão cara à filosofia do segundo Wittgenstein, mas aqui, deve-se notar, as semelhanças de família parecem estar a serviço de capturar algo essencial:

Assim, se vocês olharem a fila de sinônimos que eu colocar na sua frente vocês serão capazes, eu espero, de ver os traços característicos que todas elas têm em comum e esses são os traços característicos da Ética (Wittgenstein, 1965, p.5)

Os sinônimos que Wittgenstein dá são os seguintes:

Em vez de dizer ‘a Ética é a indagação a respeito do que é bom’ eu poderia dizer que a Ética é a indagação a respeito do que é valioso, ou a respeito do que é realmente importante, ou eu poderia ter dito que a Ética é a indagação a respeito do sentido da vida, ou a respeito do que faz a vida valer a pena, ou a respeito da maneira correta de se viver (Wittgenstein, 1965, p.5)

A noção de absoluto é o ponto de contato entre o imperativo categórico kantiano, o supremo bem humano aristotélico e a expressão wittgensteiniana de espanto diante da existência do mundo. Em Kant, isso se expressa em uma regra a respeito da maneira correta de se viver (na verdade, uma regra a respeito da maneira absolutamente correta de se viver, que é tomar o imperativo categórico como uma regra universal determinada tão somente por si própria), em Aristóteles, se expressa na procura pela eudaimonia como o fim absoluto, aquilo que faz a vida digna de ser vivida sem que lhe falte nada, em Wittgenstein, se expressa na experiência de ver o mundo como um milagre<sup>58</sup>.

A tese de Wittgenstein é que toda tentativa de expressão do bem absoluto dá origem a contrassensos. Na frase ‘me espanta que haja o mundo’, por exemplo, segundo Wittgenstein, a linguagem está sendo usada de maneira errada. É possível conceber que alguém se espante com algo como o tamanho de um cachorro. Isso significa que, aos

---

<sup>58</sup> Mais à frente na conferência, Wittgenstein diz que a experiência de se espantar com a existência do mundo é a experiência de ver o mundo como um milagre (Wittgenstein, 1965, p.11).

olhos da pessoa que se espanta, o cachorro é maior que o usual e tanto mais espantoso quanto mais se distancia do usual. Espantar-se, então, é sempre espantar-se com algo que, sendo o caso, poderia não ser o caso.

Dizer 'me espanta que tal e tal coisa seja assim' tem sentido apenas se eu posso imaginar que isso não seja assim. Nesse sentido, alguém pode se espantar com a existência de, digamos, uma casa se essa pessoa não esteve lá por um longo período e imaginou que a casa tivesse sido destruída (Wittgenstein, 1965, p.9)

É assim que o verbo deveria ser usado. Mas esse não é o uso quando dizemos 'me espanta que haja o mundo'.

É um contrassenso dizer que eu me espanto da existência do mundo porque eu não posso imaginar que o mundo não exista. Eu posso, claro, me espantar com que o mundo em volta de mim seja como é. Se, por exemplo, eu tivesse essa experiência enquanto olhasse para o céu azul, eu poderia me espantar que ele estivesse azul por oposição ao caso em que ele estivesse nublado. Mas não é isso o que eu quero dizer. Eu me espanto com o céu esteja ele como estiver. Seria tentador dizer que aquilo com que eu estou me espantando é com uma tautologia, quer dizer, me espanta que o céu esteja azul ou não azul. Mas é apenas um contrassenso dizer que alguém se espanta com uma tautologia (Wittgenstein, 1965, p.9)

O problema não está tanto no fato de essas frases serem contrassensos, mas no fato de que, mesmo reconhecendo o contrassenso, as experiências a que essas frases se referem continuam sendo experiências significativas e não perdem seu conteúdo mesmo após feita a denúncia de seu caráter contraditório. Mas isso se explica: as frases não são contrassensos em razão de um equívoco, mas é a própria falta de sentido delas que constitui sua essência.

Agora eu vejo que essas expressões não são contrassensos em razão de eu não ter ainda encontrado sua expressão correta, mas que serem contrassensos era sua própria essência (Wittgenstein, 1965, p.11)

Wittgenstein vê nisso a tendência fracassada do espírito humano de lançar-se contra os limites do mundo, que são, a seu ver, os próprios limites da linguagem significativa.

Esse lançar-se contra as paredes de nossa jaula é algo perfeitamente, totalmente sem esperança. A Ética, tanto quanto ela nasce do desejo de dizer algo a respeito do sentido último da vida, do bem absoluto, do valor absoluto, não pode ser uma ciência. O que ela diz não aumenta nosso conhecimento em nenhum sentido. Mas ela é o um documento de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso

deixar de respeitar profundamente e que não ridicularizaria por nada na minha vida (Wittgenstein, 1965, p.12)

Se esse é o veredito, então ele deve se aplicar ao argumento aristotélico em particular, e, em geral, a toda tentativa da *Ética Nicomaqueia* de fundamentar a ação virtuosa, teórica ou prática, sob os auspícios do supremo bem humano. Ainda que, sob um ponto de vista kantiano, Aristóteles fuja à prescrição absoluta imposta pelo imperativo categórico justamente porque faz a ação ética se regular por um princípio aparentemente externo a ela, a eudaimonia, e, dessa forma, todos os juízos éticos aristotélicos possam ser considerados imperativos hipotéticos, o absoluto reaparece em Aristóteles se interpretarmos a eudaimonia não apenas como um conceito que se fundamenta em certa satisfação, como a satisfação de descansar as pernas, ou a satisfação de ter uma vida confortável, com saúde, prosperidade, paz, liberdade, amigos, prazer, reconhecimento, virtudes, sabedoria. Tratar a eudaimonia assim faz dela uma espécie de plenitude mundana. O absoluto reaparece se interpretarmos a eudaimonia como algo absolutamente final (se forcarmos a tradução, aquilo que é absolutamente *perfeito*), aquilo que faz da vida algo completo, sem que lhe falte nada. Esses são os critérios da finalidade e da autossuficiência, expostos em EN I.7, justamente os critérios que Aristóteles aplica à eudaimonia quando retoma sua análise conceitual em termos bastante próximos aos termos do capítulo inicial e do argumento de abertura de EN I.2. São esses critérios que efetuam a passagem dos bens desejados por si mesmos à eudaimonia, o bem que não pode senão ser desejado por si mesmo.

Se em termos kantianos a passagem ao absoluto está cifrada na passagem do imperativo hipotético ao imperativo categórico, em termos aristotélicos ela está cifrada na passagem dos bens desejados por si mesmos à eudaimonia, ou seja, justamente o ponto nevrálgico do argumento que abre EN I.2. Essa passagem é o teor da acusação de Geach. Passamos dos bens que são desejados por si mesmos ao bem que não pode senão ser desejado por si mesmo, ou seja, ao bem que, se desejado (e é fato que todos desejamos a eudaimonia), é necessariamente desejado em virtude de si próprio.

Segundo Wittgenstein, falar sobre ética seria algo como uma *hybris* necessária e sem esperança, um estigma que carregamos como seres decaídos, que também seu

símile religioso<sup>59</sup>, o pecado original. A *hybris* aristotélica seria a passagem ao absoluto por meio das demandas lógicas impostas ao conceito de eudaimonia pelos critérios da finalidade e da autossuficiência. Ao tentar falar do bem absoluto, ainda que sob a forma talvez esmaecida do supremo bem humano, Aristóteles estaria fadado também ele a lançar-se contra os limites da linguagem e a não dizer senão contrassensos. Nossas dificuldades de análise não se devem ao fato de que ainda não encontramos a análise adequada, mas ao fato de que a falta de sentido dos argumentos é, na verdade, seu sentido mais profundo. E o argumento de abertura de EN I.2 é necessariamente escorregadio por ser a tentativa de dizer algo que não pode ser dito.

Mas isso está colocado de forma genérica. É necessário mostrar nos detalhes a razoabilidade dos argumentos de Aristóteles, se é que ela existe, e como eles escapam de ser contrassensos, se é que escapam.

Antes de prosseguirmos, entretanto, será útil ter uma ideia de como as interpretações inclusivista e dominante de eudaimonia se constituem. Minha intenção não é fazer um apanhado completo e exaustivo de toda a literatura a respeito, longe disso. Quero tão somente apontar alguns aspectos e dificuldades para contrastar com eles minha própria interpretação. Ela procura esvaziar a cisão entre a concepção inclusivista e dominante ao mostrar que a eudaimonia, mas não a eudaimonia aristotélica, é naturalmente inclusivista no sentido de que todos tomamos decisões e fazemos escolhas tendo como fim último uma vida melhor. Mas a eudaimonia aristotélica agrega a isso um aspecto prescritivo. É na constituição desse aspecto prescritivo que nascem suas dificuldades de interpretação.

### 3.3 Eudaimonia inclusivista e dominante

A ideia de uma eudaimonia dominante, constituída pelo excelente e completo exercício da atividade do intelecto teórico, o contemplação, não precisa ser garimpada no texto da *Ética Nicomaqueia* para encontrar sua justificativa, ao contrário da tese inclusivista. A preferência de Aristóteles pela contemplação está explicitamente

---

<sup>59</sup> Wittgenstein aproxima ainda o discurso ético do discurso religioso. O espanto sobre a existência do mundo, por exemplo, tem sua expressão religiosa na alegoria de que Deus criou todas as coisas.

afirmada nos capítulos finais do livro X. O que parece precisar de justificativa é o pendor aristotélico pela atividade contemplativa.

Talvez pudéssemos isolar esse livro do fluxo principal dos argumentos do tratado e considerar suas conclusões como estranhas ao ambiente conceitual dos outros livros. Mas essa hipótese não encontra apoio textual evidente, pelo contrário: quanto Aristóteles volta ao tema da eudaimonia, a partir de EN X.6 (1176 a30), ele diz estar retomando o que já foi dito anteriormente e cita vários argumentos que já foram usados no livro I<sup>60</sup>.

Por outro lado, a eleição da atividade contemplativa parece estar antecipada no adendo que se segue à definição de eudaimonia dada em 1098 a16-18: à definição (*o bem humano é uma atividade da alma segundo virtude*) segue-se: *se numerosas são as virtudes, a eudaimonia será a atividade da alma segundo a virtude melhor e mais perfeita/completa/final* (a tradução oscila conforme a interpretação do termo grego *τελειοτάτην* - 1098 a18). É difícil resistir à evidência de que a referência da expressão ‘virtude melhor e mais perfeita/completa/final’ é a virtude do intelecto teórico cuja atividade é a contemplação. O adendo parece ter um caráter nitidamente dominante.

As tentativas de resistir a essa evidência caminham no sentido de interpretar a expressão ‘virtude melhor e mais perfeita/completa/final’ como se referindo, não a uma virtude em particular, mas às virtudes como um todo, tanto éticas quanto intelectuais. Pode-se buscar auxílio a essa tese na definição de eudaimonia apresentada na *Ética Eudêmia*, onde se afirma que ‘a eudaimonia é a atividade da virtude *completa* (temos novamente o termo *τελεία*) em uma vida *completa*’ (1219 a38-39). Na *Ética Eudêmia*, entretanto, ao contrário da *Ética Nicomaqueia*, o sentido de *τελεία*, que pode oscilar entre completa, perfeita, final, tem sua aceção determinada nas linhas imediatamente anteriores à definição. Aristóteles, ao se referir à virtude, diz que ela pode se dar em partes ou como um todo. A menção à relação partes/todo deixa claro que a virtude completa, nesse caso, é o todo formado pela soma das virtudes intelectuais e das virtudes éticas. A definição da *Ética Eudêmia* tem caráter inclusivista.

---

<sup>60</sup> Quanto às menções ao livro I, vejam-se as notas 1062, 1063 e 1064 da tradução de Carlo Natali (Natali, 2009, p.546)

Cooper, em uma nota de seu *Reason and human good in Aristotle* (Cooper, 1975, p.100, n.10), rejeita o recurso à *Ética Eudêmia* como tentativa de dotar a definição da *Ética Nicomaqueia* de um caráter dominante. Segundo ele:

(1) O contexto ... na *Ética Eudêmia* é crucial para estabelecer o sentido do termo, mas na *Ética Nicomaqueia* o contraste entre πλείους αἱ ἀρεταί ('se muitas são as virtudes') e τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ('a melhor e mais perfeita', ou 'final', na tradução de Cooper) com certeza convida fortemente que se tome 'a virtude melhor e mais final' como uma entre as várias virtudes particulares. (2) De qualquer forma, há uma grande diferença entre ἡ τελεία ἀρετέ (virtude completa) e ἡ τελειοτάτη ἀρετή (a virtude mais completa, ou a virtude mais final, na tradução de Cooper): a primeira poderia facilmente, mesmo sem as indicações explícitas do contexto da EE, ser tomada como significando a excelência como um todo (cf. *Phys.* III 6 207 a13-14), mas o superlativo, pela sua própria natureza segregativa, poderia fazê-lo somente em um contexto muito especial. (3) Além disso, parece provável que o sentido de τελειοτάτη aqui é um sentido bastante especial, introduzido antes no capítulo (1097 a25-b6), onde τελειότατον é explicado como (a34-b1) significando (algo como) 'que mais tem o caráter de um fim'. (Por isso a preferência da minha tradução por 'mais final' em vez de 'mais completo'). E as excelências efetivamente diferem com respeito a esse traço, como Aristóteles assevera, uma vez que (deixando de lado a própria eudaimonia) a ação moralmente virtuosa certamente traz consigo outros bens desejados, enquanto a σοφία (sabedoria teórica, excelência cuja prática é a ação contemplativa), não (1177 b2-4); assim, a σοφία é a 'mais final' porque ela, mais que as outras excelências, tem seu valor inteiramente em si própria (Cooper, 1975, p.100, nota 10)

Mas talvez haja razões para uma concepção inclusivista de eudaimonia haurida na própria *Ética Nicomaqueia*. Mesmo Cooper, apesar da nota, sustenta que Aristóteles não teria deixado tão claro que a eudaimonia deve ser especificada apenas por meio do procedimento de fazer distinções entre as virtudes. Dessa forma, ele pode acomodar também as virtudes éticas no rol das atividades eudaimônicas, não só com base na conclusão aristotélica, afirmada no livro X, de que as atividades éticas também constituem uma forma de eudaimonia, ainda que em segundo grau, mas também por meio de um exame da análise aristotélica de certas virtudes éticas particulares (por meio do qual ele evidencia seu valor intrínseco, não subordinado à atividade contemplativa), por meio de um exame de certas tese apresentadas no livro VI e por meio de uma aproximação entre inclusivismo da *Ética Eudêmia* e a vida colocada em segundo lugar da *Ética Nicomaqueia*.

Assim, Cooper é levado a concluir que a vida ligada às atividades práticas pode conter a atividade contemplativa, mas não o contrário, o que o obriga a discordar da conclusão aristotélica a respeito da vida perfeita. Não resta senão justificar a conclusão aristotélica na *Ética Nicomaqueia*, para o que Cooper se vale da tese apresentada no *De anima* que identifica o verdadeiro eu com o intelecto teórico. É por endossar essa tese que Aristóteles seria levado a considerar, erradamente, a atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita.

Mas Cooper já é uma segunda etapa do inclusivismo, que nasceu como interpretação do conceito de eudaimonia com a publicação, em 1965, de "The final good in Aristotle's Ethics", de W.F.R. Hardie<sup>61</sup>. O artigo propôs a nomenclatura adotada desde então para caracterizar essa que parece ser uma renitente fissura no tratamento aristotélico do tema. O assunto, como se vê, não é novo, nem pouco discutido. Ainda em 1987, quando o mesmo John Cooper publica "Contemplation and happiness: a reconsideration", revisão crítica de sua postura inicial, originalmente exposta no livro citado, ele chama a atenção para a gama de bons artigos e livros publicados em torno do assunto e para a divergência entre os autores:

Um número pouco usual de discussões valiosas publicadas nos últimos quinze anos, mais ou menos, e especialmente certos trabalhos realizado nos últimos anos, fizeram bastante para avançar nosso entendimento dos textos relevantes, embora seus autores continuem a chegar a conclusões divergentes quanto às questões centrais (Cooper, 1987, p.190)

É praxe entre os artigos a respeito da eudaimonia começar observando a intensidade da polêmica, a falta de convergência entre os debatedores e a perenidade da discussão. Não procedo aqui de forma diferente, mas pretendo encaminhar a solução de outra maneira.

Hardie inicia seu artigo pelo argumento que abre EN I.2, mas se desvencilha dele alegando a maneira hipotética como Aristóteles o introduz. Logo após citar o trecho ele diz:

Aristóteles não prova, nem nós precisamos supor que ele reivindica ter provado, que existe apenas um fim que é desejado por si próprio. Ele apenas faz notar, corretamente, que se há objetos que são desejados, mas que não são desejado por si próprios, deve haver algum objeto

---

<sup>61</sup> Cooper assume explicitamente que seu livro não faz senão completar teses sugeridas pelo artigo de Hardie, que ele considera 'excelente' (Cooper, 1975, p.97, n.7)

que é desejado por si próprio. A passagem posteriormente sugere que, se existe um tal objeto e apenas um, esse fato seria importante e útil para a condução da vida (Hardie, 1967, p.297)

Como não é possível tirar do argumento mais que uma hipótese que será útil apenas se for provada, Hardie cita então o segundo capítulo do primeiro livro da *Ética Eudêmia* (EE A.2). A diferença fundamental em relação ao argumento da *Ética Nicomaqueia*, como dissemos, consiste em que, nesse trecho da *Ética Eudêmia*, de caráter prescritivo, não se trata mais de prover ou procurar critérios para uma convergência lógica, mas de eleger algum objetivo que oriente as ações. Todas as dificuldades em relação aos critérios lógicos de convergência desaparecem na medida em que nesse caso cabe ao agente escolher a finalidade em vista da qual suas ações serão orientadas.

Isso não quer dizer, entretanto, que Hardie esposava a tese da *Ética Eudêmia*, mas a maior estabilidade dessa versão permite ao autor tecer suas críticas à noção de um plano de vida traçado com vistas a um fim último. Seu alvo é a eleição da vida contemplativa como a forma mais perfeita de eudaimonia.

É algo incomum ter a vida organizada para obter a satisfação de uma paixão predominante. Instados a dar exemplos, poderíamos pensar na ambição política de Disraeli ou na dedicação de Henry James à arte do romance. Mas um gênio excepcional não é incompatível com uma ampla gama de interesses. Parece claro que de poucos homens pode-se dizer, mesmo em termos gerais, que viveram suas vidas em torno de um fim singular (Hardie, 1965, p.278)

Sua crítica, devemos notar, tira sua força da sensatez e razoabilidade de seus argumentos. Nesse sentido, o artigo de Hardie é mais crítico que exegetico. Ele está mais atento ao que lhe parece pouco razoável na ética aristotélica. Sua crítica em relação ao bem dominante, quer dizer, a uma vida orientada para a satisfação de uma paixão ou atividade prevalente, ainda que haurida dos textos de maneira talvez pouco caritativa, toca em um ponto verdadeiro e incômodo da ética aristotélica, a eleição da atividade contemplativa como forma mais perfeita de eudaimonia. Não é necessário mais que certo bom senso para receber a tese com estranhamento. Mesmo Richard Kraut, que atribui a Aristóteles uma concepção dominante de eudaimonia coerentemente sustentada na *Ética Nicomaqueia*, no fim de seu livro (*Aristotle on the human good*) diz:

Embora eu tenha relutado em acreditar que Aristóteles cometa erros óbvios, eu não disse nada em defesa de sua concepção de bem

humano. Minha tarefa foi simplesmente a tarefa de uma interpretação histórica. Mas é óbvio que ao menos alguma coisa do que ele diz a respeito da felicidade humana não pode ser verdadeiro (Kraut, 1989, p.354).

É com a mesma razoabilidade de sua crítica a uma concepção dominante de eudaimonia que Hardie introduz o que seria a tese inclusivista:

Todo homem tem, e sabe que tem, certo número de desejos independentes, isto é, desejos que não são dependentes de outros desejos da maneira como o desejo por um meio é dependente do desejo por um fim. Todo homem é capaz, de tempos em tempos, de alertar a si mesmo que, se ele perseguir um objeto particular de maneira muito ardente, ele pode perder ou colocar em risco outros objetos igualmente queridos para ele. Assim pode-se argumentar que todo homem capaz, como todos os homens são, de reflexão é, mesmo se apenas ocasionalmente e de maneira implícita, um organizador de sua vida. (Hardie, 1965, p.299)

Deve-se notar a maneira como Hardie passa da tese prescritiva da *Ética Eudêmia* para uma tese simplesmente indicativa: é fato que todo homem é, ‘mesmo se apenas ocasionalmente e de maneira implícita’, um organizador da própria vida. Essa tese indicativa está ligada ao fato de que todos temos desejos a serem realizados, desejos que não dependem uns dos outros, fato apontado como natural e irrestrito. Esses desejos colocam nossos fins e devem ser harmonizados em um todo coerente. Ele então descreve a dinâmica que estabelece esse fim inclusivo...

