

O QUE É “VERDADEIRO, MAS NÃO ESCLARECEDOR” SEGUNDO A ÉTICA *EUDÊMIA*¹

EUEMIAN ETHICS ON WHAT IS “TRUE BUT NOT CLARIFYING”

ZILLIG, R. (2017). O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*. *Archai*, n.º 20, jan.-apr., p. 231-254. DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_20_9

Resumo: Em *Ética Eudêmia* I 6, Aristóteles caracteriza o avanço da investigação ética como uma substituição progressiva do que é a) dito com verdade, mas não de modo esclarecedor pelo que é b) verdadeiro e esclarecedor. Usualmente, a passagem de a) para b) é interpretada como superação de uma primeira apreensão *obscura e confusa* do objeto de estudo por uma exposição mais acurada e confiável do mesmo. Neste trabalho, sustento que a compreensão do papel metodológico de a) depende de sua

archai 

nº 20, may-aug. 2017

dissociação das noções de obscuridade e confusão. Trata-se antes de uma primeira apreensão *indistinta* (mas não confusa) do objeto de investigação. É em virtude de sua indistinção e não de obscuridade que se deve seu caráter insuficientemente esclarecedor.

Palavras-chave: método, ética, verdade, esclarecimento.

Abstract: In *Eudemian Ethics* I 6, Aristotle describes the progress of the ethical investigation as a drift from a) what is true but not clarifying to b) what is true and clarifying. The drift from a) to b) is usually interpreted as the overcome of a first *obscure* and *confused* grasp of the subject by a more accurate and reliable account. In this paper, I claim that the understanding of the methodological role of a) depends upon its dissociation from the notions of obscurity and confusion. What is true but not clarifying should be rather understood as a first *indistinct* (but not *confused*) grasp of the subject. Its insufficiency as regards explanation is to be accounted on the base of its indistinctness and not on its supposed obscurity.

Keywords: method, ethics, truth, explanation.

No início de *Ética Eudêmia* I 6, o desenvolvimento da investigação ética é descrito como uma substituição progressiva do que é dito com verdade, mas não *saphôs* pelo que é, além de verdadeiro, *saphôs*. Essa transição é caracterizada nos termos da exortação usual de proceder partindo do que é insuficientemente inteligível e avançar buscando o que é plenamente inteligível. Usualmente, a transição é apresentada como passagem do que é verdadeiro *mas não claro*² para o que é verdadeiro *e claro*, sendo interpretada nos termos da superação de uma primeira apreensão *obscura* e *confusa* do objeto de estudo por uma exposição mais acurada e confiável do mesmo. Neste trabalho, pretendo dissociar a condição do que é dito com verdade mas não *saphôs*³ das ideias de obscuridade e confusão. Como pretendo mostrar adiante, entendo que a adequada compreensão do papel metodológico das “asserções ΑΟΣ” (ou seja, asserções que são verdadeiras, mas não são ditas *saphôs*) beneficia-se dessa dissociação. Desejo sustentar que as asserções ΑΟΣ devem ser antes associadas a uma apreensão *indistinta* – mas não *confusa* – do objeto. Trata-se de uma apreensão que caracteriza qualquer estágio da investigação em oposição às suas fases subsequentes. Com efeito, o desenvolvimento de uma pesquisa é marcado por uma apreensão progressivamente mais acurada do objeto de estudo. Uma primeira abordagem que o apreende em suas linhas gerais torna-se insuficiente à medida que o investigador é confrontado com questões que requerem uma apreensão mais refinada do objeto. Quero aqui sugerir que a condição do que é verdadeiro mas não é dito *saphôs* caracteriza o estado de uma exposição que foi apropriadamente elaborada para as primeiras questões gerais da investigação e torna-se

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, ‘O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*, p. 231-254

insuficiente para dar conta das demandas associadas à busca de um entendimento mais matizado do tópico de investigação. Desse modo, sustentarei que as asserções ΑΟΣ não devem ser repelidas tão logo o investigador encontre um modo preciso de enunciar o que era apenas confusamente indicado por tais asserções. Ao contrário, elas fornecem respostas adequadas para as primeiras questões gerais do investigador e, ao fazê-lo, formam a base para a obtenção das respostas às questões mais específicas.

A CONDIÇÃO DO QUE É VERDADEIRO MAS NÃO SAPHÔS NO CONTEXTO METODOLÓGICO

Expressões como *saphêneia* e *saphes* (normalmente traduzidas, respectivamente, por “clareza” e “claro”) são muito usadas por Aristóteles para fazer referência à precisão quanto a formulação e condições assemelhadas⁴. Nesse sentido, empenhar-se em tornar *saphes* uma expressão ou asserção pode corresponder, por exemplo, a tentar eliminar uma equivocidade ou a perguntar pelo sentido de um termo desconhecido. Esse sentido do que é *saphes* **não** é aquele que está associado ao advérbio *saphôs* na seguinte passagem metodológica fundamental da *Ética Eudêmia*:

