

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Mariane Farias de Oliveira

***Sōzein ta phainomena: a herança da astronomia antiga no
método da Ética Eudêmia de Aristóteles***

Santa Maria, RS
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Mariane Farias de Oliveira

***Sōzein ta phainomena: a herança da astronomia antiga no método
da Ética Eudêmia de Aristóteles***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Santa Maria, RS
2018

Ficha gerada com os dados fornecidos pelo autor

Oliveira, Mariane Farias de

Sōzein ta phainomena: a herança da astronomia antiga no método da *Ética*

Eudêmia de Aristóteles/ Oliveira, Mariane Farias de-2018.

78 p.; 30cm

Orientador: José Lourenço Pereira da Silva

Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Santa Maria,
Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-
graduação em Filosofia, Santa Maria, RS, 2018.

1. Filosofia 2. Filosofia Antiga 3 Ética I. Oliveira, Mariane Farias
de; II. Silva, José Lourenço Pereira da.



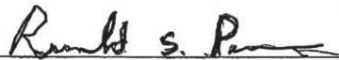
Mariane Farias de Oliveira

Sōzein ta phainomena: a herança da astronomia antiga no método da Ética Eudêmia de Aristóteles

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Aprovado em 19/03/2018

José Lourenço Pereira da Silva
(Presidente/Orientador)



Reinaldo Sampaio Pereira-videoconferência



Nazareno Eduardo de Almeida -videoconferência

Santa Maria, RS

2018

A Nair Ramos de Oliveira, minha querida avó, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por apoiarem desde o início minha decisão em estudar Filosofia, uma carreira tão incerta em tempos difíceis que vivemos.

Ao meu companheiro Alexandre, pela parceria, amor e paciência sem os quais eu não poderia ter feito este trabalho.

A minha grande amiga Marcela Perlot (Marcelinha), que mesmo algumas vezes a distância está sempre no meu coração e a cada reencontro me dá a certeza de que estou cercada de pessoas que me acolhem.

A Natália Amaral, minha colega e amiga, que me acolheu de braços abertos em Santa Maria.

Ao meu orientador, José Lourenço, que se tornou um amigo nesta empreitada e que foi um exemplo de honestidade e envergadura intelectual para mim, melhorando assim minha forma de ver o mundo acadêmico e de trabalhar.

Por fim, ao CNPq, que forneceu subsídio para minha pesquisa mesmo em tempos de escassos recursos e tentativas de desmontes das universidades do país.

"Dizem que, a alguém que encontrava dificuldade em tais coisas e perguntando em virtude de que alguém escolheria ter nascido ao invés de não ter nascido, Anaxágoras respondeu: 'do contemplar o céu e a ordem que envolve todo o universo'". (Ethica Eudemia, I 5)

RESUMO

Sōzein ta phainomena: a herança da astronomia antiga no método da *Ética Eudêmia* de Aristóteles

AUTOR: Mariane Farias de Oliveira
ORIENTADOR: José Lourenço Pereira da Silva

O presente trabalho visa analisar a concepção de *phainomena*, advinda da astronomia antiga, no método de Aristóteles e, mais especificamente, no método da *Ética Eudêmia*. Nosso objetivo é chegar, com essa análise, a uma concepção mais precisa sobre o método da *Ética Eudêmia*, esclarecida, dessa maneira, a partir de uma melhor compreensão da noção de *phainomena* – compreensão esta que permeia a obra.

Palavras-chave: *Ética Eudêmia*, Aristóteles, método na ética, *phainomena*, astronomia antiga..

ABSTRACT

Sōzein ta phainomena: the ancient astronomical heritage in the method of Aristotle's Eudemian Ethics

AUTHOR: Mariane Farias de Oliveira
ADVISOR: José Lourenço Pereira da Silva

The present work aims to analyse the conception of *phainomena*, derived from ancient astronomy, in Aristotle's method and, more specifically, in the method of Eudemian Ethics. Our objective is to arrive, with this analysis, to a more precise conception about the method of the Eudemian Ethics, clarified, in this way, from a better understanding of the notion of *phainomena* - this understanding that permeates the work.

Keywords: Eudemian Ethics, Aristotle, Methods in Ethics, *phainomena*, Ancient Astronomy.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Esquema de Eudoxo para o movimento dos planetas.	19
--	----

SIGLAS

Apo: *Analytica Posteriora*

APr.: *Analytica Priora*

CWA: *The Complete Works of Aristotle*

DC: *De Caelo*

EE: *Ética Eudêmia*

EN: *Ética Nicomaqueia*

Gen. & Corr: *De Generatione et Corruptione*

Meta.: *Metafísica*

OCT: *Oxford Classical Texts*

Rhet.: *Retórica*

Tóp.: *Tópicos*

SUMARIO

CAPÍTULO 1 A ASTRONOMIA ANTIGA E A NOÇÃO DE <i>PHAINOMENA</i>	14
1.1 A noção geral de <i>phainomena</i>	14
1.2 A astronomia antiga	15
1.3 Eudoxo e o <i>Timeu</i>	17
1.3.1 O contexto aporético do <i>Timeu</i>	17
1.3.2 A discussão sobre os corpos celestes no <i>Timeu</i>	19
1.3.3 A solução de Eudoxo	20
1.4 A herança da astronomia em Aristóteles.....	22
1.4.1 Cleary e a influência da astronomia nas obras de Aristóteles.....	22
1.4.2 A presença dos <i>phainomena</i> na EE.....	28
CAPÍTULO 2 A TESE INAUGURAL DE OWEN E SUAS CONTRAPARTIDAS ...	33
2.1 A tese de Owen	33
2.1.1 Os <i>phainomena</i> da experiência sensível.....	33
2.1.2 Os <i>phainomena</i> da experiência discursiva.....	34
2.2 A conexão entre <i>endoxa</i> e <i>phainomena</i>	37
2.2.1 Questões de tradução	37
2.2.2 A tese da objetividade factual dos <i>endoxa</i>	39
2.3 As interpretações alternativas à tese de Owen a partir da dicotomia dialéctico-científica	42
3.1 Revisão das teorias acerca do método na EE	47
3.1.1 EE I.1-5: um preâmbulo metodológico	47
3.2 O método endóxico.....	50
3.3 Método quasi-matemático em EE II.....	59
3.2 É o método quasi-matemático essencialmente científico?	70
3.3 Um resumo da tese de Cleary sobre a unidade analógica do método.....	73
3.3.1 Um breve argumento contra a proibição da <i>metabasis</i>	74
Conclusão	76
Referências	77

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa analisar a concepção de *phainomena*, advinda da astronomia antiga, no método de Aristóteles e, mais especificamente, no método da *Ética Eudêmia*. Nosso objetivo é chegar com essa análise a uma concepção mais precisa sobre o método da *Ética Eudêmia*, esclarecida, dessa maneira, a partir de uma melhor compreensão da noção de *phainomena* – compreensão esta que permeia a obra.

Podemos dizer que Aristóteles apresenta seu método de duas maneiras em suas obras: o método por si mesmo aplicado e prescrições metodológicas pontuais. Nosso objetivo é analisar sobretudo as prescrições, sem deixar de lado como essas prescrições estão de acordo com o método aplicado. À primeira vista, o leitor pode imaginar que se trata de um estudo sobre as obras científicas sobre astronomia, como o *De Caelo*. Contudo, utilizamos somente como exemplos e alusões as obras científicas para explicar a quantidade excepcional da expressão “*phainomena*”, diretamente ligada aos estudos de astronomia, na *Ética Eudêmia*. Desejamos, com isso, apresentar durante todo o trabalho a tese de Cleary de que Aristóteles utiliza na verdade um método que acaba com a dicotomia entre obras científicas e dialéticas através de procedimentos metodológicos transversais entre essa clássica separação.

No capítulo 1 apresentamos o contexto da astronomia da época, a questão sobre “salvar os *phainomena*” inaugurada pela perplexidade de Platão, no *Timeu*, com a “dança dos astros”, que consistia em uma movimentação não regular dos planetas, portanto não compatível com a teoria exposta no *Timeu*. Em seguida, apresentamos a solução de Eudoxo, também membro da Academia, para o problema que ficou conhecido como “o problema dos movimentos retrógrados dos planetas”, que consiste em adicionar esferas que formem um ângulo que ficou conhecido como *hippopede*. Também apresentamos no mesmo capítulo a recepção disso na filosofia de Aristóteles, geralmente em tratados mais científicos como *Meteorologia* e *De Caelo*, mas o surpreendente é que o termo *phainomena* tem diversas ocorrências na *Ética Eudêmia*, e é para isso que tentamos chamar a atenção.

No capítulo 2 discutimos a famosa tese de Owen apresentada no artigo “*Tithenai ta phainomena*” que estabelece que os *phainomena* na verdade são correspondentes aos *endoxa* nos tratados supostamente dialéticos e separa, assim, tratados dialéticos de científicos. Vemos, em seguida, objeções como a Irwin, de Cleary e de Karbowski que colocam em xeque a posição de Owen. Também analisamos a tradução de *endoxa* para melhor compreender a tese que apresentamos em seguida, de Pritzl, que os trata como parte de uma “objetividade factual”, portanto negando também a tese de Owen que supunha que os *endoxa* não poderiam ser traduzidos como “fatos observados”, como fizera Ross em sua tradução da *Ética Nicomaqueia*.

No capítulo 3 enfim analisamos detalhadamente a *Ética Eudêmia*, apresentando em linhas gerais três teorias a respeito de seu método pelas quais lemos o texto da *Ética* sob diversos ângulos. As teorias consistem em o método dialético de Barnes, o método dedutivo de Allan e Karbowski e o método misto de Cleary. Embora em poucas linhas, pois a tese já estava exposta no decorrer de todo o trabalho, enfatizamos a tese de Cleary, de que a *Ética Eudêmia* é fruto de um método misto que não se enquadra nem no método dialético nem no científico.

CAPÍTULO 1 A ASTRONOMIA ANTIGA E A NOÇÃO DE *PHAINOMENA*

1.1 A NOÇÃO GERAL DE *PHAINOMENA*

Na primeira sentença da *Metafísica*, Aristóteles afirma que todos os homens naturalmente desejam conhecer (980^a21). A tendência humana à verdade na qual Aristóteles fundamenta suas investigações está amparada nos *phainomena*, que traduziremos aqui como fenômenos. Os *phainomena* são comumente tratados como a manifestação de algo na experiência do observador. Eles são o material a partir do qual se pode compreender mediante análise o real. É a via de acesso à realidade, que por sua vez necessita de análise e entendimento. Antes mesmo de delinear quais *phainomena* são dignos de observação, segundo Mansion (1979), o observador, ao se deparar com eles, que são mais cognoscíveis a nós em um primeiro momento, é automaticamente levado, por sua tendência humana à verdade, ao desejo de conhecer, de saber o que (*to hoti*) é o que ele observa e por que (i.e. a causa (*ten aitian*)) isto é assim, ou seja, qual sua natureza e causa. Além disso, os *phainomena* também funcionam como o ponto de contraste, ao fim de uma investigação, entre a conclusão e o que é imperativamente dado na experiência.

Owen, como veremos no próximo capítulo, em seu clássico artigo “*Tithenai ta phainomena*”, separou os *phainomena* em dois grupos. Não iremos nos ater aqui, por ora, a esta discussão, mas apenas apresentaremos alguns pontos básicos para melhor compreensão da discussão acerca dos *phainomena*. O primeiro sentido de *phainomena* concerne às manifestações dadas na experiência sensível. São comumente caracterizadas como os pontos de partida das investigações empíricas (como a biologia, a astronomia e outros campos de pesquisa). Nos *Primeiros Analíticos*, por exemplo, Aristóteles trata dos *phainomena* da experiência sensível ao escrever que precisamos “apreender os atributos dos objetos” de cada investigação para que, assim, cada investigação possa transmitir seus princípios.¹ E é apenas quando nenhum aspecto essencial dos objetos da investigação é

¹“Quero dizer, por exemplo, que cabe à experiência astronômica nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos que se descobriram as demonstrações da astronomia; e o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência. Assim, se apreendermos os atributos dos objetos em questão, nos capacitaremos de imediato e prontamente a formular sua demonstração, pois supondo que nenhum dos verdadeiros atributos dos objetos envolvidos tenha sido

omitido, quando podemos observar todos os aspectos dos *phainomena* concernentes à esfera da investigação, é que estaremos aptos a formular demonstrações sobre estes princípios que as investigações devem nos transmitir. Vemos, então, que os *phainomena* sensíveis servem principalmente à ciência, que, por sua vez, se servirá de demonstrações. Como veremos depois, isso não é tão claro, pois em muitos tratados Aristóteles se utiliza de *phainomena* do âmbito discursivo para estabelecer hipóteses daquilo que não pode ser observado diretamente (como em *Meteorologia*, por exemplo).

O outro sentido de *phainomena* corresponde à experiência discursiva. Todo *phainomenon*, neste domínio, é discursivo, mas aqui estamos falando de “um discurso acerca do discurso”. Neste sentido, o conceito de *phainomena* não corresponde aos dados sensíveis, mas sim aos *endoxa*, as crenças ou opiniões reputadas, e aos *legomena*, aquilo que é comumente dito sobre algo. A importância desse sentido será destacada no capítulo seguinte. Por ora, trataremos dos *phainomena* empíricos ou do âmbito sensível, tal como considerava a astronomia antiga.

1.2 A ASTRONOMIA ANTIGA

Nesta breve introdução à astronomia antiga, devemos dizer, primeiramente, que ela busca atender à constante necessidade dos homens de encontrar uma ordem que a tudo se aplica, compreender o universo e a vida em sua totalidade. Depois da cosmogonia estabelecida por Hesíodo, os gregos passaram a questionar as explicações cosmogônicas fundamentadas na vontade dos deuses e deu-se início aos modelos cosmológicos. Linton, em seu livro *From Eudoxus to Einstein*, considera que

As primeiras cosmologias eram fortemente baseadas nas experiências terrestres do homem e devem pouco à observação astronômica acurada. Eles preencheram de maneira bem documentada uma necessidade psicológica, provendo um palco para o drama da vida cotidiana, para as ações dos deuses e também dando sentido à existência humana. (2014, p. 14).²

omitido de nossa investigação, estaremos capacitados a descobrir e demonstrar a prova de tudo que admita uma prova e a elucidar tudo cuja natureza não admite prova.” (*Primeiros Analíticos*, 72b5-20).

² “Early cosmologies were based heavily on man’s earthly experiences and owed little to accurate astronomical observation. They fulfilled a well-documented psychological need, providing a stage for the drama of daily life, for the actions of the gods and also supplying meaning to man’s existence.” (2014, p. 14).

A astronomia antiga consta como o primeiro campo de estudos da natureza e seu objetivo constitui-se em explorar a relação entre os corpos celestiais e os *phainomena*, isto é, a partir dos *phainomena* observados no céu, tentar encontrar relações de causa e efeito para uma teoria dos corpos celestes.