Um homem, refletindo em seus vários desejos e interesses, nota que alguns significam mais para ele que outros, que alguns são mais, outros menos, difíceis e custosos de adquirir, que a obtenção de um pode, em diferentes graus, promover ou atrapalhar a obtenção de outros. Por meio de tal reflexão ele é levado a planejar a obtenção tanto quanto possível ao menos de seus objetivos mais importantes. O desejo pela felicidade, assim entendido, é o desejo pela ordenada e harmoniosa gratificação de desejos (Hardie, 1965, p.279).

...e caracteriza esse fim inclusivo como...

... um fim secundário, a plena e harmoniosa obtenção de fins primários (Hardie, *id.*, *ib.*).

A tese de um fim inclusivo, entretanto, não é apresentada como uma tese aristotélica. Hardie a atribui a Aristóteles apenas como um insight ocasional, presente, por exemplo, na menção à política como uma arte arquitetônica ou no argumento da autossuficiência da eudaimonia (EN I.7, 1097 b16-20). Se resta alguma prescrição, ela se dá no sentido de acomodar os diversos fins primários em um todo coerente de forma a otimizar o resultado global. O que se prescreve, se é que se prescreve, é a otimização

dos resultados. Não coloque muita ênfase em um resultado grandioso mas pouco provável, não disperse suas energias em vários resultados pouco substanciais, numerosos, mas indignos da sua ambição. O que coloca os fins primários é a ambição e as inclinações do agente, sua vontade que se lança em direção aos objetos que o mundo lhe oferece. A essa vontade não se impõem restrições a não ser as restrições advindas de conflitos com outras vontades. Isso certamente reduz o alcance ético da eudaimonia concebida dessa forma.

Hardie, assim me parece, não pode, entretanto, ser acusado de escapar do quadro conceitual das teses aristotélicas porque seu artigo não pretende ser exegético, mas crítico. Ele atribui a Aristóteles uma concepção inclusivista (não necessariamente a mesma concepção dele próprio, Hardie) apenas como um insight ocasional, uma ideia que o filósofo, como ele diz no trecho citado, estaria ‘procurando desajeitadamente’ (*fumbling*).

Seja como for, apesar de seu conteúdo mais crítico que interpretativo, o artigo teve o mérito de colocar em relevo um problema que se mostrou fértil para os estudos aristotélicos posteriores. Ackrill, por exemplo, retomou o artigo de Hardie em diapasão crítico no seu “Aristotle on eudaimonia” (Ackrill, 1997, pp.179-200). Digo em diapasão crítico não porque ele seja contra a leitura inclusivista da eudaimonia, exatamente o contrário. Mas, diferentemente de Hardie, ele encontra razões justas para enraizar o inclusivismo em solo definitivamente aristotélico. Não se trata mais, para Ackrill, de uma ideia que Aristóteles estivesse ‘procurando desajeitadamente’, mas da própria concepção aristotélica de eudaimonia.

Para enraizar o inclusivismo em solo aristotélico o primeiro lance de Ackrill é postular entre a eudaimonia e os outros bens uma relação tipo partes/todo. Essa relação partes/todo, como dissemos, encontra, para Ackrill, sua justificação inicial, mas não definitiva, na passagem do primeiro ao segundo capítulo do livro I. Como mencionamos anteriormente, EN I.1 apresenta uma bem configurada hierarquia de atividades (o ofício da selaria, a arte da equitação, os combates em guerra) subordinadas à arte arquitetônica da estratégia. Aristóteles, tendo apresentado essas atividades subordinadas umas às outras e subordinadas em última instância à estratégia, cujo fim é a vitória, afirma:

Em todas essas ações, os fins das artes arquitetônicas são preferíveis aos fins das artes subordinadas, uma vez que esses são perseguidos em virtude daqueles. Não há diferença alguma se as próprias atividades

são os fins das ações ou se o fim é algo além delas, como se dá nos casos mencionados (1094 a14-18)

Akrill postula, então, que a relação entre as atividades que são seus próprios fins e as atividades superiores a elas é uma relação do tipo partes/todo: ‘pois eudaimonia é constituída de atividades que, nelas próprias, são seus fins’ (Akrill, 1997, p.184).

É essa relação que deveria estar explicitada no argumento de abertura de EN I.2. Como Akrill considera o argumento falacioso, ele deve buscar auxílio para sua tese em EN I.7, mais precisamente nos critérios de finalidade e autossuficiência. É na interpretação desses critérios que ele encontra as razões mais fortes para fundamentar sua tese de uma relação partes/todo.

Em EN I.7, quando expõe o critério da finalidade, Aristóteles estabelece uma hierarquia entre os fins nos seguintes moldes: há fins instrumentais, que encontram sua razão de ser na medida em que servem a outro fim (como o dinheiro e a flauta); esses fins não são escolhidos por si mesmos, mas em virtude do fim que ensejam. Há fins que são escolhidos por si mesmos (em EN I.7 Aristóteles cita a honra, o prazer, a razão e toda virtude - 1097 b2), mas que, ainda assim, podem ser escolhidos em virtude de outra coisa. E há fins que, sendo igualmente escolhidos por si mesmos, nunca são escolhidos em virtude de outra coisa. Aristóteles acrescenta: ‘a eudaimonia parece ser principalmente desse tipo’ (1097 a34) e prossegue:

Pois a eudaimonia, nós sempre a escolhemos por ela mesma, e nunca em virtude de outra coisa, mas a honra, o prazer, a razão, e toda virtude, nós os escolhemos em virtude deles mesmos (pois, mesmo que nada resultasse, ainda assim escolheríamos cada uma deles), mas os escolhemos também em virtude da eudaimonia, na suposição de que por meio deles obteríamos a eudaimonia. Mas ninguém escolhe a eudaimonia em virtude deles nem em virtude de algo além dela mesma (1097 b1-b6)

Akrill, ao interpretar esse trecho, afirma:

Para colocar a questão da maneira a mais crua possível; pode-se responder a uma questão como ‘por que você procura prazer?’ dizendo que você o vê e o procura como um elemento do tipo mais desejável de vida; mas não se pode responder ou esperar que se responda à questão ‘por que você procura o tipo mais desejável de vida?’. A resposta à questão sobre o prazer não implica que o prazer não seja intrinsecamente válido, mas apenas meio para um fim. Ela implica, antes, que o prazer é intrinsecamente válido sendo um elemento da eudaimonia. A eudaimonia é o tipo de vida mais desejável, a vida que contém todas as atividades intrinsecamente válidas (Akrill, 1997, p.186).

A mesma interpretação inclusivista Ackrill vai encontrá-la no critério da autossuficiência. O critério, na *Ética Nicomaqueia*, está colocado logo após o critério da finalidade e é apresentado da seguinte forma:

Consideramos ser autossuficiente aquilo que, por si só, faz vida digna de escolha e tal que não lhe falte nada. E consideramos que a eudaimonia é algo de tal tipo; além disso, ela é, entre tudo, aquilo que há de mais digno de escolha não se contando como um bem entre outros (μη συναριθμουμένην) - se se contasse como um bem entre outros, é evidente que ela se tornaria mais digna de escolha se adicionada mesmo ao menor dos bens. Pois o acréscimo resulta em um excesso de bens, e dos bens, o maior é sempre mais digno de escolha (1097 b14-20)

Há duas condições que o critério da autossuficiência parece impor: que a eudaimonia não se conte como um bem entre outros (essa é tradução de Ross para o crítico *μη συναριθμουμένην*) e que ela não se torne maior pela adição de outros bens. O inclusivismo de Ackrill, ao fazer da eudaimonia um conjunto de bens, respeita o primeiro dos critérios da seguinte forma: um conjunto de bens não é um bem entre outros (pois um conjunto não é elemento de si mesmo). Mas respeitar o segundo critério significa fazer da eudaimonia um conjunto que contém todos os bens. É exatamente assim que postula Ackrill:

Aristóteles está dizendo, então, que a eudaimonia, sendo absolutamente final e genuinamente autossuficiente, é mais desejável que qualquer outra coisa no sentido de que ela *inclui* tudo que é desejável por si mesmo. Ele é o que há de melhor, e melhor que tudo o mais, não da maneira como bacon é melhor que ovos e que tomates (e assim o melhor *dos três* para escolher), mas da maneira como bacon, ovos e tomates é um café da manhã melhor que ou bacon ou ovos ou tomates - e é, de fato, o melhor café da manhã em absoluto (Ackrill, 1997, p.186)

Ackrill ainda enfatiza que os dois critérios estão estreitamente relacionados. Se houvesse um conjunto *A* de bens que pudesse ser majorado, esse não seria o conjunto realmente final, pois ele seria preterido em favor do conjunto *A* adicionado ao elemento que lhe falta para torná-lo o conjunto máximo. Aristóteles mesmo diz que os dois critérios são equivalentes. Ao fim da exposição do critério da finalidade, ele afirma: ‘parece que o mesmo decorre das considerações a respeito da autossuficiência’ (1097 b6-7). Ackrill não menciona esse ponto, mas suas teses endossam-no ainda que tacitamente.

Dessa forma, o inclusivismo de Ackrill parece solidamente fundamentado no texto aristotélico, ao menos nos trechos que expõem o critério da finalidade e o da autossuficiência. Para cada um deles encontram-se interpretações coerentes e que ainda são coerentes entre si, como Aristóteles exige.

A interpretação é fértil, não apenas por sua coerência interna, mas também porque, por meio dela, Ackrill consegue explicar outros pontos problemáticos do conceito de eudaimonia, notadamente o argumento de abertura de EN I.2 e o adendo que se segue à definição apresentada em 1098 a16-18.

Em relação ao adendo, Ackrill lida com ele de modo a compatibilizar a expressão ‘virtude melhor e mais *perfeita* ou *completa* ou *final*’ com seu inclusivismo. Ele primeiro nota que, se entendermos o adendo como uma referência à virtude cuja atividade enseja a contemplação, ou seja, se entendermos que a virtude melhor e mais completa/perfeita/final é a sabedoria teórica (σοφία), então a definição de eudaimonia não se segue das premissas que deveriam sustentá-la. Pois Aristóteles chega à definição por meio do argumento da função do homem. Tanto melhor será o homem quanto melhor cumprir sua função. Como a função do homem é uma certa atividade da alma, tanto melhor será essa atividade quanto melhor ela for realizada, e tanto melhor ela será realizada quanto melhor for a excelência (‘excelência’ é outra acepção do termo grego ἀρετή, que também se traduz como ‘virtude’) com a qual ela seja realizada. Então a eudaimonia será a atividade da alma segundo virtude (= excelência), e segundo a melhor virtude. Nada no argumento da função do homem obriga a entender que a virtude melhor e mais perfeita seja a virtude do intelecto teórico, mesmo porque a função do homem não se limita à atividade teórica. Ackrill nota que, na verdade, o que há de mais típico no homem é a atividade prática, pois a atividade teórica, ele a compartilha com o deus aristotélico.

Por outro lado, Ackrill nota que a expressão ‘virtude ... mais perfeita/completa/final’ lembra a passagem do argumento da finalidade em que o termo ‘mais final’ tem uma acepção, segundo ele, nitidamente inclusivista. Essa é a relação que se deve ter em mente quando se lê o adendo problemático. Dessa forma, a definição de eudaimonia, antes que antecipar a eleição da atividade contemplativa efetuada no livro X como a eudaimonia perfeita, tem, na verdade, caráter inclusivista.

Mas resta, naturalmente, entender por que Aristóteles, se aposta no inclusivismo no livro I, parece mudar tão radicalmente de ponto de vista no livro X. Esse é um problema com o qual toda forma de inclusivismo deve lidar.

Cooper, como vimos, justifica a posição aristotélica no livro X valendo-se da tese apresentada no *De anima*.<sup>62</sup> Ackrill, por sua vez, justifica a fissura entre os livros I e X como resultado da teologia e da antropologia aristotélicas:

Como pode haver uma relação de troca entre o divino e o meramente humano? A teologia e a antropologia de Aristóteles fazem inevitável que a resposta à pergunta sobre a eudaimonia deva ser fraturada (*broken-backed*). Assim como no *De anima* ele não consegue acomodar sua tese da razão separável - que não é a forma de um corpo - na sua teoria geral de que a alma é a forma do corpo, tampouco ele pode fazer inteligível na *Ética* a natureza do homem como um composto de 'algo divino' e muito que não divino (Ackrill, 1997, p.199)

Quanto a EN I.2, a solução de Ackrill é postular uma premissa de caráter inclusivista, premissa sem a qual a passagem resultaria falaciosa. Lembremos que a falácia apontada por Geach se constituía na passagem dos diversos fins desejados por si mesmos, pontos de parada das diversas cadeias teleológicas, ao fim único da eudaimonia, o fim desejado por si mesmo sendo que tudo o mais é desejado em virtude dele. Ora, se reunirmos os diversos fins desejados por si mesmos em um conjunto de que eles são partes e postularmos, como Ackrill, que a relação entre esses fins desejados por si mesmos e a eudaimonia se esgota nessa relação partes/todo, de forma que um fim desejado por si mesmo será também desejado em virtude do todo que ele ajuda a constituir, então o problema da convergência entre os diversos fins particulares em torno do fim mais final da eudaimonia estará resolvido ...

... pois a falácia desapareceria se uma premissa extra fosse introduzida - notadamente, que onde há dois ou mais fins separados, cada um desejado por si mesmo, nós podemos dizer que há apenas um fim (composto) tal que cada um desses fins separados é desejado não apenas por si mesmo, mas também em virtude desse fim (Ackrill, 1997, p.192)

Não sei dizer até que ponto Ackrill aposta efetivamente nessa solução. Ele não a afirma de maneira taxativa (segundo me parece), mas a coloca como uma premissa subentendida no contexto e no fluxo geral do pensamento aristotélico (*'this being the*

---

<sup>62</sup> Essa ao menos é a posição de Cooper em *Reason and human good in Aristotle* (Cooper, 1975). Depois ele a revisa em "Contemplation and happiness: a reconsideration" (Cooper, 1987).

*context and the general drift of Aristotle thought*' - Ackrill, 1997, p.192). Ele também levanta suspeitas quanto à ideia de construir um fim composto de dois ou mais fins independentes:

A composição deve ser pensada como um mero agregado ou como um sistema organizado? No primeiro caso, o movimento em direção à eudaimonia parece trivial - tampouco é óbvio que bens podem ser adicionados uns aos outros. No segundo caso, se se supõe a existência de um plano unificador, qual é ele? (Ackrill, 1997, p.187)

Seguindo o mesmo diapasão cauteloso, Ackrill se pergunta por que, sendo a tese da relação partes/todo tão esclarecedora, Aristóteles não a enfatiza, sequer a menciona, ao contrário do que acontece na definição de eudaimonia na *Ética Eudêmia*. E levanta a hipótese de que a menção a partes compondo um todo talvez parecesse a Aristóteles 'muito crua' (*much too crude* - Ackrill, 1997, p.195) ou que, tendo em vista as variedades e dificuldades da relação partes/todo, dificuldades com as quais por exemplo Platão tem de lidar no Protágoras, Aristóteles ...

... está particularmente consciente da variedade de maneiras por meio das quais diferentes fatores contribuem para uma boa vida, e também do fato de que o distinguível não é necessariamente separável. Assim, talvez pode ser que a razão por que ele não fala de partes de um todo na *Ética Nicomaqueia* não é que ele não considera a eudaimonia como inclusiva, mas que agora ele está mais alerta de quão difícil dizer exatamente como o noção de 'inclusão' deve ser entendida. Talvez tenha parecido menos sujeito a controvérsias falar (ainda que vagamente) de 'contribuindo para um fim último' que usar expressões como 'partes de um todo', que soa inteiramente direta, mas que na verdade não é (Ackrill, 1997, p.196)

A interpretação de Ackrill parece ser bastante satisfatória em termos de coerência. Note-se, entretanto: procurávamos um critério de convergência que resolvesse o problema de consistência do argumento de abertura de EN I.2 ao mostrar como os diversos fins desejados por si mesmos convergiriam para o fim último, que não pode senão ser desejado por si mesmo. Se 'necessariamente todas as cadeias teleológicas terminam em fins procurados por si mesmos' (pois do contrário nosso desejo seria vazio e vão) e se 'necessariamente todos os fins procurados por si mesmos convergem para o fim último' (convergência que o argumento aristotélico parece ainda nos deve), então 'necessariamente todos os desejos, base das cadeias teleológicas, e as ações que eles implicam, convergem para um fim último'.

Ora, a convergência dos vários bens desejados por si mesmos em direção à convergência final, Ackrill a consegue postulando uma relação partes/todo. Mas isso é insatisfatório: esperávamos uma demonstração da convergência e uma necessidade apodítica vinculada a essa demonstração. Dessa forma o argumento aristotélico estaria resguardado da crítica de Geach. No lugar dessa necessidade apodítica, o que Ackrill faz é postular uma relação partes/todo. A lógica que preside essa relação é de natureza analítica: ‘o todo é necessariamente composto das partes que o compõem’. A solução soa como um truísmo. Entretanto, ele parece resolver nossos problemas. A pergunta que se impõe é: por que um truísmo aparece como solução? E talvez não devêssemos ainda esperar algum conteúdo prescritivo na constituição da eudaimonia?

O inclusivismo de Ackrill tem um núcleo coerente, que se constrói na interpretação dos critérios da finalidade, da autossuficiência e do adendo à definição de eudaimonia, e dois apêndices difíceis, a interpretação do argumento de abertura de EN I.2 e a eleição da atividade contemplativa como eudaimonia perfeita em EN X. Ele também parece não contemplar o caráter prescritivo que tem a *Ética Nicomaqueia*. Mas talvez outra solução seja possível.

### 3.4 A eudaimonia como o mais final dos bens - uma necessidade gramatical

Se mais uma vez voltarmos nossa atenção para o caráter oscilante do argumento de abertura de EN I.2, devemos notar que a constatação dessas ambivalências não é uma novidade. Carlo Natali, por exemplo, afirma que as definições aristotélicas em matéria ética ‘oscilam entre o descritivo e o prescritivo’ (Natali, 2004, p.124). Mas o comentário que mais servirá a meus propósitos é de Anthony Kenny:

Aristóteles definiu o supremo bem (*tagathon kai to ariston*) como "o fim da ação que é desejado por si mesmo, enquanto tudo o mais é desejado em virtude dele" (EN 1094 a19). Prima facie, pode-se interpretar a afirmação de que há um bem supremo de três maneiras. Pode-se considerá-la uma verdade lógica, uma observação empírica, ou um imperativo moral. Alguém que diz que há um bem supremo, no sentido de Aristóteles, pode querer dizer que a existência de um fim singular que é almejado em toda e qualquer escolha de um ser humano é questão de uma verdade lógica. Ele pode querer dizer, por outro lado, que o fato de que todo homem tem um objetivo singular em cada uma de suas escolhas é um dado de realidade. Ou, finalmente, ele pode querer dizer que todo homem deveria, sob pena de ser irracional ou imoral, almejar um fim singular em cada uma de suas escolhas.

Aqueles que escrevem sobre o *summum bonum* nem sempre deixam claro qual dessas alternativas eles têm em mente. (Kenny, 1966, p.93)

Deve-se notar certa pretensão iluminista na tese de Kenny. Nossos problemas se resolveriam se conseguíssemos situar a questão no seu âmbito adequado e nos mantivéssemos ali. Para ele, o âmbito adequado é o do imperativo moral. A passagem é retomada por McDowell, que argumenta contra essa tese imperativa:

No livro I da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles evidentemente endossa a tese de que a eudaimonia é o principal bem, o fim de tudo o que fazemos. Seguindo Anthony Kenny, podemos distinguir ao menos duas possíveis interpretações dessa tese: ou bem ela reivindica que a eudaimonia é aquilo em virtude do que toda ação é feita (uma tese indicativa), ou bem ela reivindica que a eudaimonia é aquilo em virtude do que toda ação deveria ser feita (uma tese gerundiva)<sup>63</sup> (McDowell, 1998, p.3).