[T1] “Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos, empregando como testemunhos e exemplos o que é manifesto [*phainomena*]. Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão. De fato, cada um possui algo apropriado em relação à

verdade, a partir do que é necessário provar de certo modo sobre esses assuntos. Com efeito, partindo do que é dito com verdade, mas não *saphôs* haverá também o *saphôs* aos que prosseguem, substituindo sempre o que habitualmente se diz de modo indistinto [*sunkechumenôs*] pelo que é mais inteligível.” (EE I 6, 1216b26-35)⁵

No texto acima, a qualidade do que é dito de modo *saphôs* está associada à inteligibilidade, condição que não é obtida por mera precisão de expressão. Para que um enunciado seja plenamente inteligível, ele deve apresentar as explicações apropriadas ao contexto. Posso estar plenamente ciente do que meu interlocutor pretende expressar e, ainda assim, encontrar no que ele diz algo de insatisfatório com relação às explicações relevantes. De fato, *to saphes* e expressões associadas são usadas em estrita conexão com explicação em vários pontos do *corpus*, como em *De Anima* II 2, 413a11-15⁶, onde um enunciado definitório *saphes* é dito expressar não apenas o fato a ser explicado (o *hoti*), mas também a explicação relevante (a *aitia*). Nesse contexto, o termo *saphes* e seus cognatos têm sentido em alguma medida técnico. Se a tradução usual de *saphes* por “claro” corresponde bem ao sentido que está associado à precisão quanto a formulação, o mesmo não se dá no presente caso. Quando se pede ao interlocutor que torne *mais claro* o seu discurso, espera-se que ele elucide *o que quis dizer*. Uma vez que no contexto que agora nos interessa não há dúvida quanto ao sentido do discurso ou à intenção do interlocutor, traduzir *saphes* por “claro” desviaria o leitor da nuance relevante do termo. Desse modo, para captar adequadamente o matiz explanatório que o termo tem no contexto,

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, ‘O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*’, p. 231-254

proponho traduzi-lo por “esclarecedor”⁷. Com isso, traduzindo as duas ocorrências de *saphôs* que foram deixadas em grego na citação T1, tem-se “partindo do que é dito com verdade, mas não de modo *esclarecedor*, haverá também *esclarecimento* aos que prosseguem” (1216b32-33).

Os intérpretes frequentemente compreendem em termos aproximados ao uso que *to saphes* tem na passagem do *De Anima* o contraste entre o que é ΑΟΣ e o que é dito com verdade e *saphôs*. Desse modo, o que é ΑΟΣ é dito ser carente de segurança (Woods, [1982] 1992, p.58; ver também Verdenius, 1971, p.286-287) ou ser insuficientemente iluminador (Barnes, 1980, n.36) ou ser incapaz de apresentar os princípios e razões relevantes (Allan, 1961, p.307; Buddensiek, 1999, p.152).

Essa interpretação é reforçada pelo fato que, em T1, o ganho de *saphêneia* está associado ao procedimento de substituir (*metalambanein*) o que é usualmente dito de modo indistinto pelo que é mais inteligível (*gnôrimôteron*). A expressão “substituir X por Y” ocorre com certa frequência no *Organon*, indicando a substituição de uma frase ou palavra por outra mais esclarecedora (ver Barnes, 1980, n.36). Exemplo disso pode ser encontrado em *Segundos Analíticos* II 11, 94b22. Nesse texto, Aristóteles sugere que, ao invés de explicar por que alguém caminha dizendo que é com vistas a ser saudável, diga-se que é porque a caminhada impede que a comida permaneça na superfície, junto à boca do estômago. A segunda resposta é superior à primeira justamente por esclarecer *por que* a caminhada corresponde ao que é saudável no contexto.

ASSERÇÕES AOΣ, CONFUSÃO, OBSCURIDADE E ENDOXA

Entendo que a posição segundo a qual o problema das asserções AOΣ não esteja associado à imprecisão quanto à formulação, mas à sua incapacidade de dar conta de demandas explanatórias, represente um grande ganho na compreensão do papel metodológico que Aristóteles atribui a tais asserções. O ganho, contudo, é parcialmente desperdiçado quando em conjunto com essa posição adota-se (expressamente ou não) um grupo de teses que são, a meu ver, equivocadas e que são expostas a seguir:

a) As asserções AOΣ estão envoltas em confusão⁸.

Ao tentar acomodar essa tese ao fato que as asserções AOΣ são ditas serem verdadeiras, alguns intérpretes também adotam a tese segundo a qual,

b) As asserções AOΣ transmitem alguma verdade, mas de modo muito obscuro⁹.

Não raro, as teses a) e b) encontram-se apoiadas nas seguintes teses adicionais:

c) As asserções AOΣ devem ser examinadas bem ao início da investigação¹⁰.

d) A qualificação AOΣ aplica-se, se não exclusivamente, ao menos tipicamente a *endoxa*¹¹.