Tal campo era dividido entre astronomia observacional, que procurava prever eventos de acordo com observações empíricas, e astronomia teórica, que se servia da observação para criar teorias mais sofisticadas a respeito dos corpos celestes, principalmente teorias filosóficas. Seu interesse principal era compreender o movimento entre os corpos celestes em uma estrutura universal, dado que os *phainomena* indicavam que havia movimentos entre o Sol, planetas e estrelas.

Uma concepção matemática do universo, contudo, não inviabiliza o fato importante de considerar os *phainomena*, tal como nos aparecem, de maneira imperativa para a investigação. A máxima de astrônomos como Eudoxo e Callipus sempre consistiu em “salvar os *phainomena*”, isto é, propor teorias matemáticas que sejam plenamente harmonizadas com o que observamos. Isto não é tarefa fácil, uma vez que explicar matematicamente fenômenos muito diferentes e complexos dos corpos celestiais parece requerer um distanciamento do objeto e seus *phainomena*, mas a ideia é sempre poder explicar, matematicamente, ainda que com certas modificações na experiência original do observador, aquilo que lhe aparece.

Mesmo com as diversas teorias de seus precedentes, Eudoxo foi o primeiro estudioso a propor um modelo geométrico dos movimentos celestiais e, ao mesmo tempo, preservar os *phainomena* correlatos:

Eudoxo de Cnidus foi o primeiro dos gregos a se preocupar com hipóteses dessa sorte, Platão tendo (...) colocado como um problema a todos os estudiosos sérios encontrar o que são os movimentos uniformes e ordenados pela assunção na qual o fenômeno em relação a esses movimentos dos planetas pode ser salvo. (Simplicio *apud* Linton, 2014, p. 26)³.

Como resposta ao problema do Platão no *Timeu*, que veremos na próxima seção, Eudoxo propôs a teoria das esferas concêntricas, que consiste em considerar o movimento

³ “Eudoxus of Cnidus was the first of the Greeks to concern himself with hypotheses of this sort, Plato having . . . set it as a problem to all earnest students of this subject to find what are the uniform and ordered movements by the assumption of which the phenomena in relation to the movements of the planets can be saved” (2014, p. 26 Simplicius *apud* Linton)

das estrelas e dos planetas como esferas concêntricas que possuem a Terra como centro. O Sol, os planetas e a Lua possuem suas próprias esferas, conectadas por seus polos com uma esfera maior rotacionada com outros polos. (Linton, 2014, p.27) explica:

[As] terceiras e quarta esferas podem ser adicionadas, cada uma rotando em diferentes ritmos e sobre diferentes eixos, de acordo com as necessidades matemáticas e observacionais. À parte das esferas das estrelas fixas, Eudoxo usou três esferas cada, para o Sol e a Lua, e quatro esferas para cada planeta, fazendo vinte e sete no total. Em cada caso, uma das esferas cumpre exatamente a mesma função; ela rotaciona cada 24h e conta para a rotação diária dos céus. Assim, os movimentos do Sol, da Lua e dos planetas com respeito às estrelas fixas na verdade eram modelados usando apenas dezenove movimentos circulares.

Para dar conta do *phainomenon* observado do movimento eclíptico da Lua, Eudoxo propõe uma segunda esfera anexada à primeira através de um eixo que passa pelos polos através do movimento rotacional e eclíptico do oeste para o leste. Outro *phainomenon* observado por Eudoxo é que a Lua não segue exatamente o movimento eclíptico, mas desvia um pouco acima e abaixo dele. E, a partir dessa observação, introduz uma terceira esfera, um eixo de movimento da rotação no qual há um pequeno ângulo em relação à segunda esfera. (LINTON, 2014, p.28).

A teoria do movimento do Sol de Eudoxo é muito semelhante à teoria lunar, como explica Linton:

A teoria solar implica que o Sol se move com velocidade constante relativa às estrelas fixas, das quais se segue que as estações têm todas a mesma duração – uma proposição que se sabe falsa, desde que, em 432 a.C. dois astrônomos de Atenas – Meton e Euctemon – mediram o tempo entre o solstício de verão e o equinócio de outono, equinócio de outono e solstício de inverno, solstício de inverno e equinócio de verão e equinócio de primavera e solstício de verão, como 90, 90, 92 e 93 dias, respectivamente. A teoria de Eudoxo também assumiu que corpos celestes estavam, cada um, a uma distância fixada da Terra, e assim era incapaz de padronizar as mudanças observadas nos diâmetros aparentes do Sol e da Lua. (LINTON, 2014, p. 28)

No entanto, Simplicio (*apud* LINTON, 2014, p.29) afirma que nestes modelos Eudoxo ainda não tem muito sucesso em salvar os *phainomena*. No caso do modelo do movimento retrógrado dos planetas, parece exatamente o ponto em que ele obteve sucesso, ao adicionar uma terceira esfera. Este modelo será apresentado na seção a seguir, como resposta ao problema de Platão no *Timeu*.

1.3 EUDOXO E O *TIMEU*

1.3.1 O contexto aporético do *Timeu*

Embora nosso objetivo aqui seja uma análise histórico-filosófica da noção e dos problemas relativos aos *phainomena* que levaram ao seu uso por Aristóteles, a análise da solução de Eudoxo ao problema do *Timeu*, embora extremamente técnica, permite que saibamos onde encontra-se a importância dos *phainomena* para Platão e posteriormente para Aristóteles. A análise, portanto, não será demasiado aprofundada ou exaustiva sobre o tema.

Platão, ao desejar entender “a dança dos astros”, teria sido o primeiro a introduzir a máxima “salvar os fenômenos”. Pois, embora fosse postulado que a “dança dos astros” consistisse em movimentos circulares e uniformes, era observado certo movimento de recuo. O *Timeu* consiste em uma tentativa de estabelecer uma origem e um modelo explicativo para o mundo: astros, homens, deuses etc. Isto é, trata-se de uma cosmologia com pressupostos sólidos e axiomas (LOPES, 2011, p.32). No entanto, uma apropriada explicação do modelo do mundo exige mais que olhar para as Ideias, que são sempre verdadeiras: é preciso olhar para o que é sensível, para o que está no âmbito do devir. Aqui já é possível perceber a importância dos *phainomena* para além da astronomia, nas questões ontológicas: “Perante a falibilidade da descrição das coisas sensíveis, [Platão] tentará reconstituir a acção demiúrgica a partir da observação direta do que tem perante os olhos [...]” (LOPES, 2011, p.33).

O que Platão tem “perante os olhos” são os fenômenos do mundo, a criação divina, como ele interpreta, isto é, tendo o demiurgo como artesão do universo. São todas as coisas que permeiam a natureza finita dos entes sub-lunares. Sobre isso, Lopes comenta o caráter aporético do início da investigação:

No entanto, ao começar a descrever os atributos do objecto em estudo, *Timeu* dá-se conta de que o mundo pertence à ordem do devir, pois apresenta todas as características do sensível: é visível (*oratos*: 28b7), tangível (*aptos*: 28b7) e tem corpo (*sôma echôn*: 28b7). Ora, se o mundo é devenida, como produzir um discurso verdadeiro e estável sobre ele? É da resposta a esta pergunta que depende a validade de toda a proposta cosmológica. (LOPES, 2011, p.33)

Platão, então, irá investigar a partir de um discurso que, embora visando também a verdade, lance mão muito mais da verossimilhança, em razão de seus objetos que

pertencem ao devir. Já que se trata de representações⁴ Isto é, um discurso sobre representação será ele também de teor representativo (LOPES, 2011, p. 34).

1.3.2 A discussão sobre os corpos celestes no *Timeu*

Platão, no *Timeu*, ainda não possui a noção de “planeta” e trata a maioria dos corpos celestes como “estrelas”. Em 40a-b, ele afirma que os corpos celestes em geral possuem uma natureza uniforme e são imutáveis: “Atribuiu dois movimentos a cada uma das divindades: um uniforme e no mesmo local, para que cada uma reflectisse sempre da mesma forma sobre o mesmo, e outro dirigido para a frente, pois cada uma delas é dominada pela órbita do Mesmo e do Semelhante.”. Essa observação é um postulado para sua teoria dos corpos celestes e é feita *a priori*, sem considerar os *phainomena*. Para Platão, todas as estrelas possuem uma rotação axial, o que dá uniformidade aos seus movimentos.

Contudo, em 40c, Platão faz referência à inteligibilidade das “danças dos astros” em relação aos *phainomena* que são dados na experiência:

Quanto à Terra, o nosso sustento, a qual roda em torno do eixo que atravessa o universo, foi estabelecida como guardiã e produtora da noite e do dia; ela que é a primeira e a mais velha das divindades geradas dentro do céu. Explicar as danças destes astros e as confluências que mantêm uns com os outros, os recuos e os avanços dos seus círculos, uns em relação aos outros, quais são os deuses que se encontram em conjunção e quantos estão opostos uns aos outros, e ainda quais se colocam uns diante dos outros e durante quanto tempo se escondem de nós para tornarem a aparecer, e enviam maus presságios e sinais de eventos que hão-de acontecer àqueles que não conseguem entendê-los à luz da razão, sem ter diante dos olhos uma imitação destes fenómenos [...].

Depois de estabelecer o papel da Terra em relação aos astros, Platão se pergunta sobre a relação entre eles e menciona que para podermos investiga-los “à luz da razão”, faz-se necessário ter contato com a “imitação destes fenômenos”. Aqui aparece pela primeira vez a noção de *phainomena* como chave para interpretação de um problema a ser discutido. Sua questão principal é sobre os movimentos, especialmente “os recuos e os avanços dos seus círculos”, o que parece estar em desacordo com seu postulado de que as estrelas são fixas.

⁴ “Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congêneres” 29b3-5.

1.3.3 A solução de Eudoxo

Vimos, então, que a ideia de “salvar os *phainomena*” vem, ainda que embrionária, uma vez que Platão não fala propriamente de *phainomena* (não ocorre o termo no texto grego), mas sim de uma dança dos astros, de uma dificuldade de Platão no *Timeu*. Resumidamente, ao defender que os corpos celestes deveriam ter um movimento circular e uniforme, percebia que os corpos celestes também retrocediam. A solução não aparece no texto, mas Eudoxo, seu pupilo, posteriormente parece ter desenvolvido uma teoria para o problema de Platão. Vamos analisa-la aqui, mas, em poucas palavras, ela reside em tratar os *phainomena* de forma significativa que precisem ser “salvos” através do método de usar o postulado de Platão de que os movimentos reais, aqueles que a razão deve admitir, são assumidos como uniformes e circulares.

Para isso, Eudoxo reproduziu o aparato do modelo do movimento retrógrado através de combinações de movimentos de diferentes esferas em diferentes velocidades e angulos de rotação, que iremos ver agora.

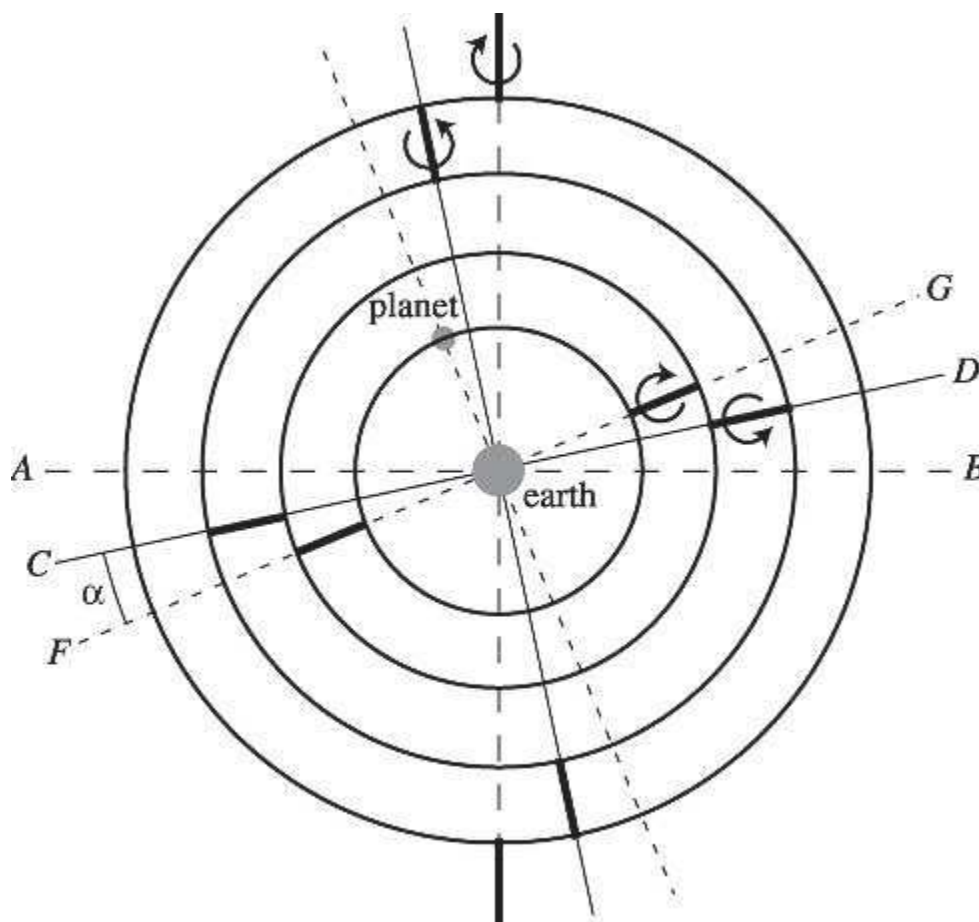


Fig. 1 Esquema de Eudoxo para o movimento dos planetas.

Para explicar como os corpos retrocediam (conforme indicavam os *phainomena*) e, mesmo assim, para garantir o postulado de Platão de que os movimentos eram circulares e uniformes, Eudoxo introduziu em seu esquema uma esfera extra de rotação, além do Sol e da Lua.

Neste esquema, assim como no modelo do Sol e da Lua, a primeira e a segunda esferas, juntas, formam a rotação diurna e o movimento regular. O eixo da terceira esfera está no plano da segunda esfera. Já a quarta esfera, introduzida para a teoria dos movimentos retrógrados que explica a aporia do *Timeu*, está inclinada em certo ângulo em relação à terceira esfera: “Crucialmente, a terceira e a quarta esferas rotacionam em direções opostas, mas no mesmo ritmo de uma revolução sinódica por período do planeta” (LINTON, 2014, p. 30)⁵.

⁵ “Crucially, the third and fourth spheres rotated in opposite directions but at the same rate of 1 revolution per synodic period of the planet.” (LINTON, 2014, p. 30).

Assim, o que temos na combinação da terceira e quarta esferas é um ângulo que Eudoxo chamou de *hippede*, que tem o efeito de produzir pequenos desvios na latitude e períodos ocasionais de movimentos retrógrados, o que era exigido para explicar os *phainomena*:

(...) a quarta esfera, que gira sobre os polos do círculo inclinado levando o planeta e rotações no sentido oposto da terceira [esfera], i.e., forma leste para oeste, mas no mesmo período, irá prevenir qualquer divergência considerável (na parte do planeta) do círculo zodiacal, e permitirá que o planeta, neste mesmo círculo do zodiaco, descreva a curva chamada por Eudoxo de *hippede* (...). (Simplicio apud LINTON, 2014, p. 30)⁶

Eudoxo obteve sucesso ao mostrar pela astronomia matemática como Platão poderia resolver o problema dos movimentos retrógrados, o que significava este recuo que Platão observara e como ele está inserido em um modelo maior dos movimentos dos astros.