A mim parece que seria necessária uma abordagem diferente, que se constitua não pela distinção entre lógica, empiria e prescrição, mas pela distinção entre prescrição, volição e lógica. Existe um caráter prescritivo na ética aristotélica? Certamente. Acho que não seria possível conceber uma teoria ética sem um aspecto prescritivo. Mas não preciso defender esse ponto. Se Aristóteles tem uma concepção dominante de eudaimonia (a eudaimonia consiste no exercício excelente e completo das atividades do intelecto teórico), a prescrição é justamente essa: é necessário fazer desse nosso fim último. Se Aristóteles tem uma concepção inclusivista de eudaimonia (a eudaimonia consiste no exercício das virtudes tomadas como um todo, tanto virtudes éticas quanto virtudes intelectuais), as virtudes éticas, ao menos, devem ser exercidas da maneira adequada. Podemos divergir quanto à razoabilidade das teses aristotélicas a respeito da maneira adequada de exercê-las. Talvez a maneira correta seja procurar o meio termos nas nossas ações, talvez seja respeitar os três critérios apresentados em EN II.4: o agente deve realizar sua ação 1. sabendo 2. por meio de uma escolha deliberada, sendo que a ação deve ser escolhida por si mesma e 3. de forma firme e inamovível. Talvez, na verdade, a doutrina do meio termo e os três critérios da ação virtuosamente realizada digam a mesma coisa. Seja como for, certamente há um caráter prescritivo. De qualquer forma, e em qualquer caso, o agente deve aperfeiçoar suas virtudes a fim de que sua ação seja a melhor possível. Afinal, a eudaimonia consiste na atividades das virtudes. Isso também é prescritivo.

---

<sup>63</sup> Aquilo que no artigo de Kenny é caracterizado como verdade lógica ou verdade empírica McDowell engloba sob a tese indicativa. Na nota 2 de seu artigo, ele explica que essa distinção será retomada no segundo parágrafo do texto. Uma tese 'gerundiva' diz respeito àquilo que deve ser feito (que, no artigo de Kenny, está caracterizado como um imperativo moral).

Existe um caráter volitivo na ética aristotélica? Igualmente. Há os bens que são desejados por si mesmos, a escolha deliberada (προαίρεσις) é um desejo sobre o qual incidu uma deliberação, o movimento prático depende do desejo para sair de sua inércia, etc... Existe também uma necessidade ligada à volição na medida em que o desejo impulsiona a ação.

Mas é necessário diferenciar essas necessidades ligadas à volição e à prescrição da necessidade ligada à constatação (empírica? lógica?) de caráter irrestrito de que ‘todos desejamos uma vida satisfatória’. Não sei se isso pode passar por uma constatação empírica, como se fosse um dado de realidade. Uma constatação empírica típica é, por exemplo, ‘todos, naquele ano, foram acometidos de sarampo’, o que exige uma verificação empírica, mas não existe nenhuma necessidade ligada ao fato de que todos pegaram sarampo. Nunca diríamos ‘necessariamente todos, naquele ano, foram acometidos de sarampo’, nem diríamos, com absoluta necessidade, ‘todos, no ano que vem, necessariamente serão acometidos de sarampo’. O ‘necessariamente’, aqui, está no sentido de afirmar uma convicção: ‘há fortes razões, mesmo razões imperativas, para crer que todos, no ano que vem, serão acometidos de sarampo’. Mas ninguém diria ‘há fortes razões para crer que todos desejamos uma vida satisfatória’. A tentação é dizer que, se não se trata de uma verdade sujeita a verificação, trata-se de uma verdade lógica, marcada pelo operador ‘necessariamente’: ‘necessariamente todos queremos uma vida satisfatória’. Mas me parece que, se efetivamente é uma verdade lógica, não se trata de uma verdade lógica a mesmo título que ‘homens solteiros são homens não casados’ ou ‘o todo é maior que as partes’. De qualquer forma, é uma verdade, lógica ou não, estreitamente ligada à verdade envolvida na frase ‘a eudaimonia necessariamente é o bem final em sentido absoluto’. A necessidade envolvida no conceito de eudaimonia é esse tipo de necessidade.

Gavin Lawrence, em “O bem humano e a função humana” dá expressão a esse tipo de necessidade ao afirmar:

Podemos nos perguntar: qual é *a melhor coisa que podemos ter* em nossas vidas como seres humanos? E, certamente, temos toda razão em buscá-la: por que buscar um bem menor e não o maior que é possível para nós? Fazer *isso* seria irracional. Portanto, temos aqui um princípio constitutivo da racionalidade prática (in Kraut, 2009, p.42)

Quando Kenny efetua a distinção entre verdade lógica e verdade empírica, em se tratando do *summum bonum*, essas distinções não aparecem. Deve-se ter em mente a

distinção entre esses tipos de necessidades se quisermos encontrar os fundamentos do argumento aristotélico e de suas dificuldades. Kenny, um pouco após o trecho citado, afirma:

Parece efetivamente ser uma verdade necessária (*it does seem to be a necessary truth*) que não se pode escolher tudo em virtude de alguma outra coisa: cadeias de raciocínio sobre fins e meios devem chegar a um ponto de parada em algum lugar (Kenny, id., p.94)

Para depois afirmar:

De fato, parece ser falso (*it seems in fact to be false*) que é logicamente necessário que deve haver algum fim único que um homem persegue em cada uma das suas escolhas (Kenny, id., p.95)

Ou seja, Kenny aceita *B* como uma verdade necessária, mas rejeita *A* com base na alegação de que *A* não é logicamente necessário. Mas que necessidade preside *B* e que necessidade se requer de *A*? Postular que todos queremos uma vida satisfatória, não é esse um fim compartilhado por todos? Pode-se objetar: ‘mas esse não é um fim único’. Mas o que está em jogo aqui é o entendemos por ‘único’.

A eudaimonia é o fim último e a necessidade que está vinculada a isso se expressa na constatação de que o fim último é necessariamente final.

A tentação é dizer que isso é uma tautologia e que portanto a questão não merece exame. Sim, em termos descritivos, isso é uma tautologia: o movimento termina no ponto onde a partícula para. Mas, como estamos em campo prático, o movimento pode terminar onde a partícula deve parar, pode terminar onde o agente quer que ela pare ou pode terminar onde ela necessariamente tem que parar. O que importa é a necessidade envolvida. O que está em jogo aqui é o que se deve entender por *final* e por *necessariamente final*.

Que tipo de necessidade é a necessidade vinculada ao caráter final da eudaimonia? O caráter final da eudaimonia se expressa no fato de que ela não pode ser escolhida senão por ela mesma<sup>64</sup> (enquanto outros fins podem ser escolhidos em vista dela - 1097 a30-b6).

---

<sup>64</sup> Aristóteles, na verdade, diz que aquilo que é final em sentido absoluto (ἀπλῶς τέλειον - 1097 a33) é sempre escolhido ‘em virtude de si próprio e nunca em virtude de outra coisa’ (1097 a33-34). Mas não se trata, naturalmente, de uma observação estatística, a ela está vinculada uma necessidade estrita.

Se se trata de uma necessidade prescritiva, diríamos ‘é necessário escolher a eudaimonia em virtude dela mesma’. Mas isso não tem sentido, porque não é possível escolher a eudaimonia em virtude de outra coisa que não ela mesma.

Se se trata da necessidade ligada a uma volição, diríamos, ‘desejamos a eudaimonia em virtude dela mesma’. Mas seria possível desejar a eudaimonia em virtude de outra coisa que não ela mesma?

Talvez pudéssemos objetar: ‘sim, não faz sentido dizer ‘é necessário escolher a eudaimonia em virtude dela mesma’ nem dizer ‘desejamos a eudaimonia em virtude dela mesma’, mas talvez haja sentido em dizer que ‘é necessário escolher a eudaimonia’ (por oposição a não escolhê-la) ou ‘desejamos a eudaimonia’ (por oposição a não a desejamos)’. Mas isso teria sentido no caso em que pudéssemos renunciar a ela. Quando renunciamos a uma forma de vida, se ‘somos capazes de viver segundo nossas próprias escolhas’ (EE 1214 b6-7), não renunciamos à eudaimonia em favor da não-eudaimonia, mas renunciamos a uma forma de vida que não nos parece eudaimônica em favor de outra forma de vida que nos parece eudaimônica. Não podemos renunciar a ela.

Tampouco faz sentido dizer que não desejamos a eudaimonia, só faz sentido dizer que talvez nossas escolhas não nos levem à eudaimonia pretendida.

Diríamos, com Wittgenstein, talvez não com o Wittgenstein da *Conferência sobre ética*, que todas essas proposições apontam para o fato de que a eudaimonia não pode senão ser escolhida por ela mesma porque ser final, no seu caso, é uma propriedade que se vincula a ela como uma propriedade gramatical. A necessidade que se vincula à eudaimonia é uma necessidade gramatical. Uma necessidade gramatical não é passível de demonstração. De fato, poderíamos forjar um exemplo em tudo semelhante ao argumento de abertura de EN I.2 baseados nas necessidades gramaticais do metro de Paris:

Se (A) existe um bastão que tem um metro apenas em virtude de si próprio, e (a) (todos) os outros bastões que têm um metro têm um metro em virtude desse primeiro bastão, e (B) nem todo bastão que tem um metro tem um metro em virtude de outro bastão (pois assim (b) prosseguiríamos ao infinito, de forma que (b’) ter um metro seria uma propriedade vazia e vã), é evidente que esse bastão é o metro por excelência, o único bastão que tem realmente um metro.

Antes que me acusem de forjar um exemplo talvez interessante, mas na verdade um sofisma, é necessário enfatizar em que medida ele pode ser esclarecedor. Ele está aí, pelo menos essa é minha pretensão, para explicar, não para confundir.

Primeiro, a comparação permite enxergar que o argumento de abertura de EN I.2 não é uma demonstração, mas a explicitação do caráter gramatical da necessidade vinculada ao termo eudaimonia. Não se prova que o metro de Paris tem um metro, como igualmente não se prova que a eudaimonia é o mais final dos bens. Aristóteles não está possuído de uma *hybris* demonstrativa e querendo demonstrar aquilo que, sendo necessário, é, apesar disso, indemonstrável. A eudaimonia, em termos aristotélicos, é um princípio, como ele explicitamente afirma em 1102 a2.

Segundo, tomar a cláusula *B* (junto com *b* e *b'*) como premissa que sustenta *A* (e *a*) é tão equivocado quanto querer *provar* que o metro de Paris tem um metro baseado na alegação de que, se não fosse assim, ter um metro seria uma propriedade vazia e vã. Provar que ele tem um metro, como resultado de uma demonstração, seria provar que ele necessariamente tem um metro, mas a necessidade que apareceria por força da demonstração seria apodítica. Ele, se se tratasse de uma demonstração, necessariamente teria um metro, mas não se trata de uma demonstração, e a necessidade envolvida é gramatical, não demonstrativa. Fazer do argumento aristotélico uma demonstração é confundir uma necessidade gramatical com uma necessidade apodítica.

Terceiro, deve-se notar que a redundância que existe entre as partes *A* e *B* do exemplo tem as mesmas características da redundância entre essas mesmas partes do argumento de abertura de EN I.2.

Quarto, note-se também certa oscilação entre propriedades lógicas e propriedades empíricas no exemplo (o metro de Paris tem necessariamente um metro, mas essa extensão não é rígida e ainda é a extensão empírica de um bastão qualquer; os outros bastões que têm um metro têm essa extensão de forma contingente, mas necessariamente têm um metro se tiverem a mesma extensão do metro de Paris, mas aí já não se trata de uma necessidade gramatical, mas a necessidade ligado ao seguinte silogismo: se esse bastão particular tem a mesma extensão do metro de Paris e o metro de Paris tem um metro, então esse bastão particular necessariamente tem um metro) é equivalente, ainda que não exatamente nos mesmos termos, à oscilação entre a necessidade ligada a características volitivas envolvidas no argumento e a necessidade

ligada a características prescritivas. O metro de Paris necessariamente oscila entre ter necessariamente um metro e ter contingentemente um metro. Essa oscilação não é fruto de uma ilusão de ótica, mas é fruto de sua própria constituição como padrão. É uma oscilação necessária.

Quinto, se lermos *b'* como afirmando que de nenhum bastão o atributo 'ter um metro' é uma propriedade vazia e vã, então *a*, como no argumento aristotélico, torna-se inútil (e vice-versa, se entrarmos no exemplo através de *A* e *a*).

Talvez houvesse ainda outras semelhanças, mas não é necessário colocá-las em relevo. É necessário, entretanto, enfatizar o que eu *não* pretendo com esse exemplo: eu não pretendo sustentar que a necessidade que se liga ao conceito de eudaimonia, ou seja, o fato de que a eudaimonia não pode ser senão o mais final entre os bens, tem o mesmo aspecto da necessidade vinculada ao metro de Paris, que necessariamente tem (e não tem) um metro. Se trata de necessidades gramaticais, mas diferentes. A necessidade gramatical ligada ao metro de Paris é de natureza definicional. Há vários aspectos controversos em relação ao exemplo de Wittgenstein e eu não quero importar esses problemas para minhas questões, mas tampouco quero que esses problemas me impeçam de esclarecer a natureza do argumento aristotélico conforme eu o considero.

Ter necessariamente um metro e não ter um metro, segundo eu vejo, significa dizer que, sendo um bastão qualquer (eventualmente de platina, mas nem todo padrão tem que ser de platina; sendo de platina, ele é um bom padrão, no sentido de que serve aos propósitos para os quais foi concebido), que tem sua extensão de maneira contingente (e nesse sentido ele pode deixar de ter um metro), ele também é um padrão ligado a certo jogo de linguagem. Nesse caso, ele não pode deixar de ter um metro, não porque sua extensão tenha se tornado rígida, mas porque o atributo 'ter um metro' está rigidamente ligado a ele. O que me interessa é justamente a noção de atributo rígido, ela é suficiente para meus propósitos.

Um atributo rígido não é um atributo essencial. Como seria um atributo rígido, uma cor rígida, por exemplo? Uma bola amarela pode deixar de ser amarela (podemos pintá-la de verde) e nem por isso vai deixar de ser uma bola. Mas ela não poderá deixar de ser amarela se definirmos a cor dessa bola como sendo o padrão da cor amarela. Isso quer dizer: é amarelo tudo o que tiver a cor dessa bola. Se pintarmos a bola de verde, então tudo o que era verde passará a se chamar amarelo (pois tudo o que tem a cor da

bola ‘amarela’ se chama amarelo). Essa manobra, naturalmente, é artificial. Mas eu não preciso mais do que isso para evidenciar o caráter do argumento aristotélico.

Suponhamos um conjunto de bolinhas e uma bolinha que muda de cor a cada 24 horas. Essa bolinha é definida como o padrão para a cor amarela. Ela é a bolinha ‘amarela’, digamos assim. Todas as bolinhas que são amarelas são bolinhas da mesma cor que a cor da bolinha ‘amarela’ (seja qual for a cor que ela tiver assumido nesse período de 24 horas). Da mesma forma que no caso do metro de Paris, teremos:

Se (A) existe uma bolinha que é amarela apenas em virtude de si própria, e (a) (todas) as outras bolinhas amarelas são amarelas em virtude dessa bolinha amarela, e (B) nem todas as bolinhas amarelas são amarelas em virtude de outra bolinha amarela (pois assim (b) prosseguiríamos ao infinito, de forma que (b’) ser uma bolinha amarela seria uma propriedade vazia e vã) é evidente que essa seria a bolinha ‘amarela’.

Um atributo ligado a um padrão de maneira definicional é um atributo rígido. Nesse exemplo, a definição é uma estipulação. No caso da eudaimonia, não se trata de uma definição, mas ainda assim se trata de um atributo rígido, no sentido de que a eudaimonia não pode senão ser o mais final dos bens. O que torna esse atributo rígido certamente não é uma estipulação definicional. Podemos nos perguntar o que torna esse atributo rígido, essa efetivamente é uma pergunta interessante e eu procuro dar minha resposta um pouco adiante no texto. A resposta é fundamental para minha interpretação do conceito de eudaimonia e para a solução das dificuldades de leitura apresentadas, mas o fato de termos ou não a resposta não constitui objeção contra a tese do caráter gramatical da necessidade ligada ao critério da finalidade. Por enquanto, basta que se me conceda a noção de atributo rígido, ao menos como forma de esclarecer o caráter do argumento aristotélico<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> A ideia de um atributo rígido está inspirada (talvez livremente inspirada) na tese de Kripke de que um nome é um designador rígido, exposta no seu *Naming and necessity* (Kripke, 2001). Talvez se possa resistir ao conceito de um atributo rígido como um atributo ligado a um padrão de maneira definicional, mesmo porque a leitura de Kripke do exemplo do metro de Paris não é totalmente favorável à maneira como Wittgenstein o considera. Kripke discorda de Wittgenstein quando esse diz que ter e não ter um metro não é uma propriedade especial do metro de Paris, mas apenas marca sua posição em determinado jogo de linguagem. Kripke objeta:

Wittgenstein diz algo bastante intrigante a respeito disso (*scl.* do metro de Paris). Ele diz: ‘há algo a respeito do qual não se pode dizer nem que tem um metro de comprimento nem que não tem um metro de comprimento, e isso é o metro padrão de Paris. Mas isso não é, claro, atribuir a ele nenhuma propriedade extraordinária, mas apenas marcar seu papel peculiar no jogo de linguagem de medir com um metro padrão.’ Na verdade, essa parece ser uma ‘propriedade extraordinária’ de fato. Eu acho que ele deve estar errado (Kripke, 2001, p.54)

A tese do caráter gramatical da necessidade ligada ao conceito de eudaimonia e à propriedade de que ela é absolutamente final talvez seja controversa. Mas eu a considero, na essência, correta. De qualquer forma, ela pode ser avaliada não em si mesma, mas a partir da interpretação do argumento de abertura de EN I.2 que ela enseja. Primeiro, não se trata de uma demonstração. *B* (junto com *b* e *b'*) não é a premissa que sustenta *A* e *a*. Segundo, o recurso a essa tese permite endossar em parte a hipótese que me pareceu correta, a de Bernard Williams, e corrigi-la. Por um lado, devemos concordar com ele quando ele afirma que *B* não é uma razão para *A*. Por outro lado, tampouco *B* seria uma consequência de *A*, como ele pretende. *B* seria consequência de *A* se *a* contemplasse *todos* os fins ou ações. Mas isso não se apresenta no texto senão

---

Por outro lado, a caracterização da propriedade ‘ter um metro’ em relação ao metro de Paris como uma propriedade contingente *a priori*, caracterização proposta por Kripke, é esclarecedora, ainda que o argumento de Kripke, segundo eu vejo, esteja comprometido com algum tipo de platonismo quanto às extensões.

Eu gostaria de manter a possibilidade de considerar atributos ligados a um padrão de maneira definicional como atributos rígidos, mas meu ponto em relação ao argumento aristotélico não depende disso porque ser absolutamente final, em relação à eudaimonia, não é uma propriedade definicional (como eu defendo mais à frente).

Podemos encontrar atributos rígidos também no processo de nomeação. Se um nome, sendo um designador rígido, incorpora um atributo, então esse atributo está rigidamente ligado ao objeto que ele nomeia ou pelo menos à forma de apresentação desse objeto por meio desse nome. Há um exemplo claro, a Estrela da Tarde (mas, naturalmente, a Estrela da Manhã também serviria). Segundo Quine, conforme já citamos, ...

... tudo o que pode ser afirmado sobre o objeto permanece verdadeiro quando nos referimos a ele por meio de qualquer outro nome (Quine, 2011, p.196)

Mas veja-se a frase, que afirma algo verdadeiro a respeito do objeto que é referência do nome ‘Estrela da Tarde’:

1. A Estrela da Tarde se torna visível logo após o por do Sol

Quando nos referimos a esse mesmo objeto por meio do nome ‘Estrela da Manhã’, a frase resultante ainda pode ser considerada verdadeira, mas é necessário entendê-la de modo peculiar.

2. A Estrela da Manhã se torna visível logo após o por do Sol

A frase, de imediato, é evidentemente falsa. A ninguém ocorreria dizer que a Estrela da Manhã se torna visível logo após o por do Sol. Esse me parece um contraexemplo notável do princípio de Quine. Mas a frase é verdadeira se esquecermos o nome ‘Estrela da Manhã’ e nos concentrarmos na referência, o planeta Vênus (que seria algo como ler o nome ‘Estrela da Manhã’ *de re*). Mas a manobra soa artificial, tão artificial quanto resultaria o princípio formulado por Quine se reformado *ad hoc*, da seguinte maneira:

Tudo que pode ser afirmado sobre o objeto, quando afirmado *efetivamente sobre o objeto*, permanece verdadeiro quando nos referimos a ele por meio de qualquer outro nome.

Ou:

Tudo que pode ser afirmado sobre o objeto permanece verdadeiro quando nos referimos a ele por meio de qualquer outro nome que se refira *efetivamente ao objeto*.

A palavras em itálico, entretanto, só têm sentido para quem tenha tomado contato com o contraexemplo.

como uma sugestão de leitura. *B*, segundo eu vejo, é a *caução lógica do caráter final do conceito de eudaimonia*. O ponto requer uma explicação.