As duas últimas teses originam-se de uma leitura de T1 que parece estar enviesada pela muito citada passagem de *EN VII 1, 1145b2-7*¹². De acordo

archai 

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, 'O que é "verdadeiro, mas não esclarecedor" segundo a *Ética Eudêmia*', p. 231-254

Raphael Zillig, 'O que é "verdadeiro, mas não esclarecedor" segundo a *Ética Eudêmia*', p. 231-254

com as diretrizes metodológicas dadas naquela passagem, a investigação inicia-se com a coleta dos *phainomena* que, no contexto, costumam ser entendidos como correspondendo a *endoxa* ou “opiniões reputáveis”. *Endoxa* não são necessariamente opiniões verdadeiras e (mesmo que possam ser empregadas na descoberta de verdades) estão frequentemente relacionadas apenas de modo indireto a afirmações verdadeiras. Uma vez que T1 faz referência a *phainomena*, os quais podem ser plausivelmente incluídos no escopo “do que é dito com verdade, mas não *saphôs*”, a lembrança de *EN VII 1* pode sugerir as teses c) e d) ao leitor de T1. Lido em conexão com *EN VII 1*, T1 é tomado como estando especialmente dirigido ao ponto inicial da investigação, de modo que o alvo preferencial da qualificação *AOΣ* é associado às asserções que expressam *endoxa*.

Para extrair o que é verdadeiro em um *endoxon* pode ser necessário empreender todo tipo de reformas na asserção que o expressa. Pode, por exemplo, ser necessário adicionar qualificações à asserção original, alterar seu escopo, ou mesmo re-interpretar o sentido de algum termo que ocorra na formulação inicial. Não há, de fato, limites com relação ao tipo de reforma que pode ser necessário realizar para obter uma verdade a partir de uma asserção que expresse um *endoxon*¹³. Uma vez que esse tipo de asserção pode estar apenas vagamente relacionadas a algo de verdadeiro, sua inclusão no escopo da qualificação *AOΣ* sugere a tese segundo a qual as asserções *AOΣ* apresentam uma certa verdade de modo confuso e obscuro.

UMA ALTERNATIVA INTERPRETATIVA PARA A QUALIFICAÇÃO ΑΟΣ

A passagem de *EN VII 1* já foi tomada como o texto metodológico da filosofia prática de Aristóteles por excelência, de modo que não surpreende a atitude dos intérpretes que nela buscam apoio para a leitura de T1¹⁴. Essa tendência, contudo, tem-se revertido em alguma medida nos últimos anos¹⁵ e, quando lido sem que se tenha *EN VII 1* em mente, T1 pode não sugerir as teses c) e d).

Para começar com c), eu gostaria de observar que, tomado em si mesmo, nada em T1 impõe a posição segundo a qual as diretrizes apresentadas devam ser especialmente relacionadas aos primeiros movimentos da investigação. Com efeito, a porção final de T1 insere a condição ΑΟΣ no quadro de uma *progressão contínua*: “partindo do que é dito com verdade, mas não de modo *esclarecedor*, haverá também *esclarecimento* aos que prosseguem substituindo sempre o que habitualmente se diz de modo indistinto pelo que é mais inteligível” (1216b32-35). A expressão “aos que prosseguem” traduz o participio dativo *proiousin*, que vincula o investigador à combinação almejada de verdade e esclarecimento. O verbo *proeimi* por si mesmo sugere um avanço contínuo – ideia que é reforçada por *metalambanousi aei*, aqui traduzido por “substituindo sempre”. A leitura natural do texto, portanto, sugere que o investigador esteja *progressivamente substituindo* o que é ΑΟΣ pelo que é verdadeiro e esclarecedor. De acordo com esta leitura, não seria razoável tomar T1 como restringindo o âmbito do que é ΑΟΣ às posições e opiniões que são examinadas no ponto absolutamente inicial da pesquisa.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, ‘O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*’, p. 231-254

Ao contrário, a ideia que emerge de T1 é aquela segundo a qual o investigador está comprometido com um esforço progressivo de esclarecimento no qual cada estágio (com exceção do último) guarda algo que seja ΑΟΣ.

No que diz respeito às teses a), b) e d), seu principal ponto de apoio em T1 está no fato que Aristóteles descreve o que é ΑΟΣ como correspondendo ao "que habitualmente se diz *sunkechumenôs*" (1216b34-35). O advérbio *sunkechumenôs* é usualmente traduzido como "confusamente"¹⁶, o que dá imediatamente origem a a) e, conjuntamente com a o fato que as asserções ΑΟΣ estão associadas à verdade, sugere a tese b). Essa tradução de *sunkechumenôs* também reforça a tese d), uma vez que "confusão" pode bem descrever o estado das *endoxa* antes de serem retrabalhadas pelo pesquisador.