Todas as adaptações filosóficas do método de “salvar os *phainomena*” estão correlacionadas com o problema e solução de Eudoxo. Deve-se atentar para o fato também de que, depois disso, Eudoxo escreveu um livro chamado “*Phainomena*”, que contém uma descrição detalhada do que é observado no céu (CLEARY, 1994, p. 63). O sentido de *phainomena* neste contexto específico para poder ser usado em um amplo espectro para ciências e filosofia. Assim, Aristóteles parecer herdar diretamente este método.

1.4 A HERANÇA DA ASTRONOMIA EM ARISTÓTELES

1.4.1 Cleary e a influência da astronomia nas obras de Aristóteles

Nesta seção, iremos reconstituir e analisar parte da tese de Cleary sobre a influência da astronomia antiga nas obras de Aristóteles através dos exemplos que Cleary propõe em seu artigo (1994).

Em *Metafísica* Λ 8, Aristóteles mostra como o método dos astrônomos afeta diretamente sua metafísica. Aristóteles quer saber, através da astronomia, quantos e como são os movimentos das outras esferas, e defende que sua investigação conecta a

⁶ (...) the fourth sphere, which turns about the poles of the inclined circle carrying the planet and rotates in the opposite sense to the third, i.e. from east to west, but in the same period, will prevent any considerable divergence (on the part of the planet) from the zodiac circle, and will cause the planet to describe about this same zodiac circle the curve called by Eudoxus the *hippede* (...) (Simplicius *apud* LINTON, 2014, p. 30)

astronomia à filosofia primeira, porque ciências como a aritmética e geometria não dizem respeito à discussão sobre substâncias:

Agora perceba o número de locomoções, isso deve ser preocupação da ciência matemática que é próxima da filosofia, e esta é a astronomia; Pois esta é a ciência que está comprometida com a investigação das substâncias sensíveis mas eternas, enquanto as outras, como aritmética e geometria, não estão comprometidas com nenhuma substância. (*Metafísica*, 1073b3-8, versão da tradução de Cleary)

Em cada ciência, o estatuto ontológico da substância sob investigação irá determinar os *phainomena* a serem estudados. O que Λ 8 mostra é que a astronomia lida com substâncias sensíveis. Os astrônomos usam hipóteses para investigação, mas não podem deixar de lado as observações empíricas, ou seja, os *phainomena*. Vemos aqui que Aristóteles está muito próximo do método astronômico, e pensa que com este método pode lidar com as questões metafísicas, por exemplo, em vez de investigar quantas substâncias suprassensíveis existem, ele precisa determinar pela astronomia quantos movimentos simples e eternos existem no universo.

Nesse capítulo do tratado, Aristóteles conclui que o Primeiro Motor Imóvel produz movimento eterno e singular das outras coisas, como as estrelas. Mas não há como definir quantos são os movimentos eternos produzidos, já que para cada substância movida há vários movimentos. Essa perplexidade é que o leva a buscar uma resposta na “matemática que está mais próxima da filosofia”, ou seja, a astronomia. Por isso, reporta-se às opiniões de Eudoxo e Callipus, para mostrar como a correlação funciona. Sobre Eudoxo, Aristóteles comenta que esse astrônomo supõe que o sol e a lua envolvem três esferas: a primeira das estrelas fixas; a segunda que se move em círculos em torno do ponto central do Zodíaco; e a terceira consiste na esfera que se inclina ao longo da largura do Zodíaco. Não é nosso objetivo aqui examinar a complexa teoria de Eudoxo, basta-nos salientar que a exposição das opiniões tanto de Eudoxo quanto de Callipus revela a importância que Aristóteles concede à astronomia para tratar de problemas metafísicos.

Mas o uso do método astronômico não se limita à *Metafísica*. Pelo contrário, enquanto em *Metafísica* Lambda Aristóteles apenas correlaciona a metafísica e a astronomia, nos *Primeiros Analíticos* I.30, ele expõe com clareza que o método astronômico é o que deve ser seguido nas investigações filosóficas, para fornecer silogismos demonstrativos a tudo que necessita de prova e expor a natureza dos objetos (ou princípios) que são indemonstráveis. Também afirma que os princípios peculiares a cada ciência devem ser encontrados na experiência. A regra metodológica geral dos

astrônomos é aceita por Aristóteles tanto nos tratados empíricos quanto dialéticos, mas Aristóteles tem interesse apenas na astronomia observacional de Eudoxo, Euclides, Arato e Geminus (CLEARY, 1994, p.66).

Ainda segundo Cleary (1994, p. 67), há diversos tratados em que Aristóteles indica que o método a ser seguido é o da astronomia. Ele começa por *De Partibus Animalium* para mostrar que Aristóteles usa também algo similar ao método astronômico, pois busca estabelecer os *phainomena* próprios a cada gênero para depois investigar suas causas:

O filósofo natural deveria, como os matemáticos quando eles demonstram na astronomia, primeiro estabelecer as aparências no que concerne aos animais e suas partes em cada caso, e apenas depois disso estabelecer o “porquê disso” (i.e. as causas), ou deveria proceder de outra maneira? (*De Part. An.* I.1, 639b7-1, versão da tradução de Cleary)

Logo no início do tratado, Aristóteles afirma que sua investigação é indicada ao homem educado, aquele que possui uma educação “universal” e que individualmente está apto a julgar todos os assuntos acerca do conhecimento das coisas. Esse homem é quem deve seguir a investigação de Aristóteles e se distingue do *expert*, que tem habilidade meramente em um tema em especial. Aristóteles certamente responderia “sim” à sua questão levantada na citação. Ele insiste que qualquer um que se comprometa com a investigação deva estabelecer os *phainomena* relevantes sobre cada gênero para depois discutir suas causas (640^a12-15).

Outro exemplo do uso do método astronômico aparece em *Meteorologia*, obra na qual Aristóteles está preocupado com aquilo que fica entre os corpos celestes e a Terra. Ele não usa silogismos, mas sim procede pelo método hipotético que os astrônomos usam para “salvar os *phainomena*”:

Essa é uma opinião que nós não estamos sozinhos ao sustentar: ela parece ser uma crença antiga e que os homens tenham sustentado no passado, pois a palavra “éter” tem sido usada longamente para denotar esse elemento. [Como] Anaxágoras, [que] parece a mim ser verdadeiro pensar que a palavra significa o mesmo que fogo. Pois ele considerou as altas regiões que são repletas de fogo e que os homens se referem a essas regiões quando eles falam sobre o éter. No último ponto, ele está correto; pois os homens parecem ter assumido que um corpo que está eternamente em movimento é também divino em natureza; e, como tal corpo é diferente de qualquer um dos elementos terrestres, eles determinaram chama-lo de “éter”.(339b20-7, versão da tradução de Cleary)

O que precede esta passagem é o objetivo de Aristóteles de analisar os postulados que tomou e como eles se adequam aos *phainomena*. O que já foi definido é que

elementos naturais como o fogo, a água e a terra podem transformar-se uns nos outros e que todos eles podem resultar no último substrato: o éter (339a36-b3). Para chegar à adequação aos *phainomena* e aos *endoxa* considerados sobre o assunto, Aristóteles expõe diversas dificuldades que concernem aos elementos que ele citou que formam o éter (339b4-16), como “qual é a posição do ar em relação aos outros elementos dos corpos?”. Como vemos na passagem, Aristóteles lança mão de um *endoxon* de Anaxágoras para analisar o que seria o éter, quinto elemento na constituição do universo. Segundo Cleary (1994 p. 68), assim como na prescrição de *Ética Eudêmia* I 6, Aristóteles trata do *endoxon* como um indicador da verdade. Ele então procede por indução na medida em que o contraste entre definição e *phainomenon* servirá de indício para chegar à definição mais clara, sem lançar mão de um procedimento dedutivo.

Em *Meteorologia* I.7, ao começar a discussão acerca de como é formado um cometa, Aristóteles propõe a hipótese de que seja a partir dos movimentos do ar e do que exala da parte mais quente da terra. Dado que o material que ele está lidando (“exalação”, “ar”, “calor”, “movimentos supralunares”) não é passível de observação direta, Aristóteles justifica seu método misto acima mencionado, sugerindo que os *endoxa* servem como pontos de partida quando os dados empíricos não são possíveis de observar e que isso é suficiente, na investigação, para chegar a uma consistência lógica entre os *phainomena* e a teoria explanatória: “Nós consideramos que uma explanação satisfatória dos *phainomena* inacessíveis à observação tenha sido dada quando nossa consideração sobre eles está livre de impossibilidades.” (344a5-6).

Disso Cleary (1994, p. 69) conclui que Aristóteles pode até apresentar distinção entre fatos empíricos e *endoxa* sobre os atributos das coisas celestes, mas ambos estão compreendidos em um mesmo método: “De fato, esse é um exemplo da maneira na qual assunções teóricas gerais guiam sua interpretação sobre os *phainomena* sensíveis”.

Em *De Caelo* I.3, Aristóteles fornece argumentos lógicos para suportar a tese de que o primeiro corpo (o éter) é não-gerado e indestrutível (CLEARY, 1994, p.70). Sua justificativa para essa tese está amparada na consideração metodológica de que “[n]ossa teoria parece confirmar os *phainomena* e ser confirmada por eles” (270b1-6). O que isso implica é que a dedução dos *phainomena* a partir dos primeiros princípios e a confirmação dos primeiros princípios pelos *phainomena* são procedimentos relacionados inversamente.

Para justificar a divindade e a eternidade dos corpos primários (éter), Aristóteles utiliza-se de diversas opiniões dos gregos, o que mostra que vê a linguagem como um repositório de verdades, delineadas através de gerações e que, deste modo, contém *phainomena* relevantes. Assim, o uso de *endoxa* dados na linguagem, para as observações astronômicas é legítimo como *phainomena* na cosmologia (cf. CLEARY, 1994, p. 71).

Em *De Caelo* II.5, Aristóteles chega a uma aporia ao tentar encontrar a causa última do movimento dos corpos celestes: sua busca pela causa última pode ser minada pela ideia de que procurar tal prova mostra falta de *paideia* e, para isso, separa tal busca entre aqueles que procuram mera convicção humana e aqueles que buscam algo inacessível. Na falta de evidências perceptuais claras, assim como em *De Caelo* I.3, o filósofo se utiliza da plausibilidade dos *endoxa* para proceder na resolução da aporia mencionada. Cleary (1994, p.71) vê um claro paralelo com o método dialético nessa investigação por tratar, nesse contexto, de uma aporia e de sua solução através de um apelo às hipóteses cosmológicas mais plausíveis. Sobre essa passagem, Cleary comenta (1994, p. 71):

Pessoalmente, ele deveria ser grato por provas mais precisas, mas ele está preparado para resolver a partir do que seja plausível (τὸ φαινόμενον). Na ausência de evidências perceptuais claras sobre tais últimas causas, ele volta a dois princípios cosmológicos; i.e., a natureza sempre assegura o melhor resultado e o movimento para frente é superior ao movimento para trás. Esses princípios apoiam a explanação que o habilita a resolver o problema [*puzzle*] (ἡ αἰτία λύει τὴν ἀπορίαν); cf. 288a8-13.⁷

Para finalizar nossas considerações baseadas no texto de Cleary acerca do uso do método astronômico herdado por Aristóteles, vejamos como Aristóteles encara a posição dos Pitagóricos em *De Caelo* II.13. Neste capítulo Aristóteles está interessado em falar sobre a terra, sua posição, sobre se ela está parada ou em movimento e sua forma (293a15-16). Como em diversos momentos da investigação, Aristóteles apela aos *endoxa* para criticar o método astronômico dos Pitagóricos, que, segundo ele, visa “acomodar” os

⁷ Personally, he would be grateful for more precise proofs but he is prepared to settle for what is plausible (τὸ φαινόμενον). In the absence of clear perceptual evidence about such ultimate causes, he falls back on two cosmological principles; i.e. that nature always yields the best result, and that forward motion is superior to backward motion. These principles supply the explanation which enables him to solve the puzzle (ἡ αἰτία λύει τὴν ἀπορίαν); cf. 288a8-13.

phainomena em suas próprias opiniões e teorias, ao invés de usá-los para buscar a verdade na investigação:

O centro, eles dizem, é [feito de] fogo, e a terra é uma das estrelas, criando noite e dia pelo seu movimento circular em torno do centro. Eles ainda constroem outra terra em oposição à nossa, a qual nomeiam contra-terra. Nisso tudo eles não estão buscando por teorias e causas para explicar os *phainomena*, mas sim forçando os *phainomena* e tentando acomodá-los a certas teorias e opiniões próprias. (293b10-13, versão da tradução de Cleary)

Fica bem clara a posição de Aristóteles de que os *phainomena/endoxa* é que deverão ser os pontos de partida da investigação e posteriores contrastantes da teoria com a experiência, isto é, serem os objetos aos quais a definição a que o filósofo chegará deverá se reportar para ver o quão discrepante ou não a teoria está do seu ponto de partida. Sua aversão àqueles que já possuem uma tese pré-determinada e buscam apenas encontrar *phainomena* que sejam acomodados nela é evidente. Isso mostra que Aristóteles quer estar sempre próximo da experiência para chegar às conclusões de suas teorias, sem nunca primeiramente determinar o que será encontrado para depois buscar suas razões. Sua crítica aos Platônicos que, segundo ele, também postulam uma tese para depois situar os *phainomena* que podem ser acomodados nela surge em diversos tratados, como a *Metafísica*, *Ética Nicomaqueia* e *Ética Eudêmia*. Para finalizar esta seção, vejamos o que o autor diz sobre a importância de não se distanciar daquilo que é manifesto para nós, isto é, da experiência:

Contudo, devemos analisar a felicidade à luz não apenas de nossa conclusão e nossas hipóteses, mas também pelo que é comumente dito sobre isso; pois com uma opinião verdadeira *todos* os fenômenos se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos conflitam. (EN I 8, 1098b10-11, grifo nosso, versão da tradução de CWA).

A presença dos *phainomena* nas passagens apresentadas ilustra, como já enfatizado, a preocupação de Aristóteles em não se afastar da experiência e sempre apresentar teorias que preservem ao máximo o que pode ser observado, seja no campo natural, seja no campo moral. Os *phainomena* servem como pontos de partida, mas também como importantes pontos de contraste e adequação dos resultados de qualquer investigação, inclusive na *Metafísica*, o que às vezes pode parecer contraintuitivo. Isso será de suma importância para analisarmos a possibilidade de que os *phainomena* sejam a pedra-de-toque do método aristotélico e que possam dar abertura à compreensão de uma unidade no método, a de “salvar os *phainomena*”, que tem a pretensão de dissipar a dicotomia dialético-científica em relação aos procedimentos adotados por Aristóteles em

seu tratado, pois apresenta o uso dos *phainomena* como um denominador comum entre essa dicotomia.