Se voltarmos à dinâmica do argumento, lembraremos que existe um problema quanto à redundância entre *b'* e *a*. Se tomássemos *b'* como premissa e tivéssemos um argumento lógico para a convergência dos vários pontos de parada das cadeias teleológicas em torno do supremo bem humano, *a* seria desnecessário. O caráter irrestrito de *b'*, ao impor que *todas* as cadeias teleológicas tivessem como ponto de parada um bem desejado por si mesmo, já contemplava todas as ações. A cláusula *a*, nesse caso, perderia sua função. Se, por outro lado, entrássemos no argumento por meio de *A*, *a* tornava-se extremamente necessário e ainda deveríamos sustentar que *a* deveria se referir a *todos* os outros fins ou ações. Quando Aristóteles sugere, porém, a existência de um fim tal que 1. ele é desejado por si mesmo e 2. os outros fins são desejados em virtude dele, ele deixa aberta a possibilidade de que esse primeiro fim, referido na cláusula 1, seja ele próprio desejado com vistas a outro fim. Essa possibilidade estaria interdita se a cláusula 2 fosse substituída pela cláusula 2'. *todos* os outros fins são desejados em virtude do fim mencionado na cláusula 1. Mas como a cláusula que se apresenta é 2, e não 2', faz-se necessário interditar a hipótese de que o fim referido na cláusula 1 seja ele próprio escolhido em virtude de outra coisa. Essa é a função de *B*.

Essa interpretação é completamente deflacionária. Aristóteles, após apresentar uma bem articulada rede de convergência de bens instrumentais (o arreio cujo fim é a boa equitação, a equitação cuja fim é o bom combate, o combate cujo fim é a vitória, a vitória talvez como um fim desejado por si mesmo) avança a tese de que, se entre os fins desejados por si mesmos há um tal que os outros podem ser desejados com vistas a ele (o que, ao lançar a hipótese de que fins desejados por si mesmos podem ainda ser desejados com vistas a outro fim, levanta a suspeita de que esse fim para o qual os outros convergem pode também ser desejado em vista de outro fim além dele) e se ele próprio não for desejado em vista de nenhum outro (hipótese que é função de *B* assegurar), esse será o fim supremo, aquilo a que de melhor podemos aspirar. *B* não opera sobre o argumento a partir da base, construindo-o a partir do chão, mas no topo, impondo um limite à série.

É necessário também, assim me parece, enfatizar que eu *não* pretendo dizer que Aristóteles está iludido com o fato de que a eudaimonia é o mais final dos bens (como

poderia parecer uma espécie de ilusão de ótica o fato de que o metro de Paris tem e não tem um metro), tampouco dizer que essa é sua tentativa de se jogar contra os limites da linguagem, como afirma Wittgenstein em relação a todo discurso ético. Essa necessidade gramatical está engastada na realidade de uma maneira que um atributo rígido ligado a um padrão não está. Podemos tornar atributos rígidos por meio de definições. Essa é uma manobra estipulativa. Mas esse não é o caso quando dizemos que a eudaimonia é necessariamente o bem mais final. Wittgenstein diz, no parágrafo em que introduz o exemplo do metro de Paris (que, notemos, está colocado em um contexto no qual se procura também um fundamento último, mas um fundamento último do sentido, não da ação):

O que parece que *tem* que existir, é parte da linguagem. É um paradigma no nosso jogo de linguagem, algo com o qual uma comparação é feita. E isso pode ser uma observação importante; mas não é mais que uma observação que diz respeito ao jogo de linguagem - nosso método de representação (Wittgenstein, 2001, p.22<sup>e</sup>)

Se o metro de Paris aparece como algo que *tem* que ter um metro, isso marca sua posição em um jogo de linguagem. Não estou defendendo a tese de que a eudaimonia *tem* que ser final porque isso marca sua posição em um jogo de linguagem, o jogo de linguagem da ética aristotélica, ou algo que o valha, e que deveríamos denunciar essa tentativa de fundamentação da ética como um contrassenso ou que deveríamos esperar esclarecê-la por meio de uma crítica a sua falta de fundamento. Dizer que a eudaimonia é o mais final dos bens é simplesmente a expressão lógica de nossa finitude humana, é a expressão lógica do fato de que não podemos constituir em nossas vidas um fim além delas próprias. O máximo a que podemos aspirar é ter uma vida a melhor possível e nesse sentido a eudaimonia é final. Mesmo que tentemos jogar nosso fim para além dos limites de nossas vidas, essa tentativa põe um fim a ser realizado aqui mesmo, ainda que em virtude de uma fruição futura, como se dá nos casos dos discursos religiosos ou dos discursos utópicos. A fruição futura do reino dos céus ou da utopia conquistada coloca fins a serem perseguidos aqui e agora. Mesmo que eu faça de minha vida um instrumento desse objetivo futuro (por exemplo, quando assumo como preceito ‘não matarás’ porque assim eu ganharei o reino dos céus), ainda assim eu não estaria renunciando ao caráter final do conceito de eudaimonia. Esse fim é o máximo a que posso aspirar *nessa* vida. Ele será desejado por si mesmo, ainda que instrumental, na medida em que for o máximo a que posso aspirar como realização dentro da circunscrição limitada em que habito. Se há uma ampla circunscrição futura que orienta

e dá sentido a essa circunscrição limitada onde vivo, é nessa circunscrição limitada que eu devo realizar esse sentido que a circunscrição ampla me impõe e a realização plena desse sentido é o máximo a que posso aspirar. Daí seu caráter final.

Dizer que a eudaimonia é o mais final dos bens é simplesmente a expressão lógica do fato de que todos procuramos a vida que concebemos como a mais satisfatória (esse é nosso fim último), ou que nos afligimos com nossas vidas contrastando-as com uma vida possível que concebemos como mais satisfatória que a nossa. A eudaimonia não pode ser senão o mais final dos bens, aquele bem que, sendo escolhido (mas podemos não escolhê-la?) será necessariamente (porque não nos resta alternativa) escolhido em virtude de si próprio. Não estamos nos jogando contra os limites da linguagem, mas reconhecendo os limites de nossa própria vida, que deve encontrar seus limites nela própria.

Dessa forma, as teses éticas aristotélicas e a tese wittgensteiniana exposta na *Conferência sobre ética*, se se tocam em algum ponto, tocam-se no reconhecimento da finitude humana, mas enquanto Wittgenstein vê esses limites como uma jaula contra a qual nos lançamos em um gesto tão eloquente e desesperado quanto inútil, Aristóteles aceita esses limites e procura preencher o espaço que eles demarcam da melhor forma possível. Esse gesto primeiro da ética aristotélica deixa aberta a possibilidade de se encontrar uma resposta positiva à pergunta ‘o que fazer?’, pergunta para a qual Wittgenstein (ao menos o primeiro Wittgenstein) não tem resposta senão o silêncio, ainda que um silêncio cheio de respeito, empatia e comiseração pelos destinos do espírito humano.

### 3.5 O aspecto prescritivo e a ação feita com vistas a si mesma

Isso não quer dizer que a resposta à pergunta ‘o que fazer’ esteja dada apenas no reconhecimento do caráter final do conceito de eudaimonia, pelo contrário: se todos procuramos uma vida que seja a mais satisfatória possível, se isso é um princípio constitutivo da racionalidade prática, como quer Lawrence, isso significa que todos podemos justificar nossas ações apelando para certa concepção particular de eudaimonia<sup>66</sup>. Todos fazemos o que fazemos em virtude de uma vida que nos parece

---

<sup>66</sup> Talvez não o acrático, mas a acrasia merece uma análise à parte.

melhor. Esse é o fim último. Note-se que a eudaimonia, considerada nesses termos, apresenta-se como um conceito naturalmente inclusivista.

Dizer isso, entretanto, é pouco. Afirmar que a eudaimonia é o mais final dos bens, que ela é autossuficiente, dizer que ela se identifica ao bem viver e ao agir bem, todas essas afirmações seriam aceitas sem controvérsia. Mas isso nos deixa ainda no nível da generalidade, e a ação não é geral, mas particular. A questão é como passar desse nível geral ao particular.

Aristóteles, ao examinar o conceito, ao longo do livro I, trata a questão em dois níveis. De um lado, há a afirmação de que a eudaimonia é o mais final dos bens, ‘o mais extremo dos bens que podem ser obtidos por meio da ação’ (1095 a16-17). Com isso, todos concordam. De outro lado, há a eudaimonia aristotélica, constituída em primeiro lugar pelo exercício excelente das atividades do intelecto teórico e em segundo lugar pelo exercício excelente das atividades do intelecto prático. A essa eudaimonia aristotélica opõe-se a concepção de eudaimonia que a identifica ao prazer, à riqueza, às honras, às virtudes, à razão, etc... todos candidatos à eudaimonia que Aristóteles rejeita como bons candidatos ao ‘bem procurado’ (τὸ ζητούμενον ἀγαθόν - 1097 a15).

A passagem de um nível a outro é efetuada pelo caráter prescritivo da *Ética Nicomaqueia*. Esse caráter prescritivo demanda que a eudaimonia seja, primeiro, uma atividade, não um conjunto de bens (como as honras ou dinheiro) ou tão somente uma disposição do sujeito (como a simples posse das virtudes); segundo, uma atividade que seja exercida de forma excelente, ou seja, segundo as virtudes próprias à atividade em questão. Terceiro, que essa atividade seja exercida em virtude de si própria. É desse terceiro critério que nasce a eleição da atividade contemplativa como a forma mais perfeita de eudaimonia. É ele também, assim me parece, que está por trás do adendo problemático. Mas qual seu fundamento? Por que a atividade, prática ou teórica, deve ser exercida com vistas a si própria?

Mas antes de examinarmos essas prescrições, é necessário mostrar como o argumento de abertura de EN I.2, tal qual o interpretamos, integra-se aos outros argumentos em torno da eudaimonia apresentados no livro I e à eleição da atividade contemplativa realizada no livro X. Se voltarmos o inclusivismo de Ackrill, lembraremos que sua interpretação, que postulava entre a eudaimonia e outros bens uma relação do tipo partes/todo, obteve êxito principalmente por fundamentar-se de maneira

coerente na sua leitura dos critérios de finalidade e autossuficiência, sendo que a interpretação desses dois critérios, como requer Aristóteles, é equivalente. Eles devem se sustentar reciprocamente, demanda que a interpretação de Ackrill satisfizes plenamente. Além disso, sua interpretação do critério de finalidade estabeleceu um padrão de leitura que ecoou no adendo à definição de eudaimonia e propiciou uma leitura inclusivista dele.

Mas a interpretação de Ackrill não foi tão eficiente quando se tratou de explicar a eleição do no livro X da atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita. Ackrill justifica Aristóteles, valendo-se da teologia e da antropologia aristotélicas, sem endossá-lo, entretanto (como também fez, a seu modo, Cooper). Por outro lado, a interpretação de Ackrill não é eficiente em termos de resguardar o argumento de abertura de EN I.2 da acusação de Geach. Ackrill vê a necessidade de complementar o argumento por meio da adição de uma cláusula de caráter inclusivista.

Se estou certo em relação ao argumento de abertura de EN I.2, a cláusula de caráter inclusivista não precisa ser adicionada. O argumento não faz senão expor a necessidade gramatical ligada à finalidade do conceito de eudaimonia, conceito que, dessa interpretação, surge como naturalmente inclusivista. Explica-se por que o truísmo de Ackrill aparece como uma solução. Mas falta-lhe justamente o caráter prescritivo, que eu tampouco via na adoção da premissa adicional de Ackrill.

Se minha interpretação é correta, ela deve ser capaz de prover uma solução igualmente eficaz para todos esses tópicos e ainda explicar como o caráter prescritivo se integra à interpretação da eudaimonia na *Ética Nicomaqueia*.

Primeiro, quero examinar minha interpretação do argumento de abertura de EN I.2 sob dois aspectos: se o caráter final do conceito de eudaimonia que eu atribuo ao argumento encontra interpretação semelhante em outros pontos do livro I e se minha interpretação é capaz de resolver o dilema que Ackrill achava intrigante na afirmação aristotélica que fecha o capítulo 1.

O caráter final do conceito de eudaimonia, vamos reencontrá-lo em EN I.7 mesmo antes da exposição da tese dos graus de finalidade entre os bens. Aristóteles, com algumas modificações em relação ao argumento dos dois capítulos iniciais (cf.

1097 a24 - ‘tendo modificado um pouco o *logos*, chegamos ao mesmo ponto)’, afirma ter atingido a mesma conclusão:

εἰ τι τῶν πρακτικῶν<sup>67</sup> ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτικόν ἀγαθόν. εἰ δὲ πλείω, ταῦτα

Se há um fim de tudo o que pode ser obtido por meio da ação, este seria o bem prático. Se há vários, (o bem prático) seria esses (fins) (1097 a22-34)

A proposição tem forma semelhante ao argumento de abertura de EN I.2, mas falta toda a parte *B*. Notavelmente, o ‘todos’ cuja presença em *a* era exigida quando entrávamos no argumento por *A*, está presente, o que endossa o papel que atribuímos a *B*. A presença do ‘todos’ torna *B* dispensável, ou seja, não mais é necessária a ‘caução lógica do caráter final do conceito de eudaimonia’.

Vamos encontrar a afirmação do caráter final do conceito de eudaimonia também em EN I.12. Aristóteles afirma que a eudaimonia é um princípio (ἀρχή), pois...

... ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ θεῖον τίθεμεν

... em virtude dela todos nós fazemos todo o restante, e consideramos o princípio e a causa dos bens como algo digno de honra e divino (1102 a2-4)

Esses dois pontos endossam a interpretação proposta.

Ackrill considerava intrigante, em relação à sentença final de EN I.1, a sugestão de que o esquema de subordinação entre os fins quando se trata de atividades produtivas valesse também para atividade que são seus próprios fins. Segundo Ackrill...

... Os comentadores não têm se deixado intrigar suficientemente em relação ao que Aristóteles tem em mente. Não é, no fim das contas, óbvio o que se quer dizer quando se diz que uma ação ou atividade é realizada com vistas a outra nos casos em que a primeira não termina em um produto ou resultado que a segunda pode usar ou explorar (Ackrill, 1997, p.183)

A dificuldade some, entretanto, se notarmos que Aristóteles, exatamente antes de afirmar que ‘não há diferença alguma se as próprias atividades são os fins das ações ou

---

<sup>67</sup> Note-se a presença do adjetivo πρακτικός em 1094 a19 (que é o argumento de abertura de EN I.2), 1095 a16, 1097 a22 (que é o trecho transcrito) e 1097 b21, sempre no contexto de se referir ao supremo bem humano como o fim de (tudo) aquilo que pode ser obtido por meio ação.

se o fim é algo além das atividades, como é o caso nas artes mencionadas' (1094 a16-18), comentário que Ackrill considera intrigante, afirmara...

... ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἔστιν αἰρετώτεβ τῶν ὑπ'αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κάκεινα διώκεται.

... em todos os casos (em que há subordinação entre as atividades), os fins das artes arquitetônicas é mais digno de escolha (ou 'é preferível') que o fim das artes subordinadas: pois estes são perseguidos em virtude daqueles (1094 a14-16).

O que não difere entre um caso e outro é o fato de que o fim superior é preferível ao fim subordinado, o que antecipa justamente o cerne do argumento de EN I.2: se há um fim que não se subordina a nenhum outro, esse será o fim realmente último, o mais importante e melhor<sup>68</sup>.

Quanto aos critérios de finalidade e autossuficiência, a dificuldade para a interpretação que proponho não está tanto em encontrar apoio para si no critério da finalidade, uma vez que Aristóteles afirma explicitamente, ao expor a tese dos graus de finalidade entre os fins, que a eudaimonia é o mais final dos bens, aquele que, sendo escolhido em virtude de si próprio, não pode ser escolhido em virtude de nenhum outro, mas no fato de que a tese dos graus de finalidade parece endossar a interpretação de Ackrill, que postula entre os bens/atividades desejados por si mesmos e a eudaimonia uma relação do tipo partes/todo. Pois Aristóteles, exatamente ao final da exposição da tese dos graus de finalidade entre os bens, afirma de um modo que parece não deixar dúvidas:

τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι'αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοιμέθ'ἂν ἕκαστον αὐτῶν) αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν

a honra, o prazer, a razão e toda virtude, nós escolhemos, por um lado, não só em virtude deles mesmos (pois, mesmo que nada resultasse, ainda assim escolheríamos cada um deles) como, por outro lado, escolhemos também em virtude da eudaimonia, na suposição de que, por meio deles, teremos a eudaimonia (1097 b2-5)

Ao citar vários bens desejados por si mesmos e ainda desejados com vistas à eudaimonia, Aristóteles parece não estar dizendo senão que a eudaimonia é o conjunto

---

<sup>68</sup> A menção a um esquema de subordinação está presente também nos dois trechos apenas citados. No argumento inicial de EN I.7, veja-se 1097 a20-22; em EN I.12, note-se a frase 'em virtude dela (*scl.* da eudaimonia) *todos* nós fazemos *todo* o restante'.

desses bens. A interpretação de Ackrill, do tipo partes/todo, acomoda bem essa característica.

Como o critério da autossuficiência age sobre esse conjunto de bens assim esboçado? O critério da autossuficiência parece exigir que a eudaimonia ‘não se conte como um bem entre outros’. Ora, interpretar a eudaimonia como um todo constituído de partes acomoda essa exigência na medida em que o todo não é uma parte de si mesmo, ou na medida em que um conjunto de bens não é ele próprio elemento de si mesmo. Mas também parece exigir da eudaimonia que ela seja tal que não se torne maior pela adição de outros bens. Esse é o ponto difícil em relação à leitura de Ackrill do critério da autossuficiência. Ao exigir que a eudaimonia não se torne maior pela adição de outros bens, seremos obrigados a concebê-la como um conjunto tal que não possa ser majorado.

Tomar a eudaimonia como um conjunto de bens ou como o conjunto de atividades desejadas por si mesmas é vincular a ela a necessidade de que esse conjunto, para ser efetivamente considerado o bem procurado, o mais extremos dos bens, aquele que é realmente final, não possa ser majorado, uma vez que o acréscimo, mesmo do menor dos bens (como afirma o texto), torna esse conjunto maior e, portanto mais preferível. Que tipo de candidato pode corresponder a esse critério de impossibilidade de majoração?

Se pensarmos na eudaimonia como um conjunto de bens considerados segundo um critério quantitativo, a questão toma a seguinte forma: que quantidade não se torna maior pela adição de outra quantidade? Que número não se torna maior pela adição de outro número? Podemos pensar nessa expressão ‘o número que não se torna maior pela adição de outros números’ como uma sentença com sentido para a qual procuramos uma referência.

Que número, por exemplo, adicionado a 2 resulta em 5? A resposta é: 3. A expressão dotada de sentido ‘número que somado a 2 resulta em 5’ tem um sentido (uma forma de apresentação de um número) e uma referência: 3. A expressão ‘o maior número primo menor que 100’ tem esse sentido que a expressão lhe dá e tem como referência o número 97. Mas qual a referência da expressão ‘o maior número natural’? Essa expressão tem apenas sentido, não tem referência. Frege alude a esse tipo de expressões no seu ‘Sobre o sentido e a referência’ e dá como exemplos de sentenças

portadores apenas de sentido ‘a série que converge menos rapidamente’ e ‘o corpo celeste mais distante da Terra’ (Frege, 1978, p.63)<sup>69</sup>. A expressão ‘o número que não se torna maior pela adição de outros números’ parece estar no mesmo caso: ela tem sentido, mas não tem referência. Não por isso estaremos obrigados a desistir dela, como se ela fosse um contrassenso. Há um conceito que incorpora bem esse sentido, o conceito de infinito. O conceito, entretanto, é não referencial, ele não é algo que estamos procurando a partir da expressão, mas algo que está, de certa forma, definido pela própria expressão.

Esse raciocínio, aplicado ao caso da eudaimonia, tem consequências indesejadas. A adoção do critério da autossuficiência como argumento a favor de uma tese inclusivista em que o supremo bem humano é visto como um conjunto de resultados ou de atividades ou de bens obriga-nos, como resultado colateral inevitável, a conceber esse conjunto como um conjunto máximo, que não pode ser majorado. A eudaimonia seria algo como ‘o todo que tudo contém, o todo que não pode ser parte de um todo ainda maior, pois, se ele pudesse se fazer maior, ele não seria realmente final e, como ele deve ser final, ele deve conter tudo’. O todo que tudo contém é necessariamente final. Estamos novamente flertando com o absoluto wittgensteiniano.

Essa é uma dificuldade com a qual todo inclusivismo deve lidar<sup>70</sup>. Isso não quer dizer que não podemos lidar com ela, mas a forma como o fazemos será sempre, assim me parece, um paliativo. Irwin, por exemplo, nos comentários a sua tradução, afirma, quanto ao critério da autossuficiência:

A demanda por completude não deve ser considerada como implicando a máxima quantidade de cada bem não instrumental (Irwin, 1999, p.183, comentários ao parágrafo do capítulo 7, ou seja, 1097 b16-21)

E dá como apoio a essa sua tese moderada alguns outros trechos da *Ética Nicomaqueia* em que Aristóteles não requer da eudaimonia que ela seja um conjunto máximo de bens (ele cita 1100 b22-28 e 1101 b1-9). Mas citar esses trechos, ou outros (afinal, são vários, pois Aristóteles é bastante realista quanto aos critérios de uma vida feliz) não seria justamente reconhecer que a leitura inclusivista, nesse ponto, está errada?