De fato, "confundir" é, do ponto de vista etimológico, o termo português mais próximo de *sunchein*, verbo que dá origem a *sunkechumenôs*. O termo português, assim como o grego, expressa a ideia de misturar, dispor conjuntamente itens distintos entre si.¹⁷ Essa ideia pode assumir uma conotação negativa, quando itens distintos são *indevidamente* postos em conjunto. Em seu uso atual, termos como "confundir" e "confuso" estão marcados pela nuance negativa, expressando uma confluência de itens que deveriam ser distinguidos. O termo grego *sunchein* e seus cognatos efetivamente podem expressar a ideia negativa de confluência indevida, caso em que são bem traduzidos por "confundir" e assemelhados. No tratado pseudo-aristotélico conhecido como *Retórica a Alexandre*, por exemplo, o autor fornece o seguinte exemplo do que é dito *sunkechumenôs*: "é terrível que tal sujeito

golpeie tal sujeito” (1435b10). Nessa afirmação, as referências às personagens envolvidas no incidente estão embaralhadas e não é possível determinar quem desempenhou qual papel no ocorrido. Nesse caso, é plenamente apropriado dizer que o relato foi *confusamente* expresso.

A ideia de dispor conjuntamente, no entanto, nem sempre tem conotação negativa. Quando é necessário desconsiderar diferenças, a atitude apropriada consiste justamente em dispor em conjunto itens que, de outra forma, são distintos entre si. Em tais casos, seria incorreto recorrer à noção de confusão para descrever o que está ocorrendo, uma vez que nenhuma diferença relevante foi negligenciada. Se tomo um cão por um gato, estou confuso. Se, por outro lado, aplico ao cão e ao gato as lições de uma aula sobre a natureza do gênero animal, devo tomá-los indistintamente como animais e ignorar suas especificidades.

A ideia dissociada de qualquer nuance negativa é, também, expressa em grego por *sunchein* e seus cognatos. Em *EN VII 1*, 1145b16-17 Aristóteles menciona a opinião dos que dizem *sunkechumenôs* que o intemperante é incontinente e o incontinente, intemperante. A opinião em questão não é resultado da incapacidade de diferenciar entre intemperantes e incontinentes, mas sim a expressão clara da posição segundo a qual os que são tomados como incontinentes nada mais são, ao fim e ao cabo, do que intemperantes e vice-versa. Não há nada confuso nessa posição, de modo que o *sunkechumenôs* da passagem é apropriadamente traduzido como “indiscriminately”¹⁸ por Ross e como “with no distinction” por Irwin.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, ‘O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*, p. 231-254

Quero, aqui, sugerir que em T1 *sunkechumenôs* esteja sendo usado sem a conotação negativa que emerge da maioria das traduções.¹⁹ Para evitar a marca negativa, proponho traduzir *sunkechumenôs* em T1 por "indistintamente", ao invés do "confusamente" que ocorre na maioria das traduções. É a primeira e não a segunda ideia a que está associada à qualificação ΑΟΣ, quando Aristóteles a aplica em *EE I 7* ao dito segundo o qual a felicidade é "o maior e o melhor dos bens humanos" (1217a18-22). Esse dito certamente não é confuso como a história de fulano que bateu em fulano. Ele, no entanto, é *indistinto* com relação às especificidades da noção de felicidade. A partir desse dito, não se pode determinar, por exemplo, se a felicidade é de natureza a ser alcançável pelo esforço humano ou tal que pode apenas ser resultado do favor divino. Nenhuma indistinção indevida, contudo, surge do emprego da fórmula genérica para tratar da felicidade, contanto que ela seja tomada como expressão exclusiva de sua natureza geral.

INDISTINÇÃO E EXPLICAÇÃO

Entendo que a indistinção própria das asserções ΑΟΣ seja responsável pela sua insuficiência no plano explanatório. Como antecipado acima, creio que uma asserção seja verdadeira, mas não esclarecedora quando, tendo sido formulada no âmbito de uma apreensão geral do objeto, ela seja examinada à luz de uma questão cuja resposta demanda a apreensão detalhada do mesmo²⁰.

Isso permite determinar o modo pelo qual asserções ΑΟΣ estão relacionadas à verdade. Elas certamente não são "obscuramente verdadeiras", como já se sugeriu (ver Pritzl, 1994). Tampouco estão na situação

do que traz em si alguma verdade que é transmitida de modo muito obscuro, como é o caso de grande parte dos *endoxa* examinados por Aristóteles. As asserções ΑΟΣ são ditas serem verdadeiras porque, de fato, são simples e não-qualificadamente verdadeiras. Esse é o caso da opinião segundo a qual a felicidade é o maior e o melhor dos bens humanos, que é perfeitamente verdadeira tal como está.

Tais verdades indistintas deixam de ser esclarecedoras quando o progresso da investigação demanda uma apreensão mais precisa do objeto. É por essa razão que em *EE I 7* Aristóteles restringe o escopo da noção de felicidade de “o maior e o melhor dos bens humanos” para “a melhor das coisas praticáveis pela ação humana” (1217a40). A primeira definição é apropriada para o preâmbulo do tratado, mas torna-se excessivamente geral para dar conta das questões que surgem à medida que a pesquisa avança²¹.