A apresentação dessas passagens possui um caráter descritivo e ilustrativo da presença do método da astronomia e, essencialmente, da importância dos *phainomena* em seu método filosófico. Nosso objetivo, com essas passagens, foi, de maneira introdutória, mostrar a presença e papel dos *phainomena* na metodologia aristotélica que poderá embasar uma leitura apropriada do método na EE. No próximo capítulo discutiremos a clássica tese de Owen a respeito da função dos *phainomena* e suas críticas, especialmente na ética, mas antes devemos apresentar, como conclusão dessa exposição, o que, a partir da herança dos astrônomos, está presente no uso que Aristóteles faz dos *phainomena* na EE.

1.4.2 A presença dos *phainomena* na EE

A conexão da EE com os tratados científicos deve-se ao fato de que há mais ocorrências do radical *phainom** na Eudêmia (no total, 15⁸) do que na maioria desses tratados. Nesta seção reconstituiremos, principalmente, os argumentos de Karbowski e Zingano sobre o uso dos *phainomena* e *endoxa* na EE.

Comumente diz-se que a EE possui uma prescrição metodológica e a EN outra. No entanto, se considerarmos que a prescrição da EN está nos livros comuns ou disputados e refere-se à EE VI 1, e também considerando a tese geral de Kenny em seu livro *The Aristotelian Ethics* de que os livros comuns originalmente pertenciam à EE, podemos admitir que ambas as passagens metodológicas são do mesmo tratado. Isso nos traz muitas dificuldades, pois as passagens, à primeira vista, parecem semelhantes, mas dependendo da atribuição da função dos *phainomena* e *endoxa* em cada tratado, elas distanciam-se completamente. Contudo, tal discussão será apenas delineada na medida em que for útil à nossa análise do método, pois uma tentativa de resposta definitiva à questão fugiria muito do escopo de nosso trabalho. Concentrar-nos-emos em analisar o papel dos *phainomena* no que diz respeito à passagem metodológica mais célebre da EE, encontrada em I 6:

Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos (*dia ton logon*), empregando como testemunhos e paradigmas o que nos aparece (*tois phainomenois*). Com efeito, o

⁸ 1217a13, 1227a22, 1227b4, 1228a19, 1229a39, 1229b14, 1233b29, 1233b33, 1235a31, 1235b17, 1235b26, 1235b27, 1236a10, 1236a26, 1236b22

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 de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso⁹. (1216b26-35)

Primeiramente, devemos notar que Aristóteles está buscando convicção acerca dos assuntos morais por meio de argumentos. A expressão em grego que ele utiliza é *dia ton logon* (ou, em passagens semelhantes, *kata ton logon*), que significa “por argumentos racionais”. Segundo Karbowski (2016, p. 206), quando Aristóteles descreve uma tese como “clara” apelando ao *logos* ou buscando convicção através do *logos*, ele está assinalando um tipo muito específico de argumentação. O modo “racional” de argumentação (*dia ton logon*) contrasta com o “empírico” (*kata ten aisthesin*) que estabelece uma tese em termos de habilidade de harmonizar e explicar dados específicos. No que o argumento *dia ton logon* se diferencia é que ele estabelece as teses relevantes deduzindo-as de um número de princípios gerais.

Karbowski cita a seguinte passagem da *Política* VII.4 em que esse contraste aparece.

Além disso, é evidente que no caso pelo menos dos fatos [*ἐπὶ τῶν ἔργων*], isso é difícil, talvez impossível, para uma cidade-Estado superpopulosa ser bem governada. De qualquer modo, entre estes que são nobremente governados, não vemos nenhum que falhe em restringir o tamanho de sua população. Isso também é claro através da convicção por argumentos racionais [*διὰ τῆς τῶν λόγων πίστεως*]. Pois a lei é um tipo de organização, e o bom governo necessita de boa organização. Mas um número excessivo de coisas não pode compartilhar da organização. Pois isso seria uma tarefa para o poder divino, o tipo que mantém todo o universo unido. (*Política* VII.4, 1326a25-33)

Nessa passagem, Aristóteles afirma que uma *polis* superpopulosa não pode ser bem governada empiricamente, apelando para o fato de que nós nunca vimos uma polis bem governada que falha em restringir o número de sua população. Ele então sustenta essa conclusão “através da convicção dos argumentos racionais”. Karbowski apresenta, em seguida, a forma dedutiva do argumento¹⁰ e propõe que ela seja correspondente à

⁹ Tradução adaptada de Raphael Zillig e Inara Zanuzzi, produzida em uma disciplina do PPG-Fil UFRGS.

¹⁰ (1) Lei é um tipo de ordem.

(2) Um bom governo possui boas leis.

estrutura do argumento central de EE II.1, que ainda veremos aqui. Mesmo em casos diferentes, ambos os procedimentos “*kata ton logon*” essencialmente estabelecem suas teses deduzindo-as dos princípios gerais apropriados aos seus objetos.

O mais importante aqui é o que se segue na prescrição de I 6: que é preciso buscar essa convicção empregando os *phainomena* como testemunhos e paradigmas. A maioria dos estudiosos defende que os *phainomena* que Aristóteles cita em EE I 6 são *endoxa*. Por exemplo, na leitura de Zingano (2007, p. 304), que defende a tese de que toda a *Ética Eudêmia* se baseia no método dialético – tese que não teremos tempo de analisar aqui, mas cujos principais aspectos serão delineados no último capítulo –, ele interpreta *phainomena* seguindo a tese de Owen de que, no caso da ética, os *phainomena* serão sempre intercambiáveis com os *endoxa* e que uma evidência disso é que Aristóteles refere-se a eles como “o que é dito com verdade, mas não de modo claro”, característica própria dos *endoxa*. Além disso, quando Aristóteles recomenda que devemos buscar convicção acerca de “todos esses assuntos”, Zingano associa os *phainomena* que devem ser utilizados para analisar “esses assuntos” às perguntas centrais da investigação moral, como “O que é a coragem?”, “O que é a justiça?”, “O que é a virtude” e assim por diante. Esses *phainomena* deverão ser relativos a tais perguntas, que, por sua vez, resultarão em provas dialéticas sobre cada assunto investigado.

Sobre as considerações de Zingano, podemos dizer que as evidências que ele apresenta não tornam sua leitura necessária. Podemos compreender também “o que é dito com verdade, mas não de modo claro” não apenas como característica própria aos *endoxa*, mas sim como o ponto de partida epistemológico de que sempre dispomos para começar uma investigação. Sejam opiniões ou fatos observados, sempre que começamos uma investigação, partimos daquilo que é mais cognoscível para nós e disso não se segue que o mais cognoscível para nós sejam sempre as opiniões reputadas. Quanto à associação entre os assuntos morais e a necessidade de os *phainomena* estarem sob o escopo deles, é totalmente correto fazer essa conexão, pois não faria sentido buscar por *phainomena* que não possam responder às perguntas centrais da ética. No entanto, já que esses *phainomena*, como defendemos, podem ser outras coisas além dos *endoxa*, não

(3) Portanto, um bom governo deve ser bem ordenado.

(4) Coisas excessivamente grandes não podem compartilhar a boa ordem.

(5) Portanto, uma polis bem governada deve limitar o tamanho de sua população.

(KARBOWSKI, 2016, p.223)

necessariamente resultarão em argumentos dialéticos. Podemos dizer então que os intérpretes como Zingano, que defendem o uso dos *endoxa* na EE, não estão totalmente errados, pois Aristóteles utiliza alguns *endoxa* como testemunhos em EE I-II. No entanto, não são apenas os *endoxa* que servem como *phainomena* neste contexto, eles são apenas um dos tipos de *phainomena*. (Karbowski, 2016, p. 210).

Um ponto importante que Zingano destaca, ainda sobre esta passagem, é o compromisso de Aristóteles com a verdade (“pois todos possuem algo de verdadeiro”) exposto de maneira ambígua, uma vez que as premissas dialéticas (que fornecem provas através dos *endoxa*) não são *necessariamente* verdadeiras, isto é, eternas e imutáveis. Esse tipo de verdade necessária é requerido apenas na demonstração científica. Isso levanta um grande problema se quisermos interpretar o método aristotélico como “misto”, sem recair na dicotomia dialética-científica — na qual um argumento ou é uma dedução dialética ou uma demonstração científica —, contendo provas tanto dialéticas quanto dedutivas durante o percurso da investigação. A ética, como Aristóteles menciona na EN, é menos rigorosa que outras ciências, o que exige dela provas menos rigorosas também, e, por tratar de “assuntos das coisas humanas” e não de objetos eternos e imutáveis, suas premissas serão verdadeiras, mas não necessárias. Isso fornece um abismo entre as provas da ética e as provas científicas e torna difícil defender o uso de demonstrações na EE.

Levando as considerações de Zingano em conta e também apresentando objeções a elas, enfatizamos novamente nossa suposição de que os *endoxa* não são a única fonte de dados na ética, apesar de estarem presentes. Algo importante a ser notado é que a maioria dos *endoxa* utilizados em EE I-II são de aceitação universal ou da maioria. Os *endoxa* dos sábios também são utilizados, mas não com a função de evidenciar ou ilustrar teses importantes. A opinião da maioria é valorizada em razão do assentimento universal ser uma indicação da verdade de uma proposição. Em relação aos sábios é diferente, pois Aristóteles comumente usa suas teses para apontar problemas e analisa-las, não como indícios de verdades. Comumente Aristóteles usa como *phainomena* o que nós podemos observar diretamente (uma referência à concepção de *phainomena* herdada da astronomia), e, principalmente, exemplos da vida ordinária. Em EE I-II Aristóteles frequentemente apela para exemplos variados do que podemos observar para suportar certas teses. Ainda que alguns desses exemplos possam ser *endoxa*, Aristóteles não está preocupado com isso, pois ele simplesmente assume que são verdades familiares a nós (Karbowski, 2016, p.212).

O que isso nos mostra é que os dados que servem como *phainomena* são heterogêneos e estão de acordo com as considerações sobre os *phainomena* e o método astronômico analisados na seção anterior, incluindo *endoxa*, observações empíricas e informações adquiridas na experiência ordinária. Apesar das diferenças, todos valem como pontos de partida, pois todos são reivindicações verdadeiras e familiares para nós. Contudo, esses pontos de partida, exatamente por serem familiares a nós, podem ainda apresentar-se de maneira vaga e confusa, pois não descrevem claramente a natureza ou essência da felicidade, virtude etc. Mas isso não quer dizer que eles não sejam relevantes para a descoberta dessas essências. A investigação acerca da felicidade em EE, como em outros tratados, parte do processo de clarificar o que é mais familiar para nós para chegar ao que é mais familiar por natureza. Mas, segundo Karbowski, isso se dá de uma forma distinta de outros tratados:

(...) construindo um argumento cuja conclusão é uma “clara” (por natureza) definição da felicidade e cujas premissas são suportadas e ilustradas por *phainomena* “não-clarificados” (por natureza) originados da aceitação universal, observação empírica e a experiência da vida ordinária. (2016, p. 213)¹¹

Assim, podemos ver que, segundo Karbowski, os *phainomena* na EE possuem uma função peculiar de ilustrar ou evidenciar as premissas dos argumentos centrais que Aristóteles deduz. É uma posição peculiar dentre os intérpretes, que costumam inserir a ética dentro da discussão dialética e ter por certo que os *phainomena* da ética seriam sempre os *endoxa*, as opiniões reputadas e, assim, que não poderiam estar presentes em deduções que não fossem as dialéticas, que, por definição, não apresentam suficientemente a essência do objeto analisado.

Discussões como a intercambialidade entre *phainomena* e *endoxa* e método dedutivo serão analisadas nos capítulos 2 e 3.

¹¹ “(...) by constructing an argument whose conclusion is a ‘clearer (by nature)’ definition of happiness and whose premisses are supported and illustrated by ‘unclear (by nature)’ *phainomena* originating from universal agreement, empirical observation, and ordinary life experience.”

CAPÍTULO 2

A TESE INAUGURAL DE OWEN E SUAS CONTRAPARTIDAS

2.1 A TESE DE OWEN

2.1.1 Os *phainomena* da experiência sensível

O primeiro sentido de *phainomena*, como exposto por Owen em seu clássico artigo “*Tithenai ta phainomena*”, concerne às manifestações dadas na experiência sensível. São comumente caracterizadas como os pontos de partida das investigações empíricas (como na biologia, a astronomia e outras ciências). Podemos encontrar uma menção importante desse primeiro sentido na seguinte passagem dos *Primeiros Analíticos*:

Quero dizer, por exemplo, que cabe à experiência astronômica nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos que se descobriram as demonstrações da astronomia; e o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência. Assim, se apreendermos os atributos dos objetos em questão, nos capacitaremos de imediato e prontamente a formular sua demonstração, pois supondo que nenhum dos verdadeiros atributos dos objetos envolvidos tenha sido omitido de nossa investigação, estaremos capacitados a descobrir e demonstrar a prova de tudo que admita uma prova e a elucidar tudo cuja natureza não admite prova. (versão da tradução da CWA, 72b5-20)

A aquisição de conhecimento aqui parece consistir em esgotar tudo o que é dado na experiência sensível que concerne ao que se queira provar ou elucidar. Não há nenhuma restrição, no texto, a algum caráter discursivo desses fenômenos. No entanto, não parece sensato, no contexto de discussão dessa passagem, a saber: a demonstração a partir do esgotamento dos fenômenos apreendidos, falar que a demonstração ou elucidação aconteça a partir de algum tipo discursivo de manifestação, como o caso das opiniões reputadas. É certo que, para haver demonstração, é preciso que haja um conteúdo descritivo dos *phainomena*, o que de fato há. Um *phainomenon* da *Física*, por exemplo, é "o tempo passa"; da biologia, "nem sempre são inférteis os espécimes que resultam de cruzas entre animais de espécies diferentes". Mas do fato de um *phainomenon* ter conteúdo descritivo não se segue que ele seja uma manifestação discursiva, tal como será na caracterização do segundo sentido que será apresentado.

Além disso, como Irwin (1990, p. 31) comenta, ainda que tenham conteúdo descritivo, tais manifestações, nesta passagem dos *Primeiros Analíticos*, são reconhecidas por Aristóteles como resultados diretos da percepção, sem qualquer tipo de mediação,

sendo, assim, não inferenciais. Portanto, a relação entre percepção e um determinado conjunto de *phainomena*, neste primeiro sentido apresentado, será estrita e não mediada.

Ainda há um uso mais forte do primeiro sentido de *phainomena* que aparece no *De Caelo*. Ao criticar aqueles que defendem teorias muito distantes da experiência ordinária e daquilo que parece ser o caso na maioria das vezes, Aristóteles afirma que há um conjunto de *phainomena* que corresponde à finalidade da ciência natural: “e enquanto o fim da ciência produtiva é o produto, o fim da ciência natural é o que em cada caso aparece de maneira imperativa (*kurios*) em acordo com os sentidos.” (DC 306a17). É bem forte afirmar que, além de pontos de partida, os *phainomena* também configurarão um conjunto daquilo que, mais do que uma simples aparição, é imperativamente dado na percepção, pois tudo o que for afirmado em uma teoria não pode ser discrepante desse conjunto.