---

<sup>69</sup> Isso já foi citado à p.110.

<sup>70</sup> Esse tópico é abordado por Zingano em “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles” (Zingano, 2007, pp. 73-110), especialmente na seção IV.

O problema parece ser que, se não aceitarmos a leitura inclusivista do critério da autossuficiência, o critério da finalidade se torna de compreensão difícil. Como entender, senão como uma relação partes/todo, a relação entre os bens desejados por si mesmos e a eudaimonia?

Eu considero que existe uma resposta mais satisfatória. Vou começar pelo critério da finalidade.

Para entender a relação entre os fins desejados por si mesmos e o fim que é absolutamente final (ἀπλῶς τέλειον - 1097 a33) representado pela eudaimonia tal como o critério da finalidade postula, é necessário ter mente os capítulos anteriores. Os quatro fins perseguidos em virtude deles mesmos apresentados por Aristóteles e que ainda podem ser perseguidos em virtude da eudaimonia (a honra, o prazer, a razão e as virtudes), cada um deles já foi citado anteriormente no texto e nessas citações eles foram caracterizados como bens desejados por si mesmos, mas descartados como candidatos ao 'bem procurado'. No final do capítulo 5, são citados o prazer, a honra e a virtude (1096 a7-9) e no capítulo 6, são citados alguns prazeres e virtudes e a sabedoria prática (1096 b17-18). A razão (νοῦς - 1097 b2) não foi nominalmente citada, mas poderíamos entender que a menção à sabedoria prática (φρονεῖν - 1096 b17) como uma citação indireta, ou ainda a menção à vida teórica, realizada no capítulo 5, como implicando a presença da razão.

Ora, interessa notar que esses candidatos, tendo sido examinados, principalmente o prazer, a honra e a virtude (e a razão estaria ligada à vida teórica, cujo exame Aristóteles deixou para depois), foram descartados por diferentes motivos como candidatos ao bem procurado, mas não foram descartados como bens desejados por si mesmos.

Aristóteles, no final do capítulo 5, descarta o prazer, a honra e as virtudes como candidatos ao bem procurado, mas não os descarta como bens desejados por si mesmos. Isso sugere que o conjunto dos bens desejados por si mesmos é um conjunto cuja extensão é bem conhecida: se trata do prazer, das honras, das virtudes, da razão, da saúde, da amizade. Mesmo que nada resultasse, ainda assim eles seriam escolhidos. Alguém que os escolhesse poderia ainda dar como razão dessa escolha o fato de que a

posse desses bens torna a vida melhor, expressando assim certa concepção particular do que constituiria, para ele, a eudaimonia.

Quando Aristóteles diz que ‘nós também os escolhemos em virtude da eudaimonia, na suposição de que, por meio deles, teríamos a eudaimonia’ (ἀίρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν - 1097 b4-5) ele não faz senão dar assentimento a essa concepção usual de eudaimonia. Mas quando se trata da eudaimonia aristotélica, que é o exercício excelente das virtudes, esses bens estarão integrados à atividade excelente da maneira como se deve. Eles serão visados da maneira correta.

Para auxiliar minha interpretação da passagem será útil notar o verbo *hypolambano* (ὑπολαμβάνω), traduzido por ‘na suposição de que’. O verbo foi usado em trechos anteriores do livro I de maneira bastante característica: em 1095 a19, 1095 b16 (e, de maneira conexa, em 1095 b22, por meio de um par μὲν...δέ), 1095 b31, 1096 a8 e aqui, em 1097 b5. O importante é notar que ele, nessas ocorrências, foi usado para se referir ao que se supõe a respeito da eudaimonia e Aristóteles endossa ou não essas suposições.

Em 1095 a19 diz-se que todos supõem (ὑπολαμβάνουσι, verbo usado na terceira pessoa do plural), seja a massa (οἱ πολλοί), sejam as pessoas refinadas (οἱ χαρίεντες), que a eudaimonia é o mesmo que bem viver e bem agir. A tese é endossada por Aristóteles.

Em 1095 b16 diz-se que todos (mas aqui esse ‘todos’ se refere tão somente à massa, caracterizada como uma massa de pessoas vulgares - οἱ πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι) supõem (novamente o verbo está usado na terceira pessoa do plural<sup>71</sup>) a eudaimonia e o bem se identificam ao prazer. A tese não é endossada por Aristóteles, mas isso não é motivo para se descartar o prazer como um bem desejado por si mesmo, como o texto afirma no término do capítulo 5 (1096 a8-9).

Em 1095 b22, de maneira conexa a 1095 b16, diz-se que os homens refinados e cuja vida está voltada para os afazeres práticos (οἱ χαρίεντες καὶ πρακτικοί), supõem que o bem e a eudaimonia consistem em uma vida voltada à honra (τιμή). A tese não é

---

<sup>71</sup> Na verdade, não é a terceira pessoa do plural, pois o verbo está no infinitivo. O verbo principal, entretanto, ‘parecem’ (1095 b15) está na terceira pessoa do plural.

endossada por Aristóteles. Ele alega que a honra parece ser mais superficial que o bem procurado e que sua origem está mais naqueles que prestam as honras que naqueles que são honrados (1095 b24). Aristóteles ainda dá um passo a mais: mesmo os que identificam a eudaimonia à honra, procuram ser reconhecidos antes pelas virtudes que possuem, de que as honras são testemunho. Esse comportamento permite inferir que, na verdade, eles consideram as virtudes melhores que as honras. Ainda assim, da mesma forma como o prazer, a honra, também ao final do capítulo, não é descartada como um bem desejado por si mesmo.

Em 1095 b31 diz-se que seria lícito supor (ὑπολάβοι - o verbo está usado na terceira pessoa do singular, em uma construção impessoal) que o fim da vida política é a virtude, e não a honra. A tese não é endossada por Aristóteles com base na alegação de que as virtudes ainda são incompletas: alguém que possuísse as virtudes mas não as usasse não poderia ser considerado uma pessoa feliz. O argumento tem uma forma peculiar: Aristóteles expressa suas razões imaginando alguém que, possuindo as virtudes, dormisse a vida inteira. Essa pessoa não poderia ser considerada feliz. O argumento da inatividade, por peculiar que seja, retorna em outros pontos do tratado<sup>72</sup> e sempre como forma de enfatizar que a ideia de que o bem supremo é uma atividade, não uma disposição. Mas isso não impede que as virtudes sejam consideradas bens desejados por si mesmos, a exemplo do prazer e da honra.

Ainda no capítulo 5, em 1096 a8, após rejeitar a riqueza como o bem procurado, o texto afirma que seria razoável supor (ὑπολάβοι - novamente um uso impessoal do verbo, como na ocorrência anterior) que o fim procurado é antes o prazer, a honra ou a virtude que a riqueza. A tese não é endossada por Aristóteles: a riqueza é rejeitada como o fim procurado com base na alegação de que ela é apenas útil e é procurada ‘com vistas a algo de outro’ (ἄλλου χάριν - 1096 a7). Aristóteles também afirma que os outros bens examinados, ainda que sejam, ao contrário da riqueza, desejados por si mesmos, nem eles podem ser considerados sérios candidatos à eudaimonia.

Podemos aplicar a esses candidatos sob exame a tipologia dos fins apresentada no primeiro capítulo. Ali Aristóteles havia distinguido fins que são atividades (e essas atividades são seus próprios fins) de fins que estão além das atividades (ou seja, que são resultado de uma atividade). Quanto a essas características, a riqueza certamente é um

---

<sup>72</sup> 1099 a1 e 1176 a34.

fim que está além da atividade que a gera. Possuir riquezas é resultado de certas atividades. Ela própria, porém, ou sua posse, não é uma atividade. É condição necessária, entretanto (mas não condição suficiente), para o exercício de certas atividades, inclusive atividades que implicam virtude, como ações generosas, por exemplo. Mas o argumento fundamental para sua impugnação é a fato de ela ser ‘em vista de outra coisa’. Nos *Tópicos*, Aristóteles afirma, quando trata do topos do preferível (ἀριετώτερον), que aquilo que é escolhido por si mesmo (δι’αὐτὸ ἀριετόν) é melhor que aquilo que é escolhido em virtude de outra coisa (δι’ἕτερον ἀριετόν), e exemplifica: ter saúde (ὑγιαίνειν) é melhor que fazer ginástica (γυμνάζεσθαι), pois enquanto a saúde é escolhida em virtude de si mesma, a ginástica é feita com vistas a outro fim além dela mesma (116 a29-31). O topos explica a rejeição da riqueza como ‘o bem procurado’.

A honra também está além da atividade que a gera. Se eu realizo ações justas, corajosas, prudentes, eu serei honrado como homem justo, corajoso, prudente. A honra não é intrínseca às atividades virtuosas, mas adventícia.

Também as virtudes podem, por um lado, serem consideradas resultados de atividades. Adquiro as virtudes, no processo de minha formação como agente virtuoso, por meio da repetição de ações virtuosas. Mas enquanto a honra não produz outras atividades, o exercício da virtude produz ações virtuosas, mas aí não apenas como condição necessária (como no caso do dinheiro), mas como condição necessária e suficiente. A posse da virtude, por si só, entretanto, de nada serve, e é isso o que está por trás do argumento da inatividade.

A diferença entre honra e virtude pode ser ainda melhor caracterizada se a analisarmos à luz das três condições que Aristóteles arrola para a ação virtuosamente realizada, em EN II.4. O agente, se age de maneira justa, por exemplo, deve 1. agir sabendo; 2. deve escolher a ação por ela própria e deve 3. agir de modo firme e inamovível. Se eu, sabendo que determinada ação é justa, ou seja, se sei que essa é a ação ‘tal qual o justo faria’, mas escolho a ação em virtude da honra que me será concedida, ainda que eu tenha feito uma ação justa, pois ela é tal qual o justo a faria, eu não a fiz de forma justa, eu não a fiz como o justo a faria. Quando se trata do exercício das virtudes, importa mais o caráter adverbial da ação que seu caráter adjetivo.

O caso mais difícil para Aristóteles, assim me parece, é o caso do prazer, pois o prazer está ligado a atividades e é escolhido por si mesmo. Se a eudaimonia está ligada a atividades que são seu próprio fim, atividades prazerosas são sérias candidatas a atividades eudaimônicas. Ele não pode rejeitar o prazer com os mesmos argumentos com que rejeitou a honra, a virtude e a riqueza, pois o prazer é procurado com vistas a si mesmo (critério que rejeitou a riqueza), está no próprio agente (critério que rejeitou a honra) e está ligado a certas atividades (e portanto não pode ser objetado pelo argumento da inatividade, como foi o caso das virtudes). Aristóteles rejeita o prazer não por um critério lógico, mas por um critério valorativo, e essa rejeição volta nos mesmos moldes, como um recalque teimoso, no livro X. De qualquer forma, é importante reter a ideia de que o prazer, sendo desejado por si mesmo, deve ser rejeitado como fim procurado. Será necessário dar ao prazer um estatuto mais elevado e, de fato, Aristóteles dedica uma seção inteira (ou duas, visto que há dois tratados do prazer) da *Ética Nicomaqueia* ao exame do prazer. O prazer é reabilitado quando se vincula ao exercício excelente das atividades do intelecto teórico ou prático.

Esse caminho de reabilitação é o mesmo caminho seguido pela honra e pelas virtudes. Aristóteles considera a honra um bem (de fato, no capítulo a respeito da magnanimidade (μεγαλοψυχία) - EN IV.3 - ele afirma que a honra é o maior dos bens externos - 1123 b20-21), mas ela é mais genuína quando resulta do exercício de atividades virtuosas (Aristóteles afirma, no mesmo capítulo, que a honra é o prêmio das virtudes - 1123 b35). Quanto às virtudes, não interessa sua posse pura e simples, mas sim as atividades em que elas são instanciadas.

A tese inclusivista de Ackrill poderia encontrar nessas rejeições explícitas do prazer, da honra, das virtudes, da riqueza, os primeiros sinais dos fundamentos de que a relação entre os bens desejados por si mesmos e a eudaimonia deve ser uma relação partes/todo. Aristóteles, ao rejeitar individualmente a identificação do prazer, da honra e da virtude à eudaimonia, estaria caminhando na direção de considerar que ela é formada pelo conjunto desses bens, e que esse conjunto é 'o bem procurado'. Na verdade, não apenas os três, mas o conjunto formado por todos os bens desejados por si mesmos e pelas atividades valorizadas em si mesmas, o que incluiria, por exemplo, a razão, particularmente citada em 1097 b1.

Para essa interpretação inclusivista, parece prestar auxílio decisivo o critério da autossuficiência.

Mas examinemos a passagem que assevera a relação entre a honra, o prazer, a razão, toda virtude e a eudaimonia e as implicações do uso do verbo *hupolambano* em 1097 b5. Esse uso tem a mesma dinâmica que nos outros trechos. Trata-se de uma suposição de caráter geral. A questão é: Aristóteles endossa ou não essa suposição?

Notemos, de imediato, que aqui o verbo está usado como se estivesse na primeira pessoa do plural (é um particípio ligado a um verbo na primeira pessoa do plural), o que talvez indique certa adesão de Aristóteles à tese exposta. Tanto melhor para os inclusivistas: Aristóteles aposta na ideia de que a eudaimonia se constitui pelo conjunto dos bens desejados por si mesmos.

Mas digamos que alguém procure os prazeres vulgares (fim que Aristóteles acabou de censurar EN I.5), procure a honra sem que essa esteja vinculada ao exercício das virtudes éticas (fim igualmente censurado no mesmo capítulo), tenha as virtudes, mas apenas em estado de inatividade (posse censurada pelo argumento da inatividade), tenha a razão, mas não a aplique no exercício da atividade teórica. Essa pessoa tem todos os bens desejados por si mesmos citados, mas, tendo-os, usa-os da maneira errada, ou não os usa, o que também é insuficiente. Naturalmente, possuir esses bens nesse estado de baixa qualidade ética, ainda que sejam todos, não pode constituir uma forma de eudaimonia endossável por Aristóteles, ainda que seja razoável a suposição de que, por meio deles, a vida será mais feliz .

Mas se o prazer e a honra estão ligados ao exercício das virtudes éticas, se o prazer está completando-as, se a honra se apresenta como o prêmio das virtudes, se as virtudes éticas estão em uso, se a razão está a serviço da atividade contemplativa, então esses bens desejados por si mesmos constituem a eudaimonia do agente tal como Aristóteles preceitua que ela deve ser.

A suposição de que tão somente a escolha e posse desses bens levaria à eudaimonia nada mais é que a expressão da necessidade gramatical ligada à finalidade do conceito. Todos procuramos a melhor vida possível e a posse desses bens parece ser o meio adequado. Ela é o meio adequado, mas eles devem ser visados da maneira adequada. Sempre se pode dizer, de um fim último, que ele foi escolhido em virtude da

eudaimonia (é isso que o caracteriza como último), mas essa escolha será mais eficiente, segundo Aristóteles, se estiver vinculada a algum tipo de atividade virtuosa. A passagem dos bens desejados por si mesmos ao bem absoluto constituído pela eudaimonia é a passagem de um conjunto de extensão conhecida, o conjunto de bens desejados por si mesmos, a um conjunto visado de maneira intensional, os bens desejados por si mesmos, mas almejados da maneira correta, vinculados à atividade virtuosa. Não basta apenas a posse dos elementos desse conjunto de extensão definida, mais importante é a maneira como eles são desejados e obtidos. Não basta qualquer prazer, não basta qualquer honra, mas só o prazer e a honra vinculados às atividades virtuosas, não basta apenas a posse da virtude, mas seu uso efetivo, não basta apenas a razão em estado de latência. Isso marca também a passagem de um contexto adjetivo a um contexto adverbial: não basta apenas a ação corajosa, por exemplo, se for realizada em virtude da honra adventícia (ou em virtude de qualquer coisa além dela mesma), mas sim a ação corajosa realizada de maneira corajosa, ela deve ser realizada de certa forma: o agente deve realizar a ação 1. sabendo 2. por meio de uma escolha deliberada, sendo que ação é escolhida em virtude dela mesma e 3. de modo firme e inamovível (ou seja, obedecendo aos três critérios arrolados em EN II.4) e assim a honra adventícia será o prêmio dessa virtude colocada em prática e essa ação será prazerosa quando realizada pelo agente virtuoso.

A introdução da tese dos graus de finalidade entre os bens, se estou certo, está na mesma linha do argumento de abertura de EN I.2. Se trata, nos dois casos, de colocar em evidência o caráter gramatical da necessidade vinculada ao critério da finalidade. Essa seria uma tese indicativa, para retomar os termos de McDowell. Mas em EN I.7 já é possível interpretar o trecho de forma a ver nele o critério prescritivo da ação ética. Os bens desejados por si mesmos, quando desejados de forma vinculada às atividades virtuosas, levam à eudaimonia da forma como Aristóteles a preceitua. Essa é uma tese gerundiva. O que vemos aqui é a oscilação entre o caráter descritivo e o caráter prescritivo, tal como Natali vê.

Mas como isso pode se encaixar no critério da autossuficiência? Ora, existe uma leitura bastante razoável<sup>73</sup>. O texto afirma, não que a eudaimonia não pode se tornar maior pelo acréscimo de outros bens, mas que a atividade eudaimônica, tomada em si só

---

<sup>73</sup> Essa interpretação não é novidade. Ela está exposta, por exemplo, no artigo de Robert Heinaman, “Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics” (Heinaman, 1988, pp.31-53).

(notemos o *μονοῦμενον*, em 1097 b14-15) , é suficiente para a satisfação do agente. Ela é o que mais digno de escolha há se considerarmos os bens individualmente, sem serem somados. Esse é o sentido da passagem sobre a autossuficiência. Todo bem, se somado a outro, se torna maior, mas há bens que, isolados, necessariamente devem ser somados a outros para serem satisfatórios e serão tão mais satisfatórios quanto mais se somarem e outros. Esse não é o caso da eudaimonia quando ela é identificada ao exercício das atividades virtuosas. A atividade virtuosa se basta.

Interpretado dessa forma, o critério da autossuficiência se mostra um critério a respeito da satisfação. Isso acomoda bem todas as observações aristotélicas a respeito de certa parcimônia ligada a uma vida feliz. Lido da outra forma, o critério resulta um critério a respeito da impossibilidade de insatisfação. O todo que tudo contém não pode senão deixar satisfeito aquele que o possui. Como seria possível estar insatisfeito quem possui tudo? A quem nada falta não falta nada que possa completá-lo.

A interpretação proposta, então, integra de maneira coerente e coesa o argumento de abertura de EN I.2 e os critérios de finalidade e autossuficiência. Resta explicar a eleição da atividade contemplativa no livro X e o adendo à definição de eudaimonia.

Tanto o adendo à definição de eudaimonia como a eleição da atividade contemplativa estão ligados aos aspectos prescritivos da *Ética Nicomaqueia*. A introdução desses aspectos prescritivos se dá de forma explícita pelo argumento da função do homem. Se o homem tem uma função, como tudo o mais (como o flautista, como o escultor e como todo artífice - 1097 b25-26, como o carpinteiro, o sapateiro - 1097 b 28-29, como as partes do corpo, o olho, a mão, o pé - 1098 a30-31), se a função do homem é certa atividade daquilo que, em nós, possui razão (pois isso é o que distingue o homem dos outros seres vivos) (1097 b33 - 1098 a4) e se a realização da função está no mesmo gênero da boa realização da função (como o citarista e o bom citarista) (1098 a8-12), a eudaimonia, que é a boa atividade do homem, será uma atividade da alma segundo a excelência própria a essa atividade.

Mas nada, no argumento da função do homem, permite inferir como prescrição que a atividade, seja qual ela for, deva ser realizada com vistas a ela mesma, pelo contrário: vários dos exemplos dados são exemplos tirados do âmbito da produção, o flautista, o escultor, o carpinteiro, o sapateiro, o citarista. Se voltarmos à primeira parte

deste trabalho, notaremos que todos esses são artífices, cujos produtos ‘têm o bem em si mesmos’, produtos que, em certa medida, podem ser obtidos por acaso. A ação prática, ao contrário, não é uma boa ação apenas por seu resultado (ou, pelo menos, não é uma boa ação em grau máximo apenas por atingir certo resultado), mas importa também a forma como o agente realiza a ação. As características adverbiais da ação prática são mais importantes que os aspectos adjetivos do resultado.