Essa compreensão da qualificação ΑΟΣ pode ser verificada nas suas demais ocorrências. No início de *EN VI 1* (um dos textos tomados como comuns à *EE*, portanto, correspondendo a *EE V 1*), a qualificação é aplicada ao juízo segundo o qual se deve, a respeito das disposições da alma, escolher a mediedade de acordo com a razão correta (1138b25-26)²². Nesse caso a qualificação ΑΟΣ não está sendo aplicada a um *endoxon*, mas ao resultado da análise da virtude de caráter que começou em *EE II 1*, 1220a13²³.

O juízo em questão não é confuso (pois, considerado em si mesmo, não nos induz a tomar uma coisa por outra), mas é indistinto com relação à natureza específica da razão correta relevante para as disposi-

Raphael Zillig, ‘O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*’, p. 231-254

ções da alma. Como afirma Aristóteles, “também nas demais tarefas, sobre as quais há conhecimento, é verdadeiro dizer isso, ou seja ‘não se deve trabalhar em maior ou menor quantidade, mas sim em quantidade média e tal como a razão correta diz’” (1138b26-29; tradução de Lucas Angioni). O avanço da investigação demandará que se determine qual é a razão correta especificamente no que diz respeito às disposições da alma (1138b-32-34).

A outra ocorrência relevante da qualificação ΑΟΣ surge no início da discussão sobre a virtude de caráter – justamente aquela que gerou o juízo que recebe tal qualificação em *EN VI 1 / EE V 1*. Em *EE II 1*, o exame da virtude de caráter é precedido da seguinte observação de cunho metodológico:

[T2] “É necessário investigar como nos outros casos, em que todos investigam estando já de posse de algo, de modo que, por meio do que é dito com verdade, mas não de modo esclarecedor [*alêthôs men legomenôn ou saphôs de*], deve-se sempre tentar obter também o que é dito com verdade e de modo esclarecedor. Com efeito, nossa posição atual é como se soubéssemos²⁴ também que a saúde é a melhor disposição do corpo e que Corisco é o mais escuro do mercado. Não sabemos o que cada um desses é, mas estar nessa posição é útil para o conhecer o que cada um desses é.” (*EE II 1*, 1220a15-22).

O alvo da qualificação ΑΟΣ na passagem não é explícito, mas, ao que tudo indica, corresponde à caracterização geral da virtude de caráter que fora fornecida imediatamente antes de T2, a saber, a virtude

que se aplica à parte não-racional da alma por seguir, de acordo com sua própria natureza, a parte que tem razão (1220a10-11). Trata-se de uma caracterização indistinta com relação aos detalhes da natureza da virtude de caráter. Sem apreender adequadamente tais detalhes, não é possível elaborar explicações apropriadas para os aspectos relevantes da virtude, de modo que a caracterização inicial é insuficientemente esclarecedora²⁵.

O progresso do exame da virtude de caráter refinará a caracterização inicial, delimitando o que ficara indistinto. Assim, Aristóteles identificará o papel que desempenham na natureza da virtude de caráter as noções de prazer/dor (1220a22-37), as emoções (1220a38-b20) e a mediedade (1220b21-36). O refinamento que tais elementos dão à noção de virtude de caráter permitirá, por exemplo, esclarecer as relações que dois vícios opostos (como a temeridade e a covardia) estabelecem entre si e com uma única e mesma virtude (a coragem, no caso em tela). Esse tipo de esclarecimento não poderia ser adequadamente obtido a partir da caracterização inicial fornecida em 1220a10-11 que, a despeito de ser completamente verdadeira, era indistinta com relação às especificidades da virtude de caráter.

CONCLUSÃO

A discussão que Aristóteles faz a respeito da virtude de caráter na *Ética Eudêmia* permite compreender o sentido que a qualificação ΑΟΣ tem naquela obra. A qualificação é inicialmente atribuída em *EE II* à caracterização geral da virtude de caráter como a virtude da parte não-racional da alma que segue a parte que

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, 'O que é "verdadeiro, mas não esclarecedor" segundo a *Ética Eudêmia*', p. 231-254

propriamente tem razão (1220a10-11). Nada indica que se trate de um *endoxon*, mas sim de uma primeira compreensão teórica da virtude de caráter. Não se trata tampouco de um enunciado obscuro e confuso, cuja relação com algo de verdadeiro se dá de modo apenas indireto. Ao contrário, tem-se nessa primeira caracterização uma apreensão da natureza da virtude que é clara, mas indistinta quanto aos detalhes. Sem recorrer a tais detalhes, no entanto, não se pode adequadamente explicar os aspectos relevantes da virtude de caráter.