2.1.2 Os *phainomena* da experiência discursiva

Também há um segundo sentido em que é dito que algo é dado na experiência. Neste sentido, o conceito de *phainomena* não corresponde aos dados sensíveis, mas sim aos *endoxa*, as crenças ou opiniões reputadas, e aos *legomena*, aquilo que é comumente dito sobre algo.

Para marcar essa distinção, Owen (1986, p. 240) parte de uma importante ocorrência do termo na *Ética Nicomaqueia*, em que Aristóteles estabelece o que embasará a discussão acerca da incontinência:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas (...) (EN VII 1, 1145b2-6, tradução de Vallandro)

O ponto de Owen é mostrar que o que Aristóteles dispõe para “começar a considerar as dificuldades” não são “fatos observados”, como traduziu Ross e como os comentadores da EN haviam compreendido até então, mas sim os *endoxa*, concepções e opiniões reputadas que disputam a verdade sobre um assunto. Outro indício de que Aristóteles tem como seu conjunto de *phainomena* algo que está no registro do discurso e não da experiência sensível é o aparecimento do termo “*legomena*” no fim do parágrafo citado, em que ele pretende dar como encerrado o conjunto das opiniões que embasarão a discussão sobre a incontinência e escreve que o que foi apresentado “são os *legomena*”

(EN VII 1, 1145b20), que significam, literalmente, “aquilo que é dito”, e nesse caso são sinônimo dos *endoxa*.

Também na *Física* este segundo sentido parece ser muitas vezes o mais apropriado, devido ao caráter, em termos contemporâneos, mais filosófico (no sentido de resolver as aporias por argumentação) do que científico (no sentido de resolver as aporias por observação e confirmação empírica). Owen defende que "(...) a *Física* [de Aristóteles] ocupa-se não com a física, em nosso sentido da palavra, mas com a filosofia. Seus dados são, na maior parte dos materiais, não de história natural, mas de dialética, e os seus problemas, conseqüentemente, não são questões de fatos empíricos, mas problemas conceituais." (1986, p. 242). A afirmação de Owen se deve, principalmente, ao fato das discussões da Física recaírem sob a análise dos *endoxa*, aquilo que “a maioria das pessoas”, ou, ainda, a maioria daqueles cujas opiniões devem ser considerada, sustenta acerca de determinados fenômenos.

Um exemplo disso é dado por Owen ao tratar da análise que Aristóteles faz acerca da concepção de lugar: os argumentos considerados na discussão dizem respeito ao *dokei* sobre o deslocamento, sendo o deslocamento um indício, uma manifestação, do lugar – em razão disso é que devemos ter as considerações acerca do deslocamento como ponto de partida para chegar à concepção (*tí estín*, 210b32) de lugar: “Agora, que o lugar existe parece claro pela substituição (*antimetástasis*) de um corpo por outro, pois ali, [por exemplo], onde há água, logo haverá ar quando a água tiver saído de seu recipiente, e em seguida algum outro corpo em seu lugar.” (208b1-5). *Dokei* é a conjugação do verbo *dokéo* na terceira pessoa do presente do indicativo, que pretende expressar “o que parece ser o caso” ou “o que é suposto ser de tal forma” não propriamente no domínio do sensível, mas comumente quando algo do domínio do sensível dá origem a uma opinião (como, por exemplo, ao ver uma calçada molhada, alguém diria, antes mesmo de olhar para o céu: “parece-me que está chovendo”). Há três aspectos importantes que surgem na apresentação do que “parece ser o caso” que levam a discussão acerca da concepção de “lugar” para o que estabelecemos como o segundo sentido de *phainomena* em Aristóteles: vemos, primeiro, o que certos estudiosos consideram acerca da noção de lugar, também chamado por Owen de “doutrina dos lugares naturais”, que Aristóteles introduz como um *endoxon* sobre o assunto. O filósofo expõe, a fim de compreender com clareza as razões para outros terem sustentado tal opinião, o argumento que parece ter levado a maioria daqueles que estudaram o assunto a dizer que, sendo o lugar distinto de corpos, também

o vazio poderia ser um lugar. Na conclusão dessa passagem podemos ver o segundo aspecto salientado por Owen: o verbo *lego*, que significa “falar” ou “expor uma opinião”, utilizado para marcar a conclusão do *endoxon* apresentado: “Além disso, os que sustentam (*legousi*) a existência do vazio também sustentam a existência do lugar, já que o vazio seria um lugar desprovido de corpo” (208b 26). O terceiro e último aspecto é a menção à *Teogonia*, de Hesíodo, texto maximamente relacionado ao senso comum e à cosmogonia estabelecidos nas gerações anteriores a Aristóteles, mas que ainda estavam fortemente presentes no espírito da época:

E poderia parecer que Hesíodo falava com razão ao fazer do Caos a realidade primordial, quando Hesíodo disse que 'Bem primeiro nasceu Caos, e depois a Terra, de seio amplo' como se tivesse de haver um lugar primordial para as coisas, pois pensava, com a opinião comum, que todas as coisas têm de estar em um “onde”, ou seja, terem um lugar. (versão da tradução da CWA, 208b29-34).

O que Owen salienta, no entanto, não é o caráter de “autoridade” do senso comum pelo qual a *Teogonia* era conhecida na época, mas sim o uso de mais um verbo do âmbito discursivo e não sensível que faz referência às opiniões de Hesíodo e da maioria, a saber: *nomizou* (*nomizein*). Ora, tanto os tipos de argumentos considerados (o dos estudiosos e o de Hesíodo, que claramente são tomados como *endoxa* sobre o assunto) quanto o vocabulário que Aristóteles utiliza para tratar deles, com as marcações verbais claramente discursivas de *legousi* e *nomizousi*, não deixam dúvidas de que a análise se dá no âmbito discursivo, não empírico. Além disso, a discussão começa de maneira análoga à maioria das discussões da ética: todos reconhecem, de alguma maneira, que a noção de lugar existe. No entanto, não há acordo em relação aos *endoxa*, isto é, às concepções de “lugar”. Por esse motivo, faz-se necessário apresentar as opiniões relevantes comumente aceitas acerca da existência de algo como um lugar e, em seguida, estabelecer e percorrer as dificuldades ou aporias que tais opiniões, quando tomadas em conjunto, apresentam para, finalmente, poder definir “o modo como o lugar existe” e “o que é o lugar”. Somente depois de percorrer as aporias e chegar a um resultado consistente é que pode ser dito que há conhecimento estrito acerca do que é referido quando se fala de “lugar”.

Embora Owen não explore tal consequência, é apenas a partir do momento em que se pode identificar os *endoxa* como o conjunto dos *phainomena* no âmbito discursivo que se torna possível defender que, assim como em outros tratados aristotélicos, quando se trata das investigações acerca das coisas humanas, como a ética, haverá conhecimento sobre seus objetos. Ademais, compreender os *endoxa* desempenhando, na ética, o mesmo

papel que os *phainomena* desempenham em outros tratados também nos permite dispor dos *endoxa* nessas duas “posições”: a de testemunho ou indício e a de paradigma – posições estas que os *phainomena* ocupam em toda a investigação científica e que conformam a própria noção de investigação científica. Só assim podemos ter pontos de partida da investigação, pois haverá também um paradigma para confrontá-los. Se tivéssemos apenas pontos de partida, mas não modelos, a investigação não teria meios nem de prosseguir de maneira sistemática nem de ser suficientemente informativa, pois não teria nenhum paradigma para confrontar resultados e definições, e mostrar, assim, que houve avanço e que o avanço está de acordo com o objeto que inicialmente foi proposto analisar (os indícios). Dessa forma, a intercambialidade entre *phainomena* e *endoxa* não apenas elucida os pontos de partida da investigação moral como mostra que esta tem um padrão semelhante, no que concerne ao uso da experiência (discursiva ou empírica) do observador, às outras investigações aristotélicas.

2.2 A CONEXÃO ENTRE *ENDOXA* E *PHAINOMENA*¹²

2.2.1 Questões de tradução

Owen procurou responder, com sua tese, ao que acreditava ser um erro na tradução de Ross de EN 1145b3 e 114528 em que “*phainomena*” é traduzido como “fatos observados”. Ao separar dois sentidos de *phainomena* e estabelecer os *endoxa* como um intercambiáveis com a noção de *phainomena*, correspondente aos *phainomena* utilizados nos argumentos dialéticos, Owen acabou por enfatizar uma dicotomia metodológica entre um argumento dialético e um argumento científico de acordo com o sentido de *phainomena* empregado. Isso coloca uma barreira para compreensão de argumentos

¹² Notavelmente, há uma vasta literatura acerca dos *endoxa* e das implicações metodológicas que estes engendram. Trabalhos célebres como de King (2015), Mié (2012), Viano (2015) e outros, buscaram explicar características fundamentais dos *endoxa*, como seu caráter reputável, sua plausibilidade e o problema de sua falsidade. Embora de grande importância, não nos deteremos nestes autores aqui, visto que nosso objetivo é fornecer uma visão contrastante precisamente sobre a relação entre *endoxa* e *phainomena* como uma resposta alternativa à tese de Owen. Temos ciência, também, de que o estudo dos Tópicos é fundamental para o estudo dos *endoxa*. No entanto, nos deteremos aqui em apenas uma passagem dos Tópicos, que é essencial à nossa análise. Um estudo mais profundo dos Tópicos recairia em discussões que não fazem parte do escopo deste trabalho, embora dialoguem com ele, como a discussão sobre a natureza do conhecimento dialético e o uso das deduções dialéticas. Pretendemos aprofundar essas questões em outros estudos. Por ora, o que nos interessa é estudar a caracterização dos *endoxa* nos Tópicos somente com relação à questão sobre sua intercambialidade com os *phainomena*.

chamados “mistos” por estudiosos posteriores (Cleary, Pritzl), que constatarem em textos considerados científicos o uso de *endoxa* (Pritzl, 1994) e, em textos considerados dialéticos, o uso de “fatos observados”, ou *phainomena* do âmbito da experiência sensível (Pritzl, 1994; Cleary, 1994; Karbowski, 2016).

Pritzl, no início da década de 90, em resposta à tese de Owen, defendeu um retorno à tradução de Ross. Mas como compatibilizar essa tradução com as opiniões reputadas das quais Aristóteles se utiliza em diversos tratados? A resposta de Pritzl não desconsidera o aparecimento dos *phainomena* enquanto *endoxa* e de seu caráter de pontos de partida da dialética.¹³ Os *endoxa*, enquanto proposições dialéticas, continuam podendo ser falsos ou mais ou menos reputados e indicativos da verdade¹⁴. No entanto, a autoridade dos *endoxa*, bem como dos *phainomena* sensíveis, recai sob a análise de sua “objetividade factual” (Pritzl, 1994, p. 75). Isto é, os *endoxa*, mesmo sendo opiniões, têm como base epistemológica última a observação daquilo que é dado perceptualmente.

Essa interpretação vai diretamente contra a tese de Barnes sobre o “método dos *endoxa*”, que veremos no próximo capítulo, em termos do caráter “deflacionado” dos *endoxa* na interpretação do método proposto. Barnes traduz os *endoxa* como “aquilo que parece ser o caso”, dando ênfase à sua plausibilidade dentre as opiniões correntes entre os sábios e a maioria. Deflaciona, portanto, seu caráter indicativo da verdade, restando sua importância no que diz respeito à aceitação dos *endoxa* e conduzindo o método para uma compatibilização de argumentos, o que deixa pouco espaço para o que não seja uma análise lógica entre opiniões.

Antes de passarmos ao próximo tópico da discussão, é necessário determo-nos um pouco mais à questão da tradução de *endoxa/endoxon* e ao argumento acerca da reputabilidade. Consideremos a raiz de *endoxon*, *doxa*, que por sua vez aparece nos textos antigos tanto designando “opinião”, como em Platão, como designando “[aquilo que é] renomado”, como em Homero. O prefixo “ἐν” adiciona a ideia de algo que é “apresentado”, ou “dado”, através dos *doxa*. Temos, então, duas interpretações, a primeira é “aquilo que se apresenta através da opinião”, como Barnes interpreta: aquilo que é provável, possível, plausível em uma argumentação. A segunda interpretação é

¹³ Cf. Top. 100a29-b21, 1 05b30-31; Meta. 995b23-24; APr. 65a35-37; APo. 72a5-11, 8.I b18-23; Rhet. 1355a17-18, 1365a37-b1.

¹⁴ Cf. APr. 70b4-6; APo.8Ib18-23; Top. 161b28, b37, 162b27, 160.13-14.

justamente o que diz respeito ao que é célebre, renomado, na feliz alusão de Viano ao termo italiano “*in fama*” (2016, p.2). Essa segunda interpretação é apresentada também por Brunschwig em sua tradução dos Tópicos para o francês. A questão da tradução de *endoxon* em termos inflacionado/deflacionado de reputabilidade não será exaurida aqui. Mas trataremos, para defender a tese de Pritzl da “objetividade factual” dos *endoxa* e preservar a tradução de Ross dos *phainomena* como “fatos observados”, de uma terceira acepção além das duas acima mencionadas. Esta, apesar de não deixar de lado a plausibilidade dos *endoxa*, dá ênfase à sua autoridade, que não se dá pelo fato de serem opiniões renomadas, mas sim por seu valor epistemológico, como opiniões que correspondem à realidade observada. Isso será evidenciado na discussão da tese de Pritzl que se segue.

2.2.2 A tese da objetividade factual dos *endoxa*

Veamos a seguinte passagem de *Tópicos* I 1:

Raciocínio dedutivo é um discurso no qual, dadas certas premissas, alguma conclusão decorre delas necessariamente, diferente dessas premissas, mas nelas fundamentada. Quando o raciocínio resulta de proposições primordiais e verdadeiras ou de princípios cognitivos derivados de proposições primordiais e verdadeiras, diz-se que temos uma demonstração; ao raciocínio obtido a partir de proposições geralmente aceites chama-se silogismo dialético. São verdadeiras e primordiais aquelas proposições que merecem crédito, não por recurso a outras proposições, mas sim por si mesmas (pois no que respeita aos princípios científicos não é pertinente perguntar porque são credíveis, uma vez que cada um desses princípios em si e por si deve ser credível); são fundadas na opinião comum aquelas proposições que parecem credíveis a todos, ou à maioria, ou aos sábios; ou ainda, de entre estes, a todos, à maioria ou aos mais conhecedores e reputados. (100^a10-100b5, tradução de António Pedro Mesquita).