Vamos encontrar esse mesmo contraste entre ação prática e produção logo na primeira página da *Ética Nicomaqueia*, mais exatamente na distinção entre fins que são a própria atividade e fins que estão além da atividade que os gera. Novamente aqui a caracterização da atividade produtiva é clara e bem sucedida, mas a atividade prática só se deixa apreender por meio de um contraste com a produção. À ação produtiva, que tem um fim além da atividade de produção, contrasta-se a ação prática, cujo fim deve estar nela mesma. As dificuldades em relação a esse contraste estão na origem do caráter intrigante que Ackrill vê na afirmação de que...

... não há diferença alguma se as próprias atividades são os fins das ações ou se o fim é algo além delas, como se dá nos casos mencionados (1094 a14-18)

A afirmação de Aristóteles é compreensível se tivermos em mente o caráter final do conceito de eudaimonia, mas difícil se tivermos em mente o conceito de ação feita com vistas a seu próprio fim, pois ela não pode, por natureza, subordinar-se a nenhuma outra (daí Ackrill ter postulado uma relação do tipo partes/todo)

O que parece estar por trás da exigência de que a ação seja feita com vistas a ela mesma é a distinção aristotélica entre movimento (κίνησις) e atividade (ἐνέργεια) em sentido estrito. Na *Ética Nicomaqueia*, que a eudaimonia seja uma ‘atividade da alma’ (ψυχῆς ἐνέργεια) explica-se pelo fato de que ela não é uma disposição (ἔξις) do sujeito (veja-se, por exemplo, 1176 a33-34). Nesse sentido, o contraste se desenha entre atividade e disposição e o argumento da inatividade fundamenta a eudaimonia como uma forma do primeiro conceito, não do segundo. Mas há uma distinção mais aguda, que opõe não a atividade à disposição, como na *Ética Nicomaqueia*, mas a atividade ao movimento.

A oposição se delinea de maneira mais clara no capítulo 6 do livro Θ da *Metafísica*, em 1048 b18-36. O trecho tem merecido os mais diversos comentários.

Deve-se notar, também, que é um trecho ausente em uma família de manuscritos, sem que isso, entretanto, tenha sido motivo para colocar em dúvida seu teor aristotélico. A distinção entre atividade e movimento é conceitualmente problemática apesar de parecer substancialmente simples. Todos conseguimos perceber a diferença entre ‘pensar’ e ‘aprender’ se a colocarmos nos seguintes termos: o pensar não tem um fim implícito nele mesmo, um pensamento pode se prolongar sem que necessariamente encontremos seu termo, mas não o aprender. A partir do momento em que o estudante aprende algo, não tem sentido dizer que o processo de aprendizado continua a subsistir. Para Aristóteles, ‘pensar’ é uma atividade, enquanto ‘aprender’ é um movimento. Existem verbos que são tipicamente verbos de movimento, por exemplo: procurar (quem procura sempre procura com vistas à finalidade de achar algo e para de procurar quando acha), construir (a construção para quando se obtém o objeto visado), dirigir-se a (se eu me dirijo a algum lugar, meu movimento para no instante em que atinjo meu destino). Quanto a verbos de atividade, Aristóteles dá como exemplos na *Metafísica* ‘ver’, ‘pensar’, ‘bem viver’ e particularmente um verbo que tem a mesma raiz de *eudaimonia* (εὐδαιμονία), o verbo *eudaimonein* (εὐδαιμονεῖν)<sup>74</sup>.

A distinção está envolta em várias polêmicas. Quero notar algumas das muitas dificuldades. Se abordamos a questão pelo lado dos exemplos, um verbo como ‘ver’, ou algum outro verbo ligado aos sentidos, como ‘ouvir’, pode estar inserido em uma ação que tem um fim. É o caso quando dizemos ‘ouvir uma sinfonia’<sup>75</sup> ou ‘ver uma exposição’.

Outra dificuldade diz respeito à maneira como Aristóteles apresenta a questão. Por um lado, há uma face conceitual. As ações expressas pelos verbos são logicamente caracterizadas como ações que necessariamente têm ou não têm um fim. Aristóteles tipifica essa propriedade dizendo que verbos de movimento são verbos que descrevem ações incompletas (ἀτελής - 1048 b29), o que não é o caso quando se trata de verbos de atividades. Para esses, como eles não têm um fim, eles próprios são suas finalidades. Por outro lado, Aristóteles ainda caracteriza a distinção de uma outra maneira um tanto peculiar, valendo-se de um mecanismo linguístico. Ele afirma que, para verbos de

---

<sup>74</sup> O verbo está presente no livro I da *Ética Nicomaqueia* em 1095 a20, 1096 a2, 1097 b5, 1099 b20, 1100 a9, 1100 a10, 1100 b1 e 1101 b24. Depois disso, apresenta-se uma vez no livro III (1111 b28) e outra no livro IX (1169 b30), para reaparecer no livro X, em 1176 b12, 1178 b28, 1178 b30 e 1179 a1, quando Aristóteles retorna ao tema do supremo bem humano.

<sup>75</sup> O exemplo está em Ackrill (Ackrill, 1997, pp. 152-153) e é retomado, entre outros, por Natali (Natali, 2004, pp. 31-52)

atividade, vale a seguinte regra: o fato de a atividade estar sendo realizada implica ela já ter sido realizada. Ao mesmo tempo em que alguém vê determinado objeto, esse objeto já está visto, ao mesmo em que alguém pensa algo, esse pensamento já está realizado. Isso está expresso por certas propriedades semânticas do verbo grego: as ações sendo realizadas estão expressas por verbos no *infectum*, ao passo que as ações já realizadas estão expressas por verbos no *perfectum*. Ao debate conceitual, portanto, somou-se um outro debate de caráter lexical, que se pergunta em que sentido a semântica do sistema verbal grego consolida ou desvanece a solidez, ou a falta de solidez, da análise conceitual.

De qualquer forma, a mim parece necessário ler a distinção aristotélica com o devido cuidado se queremos dar-lhe alguma coerência. Ackrill, que é crítico em relação a ela (Ackrill, 1997, pp. 142-162), observa que, enquanto estamos ouvindo uma sinfonia, não podemos dizer que ela já ‘está ouvida’. ‘Ouvir’, que, como ‘ver’, é um verbo ligado aos sentidos, não poderia estar classificado entre os verbos de atividade. Ora, seria possível ir em auxílio à doutrina aristotélica observando que, quando se trata do objeto próprio dos sentidos (por exemplo, ‘ver uma cor’), esse objeto é apreendido tão logo se faça percebido. O mesmo se dá quando se trata de ‘escutar um som’. Não podemos tampouco dizer que ‘ver uma cor’ é uma ação (seja uma atividade, seja um movimento) que, a exemplo de ‘procurar’, tem nela própria um fim implicado, que, tão logo seja atingido, exige o término da ação. Ela pode se prolongar indefinidamente, tanto quanto queira o agente e tanto quanto dure a origem da sensação. Além disso, Aristóteles não é incauto quanto à possibilidade de que a observação de um objeto possa durar certo tempo, e pode parar quando o objeto tiver sido completamente inspecionado. Que isso seja assim, prova-o o trecho da *Poética* em que ele afirma que a tragédia deve ser adequada quanto à extensão, nem muito pequena, nem muito grande. E dá como exemplo a contemplação de um animal, que não pode nem ser muito pequeno (pois seria de percepção difícil) nem muito grande, pois escaparia ao observador sua unidade e completude (1450 b35-1451 a6). Observar um animal muito grande e vê-lo em toda sua inteireza é um ato que dura no tempo e não seria uma atividade, mas um movimento. É fundamentalmente diferente de ver uma cor. Isso está ligado não a características do ato de ver, mas ao objeto ao qual ele se dirige.

Mas a dificuldade conceitual quanto a verbos que não são verbos ligados aos sentidos persiste. O que é efetivamente uma atividade realizada com vistas a si mesma e

como uma atividade eudaimônica pode ser entendida por meio desse conceito? Aristóteles não apresenta uma caracterização positiva, a ação prática é concebida sempre por contraste com a ação produtiva, e, na verdade, como uma espécie de ação produtiva de caráter degenerado. A ação produtiva visa um fim fora dela mesma. Esse fim, um produto ou resultado, tão logo seja obtido, se torna autônomo em relação à atividade que o engendra. Seu êxito está na conformidade a um padrão que é anterior a ele. Há, no resultado, um aspecto descritivo<sup>76</sup>.

Mas quando se trata da ação prática, o resultado é a própria ação, que não se deixa descrever de maneira extensional, ou, antes, que se deixa descrever de maneira extensional apenas quanto a certos aspectos. A ação justa é a ação tal qual o justo a realiza (essa caracterização é adjetiva, podemos descrevê-la), mas não é justo quem apenas faz ações justas (ou seja, não é virtuoso o homem que apenas realiza ações justas), mas sim quem faz ações justas como o justo as faria (ou seja, a ação justa, quando é virtuosa, não se deixa caracterizar senão quando referida à maneira como ela foi realizada). Naturalmente a *Ética Nicomaqueia* é, dessa forma, levada a abrir mão de caracterizar a ação virtuosa para caracterizar o agente virtuoso<sup>77</sup>. Aristóteles, assim, faz seu discurso recuar do âmbito da ação para o âmbito do agente, do âmbito da *praxis* (πράξις) para o âmbito da *hexis* (ἕξις).

Esse aspecto da *Ética Nicomaqueia* pode ser flagrado nesses três pontos específicos que citamos, na distinção feita logo na página inicial do tratado entre fins que são uma atividade e fins que estão além da atividade que os engendra, no argumento da função do homem e na distinção entre técnica e virtude apresentada em EN II.4. Em todas essas passagens coloca-se em cena o contraste entre a ação feita com vistas a ela mesma e a ação feita com vistas a um fim além da própria ação e em nenhuma delas é possível flagrar com clareza uma caracterização positiva da ação feita com vistas a si própria. Ela só se deixa caracterizar por meio do contraste com a ação cujo fim está além dela. É como se Aristóteles, para constituir a exigência de que a ação seja feita com vistas a si própria, incorporasse a finalidade à própria cadeia teleológica que teria essa finalidade como propósito, de modo a fazê-la implodir sobre si mesma. Dessa

---

<sup>76</sup> O bom produto se deixa descrever. Retomo aqui a caracterização da ação produtiva tal como ela foi analisada na primeira parte do trabalho.

<sup>77</sup> Podemos mesmo nos perguntar se a doutrina do meio termo é capaz de caracterizar a ação virtuosa apenas quanto a seus aspectos extensionais (ou seja, ela apreende a ação tal qual o virtuoso a realiza) ou se ela também o faz quanto a seu caráter intensional (ou seja, ela também apreende a ação como o virtuoso a realiza).

forma, tudo se passa como se o resultado, que ‘por natureza é melhor que a atividade que o engendra’(1094 a5-6), ao ser incorporado à ação, tornasse a atividade por natureza boa.

Esse processo, como dissemos na introdução, pode ser visto (mas não tem aí seu fundamento) como a passagem de uma necessidade gramatical - a eudaimonia é necessariamente o mais final dos bens - para uma necessidade prescritiva: é necessário realizar ações dotadas de um caráter final. A origem dessa prescrição é o deslizamento de uma necessidade lógica a uma necessidade prescritiva. Como a eudaimonia é necessariamente o mais final dos bens, e sendo essa uma característica necessária ela é válida para qualquer concepção de eudaimonia, e como a eudaimonia é uma atividade, não uma disposição do sujeito (o que argumento da inatividade fundamenta), é necessário realizar ações que sejam elas próprias seus fins. Aristóteles constitui esse imperativo ético ao prescrever ações que sejam elas próprias dotadas de caráter final. De ‘necessariamente a eudaimonia é final’ passamos a ‘é necessário realizar ações que tenham caráter final’.

Isso justifica por que, quando se trata da atividade do intelecto teórico, a atividade de pesquisa deve ceder lugar, como atividade eudaimônica, à contemplação. A atividade de pesquisa procura um fim além de si própria, mas a contemplação, não. Também explica por que a ação prática deve resultar de uma escolha deliberada em que a ação é escolhida por ela mesma. A ação prática deve visar a própria boa ação como fim, pois seu fim não é relativo, como é o fim do ato produtivo, mas sim um fim absoluto (τέλος ἀπλῶς - 1139 b1).

A eleição da atividade contemplativa como a forma mais perfeita de eudaimonia não resulta, como quer Cooper, de uma exigência oriunda da identificação, no *De anima*, do eu com o intelecto teórico, nem se trata, como quer Ackrill, de privilegiar, na alma humana, uma parte divina que é, por natureza, incompatível com muito do que não é divino.

Assim justifica-se também por que a atividade prática, uma vez que é mais exigente quanto às condições materiais necessárias que devem ser observadas para sua realização e porque muitas vezes visa um fim além de si própria, é colocada apenas em segundo lugar no rol das atividades eudaimônicas.

E não é necessário explicar, como faz Ackrill, por que Aristóteles, se a relação partes/todo é tão esclarecedora a respeito da eudaimonia, não a enfatiza, sequer a menciona. Não se trata efetivamente de uma relação partes/todo, mas se trata de dizer que a ação, quando é um exercício das excelências e é realizada em virtude de si mesma, é uma ação eudaimônica. Que ela faça parte de um todo com outras ações igualmente excelentes, isso é irrelevante.

Se voltarmos a nosso modelo de inspiração kripkeana e à caracterização sugerida da necessidade volitiva, baseada na estrutura da ação que visa um fim além de si própria (a atividade procura realizar o fim que o agente toma como um bem), a ação ética, tal como Aristóteles a prescreve, caminha na direção de tornar-se uma tautologia. Como o fim é a própria ação, a atividade é o próprio fim que o agente toma como um bem. A igualdade ‘objeto/resultado que a ação procura realizar = objeto/resultado que o agente toma como um bem’ volta a um patamar tautológico porque deixa de existir um resultado fora da própria ação que sirva como pivô da igualdade.

A questão é: quanto Aristóteles aposta nessa tautologia?

Talvez não muito, mas talvez o suficiente para criar os problemas em torno do conceito de eudaimonia com os quais nos debatemos.

Que ele não faça dessa tautologia um parâmetro absoluto da ação virtuosa, isso se vê na própria eleição da atividade prática como uma forma de eudaimonia em segundo grau. Se apenas as atividades que não visam de maneira alguma um fim além delas próprias, se apenas a energeia pura, como é a atividade do deus Aristotélico, fosse considerada uma atividade feliz, Aristóteles deveria interditar a ação prática como forma de eudaimonia. Comparadas com a ação absoluta, todas as ações humanas estariam fadadas por natureza ao fracasso. Fazer da energeia pura um parâmetro seria conceber um ponto imponderável do qual nossas ações apenas poderiam se aproximar, mais ou menos. Nossa felicidade só poderia ser contabilizada como um déficit, seríamos tão mais felizes (na verdade, tão menos infelizes) quanto menor fosse a distância que separa nossa ação da ação absoluta.

Por outro lado, a eleição da atividade contemplativa como eudaimonia perfeita se explica justamente porque Aristóteles, de alguma forma, vê a atividade que não tem

um fim além de si própria como a atividade que mais se aproxima de uma energia pura.

Podemos considerar o adendo que se segue à definição de eudaimonia dentro desse quadro conceitual assim desenhado. É difícil resistir às objeções de Cooper a favor do caráter dominante do adendo. O contraste entre as ‘muitas virtudes’, na frase ‘se muitas são as virtudes’ (e de fato elas são muitas), e a virtude que é ‘mais completa/perfeita/final’, selecionada pelo caráter exclusivista do superlativo, convida a que se tome uma virtude do conjunto de virtudes como unicamente aquela que, de modo mais perfeito, é adequada ao exercício da atividade que mais tem o caráter final. Se Aristóteles, entretanto, realmente enfatizasse o caráter segregativo do superlativo, ele deveria simplesmente interditar a atividade prática como forma de eudaimonia, e não é isso o que acontece. Se olharmos o adendo não como a postulação de um critério de seleção entre as virtudes, mas como um critério adverbial, quer dizer, como uma exortação a que a virtude considerada deva ser exercida dotada do caráter mais final possível, conseguiremos acomodar tanto a eleição da atividade contemplativa no posto de eudaimonia perfeita como o segundo lugar dado à atividade prática<sup>78</sup>. Não se trata de um critério de seleção entre as virtudes, mas de um modo de ser delas<sup>79</sup>.

Dessa forma, segundo eu vejo, o absoluto se insinua também na *Ética Nicomaqueia*, mas Aristóteles dá a ele o peso devido. Que ele proceda assim, essa é uma das faces de seu realismo.

---

<sup>78</sup> O próprio Cooper, ao final da nota em que apresenta suas objeções contra a leitura inclusivista do adendo, sustenta que Aristóteles ‘não diz ... tão explicitamente se, ao fim, a eudaimonia deve ser totalmente especificada apenas por meio das distinções entre as virtudes’ (Cooper, 1975, p.100, n.10).

<sup>79</sup> Zingano, em “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles” defende também uma leitura adverbial do adendo:

... parece razoável sustentar que Aristóteles esteja sugerindo não que devemos escolher uma virtude entre as presentes numa lista do tipo “coragem, temperança etc + prudência - contemplação”, mas sim que, a propósito das virtudes morais, devemos escolher o modo próprio de ser destas virtudes (Zingano, 2007, p.84).

A leitura adverbial de Zingano, entretanto, está circunscrita, como se vê, às virtudes morais.

## CONCLUSÃO

Depois de tê-lo escrito, eu percebo que esse trabalho é principalmente uma tentativa de resgate da *Ética Nicomaqueia*. Não que ela, talvez o principal tratado sobre ética da história da filosofia, precisasse exatamente ser resgatada ou que, se esse fosse o caso, eu fosse a pessoa certa para a tarefa. Mas ela, por um lado, certamente tem aspectos que me pareciam incômodos.

Por outro lado, eu não poderia deixar de notar certa desconfiança contemporânea em relação ao discurso ético. Em termos filosóficos, essa desconfiança enseja certo ceticismo que encontra sua expressão mais radical, assim me parece, nos aforismos de Wittgenstein no *Tractatus*. Sobre a ética, como não se pode falar, deve-se calar. As teses de Wittgenstein são apresentadas de maneira tão vertiginosa que é difícil resistir à força de suas evidências senão por uma recusa que as ignore completamente, o que tampouco é razoável.

Talvez, na verdade, os dois temas estivessem interligados. É por ter arriscado um discurso ético, é por ter tentado falar sobre aquilo que se deve calar que Aristóteles é levado a certos contrassensos, entre os quais a eleição da atividade contemplativa como a felicidade suprema. Mesmo a tentativa de dar ao conceito de eudaimonia uma face mais razoável, ou seja, a tentativa de moderar a eleição da atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita, tentativa que encontra expressão no esforço de conceber a eudaimonia como um conceito inclusivo e de atribuir esse inclusivismo a Aristóteles, uma eudaimonia que abraça outros tipos de atividade que não apenas a atividade teórica, mostrava-se para mim apenas como a outra face da mesma dificuldade. A hesitação aristotélica entre uma eudaimonia dominante e uma eudaimonia inclusivista não seria conceitualmente menos problemática que sua decisão final em favor da primeira.

A esse quadro somava-se ainda, como falta suprema, o argumento de abertura de EN I.2 e a acusação de falácia que pesa sobre ele. Aristóteles, ao falar do supremo bem humano, e ele tenta falar sobre o supremo bem humano em cada uma dessas instâncias, não faria senão incorrer em erros sobre erros.

Talvez estivesse certo Wittgenstein. Sua *Conferência sobre ética* endossava a tese.

Não foi essa minha conclusão. Comecei por reavaliar a crítica de Geach ao argumento de abertura de EN I.2, o que me levou a considerar o escopo intensional da ética aristotélica. Mas isso ainda não explicava completamente EN I.2. A explicação que eu procurava se deu pelo reconhecimento da necessidade ligada ao conceito de eudaimonia, necessidade mais especificamente ligada a seu caráter final. Essa necessidade, eu a caracterizei como gramatical. Essa caracterização está naturalmente inspirada em Wittgenstein.

Esse talvez seja um ponto sensível da minha interpretação na medida em que se pode objetar que essa caracterização não respeita aquilo que Wittgenstein chamaria de necessidade gramatical. Aproveito esse espaço para retomar a questão.