A progressão da investigação de Aristóteles em *EE* II permite distinguir diversos elementos da virtude de caráter, de modo que a apreensão de sua natureza torna-se esclarecedora com relação, por exemplo, ao fato que cada virtude de caráter é oposta a dois vícios distintos, um que se dá por excesso, outro, por deficiência. Ao final de *EE* II, no entanto, restam ainda alguns elementos indistintos na apreensão da virtude de caráter. A compreensão desenvolvida naquele livro fora suficientemente distinta para solucionar as questões lá surgidas. No entanto, no início de *EN* VI 1 / *EE* V 1, Aristóteles aplica novamente a qualificação ΑΟΣ a um aspecto da compreensão da virtude de caráter – desta vez a um aspecto que emergira da discussão de *EE* II. Trata-se da ideia segundo a qual a mediania associada à virtude de caráter corresponde ao que é estabelecido pela razão correta. Novamente, não se trata de um *endoxon*, mas do resultado da investigação do próprio Aristóteles. Novamente, a opinião que recebe a qualificação ΑΟΣ não é obscura ou confusa, mas indistinta com relação aos elementos que permitiriam um novo avanço no esclarecimento da virtude de caráter. A compreensão

completa da mediania a ela associada exige que se determine com precisão a natureza da razão correta que a estabelece.

Como se vê, a qualificação ΑΟΣ não está restrita ao início da investigação ou à apreensão pré-reflexiva do objeto de pesquisa. Sua aplicação é cabível em cada etapa da investigação, dependendo do grau de especificidade exigido para a solução dos problemas examinados.

NOTAS

1 O presente texto é resultado de pesquisa que contou com o apoio do CNPq (Edital 22/2014, Processo 471475/2014-9). Versões prévias deste trabalho foram apresentadas no “3rd Campinas Conference on Aristotle’s Theory of Demonstration” (evento ocorrido na UNICAMP em abril de 2016) e no colóquio “Ethics and Explanation in Aristotle” (ocorrido na UFRGS em setembro de 2016). Sou muito grato aos participantes de ambos eventos pelas críticas e sugestões.

2 Como se verá a seguir, entendo que a tradução usual “de modo claro” não capta a nuance apropriada do advérbio *saphôs*.

3 A ser doravante abreviadamente designada como “condição ΑΟΣ”, onde ΑΟΣ está pela expressão grega *alêthôs men legomenon ou saphôs de*.

4 Veja-se, por exemplo, *EN* II 7, 1108a14-19; *Top.* I 18, 108a18-37; VI 11, 149a5-7, *Poet.* 1458a18-20; 34.

5 As traduções das citações da *Ética Eudêmia* aqui apresentadas resultam de pesquisa realizada conjuntamente por mim e por Inara Zanuzzi. A versão final da tradução aqui adotada, no entanto, é de minha responsabilidade e não reflete necessariamente a compreensão que Inara tem dos mesmos textos.

6 Entre as demais passagens nas quais *saphes* e termos relacionados têm sentido claramente associado à ideia de explicação pode-se mencionar *De Generatione Animalium*, 747a2 e *Meteorologica* 357a24-28. Para uma análise dos diferentes usos

archai 

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, ‘O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*’, p. 231-254

de *saphes* e *saphêneia*, com ênfase no sentido explanatório, ver Lesher, 2010.

7 Alternativas semelhantes podem ser encontradas em traduções que procuram ressaltar a nuance explanatória que o termo assume nesses casos. Webster, por exemplo, traduz *oietai ti saphes eirêkenai* (*Meteorologica*, 357a25-26) por “supor que algo foi explicado” (“to suppose that anything has been explained”). O tema encontra-se discutido na contribuição de Lucas Angioni ao presente volume.

8 Essa tese insinua-se na maioria das traduções, como se verá abaixo.

9 Ver, por exemplo, Kenny, para quem as asserções ΑΟΣ “contém uma boa dose de verdade, ainda que obscura e confusamente expressa” (Kenny, 1978, p. 196). Uma versão particularmente forte dessa tese é defendida por Pritzl (1994).

10 Woods, [1982] 1992, p.58.

11 Dirlmeier, [1963] 1984, p.185; Kenny, 1978, p.196; 2011, p.151, n. 28; Woods, [1982] 1992, p.58.

12 Ver, por exemplo, Dirlmeier, [1963] 1984, p.184; Barnes, 1980, p.495; Woods, [1982] 1992, p.58; Nussbaum, [1986] 2001, p.241, Jost, 1991; Simpson, 2013, p.111, n.6. Uma interpretação do método da *EE* que não se baseia na aproximação com a passagem metodológica de *EN VII 1* foi apresentada por Allan (1961). Trata-se, no entanto, de uma interpretação baseada sobretudo na análise da argumentação desenvolvida por Aristóteles em *EE II* e não no exame de *EE I 6* (texto que Allan considera ser insatisfatório para a compreensão do método da *EE*). Mais recentemente, alguns autores têm buscado interpretar *EE I 6* independentemente da passagem metodológica de *EN VII 1* (ver, por exemplo Karbowski, 2015a 2015b e Devereux, 2015).

13 A esse respeito, ver Barnes, 1980, p.510-11.

14 Trata-se de uma posição que promovida na segunda metade do século XX pelo muito influente trabalho *Tithenai ta phainomena*, de G. E. L. Owen (1961).