O objetivo desse argumento é contrastar os *endoxa* com os silogismos demonstrativos. Segundo Pritzl (1994, p. 76), Alexandre de Afrodísia já confirmara que os citados “verdadeiros e primeiros pontos de partida” dizem respeito ao caráter primeiro dos princípios demonstrativos, não à sua verdade (Pritzl, 1994, p. 76). É por isso que Aristóteles explica que o “porquê” (*dioti*) não é necessário para os princípios demonstrativos, mas para os *endoxa* deve ser buscado: “A possibilidade de determinar uma razão ou causa para os *endoxa* os distingue dos pontos de partida da demonstração, mas o “quê” do *endoxa* não é um problema” (Pritzl, 1994, p. 76). Isto é, em razão de serem princípios, não precisamos esclarecer primeiro estes princípios para então demonstrá-los por meio de silogismos. Já na dedução dialética é preciso primeiro

clarificar ou esclarecer os pontos de partida, fornecer uma explicação causal para os *endoxa* utilizados. A consequência disso é que Aristóteles parece associar, nesta passagem, a noção de *endoxa* com "*hoti*" (o "quê"), os fatos estabelecidos, estando de acordo com a tradução de Ross e dando ênfase ao seu caráter factual. Isso pode indicar que quando há essa associação, Aristóteles está tratando da "parte" ou do viés verdadeiro dos *endoxa*, que dizem respeito à objetividade factual destes. A parte obscura dos *endoxa* que necessitam de um processo de explicação ou de clarificação é tratada por Aristóteles por meio da procura de sua causa ou seu "porquê" (*dioti*). Isso forma uma conexão *hoti-dioti* no tratamento dos *endoxa*, que ora podem ser fatos indubitáveis que merecem atenção, ora opiniões confusas que merecem um processo de clarificação ou esclarecimento.

Ao compreender os *endoxa* como fatos, estes são dados sem mais, cujo estabelecimento não carece de mais clarificação para ser dado como ponto de partida: "Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade." (EN I.4 1095b5-8), ora são dados também de maneira confusa, em que é preciso estabelecer seu "porquê" para então poder estabelecê-los como pontos de partida da investigação, bem como contrastantes da teoria ou da definição a que se chega ao fim da busca definicional:

Aristóteles admite muito procurar o "porquê" de um *endoxon*. De acordo com sua associação de *endoxa* com o *hoti* na combinação *hoti-dioti* há uma doutrina da verdade parcial ou obscura. Aristóteles sustenta que o que é parcialmente verdadeiro, vagamente verdadeiro, ou obscuramente verdadeiro é, no entanto, verdadeiro. A busca do "porquê" extrai o quanto e a verdade de um *endoxon*. Os resultados desta extração podem mesmo surpreender aqueles que sustentam o *endoxon* em questão. Em muitos casos, quando Aristóteles explica o modo como a máxima de um sábio ou um *endoxon* da maioria são verdadeiros, ele fornece uma resposta que a maioria ou mesmo o sábio podem não reconhecer ou entender. Isso é justo e, a este respeito, o método de Aristóteles não requer, como fazem as filosofias do senso comum, que seja mantida a compreensão do senso comum de um *endoxon* (Madden, 1983, p. 24). Contudo, teorias ou explicações que destroem os *endoxa* são inaceitáveis. Os *endoxa*, por mais vagos ou obscuros, permanecem ao nível do "quê" como um controle da teoria.¹⁵ (Pritzl, 1994, p. 78)

¹⁵ No original: Aristotle permits much in seeking the 'why' of an *endoxon*. In league with his association of *endoxa* with the *hoti* in *hoti-dioti* settings is his doctrine of partial or obscure truth. Aristotle holds that what is partially true, vaguely true, or obscurely true is, nevertheless, true. The search for the 'why' extracts the

Ter os *endoxa* como pontos contrastantes da teoria não é diferente do que muitos autores sustentam, incluindo Barnes, Cooper e até certas leituras da tese de Owen. Contudo, o que diferencia o argumento de Pritzl de outros autores é que não há um movimento de tomar os *endoxa* em seu “quê”, em seu mero estabelecimento, para começar uma investigação que busca clarificá-los, para, por fim, utilizar os *endoxa* clarificados (conhecendo o seu “porquê”) para poder contrastá-los como sendo o próprio resultado da investigação (de acordo com o “método dos *endoxa*” de Barnes, por exemplo). Os *endoxa* funcionam aqui como pontos de partida, necessitando ou não de clarificação, que é feita para estabelecê-los ainda enquanto pontos de partida, mas é seu caráter factual, o seu o “quê”, o que está primeiramente estabelecido, que irá contrastar com o resultado da teoria, que não será um resultado meramente da análise e compatibilização dos *endoxa*, uma vez que contará com os *phainomena* do âmbito sensível, postulados, exemplos da vida ordinária etc. Pritzl aponta então uma independência da teoria em relação aos *endoxa/phainomena*. Embora estes estejam presentes como pontos de partida e pontos contrastantes do resultado, eles não são a teoria em si nem seu resultado.

É nesse sentido que os *endoxa* têm sua autoridade na objetividade factual, como fatos observados, e que em última instância têm uma base epistemológica baseada no domínio factual, pois funcionam como fatos estabelecidos que não compõem a investigação em si – ela não é “endóxica”, por assim dizer, embora utilize-se de *endoxa* –, mas que funcionam como a base epistemológica do que será investigado e, por fim, como a base epistemológica do que será contrastado na veracidade da teoria.

Assim, mantenho a posição aqui defendida como consequência da tese de Owen de que os *phainomena*, bem como o subgrupo dos *endoxa*, conformarão os pontos de partida e contraste da teoria. No entanto, embora a tese de Owen sobre os *endoxa* como subgrupo dos *phainomena* abra espaço para um sentido mais estrito de conhecimento na

how and what of the truth of the *endoxon*. The results of this extraction may even surprise those who hold the *endoxon* in question. In many cases when Aristotle explains the way in which a sage's maxim or an *endoxon* of the many is true, he provides an account that the many or even the sage might not recognize or acknowledge. This is fair play, and in this respect Aristotle's account does not require, as common sense philosophies do, that the common sense understanding of the *endoxon* be maintained (Madden 1983, 24). Theories or explanations that destroy the *endoxa*, however, are unacceptable. The *endoxa*, however vague or obscure, abide at the level of the 'that' as a check on theory.

ética, temos agora uma visão mais ampla, na qual os *endoxa* não abrem espaço somente para a ética, mas figuram também em outros tratados, tanto os ditos de natureza “dialética” quanto “científica”. Busquei mostrar aqui que a dicotomia dialético-científica que Owen estabelece entre tratados que teriam como material os *endoxa* e tratados que teriam como material os fenômenos sensíveis é consideravelmente enfraquecida ao interpretar os *endoxa* como fatos observados que estabelecem pontos de partida e contraste na teoria de maneira mais formal, não sendo eles mesmos todo o material e resultado da teoria, que se serve também de outros procedimentos metodológicos (conforme veremos na seção a seguir e, especialmente, no próximo capítulo).

2.3 AS INTERPRETAÇÕES ALTERNATIVAS À TESE DE OWEN A PARTIR DA DICOTOMIA DIALÉTICO-CIENTÍFICA

Na busca pelos primeiros princípios, Irwin (1987, 1988) critica a tese de Owen de que as opiniões universalmente aceitas da dialética funcionam tal como os *phainomena* autoritativos dados na investigação empírica. Apesar de criticar Owen, Irwin está de acordo que um outro tipo de *phainomenon* que não o do âmbito sensível aparece em EN VII 1: a partir do procedimento de “filtrar os *endoxa*”, o que está em jogo nessa passagem são as opiniões reputadas e não o resultado da investigação empírica e observação. Disso resulta que há dois tipos de investigação concernentes a dois tipos de *phainomena*. Irwin defende que os *endoxa* não podem sempre corresponder aos *phainomena* perceptuais e nem todos os *phainomena* perceptuais têm de ser *endoxa*, tendo como justificativa que Aristóteles declara que o resultado das percepções acumuladas pela experiência e preservadas pela memória são o que fornecem a estrutura de uma teoria.

Por contraste, Irwin (1987, p. 117, apud CLEARY, 1994, p. 77) defende que a única maneira de obter experiência é através da *historia*, que é o tipo de investigação empírica própria à biologia. Assumindo que esse tipo de investigação é a única fonte de experiência, Irwin distingue entre os vários tipos de *phainomena* e afirma que Aristóteles nunca sugeriu que os *endoxa* sejam suficientes para esse tipo de experiência relevante para a *historia*. No entanto, o argumento de Irwin falha em explicar por que Aristóteles explicitamente inclui *endoxa* e *historia* na coleção de *phainomena* que precede sua investigação na *Física*.

A investigação da *Física* inicia ao tratar dos primeiros princípios:

Dado que, em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando

reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos), evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza. Tal percurso naturalmente vai desde o mais cognoscível e mais claro para nós em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza, pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais. Por isso, é necessário, desse modo, proceder das coisas que, apesar de serem menos claras por natureza, são mais claras para nós, em direção às mais claras e mais cognoscíveis por natureza. (184a10-20, Trad. de Lucas Angioni)

Angioni (2013, p.65) comenta, em sua tradução, que há similaridade entre o tratamento do conhecimento científico no início da Física e na passagem dos *Segundos Analíticos* que trata do mesmo tema (71b9-12). Mas os estudiosos ainda discutem se a teoria da ciência exposta nos Segundos Analíticos seria ou não aplicada ao domínio da natureza. O importante aqui é notar que a passagem já citada dos Segundos Analíticos e esta, da Física, estão em acordo com o fato de qualquer que seja a causa, esta será encontrada a partir dos primeiros princípios e que somente a causa revela a verdadeira natureza do objeto. Sobre o processo de passar do mais cognoscível para nós e o mais cognoscível por natureza, conforme também tratou Mansion (1979), Angioni se pergunta se Aristóteles, ao dizer que “pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais”, estaria aferindo que seriam distintas as definições das coisas quando elas são mais cognoscíveis para nós e, em outro momento, quando são mais cognoscíveis em si. No entanto, neste contexto tal pergunta se torna irrelevante, pois o que Aristóteles enfatiza é que aquilo que primeiramente apreendemos na experiência (o mais cognoscível para nós) não será o mesmo, ao fim da investigação, que compreenderemos como “o mais cognoscível em si”, teremos uma premissa clarificada que servirá como princípio de uma demonstração, e não apenas a manifestação de um objeto que nos suscita perplexidade e nos leva a investiga-lo.

Irwin aponta (1988, p. 5) que esse tratamento da busca pelos primeiros princípios, tal como aparece na Física, constitui-se em um realismo metafísico no qual encontramos princípios que determinam os objetos que conhecemos na realidade. Todas as ciências têm seus primeiros princípios, tanto as empíricas quanto as práticas. No entanto, o método para encontrar os primeiros princípios e a utilização deles para demonstrações é diferente em cada tipo de ciência:

Parece que coisas perceptíveis requerem princípios perceptíveis, coisas eternas princípios eternos, coisas corruptivas princípios corruptíveis; e, em geral, cada princípio de um objeto de investigação demanda

princípios homogêneos a si mesmo. Mas eles, tendo seu amor pelos seus próprios princípios, recaem em uma atitude dos homens que empreendem a defesa de uma posição no argumento. Na confiança de que esses princípios são verdadeiros, eles estão dispostos a aceitar qualquer consequência de sua aplicação. Como se alguns princípios não requeressem ser julgados por seus resultados, e particularmente por seu resultado final! E que esse resultado, em que no caso do conhecimento produtivo é o produto, no conhecimento da natureza é o fenômeno sempre e propriamente dados pela percepção. (*De Caelo* III.7, 306a10-18, Tradução do texto da OCT e do texto de Cleary)

Essa passagem determina que cada campo de investigação possui seus primeiros princípios apropriados. Em *De Caelo* II.13, passagem sobre os Pitagóricos já citada aqui, mas agora tomada sob outro ponto de vista, Aristóteles ainda faz uma observação acerca do método de seus predecessores, em que afirma que eles estão inclinados não a trazer a investigação para o próprio objeto, mas responder às objeções propostas. Um método adequado deveria definir o objeto através das objeções próprias ao gênero e entender todas as suas diferenças. Nessa passagem, Aristóteles diferencia um argumento peirástico (o exame das opiniões alheias) de um científico. No método científico de Aristóteles, há diferentes maneiras pelas quais ele busca a compreensão dos *phainomena*, i.e., estabelecendo todas as possibilidades lógicas de acordo com todas as opiniões acerca de um tópico e todos os *phainomena* relacionados a um objeto específico. Depois de exaurir todas essas possibilidades, ele sistematicamente testa cada possibilidade em sua busca pelo primeiro princípio que salve os *phainomena*.

Para justificar sua tese e sustentar a importância da *historia* e da experiência no método, Irwin encontra em passagens de Aristóteles (APr. 68b35-37, APst. 71b33-72a5, Top. 105a16-19, 165a3) dois procedimentos. O primeiro diz respeito a passar dos particulares para os universais através de indução. Já nos Tópicos, ele encontra outro tipo de procedimento que diz respeito a encontrar os primeiros princípios através das opiniões reputadas e aporias. Irwin (1987, p. 118 apud CLEARY, 1994, p. 78) argumenta que há uma “dialética construtiva” que visa chegar aos primeiros princípios e tem regras estritas como o não uso de premissas falsas. A evidência de Irwin para este método seria a inclusão de Aristóteles de uma dialética construída a partir da discussão didática, que visa à verdade, em vez da discussão dialética. Mas nas passagens que Irwin cita, Aristóteles está simplesmente separando uma discussão didática de uma dialética, mas não subordinando a primeira à segunda.

Cleary (1994, p. 78) visa criticar a distinção entre os métodos dialético e empírico feita por Irwin. Para isso, ele analisa diversas passagens em que há “métodos mistos”,

usando tanto os *endoxa* quanto os *phainomena* perceptuais. Ele começa pela análise de *Da Geração e Corrupção*:

Deixe-me começar com *Da Geração e Corrupção*, que Irwin (1988: 29) indica ter um caráter dialético. No livro I, capítulo 2, Aristóteles introduz questões sobre geração e corrupção como o principal objeto de estudo da investigação, ainda que ele também pretenda discutir outros tipos de mudança, como o crescimento e alteração. Em vez de começar com os fenômenos perceptuais, Aristóteles começa com uma revisão das opiniões de seus predecessores, ainda que ele confesse que muito poucos deles disseram algo que seja útil a este tópico. Por exemplo, ele afirma que Platão apenas lidou com a geração e corrupção dos elementos, enquanto Demócrito tratou com séria atenção todos os tipos de mudança. (CLEARY, 1994, p. 78-9)

As teorias de Demócrito das quais Aristóteles lança mão para analisar em *Da Geração e Corrupção* levam-no a uma aporia acerca do assunto. Cleary (1994, p. 80) defende que a chave para resolver essa aporia é examinar como Aristóteles vê o método dos atomistas próximo ao dos astrônomos, que postulam certas entidades para salvar os *phainomena* e continuar a busca à verdade. Cleary cita uma passagem de *Da Geração e Corrupção* em que Aristóteles estaria promovendo uma visão de seu próprio método empírico, em que ele diz que devemos nos concentrar nos tópicos de nossos pensamentos, pois eles incluem um bom número de dilemas bem argumentados. Ao contrário, Irwin vê essa passagem de *Da Geração e Corrupção* envolvendo um método dialético que é ilustrado por ela e que nos leva a uma aporia a ser resolvida.