Se a discussão a respeito desse ponto pretende ser esclarecedora, devemos evitar que ela se torne somente uma discussão sobre terminologia. Se o conceito de necessidade gramatical pode causar algum estranhamento e pode de alguma forma servir como objeção ao esclarecimento do argumento de abertura de EN I.2 por meio do símile com o metro de Paris (ou com a bolinha ‘amarela’), quero notar que o exemplo do metro de Paris se dá no contexto da procura por um fundamento último do sentido, fundamentação que o segundo Wittgenstein quer criticar como um contrassenso do primeiro Wittgenstein. A denúncia da procura por essa fundamentação última já se anuncia no §1 das *Investigações Filosóficas*, quando Wittgenstein imagina o exemplo das cinco maçãs vermelhas (lembremos a afirmação perto do final do parágrafo: ‘explicações chegam a um fim em algum ponto’ - Wittgenstein, 2001, p. 2<sup>o</sup> -, assim como a cadeia teleológica aristotélica chega a um fim em algum ponto), mas se apresenta de maneira mais saliente como uma crítica a sua postura inicial, do *Tractatus*, a partir do §46, quando ele menciona o sonho de Sócrates no *Teeteto*. Sócrates fala de elementos primários, aos quais não se pode atribuir nem ser, nem não-ser. Wittgenstein termina o parágrafo afirmando:

Tanto os ‘*individuals*’, de Russel, quanto meus ‘*objects*’ (*Tractatus Logico-Philosophicus*) eram tais elementos primários (Wittgenstein, 2001, p.19<sup>o</sup>).

No §50, em que Wittgenstein apresenta justamente o exemplo do metro de Paris, ele começa se perguntando o que significa exatamente não poder atribuir nem ser, nem não ser a esses elementos que seriam a fundamentação última do sentido. E cita o metro

de Paris como exemplo de algo que tem e não tem um metro. Sendo a fundamentação última de algo (da propriedade 'ter um metro'), ele tem e não tem um metro.

A eudaimonia também é a fundamentação última de algo, a fundamentação última das nossas ações, a explicação última que responde à pergunta 'por que fazemos o que fazemos?'. Quando Ackrill afirma que podemos recorrer ao conceito de felicidade para responder à pergunta 'por que você procura o prazer?', mas que não podemos responder à pergunta 'por que você procura a felicidade?' recorrendo a algo posterior ou mais fundamental que a própria noção de felicidade, essa é uma observação gramatical, uma observação a respeito do uso da palavra 'felicidade'. Ela está na mesma linha que as observações de Agostinho a respeito do tempo, que Wittgenstein cita no §89 das *Investigações Filosóficas*.

Que a eudaimonia seja fundamentação última das nossas ações, entretanto, não se diz da mesma forma como se diz que o metro de Paris é a fundamentação última da propriedade 'ter um metro'. Ser a fundamentação última das nossas ações significa que o máximo a que podemos aspirar é ter uma vida que nos pareça a mais feliz possível e agir contrariamente a isso seria irracional. Aristóteles toma como fundamento de sua ética a finitude da existência humana. Não podemos aspirar, como seres finitos que somos, senão a uma vida que nos pareça a melhor possível. Dessa forma, a eudaimonia, como quer Lawrence, é um princípio constitutivo da razão prática.

Se se aceita, então, o caráter da necessidade de a eudaimonia ser final, tem pouca importância se a caracterização dela como uma necessidade gramatical faz jus à terminologia de Wittgenstein ou não. Talvez pudéssemos mesmo dizer que essa necessidade tem certa semelhança de família com a necessidade de o metro de Paris ter um metro, mas isso interessa menos que o esclarecimento do caráter do argumento de abertura de EN I.2. O argumento tem seu sentido, ele não é uma falácia lógica, nem deve ser isolado do fluxo principal da argumentação aristotélica em torno da eudaimonia, pelo contrário: ele está em linha com os outros argumentos do livro I, com os quais dialoga de igual para igual. Não há por que denunciar isso como um contrassenso ou como uma falta de sentido.

A não ser, claro, que se aposte na ideia de que a própria vida não tem sentido. Talvez essa seja uma aposta sedutora pelo radicalismo que ela carrega, mas não para Aristóteles.

Lógica e volição estão implicadas para caracterizar a eudaimonia como necessariamente final. Essa interpretação é capaz de resolver alguns dos problemas quanto ao conceito de supremo bem humano. A eleição da atividade contemplativa e o adendo à definição de eudaimonia, entretanto, estão ligados a aspectos prescritivos da *Ética Nicomaqueia* e especialmente à exigência de que a ação seja feita com vistas a ela mesma. Ora, se a eudaimonia é, por um lado, necessariamente final e não é, por outro lado, uma disposição do sujeito, quer dizer, ela é uma atividade, serão eudaimônicas apenas as atividades que não visem um fim além de si próprias. Daí o surgimento da prescrição de que a atividade seja feita com vistas a ela mesma. De uma necessidade lógica, Aristóteles extrai uma necessidade prescritiva. Isso explica as dificuldades quanto ao adendo à definição de eudaimonia e quanto à eleição da atividade contemplativa como a eudaimonia perfeita.

O que se insinua por trás dessa prescrição é a exigência de que a ação eudaimônica se aproxime tanto quanto possível de uma atividade pura, uma *energeia* pura, como a ação do deus aristotélico. A seu modo, também a ética aristotélica aponta para o absoluto. O que a salva da tentação do abismo, entretanto, é o fato de que Aristóteles não dota essa prescrição da ênfase que a faria inútil como parâmetro para a ação humana.

É esse resgate que me parecia necessário, talvez não para a *Ética Nicomaqueia*, mas para a utilidade que ela pudesse ter para mim. Dessa forma, cumpri eu mesmo o preceito aristotélico de não fazer da ética uma disciplina simplesmente teórica. A mim parece que, de alguma forma, ao estudar ética, estamos implicados com o assunto de uma maneira não isenta, ou pelo menos não de uma maneira tão distante como quando estudamos lógica ou metafísica, digamos.

Enfim, percebo que a estudei não apenas com vistas ao conhecimento que dela pudesse advir, mas também com vistas à prática que dela pudesse resultar. Não porque eu tivesse passado a tomar os preceitos aristotélicos ao pé da letra, mas sim porque encontrei neles um antídoto para certo ceticismo ético e uma exortação rumo a uma vida ativa que fosse expressão de minhas características como pessoa e de minhas potencialidades. Mas me alongar sobre o ponto deixaria essa conclusão com um ar confessional demais para um trabalho acadêmico.

# APÊNDICES

**TEXTO DE MOERBECKE, TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS E  
COMENTÁRIOS**

1105 a17 Quaeret autem utique aliquis qualiter dicimus quoniam  
Oportet quidem iusta operantes iustos fieri, temperata  
Autem temperatos. Si enim operantur iusta et temperata,  
20 iam sunt iusti et temperati, quemadmodum si grammatica  
et musica, grammatici et musici. § Vel neque in  
artibus ita habet. Contingit enim grammaticum quid  
facere et a casu et alio supposito. Tunc  
igitur grammaticus, si grammaticum quid faciat  
25 et grammaticae, hoc autem est secundum eam quae in ipso  
grammaticam. § Adhuc autem neque simile est in artibus et  
in virtutibus. Quae enim ab artibus fiunt, bene habent in  
eis. Sufficit igitur haec qualiter habentia fieri. Quae autem  
secundum virtutes fiunt, neque si haec qualiter habeant,  
30 iuste vel temperate operata sunt, sed et si operans  
qualiter habens operetur. Primum quidem sciens, deinde si  
eligens, et eligens propter hoc, tertium autem et si  
firme et immobiliter habeat et operetur. Haec autem ad  
1105 b1 alias quidem artes habere non connumerant, praeter  
ipsum scire; ad virtutes autem scire quidem parum  
aut nihil potest, alia autem non parum, sed omne  
possunt, quae ex multotiens operari iusta et  
5 temperata adveniunt. § Res quidem igitur iustae et temperatae  
dicuntur quando sunt tales quales utique iustus et temperatus  
operabitur; iustus autem et temperatus est non qui haec  
operatur, sed et qui sic operatur ut iusti et  
temperati operantur. § Bene igitur dicitur quoniam ex iusta  
10 operari iustus fit et ex temperata temperatus.  
Ex non operari autem haec, nullus utique neque curabit  
fieri bonus. § Sed multi haec non operantur,  
ad rationem autem confugientes existimant philosophari  
et sic fore studiosi, simile aliquid facientes  
15 laborantibus qui medicos audiunt quidem studiose, faciunt  
Autem nihil eorum quae praecepta sunt. Quemadmodum igitur  
neque illi bene habebunt corpus ita curati, neque isti ani-

mam ita philosophantes.

1 § [1105 a17] Mas alguém, de toda certeza, questionará como dizemos  
2 que é necessário tornar-se justo fazendo coisas justas, e temperante  
3 (fazendo coisas) temperantes. Pois se (os agentes) fazem coisas justas  
4 e temperantes, [a20] já são justos e temperantes, assim como se  
5 (fazem) atos de gramática e música, (já são) gramáticos e músicos.

6 § Ou nem nas artes as coisas se hão assim? Pois pode acontecer de  
7 (alguém) fazer um ato de gramática não só por acaso como também se  
8 um outro se sotopõe. (É) então gramático, se fizer algo de gramático e  
9 [a25] gramaticalmente, e isto é segundo a gramática que (está) nele  
10 próprio.

11 § E ainda nem semelhança há nas artes e virtudes. Pois as coisas feitas  
12 pelas artes se hão bem nelas (mesmas). É suficiente, então, que elas  
13 sejam feitas havendo-se de certa forma. Mas as coisas feitas segundo  
14 as virtudes, nem se havendo-se de certa forma, foram realizadas de  
15 maneira [a30] justa ou temperante, mas também se quem as realiza as  
16 realize havendo-se de certa forma. Primeiro, (se) sabe, em seguida se  
17 escolhe, e escolhe por causa disso, terceiro se se houver e realizar  
18 firmemente e de maneira imóvel. Mas essas coisas, [1105 b1] quanto a  
19 ter as outras artes, não se somam, exceto o próprio saber; mas quanto  
20 às virtudes, o saber pouco ou nada pode, mas as outras não pouco, mas  
21 tudo podem, as que advêm do fazer muitas vezes coisas justas e  
22 temperantes [b5].

23 § As coisas, então, são ditas justas e temperantes quando são tais quais  
24 o justo e temperante, de toda certeza, realizará; Mas é justo e  
25 temperante não quem as realiza, mas quem realiza como os justos e  
26 temperantes realizam.

27 § Bem se diz, então, que do realizar coisas justas [b10] o justo se faz e  
28 do (relizar) coisas temperantes o temperante (se faz). Do não realizar  
29 essas coisas, ninguém, de toda certeza, cuidará de se tornar bom.

30 § Mas muitos não realizam essas coisas, mas, refugiando-se na razão,  
31 consideram ser filósofos e assim vir a ser cultivados, fazendo algo  
32 semelhante aos [b15] doentes que escutam os médicos com aplicação,  
33 mas não fazem nada do que foi ordenado. Como, então, nem aqueles  
34 terão bem o corpo cuidados assim, nem esses (terão bem) a alma  
35 filosofando assim.

Comentários:

Linha 1

Nota 1: ‘...de toda certeza, questionará...’

Moerbecke adota uma solução peculiar para traduzir as frases gregas no modo potencial, construídas com o verbo no modo optativo (o grego clássico, além dos modos indicativo e subjuntivo existentes também no português moderno, tem o modo optativo) acompanhado da partícula *an* (ἄν). Ele usa o verbo no futuro (*quaret*, no caso, traduzido como ‘questionará’) com o advérbio latino *utique*, que, de acordo com o *Oxford Latin Dictionary*, pode ter acepções como ‘certamente’, ‘necessariamente’, ‘qualquer que seja o caso’, etc. A frase grega no modo potencial usualmente é traduzida para o português por um futuro do pretérito (‘alguém questionaria’), ou por uma frase com o verbo ‘poder’ no futuro do pretérito (‘alguém poderia questionar’). A língua latina não tem um futuro do pretérito. Não sei dizer ao certo qual seria o fundamento dessa solução adotada por Moerbecke, mas parece que ela se impõe apenas por falta de alternativa melhor. O fato é que as frases gregas no potencial são abundantes no texto aristotélico, como são abundantes no grego clássico. A tradução adotada procura manter no português essa solução ‘errada’ de Moerbecke. Deve-se fazer notar o tamanho do quiproquó: minha versão para o português procura transferir para o vernáculo o que teria sido o entendimento de um latinista medieval de uma frase por sua vez traduzida ‘erradamente’ do grego clássico. Podemos supor, de qualquer forma, que o ‘erro’ de Moerbecke não tem grandes consequências, uma vez que a leitura dos textos aristotélicos era feita em ambiente controlado. Um estudioso medieval que não soubesse grego talvez tivesse ao menos informação suficiente para entender que essa solução de Moerbecke era uma muleta. Além disso, deve-se notar que Moerbecke adota essa solução mecanicamente ao menos dentro do capítulo (em uma verificação superficial de outras partes do texto, não encontrei exceções para essa regra) e a padronização ajudaria nosso estudioso medieval que não conhece o grego a reconhecer a forma. As outras frases do capítulo no modo potencial (πράξειεν - 1105 b7 e μελλήσειε - 1105 b11) são traduzidas para o latim (linhas 24 e 29) do mesmo jeito.

Nota 2: ‘...dizemos que...’

Moerbecke usa como conjunção integrante (‘dizemos *que*’) a conjunção latina *quoniam*, que não tem esse uso em latim e significa ‘uma vez que’, ‘porque’. Esse uso

ocorre duas vezes no capítulo, aqui e em 1105 b9 (linha 27), sempre como tradução do grego *lego hoti* (λέγω ὅτι), ‘digo que’. Em grego, *hoti* (ὅτι) também significa ‘porque’ e talvez esse seja o motivo da tradução de Moerbecke.

Linha 2

Nota 3: ‘...fazendo coisas justas...’

Moerbecke adota mecanicamente como tradução do grego *pratto* (πράττω) e seus cognatos o latino *operor*, que não tem, em latim, o sentido de *fazer*, mas de *trabalhar*, *ocupar-se de*. Haveria o verbo latino *facere*, mas esse ele reserva como tradução de *poieo* (ποιέω > ποιῶ). Ele segue criteriosamente essa regra dentro do capítulo, o que é um sinal de escrúpulo: a distinção entre *praxis* (πράξις) e *poiesis* (ποίησις) é basilar na ética aristotélica, mas isso tem como custo usar um verbo um tanto fora de seu campo semântico. A solução só é possível, assim me parece, porque se trata, em época medieval, de duas línguas mortas.

Linha 4

Nota 4: ‘...assim como...’

As duas ocorrências de *quemadmodum* no capítulo correspondem às duas ocorrências de *hosper* (ὅσπερ), uma aqui, em 1105 a20, e a outra em 1105 b16 (linha 33). Quanto ao comentário de Aquino, interessa notar que sua análise da comparação entre virtude e técnica poderia estar influenciada pela tradução de Moerbecke. Talvez Aquino tenha lido o *quemadmodum* de maneira forte, como se a comparação fosse fundamental, o que talvez até encontre apoio no texto grego, pois *hosper* (ὅσπερ) tem uma terminação que reforça a comparação. *Quemadmodum*, entretanto, não tem em latim essa força, podendo inclusive ser traduzido como um ‘assim, por exemplo’. Dadas certas peculiaridades da tradução de Moerbecke, poderíamos suspeitar que ele tivesse usado *quemadmodum* de maneira peculiar, assim como usou *utique* (nota 1), *quoniam* (nota 2), *operor* (nota 3). *Quemadmodum* teria sido usado, talvez, para introduzir uma comparação forte (algo como ‘10 é divisível por 2, como todo número par’). O segundo uso de *quemadmodum*, entretanto, interdita essa hipótese, pois ali se trata claramente de uma comparação simples: ‘Como, então, nem aqueles terão bem o corpo cuidados assim, nem esses (terão bem) a alma filosofando assim’.

Linha 5

Nota 5: ‘...atos de gramática...’

Aproveito a sugestão de tradução de Zingano (Zingano, 2006, p.46).

Linha 6

Nota 6: ‘...se hão...’

Essa é mais uma das soluções peculiares de Moerbecke. Ele traduz literalmente para latim a expressão grega *houtos echei* (οὕτως ἔχει) por *ita habet*. Existe efetivamente a construção em latim usando o verbo *habere* junto a um advérbio, mas ela é pouco frequente em latim e tem um uso mais restrito que em grego. A tradução opta por verter a expressão pela forma remanescente em nossa língua da expressão latina (como, por exemplo, em ‘ele se houve muito bem na prova’), o que dá ao texto um caráter arcaico. Moerbecke usa sistematicamente essa regra, ao menos no capítulo.

Nota 7: ‘...pode acontecer de...’

Moerbecke traduz o grego *endechetai* (ἐνδέχεται), que pode ter o sentido de ‘é possível’ pelo latino *continget*. Existe certa relevância filosófica nesse comentário. Se entendermos a objeção como asseverando uma proposição universal afirmativa, algo do tipo ‘todo A é B’ (‘todos os que fazem atos gramaticais são já gramáticos’), à refutação aristotélica bastaria um contraexemplo: existe ao menos um A que não é B. Nesse caso, poderíamos ler o grego *endechetai* com força lógica. A tradução seria ‘é possível’. Tomás de Aquino, pela forma estritamente silogística como lê o capítulo, digamos, concordaria com essa tradução e com o ambiente silogístico que ela instaura. Aristóteles estaria aqui usando de seus instrumentos de análise lógica para dirimir uma objeção mal fundamentada. Mas *endechetai*, ao lado desse uso estritamente silogístico, de resto bem atestado na doutrina aristotélica (basta lembrarmos a força lógica com que o verbo é usado, em *Metafísica* Δ.5, na definição de necessário: ‘aquilo que não pode ser diferente’ – *to me endechomenos allos echein*, τὸ μὴ ἐνδεχόμενος ἄλλως εἶναι), pode ter significados mais brandos, como foi traduzido, ‘pode acontecer’. Esse uso, me parece, está próximo do latino ‘continget’, que Moerbecke usa. O *Oxford Latin Dictionary* não traz *contingo* na acepção de ‘ser possível’, mas antes como ‘to come about, happen; to come into existence, be produced’ (*Oxford Latin Dictionary*, acepção 8, *ad loc.*) Isso não quer dizer que nossa análise (e a tradução proposta) deixa de considerar a força lógica do contraexemplo. A leitura que propomos do capítulo e das

dificuldades conceituais da ética aristotélica, afinal de contas, está cheia de conceitos lógicos. Mas essa lógica não se reduz a uma silogística. Tampouco nos parece que o texto aristotélico se reduza à silogística que Aquino vê nele.

Linha 7

Nota 8: ‘...por acaso...’

Eis aqui mais um exemplo das características mecânicas da tradução de Moerbecke. Em grego, a expressão ‘por acaso’ se faz com uma preposição acompanhada do substantivo no genitivo: *apo tuches* (ἀπὸ τύχης). Em latim, o usual é apenas o substantivo no caso ablativo, *casu*, mas Moerbecke faz questão de deixar impressa a fórmula grega no latim fazendo explícita a preposição: *a casu*.

Linha 8

Nota 9: ‘...sotopõe...’

Moerbecke, ao que parece, traduz o grego *hupotithemi* (ὑποτίθημι) por *suppono* baseado mais em considerações morfológicas que semânticas. O verbo grego se forma pela junção da preposição *hupo* (ὑπό, ‘em baixo’), usada como prefixo, com o verbo *tithemi* (τίθημι, ‘colocar’, ‘por’). *Suppono* tem a mesma morfologia (*sub + pono*) e um campo semântico semelhante, mas não completamente sobreposto ao campo semântico de seu correlato grego. Uma das traduções possíveis do grego seria a adotada por Zingano, por exemplo: ‘é possível fazer algo de cunho gramatical ... instruído por outra pessoa’ (Zingano, 2006, *ad loc.*), que não corresponde ao sentido de *suppono* em latim. Mas o comentário de Tomás de Aquino é correto na substância: se trata de realizar corretamente um ato de gramática baseado no conhecimento de outra pessoa.

Nota 10: ‘...(É) então gramático...’

Moerbecke estranhamente não traduz o futuro grego *estai* (ἔσται), ‘será’, mas traduz o advérbio *tote* (τότε), ‘quando’. Isso não afeta o entendimento do texto, uma vez que o importante aqui não são os indicadores temporais, mas a sequência lógica, à qual a temporalização está subordinada.

Linha 11

Nota 11: ‘E...’

Esse ‘e’ não se encontra no grego. Seria, segundo as regras adotadas por Moerbecke, a tradução de um *de* (δέ), que efetivamente está presente no grego *oud’* (οὐδ’), formado pela negação *ou* mais a partícula *de* (οὐ + δέ), mas que Moerbecke já contemplou no latino *neque*.

Nota 12: ‘Pois as coisas feitas pelas artes...’

Essa é a única vez, no capítulo, em que Moerbecke não contempla o par ‘men ...de’ (μέν...δέ) do grego. O *de* da linha 1105 a28 fica sem seu correspondente *men* da linha 1105 a27.

Linha 12

Nota13: ‘...se hão bem nelas (mesmas)...’