15 Ver Zingano, 2007; Natali, 2007 e 2010; Salmieri, 2009; Frede, 2012; Karbowski, 2015a e 2015b; Devereux, 2015.

16 Isso pode ser constatado em todas as seguintes traduções: Solomon (1925); Rackham (1935) Woods ([1982] 1992); Décarie (1984); Kenny (2011); Inwood/Woolf (2013), Dalimier (2013), Simpson (2013). Ver também Lesher, 2010, p.153.

17 Literalmente, *sunchein* corresponde a “derramar conjuntamente”, sentido que ocorre, por exemplo, na afirmação segundo a qual os fluídos reprodutivos de certos animais *meta tôn allôn hugrôn suncheitai* – “misturam-se com os outros fluídos” (*Historia Animalium*, 638a1-2).

18 Trata-se justamente da tradução proposta por Liddell, Scott, Jones no vocábulo *sunkechumenôs*.

19 Mais discreta do que nas traduções citadas na nota 16, a conotação negativa está presente também na opção adotada por Dirlmeier, que traduz *ta eiôthota legesthai sunkechumenôs* por “die üblichen ungeordneten Meinungen”.

20 Lesher apresentou uma interpretação de *saphêneia* que segue a mesma orientação que adoto aqui. De acordo com o autor, ao queixar-se da falta de *saphêneia* de pensadores do passado, Aristóteles tem em mente que “as exposições [accounts] que eles apresentaram eram insuficientemente detalhadas para adequadamente descrever e explicar os fenômenos” (2010, p.147). Entre outras fontes, Lesher apoia sua interpretação em uma análise da passagem metodológica de *Física I 1*, 184a16-b14, na qual o que é *asaphes* é associado ao que é *sunkechumenon*. No contexto, esse último termo é, justamente, associado a uma apreensão geral do objeto que não permite distinguir detalhadamente os elementos de sua natureza a partir dos quais se pode extrair as explicações buscadas (a esse respeito, ver também Konstan, 1975). Surpreendentemente, no entanto, Lesher não deixa de associar o que é *asaphes* à ideia de confusão (2010, p.153).

21 Em *EE I 8*, Aristóteles mostra que a Ideia platônica de Bem não corresponde ao melhor dos bens a partir de sua incapacidade de desempenhar o papel de fim da ação (1218a38-18b12), que é própria do maior dos bens humanos quando considerado a partir de sua natureza especificamente prática (1217a35-39). Nessa perspectiva, a fórmula genérica “o maior e o melhor dos bens humanos” é insuficientemente esclarecedora por não permitir discernir o aspecto do bem que fundamenta a exclusão da hipótese platônica.

archai ἀρχαί

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, ‘O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a *Ética Eudêmia*, p. 231-254

Raphael Zillig, 'O que é "verdadeiro, mas não esclarecedor" segundo a *Ética Eudêmia*', p. 231-254

22 O mesmo juízo recebe novamente a qualificação ΑΟΣ em *EE VIII 3*, 1249a21-b6.

23 Ver, em especial, 1220b26-28 (e também , 1222a6-12 e 1222b4-8).

24 Adoto emenda proposta por Spengel, que insere *eideiêmen* entre *hôsper an ei* e *kai hugeian* em 1220a18.

25 Note-se os exemplos fornecidos em T2: saber que a saúde é a melhor disposição do corpo é indistinto com relação aos detalhes de sua natureza (não é possível saber, por exemplo, se a saúde é um equilíbrio entre diferentes humores corporais ou se deve ser compreendida de outro modo). O exemplo de Corisco, por sua vez, é de compreensão mais difícil. Possivelmente, a intenção de Aristóteles é sinalizar uma caracterização verdadeira e suficiente para a identificação de Corisco no mercado, mas indistinta no que diz respeito ao que, do ponto de vista relevante, é Corisco, ou seja, se é alguém virtuoso ou vicioso, por exemplo.

BIBLIOGRAFIA

ALLAN, D. J. (1961). Quasi-mathematical method in the Eudemean Ethics. In: MANSION, S. (ed.). *Aristote et Les Problèmes de Méthode*. Louvain, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, p. 303-3018

ANGIONI, L. (2011). Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, Livro VI. *Dissertatio* 34, p.285-300

BARNES, J. (1980). Aristotle and the methods of ethics. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 34, p.490-511

BEKKER, I. (1831) (ed.). *ΠΕΡΙ ΤΑ ΖΩΙΑ ΙΣΤΟΡΙΩΝ*. Berlin, G. Reimer

_____. (1831). (ed.). *PHTORIKH PROS ALLEANΔPON*. Berlin, G. Reimer

BUDDENSIEK, F. (1999). *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666252228>

BYWATER, I. (1894). (ed.). Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon

DALIMIER, C. (2013). Aristotele. *Éthique a Eudème*. Paris, Flammarion

DÉCARIE, V. (1984). Aristote. *Éthique a Eudème*. Paris, Vrin

DIRLMEIER, F. [1963] (1984). Aristoteles. *Eudemische Ethik*. Berlin, Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050048741>

FREDE, D. (2012). The *endoxon* mystique: what *endoxa* are and what they are not. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, p.185-215 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199666164.003.0007>

INWOOD, B.; WOOLF, R. (2013). Aristotele. *Eudemian Ethics*. Cambridge, Cambridge U. P.