O que interessa aqui é que Aristóteles pensa que Demócrito sustenta uma melhor explicação física pois ele pode tratar tanto da geração quanto da alteração nos mesmos princípios, específicos à física e não subsumidos a um pequeno número de princípios gerais. Aristóteles pensa que esse tipo de explicação não esteve disponível para Platão. Ele analisa o porquê da falha da teoria platônica, observando que a causa da inabilidade de ver a relação entre os fatos é fruto da inexperiência em determinada ciência:

A causa da inabilidade comparativa para ver os fatos aceitos em sua totalidade é inexperiência. É por isso que aqueles que são mais habituados nas investigações físicas são melhor habilitados a postular o tipo de princípios que podem conectar uma ampla variedade de dados; aqueles que atentam muito à lógica desviaram do estudo dos fatos tornam-se também muito prontificados a apresentar suas conclusões após analisar uns poucos fatos. Pode-se ver disso também como há muita diferença entre aqueles que empregam um modo físico e aqueles que empregam um modo lógico de investigação. Quanto à opinião de que existem indivisíveis que têm tamanho, os últimos dizem que (caso contrário) o Triângulo em si terá muitos, enquanto Demócrito parece ter atingido suas conclusões mais pertinentes; i.e. argumentos físicos. (Versão da tradução de Cleary, Gen. & Corr. I. 2, 316a5-14)

Neste quadro, Aristóteles questiona o método de Platão, pois é muito universal para ser relevante para uma questão particular de geração. No caso, quem tem experiência em cada ciência particular é mais apto do que aquele que não considera as peculiaridades de cada ciência e, portanto, não tem experiência. Estes últimos seriam os dialéticos, que tratam conceitualmente sobre tudo, sem ter experiência em uma determinada ciência. Por isso Aristóteles defende que Demócrito estava mais habilitado que Platão a dar uma boa explicação acerca da geração, e é mais apropriado à física porque ele tenta salvar os *phainomena*. Sobre o método “misto” que Cleary defende, Aristóteles acessa os *endoxa* de seus predecessores, mas sempre mantém em vista os *phainomena* sensíveis apropriados. Cleary aponta que “Este é um ótimo exemplo da maneira típica na qual Aristóteles combina argumentação lógica e evidências sensórias como meios mutuamente complementares de desenvolver uma investigação sobre a natureza” (1994, p. 81).

Com os argumentos assim expostos, tendo analisado a influência da tese de Owen sobre Irwin e Cleary, bem como a discussão entre os autores quanto à presença dos *phainomena* no método aristotélico, tendo a adotar a tese de Cleary de que os tratados aristotélicos, incluindo as éticas, compartilham de um “método misto”, que conformam uma “unidade analógica do método”. Meu acordo com Cleary reside no fato de que a tese de Irwin, herdada de Owen e modificada em certa medida, de que os métodos dialético e científico são divididos pelo uso de *endoxa* em um e *phainomena* em outro é minada por diversas passagens em que Aristóteles considera tanto os *endoxa* quanto os *phainomena* perceptuais para dar conta da investigação. As consequências disto residem em abandonar uma dicotomia científica-dialética do método e tentar compreender como Aristóteles pode conciliar evidências empíricas e as opiniões de seus predecessores e contemporâneos em um mesmo método e, até mesmo, em um mesmo argumento. É a partir desse abandono da dicotomia dialético-científica que analisaremos algumas propostas feitas sobre o método da *Ética Eudêmia* no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A NOÇÃO DE *PHAINOMENA* E O MÉTODO DA *ÉTICA EUDÊMIA*

3.1 REVISÃO DAS TEORIAS ACERCA DO MÉTODO NA EE

Como foi visto, distintos entendimentos de um argumento dialético e de um argumento científico, bem como o uso dos *endoxa* e dos *phainomena*, tem permitido diversas interpretações acerca do método na EE. Precisamos distinguir, também que o uso dos *endoxa* não necessariamente supõe um método dialético e o uso dos *phainomena* não necessariamente supõe um método dedutivo, como vimos no capítulo anterior. Isso dependerá de como compreendemos o papel dos *phainomena* no método, ao analisar seu papel na natureza dos argumentos empregados na EE. Restringiremos a análise da argumentação da EE a uma apresentação do preâmbulo metodológico que aparece em EE I.1-5 e ao tratamento acerca da felicidade presente em EE I.7-EE II.1.

3.1.1 EE I.1-5: um preâmbulo metodológico

No início de EE I 7, Aristóteles nos diz que: “Após essas coisas também terem sido apresentadas como preâmbulo, falemos começando primeiramente pelas coisas primeiras que são ditas, como mencionado, de modo obscuro, conduzindo a investigação para descobrir o que é claramente a felicidade” (1217a18-20). É endossada a recomendação feita em I 6 de partir do que é dito de maneira obscura, mas agora tomando os capítulos precedentes da EE como um preâmbulo à investigação. No entanto, a ideia de que os capítulos precedentes a I 6 funcionaram como preâmbulo pode ser interpretada de duas maneiras: a primeira como um preâmbulo quanto ao conteúdo a ser investigado. Assim, Aristóteles estaria dizendo que foram introduzidos os principais temas e o aparato conceitual para conduzir “a investigação para descobrir o que é *claramente* a felicidade” (1217a20, grifo nosso). Outra forma de compreender essa passagem não é excludente da primeira, mas serve-se também da dimensão metodológica que os capítulos precedentes ao comentário de Aristóteles apresentam. Dessa forma, o Estagirita estaria a afirmar que além dos principais temas e aparato conceitual, também aspectos metodológicos que guiarão a investigação já foram introduzidos. Para esboçarmos essa última interpretação da abertura de I 7, analisaremos algumas passagens do livro I que reforçam a ideia de que a prescrição de I 6 anteriormente explorada é de certo modo o ápice dos esforços em esboçar um procedimento metodológico homogêneo e que este livro funciona, portanto, como um preâmbulo temático e metodológico.

Em I 1, após apresentar a inscrição no templo de Delos que inicia o tratado, Aristóteles afirma que: “Sendo muitas as investigações que apresentam aporias e requerem exame acerca de cada coisa e cada natureza, algumas contribuem somente ao conhecer, outras dizem respeito também à aquisição e à prática do objeto de estudo.” (1214a9-12). O filósofo está engajado, em um primeiro momento, em discernir de que tipo é a investigação em questão, trecho no qual parece implícita a distinção aristotélica entre as ciências práticas, poiéticas e teóricas (*Metafísica* E 1, 1025b18). Não será o caso, como é apresentado em seguida, que a investigação moral contribua “somente ao conhecer”. É próprio dela contribuir também à aquisição e à prática do objeto de estudo. Woods (1996, p. 46) comenta que o tipo de investigação a ser seguido não é definido por seu tipo de objeto, mas sim pela finalidade daquele que investiga. Responder à pergunta “o que é a virtude?” pode ser tomado tanto como uma investigação teórica, de modo que responder a essa pergunta não vise alcançar e praticar a virtude – mas defini-la –, quanto de maneira prática, de modo que a resposta a essa pergunta terá de ser explanatória o suficiente para sabermos que tipo de coisa é a virtude, como podemos adquiri-la e de que modo podemos praticá-la.

Zillig (2013) comenta que Aristóteles quer evitar abordagens exclusivamente teóricas sobre o bem, que nada podem dizer sobre a aquisição do bem humano: “Para impedir, portanto, que os resultados da investigação estejam desconectados do modo pelo qual se adquirem bens humanos, é preciso evitar, no princípio, as questões ‘apenas teóricas’”. Isso não quer dizer que as questões teóricas não devam ser investigadas, mas elas devem surgir em consonância com o objetivo de saber como o bem pode ser adquirido. Aristóteles prioriza a aquisição, a partir da qual as questões teóricas relevantes serão determinadas.

Assim, o que Aristóteles sugere, ao definir de que tipo é a investigação que se segue, faz parte também do tipo de resposta que pretende dar aos objetos da filosofia moral. Em última análise, é uma indicação de como se delineia seu método na filosofia moral.

O capítulo 3 fornece duas contribuições à visão de um preâmbulo metodológico a I 6: primeiramente, (I) Aristóteles distingue as opiniões que devem ser analisadas das que não devem e nos explica por quê. Em seguida, (II) faz um apontamento a respeito de como proceder através dessas opiniões.

Vejamos o primeiro passo. Como já fora estabelecido que tipo de investigação está em curso e já tendo no horizonte qual será seu objeto: o que é o bem-viver e como alcançá-lo, é dito que se torna inútil analisar todas as opiniões sobre o objeto (1214b28). Segundo Aristóteles, é inútil porque: “muitas coisas parecem ser o caso às crianças e aos doentes, assim como aos insensatos, acerca das quais ninguém que tenha bom senso levantaria alguma dificuldade.” (1214b29-31). É vetada assim a consideração das opiniões daqueles incapazes de fornecer um argumento para elas, seja por motivos temporais, como o caso das crianças, seja por uma condição patológica que impossibilite a razão prática do sujeito, como no caso dos doentes e insensatos. Aristóteles também exclui a multidão, pois “falam a esmo e sobre tudo, principalmente sobre a felicidade” (1214b32-33). Nada disso pode ser utilizado em argumentos, e por essa razão é inútil. Diferentemente dos *endoxa*, o que é simplesmente *doxai* aqui parece não ter a reputabilidade necessária para ser analisado, isto é, não tem um grupo aceitável que os defenda por meio de argumentos.

Assim, Aristóteles exclui as opiniões não-reputáveis, as quais não são passíveis de serem articuladas por meio de argumentos. Isso endossa a passagem seguinte, em que é afirmado que:

Uma vez que há aporias próprias a cada tema, é evidente que as há também acerca da vida mais excelente – do melhor viver. É, portanto, conveniente investigar essas opiniões. Com efeito, as refutações dos disputantes são demonstrações dos argumentos que lhes são contrários. (1215a3-7).¹⁶

Três pontos relevantes para o que será apresentado em I 6 podem ser vistos nessa passagem: (I) do fato de que há aporias a cada tema de investigação, podemos inferir que haverá aporias sobre o “melhor viver”; (II) se há aporias com respeito ao objeto de investigação, faz-se necessário investigar as opiniões relevantes ou reputáveis acerca do assunto, já que (III) é suposto um conflito entre elas, a partir do qual veremos argumentos tanto para as opiniões analisadas tanto contra elas, o que facilitará a clarificação dessas opiniões para seguir a investigação. Ora, tais observações carregam diversas semelhanças com o “método dos *endoxa*” de Barnes, que veremos a seguir, cuja tese é embasada pela suposição do conflito entre as opiniões reputadas.

Por último, veremos uma passagem de I 5, capítulo que é dedicado a investigar em que consiste uma vida desejável, bem como apresentar certas formas de vida – atuais

¹⁶ Todas as traduções do livro I da EE são de autoria de Raphael Zillig e Inara Zanuzzi, fruto de um seminário do PPG-FIL UFRGS e não-publicado.

ou concebíveis – que todos parecem concordar não serem formas de viver desejáveis em nenhuma circunstância (WOODS, 1996, p.53). Para isso, Aristóteles introduz diversos *endoxa*, como as opiniões de Anaxágoras (1216a11-14) e Sócrates (1216b3-6). Antes, contudo, faz uma observação metodológica no início do capítulo: “Se não é fácil julgar corretamente acerca de muitos outros assuntos, é sobretudo difícil julgar acerca do que a todos parece ser o mais fácil e cujo conhecimento parece pertencer a todo homem: o que na vida é digno de escolha e satisfaria plenamente o desejo de quem o obtivesse.” (1215b15-18). Sua argumentação é um tanto estranha, porque esperaríamos, a princípio, como na *Ética Nicomaqueia*, que Aristóteles elencasse os tipos de vida satisfatórios. No entanto, ele analisa os tipos de vida não-satisfatórios, ou seja, tipos de vidas que não valeria a pena viver. Esse tratamento negativo da vida desejável é explicado por Zillig nos seguintes termos:

Trata-se, portanto, não simplesmente de escolher a vida, mas de escolhê-la tal como faz um homem. Essa é a escolha que carece de justificativa. De acordo com essa ideia, seria possível sustentar que, se nos parece intuitivo que viver é sem mais melhor do que não viver, isso se deve ao instinto de sobrevivência que compartilhamos com os demais seres vivos. Aos que pretendem fazer a escolha própria de um homem pela vida, por outro lado, seria necessário acompanhar tal escolha de uma justificação. (ZILLIG, 2013, p. 363)

Ou seja, quando Aristóteles afirma que um tipo de vida é pior que a morte, sem justificação, ele se refere aos elementos não-rationais que compartilhamos com outros seres. É somente quando precisamos escolher enquanto seres racionais qual seria o tipo de vida desejável que necessitamos de justificação. Por isso Aristóteles trata de maneira negativa e muitas vezes não justificada certos tipos de vidas.

Em consonância com as demais passagens metodológicas analisadas, depois de indicar a suposição de conflito entre as opiniões, Aristóteles recomenda cautela ao investigar aquilo “cujo conhecimento parece pertencer a todo homem”. Haverá, pois, um maior número de *endoxa* em conflito quanto a um assunto que a todos concerne. Mas esse conhecimento, como diz Aristóteles, apenas “parece pertencer”, pois haverá inúmeras aporias e conflitos entre os *endoxa* que mostrarão as dificuldades e obscuridades das opiniões ainda não analisadas. Apenas quando forem clarificadas é que será possível ver o que há de real conhecimento, não aparente, no que os homens dizem. É nesse sentido que o conhecimento apenas parece pertencer, mas não pertence, de fato, a todos.

3.2 O MÉTODO ENDÓXICO

Como já vimos aqui, o método endóxico foi canonizado por Barnes, a partir de sua teoria sobre o método próprio da ética como o “método dos *endoxa*”, no qual os *endoxa* passam por um processo de “filtragem” a partir do qual serão percorridas suas dificuldades até chegar a um conjunto consistente que será prova suficiente sobre o que fora estabelecido. Isso se mostra a partir dos três famosos passos que Barnes extrai de EN VII 1: (1) estabelecer os *phainomena* (neste caso, *endoxa*), (2) percorrer as aporias e (3) provar o que for possível dos *endoxa* remanescentes. A tese de Barnes pretende amparar ambas as éticas no método endóxico e segue as duas prescrições da EE e da EN como complementares:

Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos, empregando como indícios e modelos o que nos aparece [*phainomenois*]. 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 de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. (EE I 6, 1216b26-35)¹⁷

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas (...) (EN VII 1, 1145b2-6, versão de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da tradução inglesa de W.D. Ross).