A respeito do ‘se hão bem’, ver nota 6. A tradução de Moerbecke não consegue dar conta do original grego, que, traduzido literalmente, diz: ‘as coisas feitas pelas artes têm o bem nelas mesmas’. Mas isso, segundo me parece, não chega a comprometer o sentido da frase.

O parênteses introduz uma precisão presente no grego que a tradução de Moerbecke não tem.

Linhas 13, 14 e 16

Nota 14: ‘...havendo-se...’

Ver nota 6.

Linha 16:

Nota 15: ‘...(se) sabe...’

O ‘se’ entre parênteses está no grego, mas não na tradução latina.

Linha 17

Nota 16: ‘...escolhe por causa disso...’

Do grego, traduziríamos ‘... e escolhe por causa dessas coisas...’, o que deixa mais claro que os atos virtuosos devem ser escolhidos por eles mesmos (qualquer que seja a interpretação que venhamos a dar a esse preceito)

Linha 17

Nota 17: ‘...se se houver e realizar...’

Moerbecke aqui evita a solução que ele havia adotado para as linhas 18 e 19 (‘mas também se quem as realiza as realize havendo-se de certa forma’) e prefere coordenar os verbos: ‘se houver e realizar’. Traduzido com a solução não adotada, o trecho não mudaria substancialmente: ‘...terceiro, se realizar havendo-se firmemente e de maneira imóvel’.

Linha 19

Nota 18: ‘...as outras artes...’

Não adoto aqui a tradução de Taylor, seguida por Zingano, ‘...quanto a ter as outras, as artes,...’. Embora a solução seja esclarecedora na tradução do grego clássico, pelos motivos expostos por Taylor (Taylor, 2006, p.94), a tradução latina não incorpora essa solução.

Linha 19

Nota 19: ‘...se somam...’

Moerbecke, assim como na tradução de *hupotithemi* por *suppono*, respeita estritamente a morfologia do termo grego. Ele traduz *sunarithmeo* (συναριθμέω > συναριθμῶ) por *connumero*.

Linha 20

Nota 20: ‘... pouco ou nada pode (*potest*) ... mas tudo pode (*possunt*) ...’

Moerbecke não respeita a distinção entre o primeiro ‘pode’ desse trecho, que em grego é o verbo *ischuei* (ἰσχύει), e o segundo, que em grego é *dunatai* (δύναται). Seria o segundo o verbo mais imediatamente traduzido por *possunt*.

## COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO

*Quaeret autem utique aliquis* etc. Postquam Philosophus ostendit quod virtutes causantur ex operibus, hic movet quandam dubitationem. Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit eam, ibi: *Vel neque in artibus* etc.; tertio ex determinatione quaestionis inducit conclusionem principaliter intentam, ibi: *Bene igitur dicitur* etc. Est ergo dubitatio quam primo movet talis: ita se habet in virtutibus sicut et in artibus; sed in artibus ita se habet quod nullus operatur opus artis nisi habens artem, sicut nullus facit opera grammaticalia nisi grammaticus existens neque opera musicalia nisi musicus existens; ergo etiam ita se habebit in virtutibus quod quicumque facit opera iusta est iam iustus et quicumque facit opera [iam] temperata est iam temperatus; non ergo videtur verum esse quod dictum est quod homines faciendo iusta fiunt iusti et faciendo temperata fiunt temperati.

Deinde cum dicit: *Vel neque in artibus* etc., solvit dubitationem praedictam. Et primo interimendo id quod assumebatur de artibus; secundo interimendo similitudinem quae proponebatur inter virtutes et artes, ibi: *Adhuc autem neque simile* etc. Dicit ergo primo quod in artibus non ita se habet sicut assumebatur, scilicet quod quicumque facit grammaticalia iam sit *grammaticus*. Contingit enim quandoque quod aliquis facit opus grammaticale non per artem, sed quandoque quidem a casu, puta si aliquis ydiota a casu pronuntiet congruam locutionem, quandoque autem hoc contingit alio supposito, ad cuius scilicet exemplar operetur, puta si aliquis mimus repraesentet locutionem congruam, quam aliquis grammaticus profert. Sed tunc aliquis est iudicandus, grammaticus quando facit opus grammaticale et grammaticaliter, id est secundam scientiam grammaticae quam habet.

Deinde cum dicit: *Adhuc autem neque simile* etc., ponit secundam solutionem. Circa quam duo facit: primo interimendo similitudinem artium ad virtutem; secundo concludit solutionem, ibi: *Res quidem igitur iustae* etc. Dicit ergo primo quod non est simile in artibus et virtutibus. Quia opera quae fiunt ab artibus habent in se ipsis id quod pertinet ad bene esse artis. Cuius ratio est quia ars est ratio recta factibilium, ut dicitur in VI huius; facere autem est operatio transiens in exteriorem materiam, talis autem actio est perfectio facti, et ideo in huiusmodi actionibus bonum consistit in ipso

facto. Et ideo ad bonum artis sufficit quod ea quae fiunt, bene se habeant. Sed virtutes sunt principia actionum quae non transeunt in exteriorem materiam, sed manent in ipsis agentibus, unde tales actiones sunt perfectiones agentium, et ideo bonum harum actionum in ipsis agentibus consistit. Et ideo dicit quod ad hoc quod aliqua fiant iuste vel temperate non sufficit quod opera quae fiunt, bene se habeant, sed requiritur quod operans debito modo operetur. In quo quidem modo tria dicit esse attendenda. Quorum primam pertinet ad intellectum sive ad rationem, ut scilicet ille qui facit opus virtutis non operetur ex ignorantia vel a casu, sed sciat quid faciat. Secundam accipitur ex parte virtutis appetitivae, in quo duo attenduntur; quorum unum est ut non operetur ex passione, puta cum quis facit ex timore aliquod opus virtutis, sed operetur ex electione; aliud autem est ut electio operis virtuosum non sit propter aliquid aliud, sicut cum quis operatur opus virtutis propter lucrum vel propter inanem gloriam, sed sit propter hoc, id est propter ipsum opus virtutis quod secundum se placet ei qui habet habitum virtutis tamquam ei conveniens. Tertium autem accipitur secundum rationem habitus, ut scilicet aliquis firme, id est constanter, quantum ad se ipsum, et immobiliter, id est a nullo exteriori ab hoc removeatur quin habeat electionem virtuosam et operetur secundum eam. Sed ad artes non requiritur nisi primam horum, quod est scire, potest enim aliquis esse bonus artifex etiam si numquam eligat operari secundum artem vel si non perseveret in suo opere; sed scientia parvam vel nullam virtutem habet ad hoc quod homo sit virtuosus, sed totum consistit in aliis, quae quidem adveniunt homini ex frequenti operatione virtuosorum operum, quia ex hoc generatur habitus per quem aliquis eligit ea quae conveniunt illi habitui et immobiliter in eis perseverat.

Deinde cum dicit: *Res quidem igitur etc.*, concludit solutionem praedictae dubitationis. Et dicit quod res quae fiunt dicuntur iustae et temperatae quando sunt similes illis quas iustus et temperatus operatur; sed non oportet quod quicumque haec operatur sit iustus et temperatus, sed ille qui sic ea operatur sicut operantur iusti et temperati secundum tria praemissa. Sic igitur homines primo operantur iusta et temperata non eodem modo quo iusti et temperati utuntur, et ex talibus operationibus causatur habitus. Si quis autem quaerat quomodo hoc est possibile, cum nihil reducat se de potentia in actum, dicendum est quod perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc quod appetitus reguletur secundum rationem; prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativas sicut in speculativas, et ideo, sicut per principia praecognita facit aliquis

inveniendo se scientem in actu, ita agendo secundum principia rationis practicae facit aliquis se virtuosum in actu.

Deinde cum dicit: *Bene igitur dicitur* etc., concludit conclusionem principaliter intentam. Et primo concludit propositum; secundo arguit quorundam errorem, ibi: *Sed multi haec quidem* etc. Concludit ergo primo quod bene supra dictum est quod homo fit iustus ex eo quod iusta operatur et temperatus ex eo quod temperata operatur. Ex hoc autem quod non operatur, nullus nec studium apponit ad hoc quod fiat bonus.

Deinde, cum dicit : *Sed multi haec quidem* etc., arguit quorundam errorem qui non operantur opera virtutis, sed confugiendo ad ratiocinandum de virtutibus aestimant se fieri bonos philosophando. Quos dicit esse similes infirmis qui sollicite audiunt ea quae dicuntur sibi a medicis, sed nihil faciunt eorum quae sibi praecipuntur. Ita enim se habet philosophia ad curationem animae sicut medicina ad curationem corporis. Unde sicut illi qui audiunt praecepta medicorum et non faciunt numquam erunt bene dispositi secundum corpus, ita neque illi qui audiunt documenta moralium philosophorum et non faciunt ea numquam habebunt animam bene dispositam.

## TRADUÇÃO DO COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO

*Mas alguém, de toda certeza, questionará* etc. Após o filósofo ter exposto que as virtudes são causadas pelas ações, traz à discussão aqui certa dúvida. E a respeito disso faz três coisas: primeiro, traz a dúvida à discussão; segundo, resolve-a, no trecho: *Ou nem nas artes* etc.; Terceiro, da delimitação da questão conduz à conclusão originalmente visada, no trecho: *Bem se diz, então* etc.

Tal é pois a dúvida que ele primeiramente traz à discussão: como ocorre nas virtudes, assim ocorre nas artes; mas nas artes como ocorre que ninguém faz uma obra de arte<sup>80</sup> exceto se possui a arte, assim ninguém faz um ato de gramática<sup>81</sup> a não ser se revelando gramático, nem um ato de música a não ser se revelando músico; então também assim nas virtudes ocorrerá que quem quer que faça atos justos é já justo e quem quer que faça atos temperantes é já temperante; então não parece ser verdadeiro o que foi dito, que os homens tornam-se justos fazendo coisas justas e tornam-se temperantes fazendo coisas temperantes.

Em seguida, quando diz: *Ou nem nas artes* etc., resolve a dúvida mencionada. E primeiro negando o que fora assumido para as artes; segundo, negando a semelhança que fora proposta entre as virtudes e as artes, no trecho: *E ainda nem semelhança* etc.

Diz, então, primeiro, que nas artes não ocorre assim como fora assumido, ou seja, que quem quer que faça atos de gramática já seja gramático. Pois pode acontecer às vezes que alguém faça um ato gramatical não por arte, mas, eventualmente, por acaso – digamos, se alguém pronuncia por acaso uma frase correta – ou, eventualmente, isso acontece por intromissão de outro, por exemplo, alguém cujo exemplo o agente tome como modelo<sup>82</sup> – digamos, se algum ator leve à cena uma frase correta que um gramático pronunciou. Alguém deve ser julgado gramático, então, quando faz um ato de gramática e o faz gramaticalmente, isto é segundo o conhecimento de gramática que ele tem.

---

<sup>80</sup> ‘Obra de arte’ não vai aqui no sentido de uma realização estética, mas como o resultado da aplicação de uma técnica, como a confecção de um vaso, uma palavra grafada corretamente, etc.

<sup>81</sup> Seguindo a sugestão de tradução de Zingano na *Ética Nicomaqueia* (Zingano, 2006, *ad loc.*), adoto ‘ato de gramática’, melhor que ‘ato gramatical’.

<sup>82</sup> A tradução não é literal, mas é difícil manter a literalidade.

Em seguida, quando diz: *E ainda nem semelhança* etc., estabelece a segunda solução, a respeito da qual faz duas coisas: primeiro, nega a semelhança das artes frente à virtude. Segundo, conclui a solução, no trecho: *as coisas, então, são ditas justas* etc.

Diz primeiro que não há semelhança nas artes e virtudes. Porque as obras que são realizadas pelas artes têm em si próprias aquilo que é o caso para serem boas realizações artísticas. A razão disso é que a arte é a reta razão das coisas realizáveis, como será dito no livro VI; fazer é uma realização que transita para a matéria exterior, e tal ação se completa na coisa feita, e por isso, em ações desse tipo, o bem está compreendido na própria coisa feita. Por isso, para o bem da arte, é suficiente que os trabalhos realizados se hajam bem. Mas as virtudes são princípios de ações que não transitam para a matéria exterior, mas permanecem nos próprios agentes, de onde se diz que tais ações são perfeições dos agentes e por isso o bem dessas ações está compreendido nos próprios agentes. E por isso diz que para que quaisquer coisas sejam feitas de maneira justa ou temperante, não basta que aquilo que é feito se haja bem, mas se requer que o agente aja do modo devido. Para isso, três coisas devem ser observadas. A primeira delas cai sob o escopo do intelecto ou da razão, por exemplo, que aquele que faz um ato de virtude não o faça em estado de ignorância ou por acaso, mas saiba o que faz. A segunda deriva da parte da virtude apetitiva, e duas coisas devem ser verificadas: uma é que não aja por paixão, quando, digamos, alguém faz por temor algum ato de virtude, mas que aja por escolha; a outra é que a escolha do ato virtuoso não se dê por um motivo alheio, como quando alguém realiza um ato de virtude por causa do lucro ou da glória vazia, mas se dê por aquilo que representa o próprio ato de virtude, que agrada por ele mesmo aquele que tem o hábito da virtude conforme a ele. A terceira deriva da noção de hábito, como, por exemplo, que alguém aja de maneira firme, isto é, constante naquilo que diz a respeito a si mesmo, e de maneira imóvel, isto é, que não seja afastado por nada que seja exterior à escolha virtuosa e que aja segundo ela. Mas para as artes não se requer exceto a primeira delas, que é o saber, pois alguém pode ser um bom artífice mesmo que não escolha nunca agir segundo a arte ou mesmo que não persevere na sua obra. Mas o saber, para que o homem seja virtuoso, tem pouca ou nenhuma virtude, que está toda compreendida nas outras, que advêm aos homens da frequente realização de atos virtuosos, porque disso o hábito é gerado para quem escolhe aquilo que é adequado para esse hábito e de maneira imóvel persevera neles.

Em seguida, quando diz: *As coisas então* etc., conclui a explicação da dúvida mencionada. E diz que aquilo que é feito é dito justo e temperante quando é semelhante àquilo que é feito pelo justo e pelo temperante; mas não é necessário que quem o faça seja justo e temperante, mas aquele que o faz assim como o justo e o temperante fazem segundo as três premissas. Assim, então, os homens primeiro fazem coisas justas e temperantes não da mesma maneira pela qual os justos e temperantes agem, e desses atos o hábito resulta. Se alguém questiona como isso é possível, uma vez que nada conduz a si mesmo da potência ao ato, é necessário dizer que a perfeição da virtude moral, da qual estamos falando, consiste nisso, que o apetite seja regulado segundo a razão; e os primeiros princípios da razão nos são naturalmente dados, tanto a razão operativa quanto a especulativa, e por isso, assim como pelos princípios pré-conhecidos, alguém, descobrindo, se faz conhecedor em ato, assim também agindo segundo os princípios da razão prática alguém se faz virtuoso em ato.

Em seguida, quando diz: *Bem se diz, então* etc., fecha a conclusão originalmente visada. E primeiro fecha o tema; segundo, censura o erro de alguns, no trecho: *Mas muitos não realizam essas coisas* etc.

Conclui, então, primeiro, que está correta a afirmação inicial de que o homem se faz justo porque faz coisas justas e temperante porque faz coisas temperantes. E porque não as faz, ninguém demonstra ao menos empenho em se tornar bom.

Em seguida, quando diz: *Mas muitos não realizam essas coisas* etc., acusa o erro de alguns que não realizam atos de virtude, mas que, refugiando-se em raciocinar a respeito da virtude, estimam se tornarem bons filosofando. Desses, ele diz que são semelhantes aos enfermos que escutam com solicitude o que lhes é dito pelos médicos, mas não fazem nada do que foi ordenado. Pois como a filosofia está para a cura da alma assim a medicina está para a cura do corpo. De onde se conclui que como aqueles que escutam as ordens dos médicos mas não as seguem nunca estarão bem dispostos quanto ao corpo, assim aqueles que escutam os ensinamentos dos filósofos morais e não os seguem nunca terão a alma bem disposta.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Aristóteles

ARISTOTELIS. *Analytica priora et posteriora - recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *De anima - recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia - recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer et J.M. Mingay. Praefatione auxit J.M. Mingay*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea - recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Bywater*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Metaphysica - recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. Jaeger*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

\_\_\_\_\_. *Physica - recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Poétique - texte établi et traduit par J. Hardy*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

\_\_\_\_\_. *Topica et sophisticorum elenchi - recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

### Traduções de obras de Aristóteles

ANGIONI, L. *Física I-II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

BODEÛS, R. *Éthique à Nicomaque - Traduction et présentation par Richard Bodeüs*. Paris : GF Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_. *De l'ame*. Paris: Flammarion, 1993.

BRUNA, J. *A poética clássica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

BRUNSCHWIG, J. *Topiques - tome I - livres I-IV*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

CHARLTON, W. *Physics - Books I and II - Translated with Introduction, Commentary, Note on Recent Work, and Revised Bibliography*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

- DUPONT-ROC & LALLOT. *La Poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- GALLAVOTTI, C. *Dell'arte poetica. sine loc.*: Arnoldo Mondadori Editore, 1999.
- GAUTHIER-JOLIF. *L'éthique à Nicomaque*. Louvain-la-neuve: Éditions Peeters, 2002.
- HALLIWELL, S. *The Poetics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1987.
- HICKS, R. *De anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- IRWIN, T. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.
- MAGNIEN, M. *Poétique*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- NATALI, C. *Etica Nicomachea*. Bari : Editori Laterza, 2009.
- PELLEGRIN, P. *Physique*. Paris: Flammarion, 2002.
- ROSS, D. *Nicomachean Ethics - Revised Oxford Translation (revised by J.O. Urmson)*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- ROWE & BROADIE. *Nicomachean Ethics - Translation, introduction and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- SOUSA, Eudoro. *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- TAYLOR, C.C.W. *Nicomachean Ethics - Books II-IV - Translated with an introduction and commentary by C.C.W. Taylor*. Oxford: Clarendon Press, 2006
- ZINGANO, M. *Ethica Nicomachea I 13 - III 8 - Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

#### Artigos e livros

- ACKRILL, J.L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- ANSCOMBE, G.E.M. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- AQUINO, T. *Sententia libri ethicorum - cura et studio fratrum praedicatorum*. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969.
- COOPER, J. *Reason and human good in Aristotle*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1975.

\_\_\_\_\_. “Contemplation and happiness: a reconsideration” *Synthese* 72, 1987, pp.187-216.

FREGE, G. “Sobre sentido e referência”, in *Lógica e filosofia da linguagem - seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado*. São Paulo: Editora Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

GEACH, P. “History of a fallacy” in *Logic matters*. Oxford: Oxford University Press, 1972, pp. 1-13

HARDIE, W. “The final good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy*, Vol. 40, No. 154, 1965, pp. 277-295.

HEINAMAN, R. “Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics”, *Phronesis*, Vol. 33, No. 1, 1988, pp. 31-53.

KENNY, A. “Happiness”, *Proceedings of the Aristotelian society, New Series*, Vol. 66, 1965, pp. 93-102.

KNEALE, W. & PRIOR, A. “Intentionality and intensionality”, *Proceedings of the Aristotelian society, Supplementary Volumes*, Vol. 42, 1968, pp. 73-106.

KRAUT, R. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

\_\_\_\_ (ed.). *A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009

\_\_\_\_. “Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles”, in KRAUT, R. (ed.) *A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

LAWRENCE, G. “O bem humano e a função humana”, in KRAUT, R. (ed.) *A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MCDOWELL, J. *Mind, value and reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

NATALI, C. “*Posterior Analytics* and the definition of happiness in NE I”, *Phronesis* 55, 2010, pp.304-324.

\_\_\_\_. *L’action efficace - Études sur la philosophie de l’action d’Aristote*. Paris: Éditions Peeters, 2004.

OWEN, G.E.L. “Tithenai ta phainomena” in *Logic, Science and Dialectic - Collected papers in Greek philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1986

QUINE, W. *De um ponto de vista lógico*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

RUSSEL, B. *The principles of mathematics*. Londres: W.W. Norton Company, 1972

VRANAS, P. “Aristotle on the best good: Is “Nicomachean Ethics” 1094 a18-22 fallacious?”, *Phronesis*, Vol. 50, No. 2, 2005, pp. 116-128.

WEDIN, M. “Aristotle on the good for man”, *Mind, New Series*, Vol. 90, No. 358, 1981, pp. 243-262.

WILLIAMS, B. “Aristotle on the Good: a formal Sketch”, *The Philosophical Quarterly*, Vol.12, No. 49, 1962, pp. 289-296.

WITTGENSTEIN, L. “A lecture on Ethics”, *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, 1965, pp. 3-12.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Tradução: G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles - textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010.