IRWIN, T. (1999). Aristotele. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis, Hackett

JOST, L. J. (1991). *Eudemian Ethical Method*. In: ANTON, J. P.; PREUS, A. (eds.). *Essays in ancient Greek philosophy IV*. Albany, State University of New York Press

KARBOWSKI, J. (2015a). *Phainomena* as witnesses and examples: the methodology of *Eudemian Ethics I 6*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* v. 49, p. 193-226

archai 

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, 'O que é "verdadeiro, mas não esclarecedor" segundo a *Ética Eudêmia*', p. 231-254

_____(2015b). *Endoxa*, facts, and the starting points of the *Nicomachean Ethics*. In: HENRY, D.; NIELSEN, K. M. (eds.). *Bridging the gap between Aristotle's science and ethics*. Cambridge, Cambridge U. P., p.113-129 <https://doi.org/10.1017/CBO9780511846397.007>

KASSEL, R. (1965). (ed.). *Aristotelis De Arte Poetica Liber*. Oxford, Clarendon

KENNY, A. (1978). *The aristotelian ethics*. Oxford, Clarendon. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198245544.001.0001>

_____. (2011). Aristotle. *The Eudemian Ethics*. Oxford, Oxford U.P.

KONSTAN, D. (1975). A Note on Aristotle *Physics* 1.1. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n.º57, p. 241-245. <https://doi.org/10.1515/agph.1975.57.3.241>

LEE, H. D. (1952) (ed.). Aristotle. *Meteorologica*. Cambridge, Harvard U.P.

LESHER, J. (2010). *Saphêneia* in Aristotle: 'Clarity', 'Precision', and 'Knowledge'. *Apeiron*, p.143-156. <https://doi.org/10.1515/apeiron.2010.43.4.143>

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, H. S. [1843] (1996). *A Greek English lexicon*. Oxford, Clarendon

NATALI, C. (2007). Rhetorical and scientific aspects of *Nicomachean Ethics*. *Phronesis* 52, p. 364-381. <https://doi.org/10.1163/156852807X229258>

_____ (2010). *Posterior Analytics* and the definition of happiness in *NE I. Phronesis* 55, p.304-324. <https://doi.org/10.1163/156852810X523905>

NUSSBAUM, M. C. [1986] (2001). *The fragility of goodness*. Cambridge, Cambridge U. P. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511817915>

OWEN, G. E. L. (1961) *Tithenai ta phainomena*. In MANSION, S. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain. Éditions de L' Institut Supérieur de Philosophie, p.83-103.

PECK, A. L. (1942). Aristotle. *Generation of Animals*. Cambridge, Harvard University Press.

_____ (1965). Aristotle. *Historia Animalium*. Cambridge, Harvard University Press.

PRITZL, K. (1994). Opinions as appearances: *en-doxa* in Aristotle. *Ancient Philosophy*, n.º14, p. 41-50.

RACKHAM, H. (1935). Aristotle. *The Eudemian Ethics*. London, Heinemann. <https://doi.org/10.5840/ancientphil199414148>

ROSS, D. (1925). *Ethica Nicomachea*. In: ROSS, D. *The works of Aristotle*, V. IX. Oxford, Clarendon.

ROSS, D. (1936). *Aristotle's Physics – A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. Oxford, Clarendon.

_____ (1958). Aristotelis. *Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford, Clarendon Press.

archai 

nº 20, may-aug. 2017

Raphael Zillig, 'O que é "verdadeiro, mas não esclarecedor" segundo a *Ética Eudêmia*', p. 231-254

_____(1949). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford, Clarendon.

_____(1956). *Aristotelis. De Anima*. Oxford, Clarendon.

SALMIERI, G. (2009). Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the *Nicomachean Ethics*. *Ancient Philosophy*, vol. 29, p. 311-335. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200929228>

SIMPSON, P. (2013). *The Eudemean Ethics of Aristotle*. New Brunswick. Transaction.

SOLOMON, J. (1925). *Ethica Eudemia*. In ROSS, D. *The works of Aristotle*, V. IX, Oxford, Clarendon.

SUSEMIHL, F. (1884). (ed.). *Aristoteles. Ethica Eudemia*. Leipzig, Teubner.

VERDENIUS, W. J. (1971). Human reason and God in the *Eudemean Ethics*. In: MORAU, P.; HARLFINGER, D. (eds.). *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin, De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110853872.285>

WALZER, R. R.; MINGAY, J. M. (1991). (eds.). *Aristotelis. Ethica Eudemia*. Oxford, Clarendon.

WEBSTER, E. W. (1931) *Meteorologica*. In: ROSS, D. *The works of Aristotle*, V. III, Oxford, Clarendon.

WOODS, M. [1982] (1992). *Aristotle. Eudemean Ethics, Books I, II and VIII*. Oxford, Oxford University Press.