Para circundar o objeto que investigará, a saber, o “método dos *endoxa*”, Barnes (2010, p.195-6) aponta três outros tipos de manifestação das opiniões reputáveis além da crença expressa no ato de fala: (1) um *endoxon* que é implicação de outro, de acordo com a passagem de Tóp. I 10 (104a13-14): “Proposições dialéticas também incluem opiniões que são como aquelas reputáveis”; entendendo aqui as “proposições dialéticas” como *endoxa*, como fora estabelecido em Tóp. I 2 e disso se seguindo que as consequências de uma determinada proposição, na medida em que são “intimamente relacionadas” (p.194) à crença explícita, também são *endoxa* se a crença da qual são consequência for um *endoxon*.

¹⁷ Tradução de Raphael Zillig e Inara Zanuzzi como resultado de uma disciplina do PPG-Fil da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – não publicado.

Existem também as crenças que podem ser atribuídas através de ações moralmente relevantes do agente (EN VIII 2, 1172b35-1173a5; VII 13, 1153b31-2), como, por exemplo, em alguma situação em que um soldado na batalha demonstre ser corajoso, podemos atribuir a ele a crença de que só é possível enfrentar um inimigo contra o qual há chances de vencer, ou preservar a própria vida e a dos companheiros. Do contrário, talvez pudesse ser um temerário, e a ele nenhuma dessas crenças conseguiríamos atribuir.

Por último, há o que Barnes chama de “crenças latentes na linguagem” (p.195), que identifica como fatos linguísticos de uma determinada comunidade que refletem suas crenças. Em outras palavras, certas características expressas na maneira de comunicar-se, na estrutura e na significação dadas na linguagem refletiriam as crenças de seus participantes:

De acordo com Aristóteles, um grego somente diria “escolho φ” [προαιρούμαι φ] se ele toma φ como um meio para um fim predeterminado, ou um ingrediente dele. Tal fato linguístico mostra que ele acredita que 'apenas escolhemos o que conduz a um fim' (EN III 2, 1111b26-30). É claro, se você perguntasse a ele 'você delibera a respeito de fins?', bem poderia receber como resposta uma afirmação – ou um olhar estupefato de incompreensão, pois as crenças podem nunca lograr serem formuladas em um nível consciente. Mas a linguagem que usamos denuncia nossas opiniões latentes. (BARNES, 2010, p.196)

Como trabalhamos a acepção de *endoxa* como concernente à objetividade factual, segundo a tese de Pritzl, e vemos em Barnes uma visão deflacionada dos *endoxa*, em que o método não passa de uma busca por um conjunto coerente de crenças, nesta seção iremos analisar algumas dificuldades da tese de Barnes guiadas por três perguntas: (1) Quais são os critérios para selecionar os *phainomena* relevantes se são eles que determinarão o escopo da investigação? (2) Ao percorrer as aporias e encontrar crenças contraditórias, que critério estabelece a que deva ser escolhida em razão da outra? (3) A prova de consistência entre crenças é realmente suficiente para a ética? Tentaremos responder a estas questões a partir das respostas de outros autores divergentes à tese de Barnes.

Devereux pretende investigar como o método dos *endoxa* funciona na EE e na EN, além da discussão sobre a *akrasia* que Barnes apresenta. Devereux vê a discussão acerca da *eudaimonia* de EE I mais próxima à discussão da *akrasia* em EN VII 1 do que outras discussões da EN, por mostrar claramente a elaboração das aporias no percurso investigativo. Ele também defende que o termo *phainomena* é usado na passagem de EE I 6 da mesma maneira que em EN VII 1, i.e., referindo às várias visões que são sustentadas

acerca da felicidade (no caso da EE). Dessa maneira, acredita haver um claro paralelo entre as prescrições de ambos os tratados, estando assim de acordo com Barnes neste aspecto.

Voltando à nossa pergunta sobre como seria possível, na tese de Barnes, encontrar os *endoxa* relevantes se são eles que determinam o escopo da discussão, parece haver uma anterioridade, em que precisaríamos saber o escopo da discussão para “coletar” os *endoxa/phainomena*. Diferentemente de Barnes, que acredita que o processo de percorrer as aporias surge depois de estabelecer os *endoxa*, ou seja, no desenvolvimento da discussão, Devereux (2015, p. 135) mostra que a discussão acerca das *aporiai* em alguns livros da EN são estabelecidas sempre ao final da discussão. Devereux (2015, p. 135) nota que, em EN VII 1, são as *aporiai* e não o elenco de *endoxa* que aparecem logo ao início da discussão e de alguma forma “moldam” a discussão, assim como em EE I.

Ainda sobre o primeiro passo definido por Barnes: “estabelecer os *phainomena*” sobre o objeto de investigação, Aristóteles faz isso em EN VII 1 ao descrever um número de crenças sobre a *akrasia* e seu contrário, todas asseguradas pela maioria e pelos sábios. Essa passagem contém quatorze *endoxa* sobre temperança e *akrasia*, conforme nota Karbowski (2016, pp. 214-5):

[1] O autocontrole e a tenacidade são considerados traços excelentes e louváveis, enquanto a falta de autocontrole e de suavidade são fundamentais e culpáveis; [3] a mesma pessoa é autocontrolada e inclinada a defender seu raciocínio, e também [4] é a mesma pessoa que não tem autocontrole e abandona seu raciocínio. [5] O homem descontrolado sabe que o que ele faz é base, mas faz isso por causa da paixão, enquanto o homem autocontrolado sabe que seus apetites são base e, por causa da razão, não segue aqueles apetites. As pessoas dizem [7] que o homem temperante é autocontrolado e, embora [8] alguns dizem que todos os homens do último tipo são temperantes, enquanto [9] outros não. [10] Alguns dizem indiscriminadamente que o indisciplinado é descontrolado e o incontrolado indisciplinado, enquanto [11] outros dizem que são diferentes. Às vezes [12] as pessoas dizem que o homem sábio não pode ser descontrolado, mas às vezes [13] dizem que há pessoas que, apesar de serem sábias e inteligentes, são descontroladas. Além disso, diz-se que as pessoas são descontroladas com respeito ao espírito e ao lucro. Enfim, é o que é dito. (EN, VII 1, 1145b8-20, versão da tradução de Karbowski).

Esse primeiro passo estaria de acordo com Barnes se o autor considerasse aplicável exclusivamente à EN, pois essas crenças funcionam como um repositório preliminar de informação sobre esses estados cujos inconvenientes epistemológicos serão diagnosticados e removido nos capítulos seguintes (KARBOWSKI, 2016, pp. 214-5). Contrariando a tese de Barnes de que o método endóxico vale tanto para EE quanto para

a EN, Karbowski (2016, p. 216) afirma que os *phainomena* estabelecidos no método empregado na *Eudêmia*, diferentemente do que aparece em EN VII.1, primeiramente servem tanto para ilustrar ou fornecer suporte evidencial para as premissas do argumento central que Aristóteles dedutivamente estabelece na sua “clarificada” definição de felicidade em EE II 1. Já os *phainomena* do método endóxico, como a passagem apresentada acima, servem como materiais sobre os quais uma teoria mais refinada será construída, pois Aristóteles nunca indica que os *endoxa* descritos em EN VII 1 servem como testemunhos e exemplos.

Barnes defende que, de acordo com EN VII 1, é preciso preservar e provar o máximo possível dos *endoxa*, ou seja, uma explicação satisfatória deve conter todos ou a maioria dos *endoxa*. No entanto, Devereux (2015, p. 136) aponta para o fato de que, em EN I, ao fim do capítulo, Aristóteles parece não tratar da mesma forma os *endoxa* sobre a felicidade. O que aparece nos capítulos anteriores como *endoxa* da maioria ou dos sábios é rapidamente excluído sem consideração. Em EN I 8 Aristóteles só considera alguns *endoxa* sobre a felicidade, não aqueles todos levantados em I 4-5.

Sobre nossa segunda pergunta, “Ao percorrer as aporias e encontrar crenças contraditórias, que critério estabelece uma crença a ser escolhida em razão de outra? Ou ambas se anulariam?”, devemos novamente atentar ao argumento de Zingano, mencionado no capítulo anterior, de que uma aporia não deve ser escolhida em detrimento de outra, mas sim que cada aporia de cada crença deva ser refinada e clarificada a ponto de não ser mais contraditória. Nessa mesma linha, segundo Aubenque, mesmo que não haja conflito entre opiniões, pode-se percorrer ou dissolver uma aporia interna à proposição, uma vez que aporia é um problema epistemologicamente concernente ao nosso conhecimento do objeto, não ao objeto: “Nós a encontramos [a aporia] associada, no começo do livro A da Metafísica, à experiência fundamental da perplexidade: 'estar em aporia e se espantar é reconhecer sua ignorância' (982b17)” (AUBENQUE, 1980, p. 6). Assim, quando o agente experiente possui perplexidade diante de um objeto, ainda que não haja um contrário, há uma aporia a percorrer, neste caso concernente às dificuldades encontradas em uma única proposição.

Como resposta à terceira pergunta, que consiste em tentar saber se uma prova de consistência entre crenças é suficiente para a ética, nossa resposta é negativa. Visto que Aristóteles acredita que os *endoxa* e os *phainomena* possuem algo de verdadeiro, uma simples prova de coerência estabelece a possibilidade lógica de trabalhar com eles como

pontos de partida, mas não de revelar o que seja verdadeiro deles. Isso consistiria, se o método endóxico está mais próximo dos Tópicos do que do método científico, em fornecer uma dedução dialética que, utilizando-se desses *endoxa* cuja coerência já fora provada, estabeleça uma conclusão suficientemente explanatória sobre o tema em questão na ética. É difícil acreditar que um teste de consistência seja suficiente para determinar assuntos morais, uma vez que só prova um aspecto lógico que moldará a argumentação, mas não a verdade de seu conteúdo, que será expressa pela conclusão necessária de suas premissas. Também devemos chamar atenção à discussão do capítulo anterior sobre a tese de Pritzl, em que os *endoxa* formam pontos de partida e pontos contrastantes da teoria apenas em um sentido formal, não sendo eles mesmos todo o material ou o resultado da teoria.

Contra a ideia de que o método endóxico esteja presente em todo o tratado da EN, Karbowski (2015, p. 113ss) defende que pelo menos EN I pode ser lida a partir das prescrições dos Segundos Analíticos, por tratar de fatos como pontos de partida e não propriamente *endoxa*. Cremos, também, que sua tese possa ser aplicada à EE, como veremos na seção seguinte. Mas a grande dificuldade está em entender como Aristóteles pode usar os *endoxa* sem considera-los *como endoxa*, mas sim como pontos de partida do tratado. Karbowski defende que isso não implica necessariamente um método dialético. O ponto é outro: as deduções na dialética e na ciência são diferentes. "Uma investigação é um processo que busca encontrar os princípios do tema em questão, enquanto uma dedução é um argumento a partir do qual uma certa conclusão necessariamente segue das premissas." (KARBOWSKI, 2015, p. 114). No entanto, a passagem dos Tópicos que estipula que deduções dialéticas são feitas por *endoxa* e as científicas por premissas verdadeiras não é suficiente para distingui-las, pois pode calhar de um *endoxon* ser uma verdade primitiva.

Quem raciocina dialeticamente, raciocina de acordo com a opinião (*kata doxan*). No entanto, o dialético não está preocupado com a falsidade ou a verdade das opiniões. Por outro lado, o raciocínio científico está "de acordo com a verdade" (*kat' aletheian*). Pode ser o caso, no entanto, que algumas de suas premissas relevantes sejam *endoxa*, mas "o que em última instância explica o porquê de as premissas serem selecionadas para o argumento é que elas são verdades que explicam por que a conclusão em si mesma é verdadeira" (KARBOWSKI, 2015, p. 115). Apenas as *deduções* dialéticas e científicas são distinguidas em termos da descrição sob a qual suas premissas são usadas, enquanto

as *investigações* dialéticas e científicas são distinguidas por meios das descrições sob as quais os pontos de partida são usados. Na dialética, os pontos de partida são definidos por serem *endoxa*. Na ciência, os pontos de partida são definidos por serem verdades: "Esse método envolve estabelecer os fatos dos quais derivam características *per se* ou acidentes do objeto de investigação e procurar uma definição primitiva que explique por que o objeto tem essas características" (KARBOWSKI, 2015, p. 117)

Ambos os métodos, dialético e científico, são similares no sentido em que procedem do que é mais cognoscível a nós ao que é mais cognoscível em si ou por natureza, mas diferem quanto aos seus pontos de partida, estrutura e ambições epistemológicas. O método científico, por sua vez, é especificamente designado para encontrar definições explanatórias. Seus *phainomena*, ou pontos de partida, têm, por isso, um status epistêmico mais robusto, pois consistem em dados adquiridos, mecanismos de estabelecimento da verdade, como a percepção, a indução, a experiência. Esses pontos de partida robustos permitem que o investigador tenha definições fortes e que haja mais certeza sobre elas. A diferença entre os pontos de partida é o que nos leva a pensar que este seja o fator próprio de diferenciação entre o método dialético e científico. Contudo, mesmo os *endoxa* não sendo verdades primitivas ou não sendo pontos de partida tão robustos quanto os da ciência, Aristóteles acredita que eles sempre possuem algo de verdadeiro, ainda que formulados de maneira problemática: "(...) *this interpretation can explain why dialectical inquiry is essentially aporetic and not explanatory*". (KARBOWSKI, 2015, p. 118). No entanto, se considerarmos a tese do método misto já discutida em outros momentos do trabalho, pode haver ambições explanatórias na dialética, uma vez que ela deve buscar um claro estabelecimento (o "porquê", ou *dioti*, conforme vimos em Pritzl) da verdade nos *endoxa* iniciais:

Esta investigação é motivada por um *endoxon* mencionado em EN VII.1: "O homem ativo, sabendo que o que ele faz é ruim, o faz como resultado da paixão" (1145b12-3). Essa crença é um *endoxon*, porque não há dúvida o que a maioria das pessoas pensa (ver Prot. 352b8-c2). No entanto, não é claro o tipo de conhecimento que o agente acrático presumivelmente tem. Em EN VII.2 Aristóteles apela a Sócrates e a sua crença paradoxal na impossibilidade de agir contrariamente ao conhecimento, a fim de motivar uma aporia sobre o "conhecimento" do agente ativo (EN VII.2 1145b21-31). Aristóteles então procede em vistas de resolver esta aporia em EN VII.3, introduzindo várias distinções envolvendo a posse e uso do conhecimento. Ele, em última instância,

argumenta que o agente acrático sabe apenas de forma disposicional que o que ele está fazendo é errado (NE VII.3 1146b31-1147a24). (KARBOWSKI, 2015, p. 119)¹⁸

Como implicação de ter os *endoxa* como (*to hoti*) fatos, enquanto pontos de partida, não parece possível estabelecer que o uso dos *endoxa* implique o método endóxico ou dialético. Karbowski defende que em EN VII 1 o método pode ser visto como dialético pois Aristóteles usa os *endoxa* como pontos de partida e material da investigação, mas em outras partes, como EN I.5 e I.8 seu uso está longe de uma leitura dialética. Em EN I.4-6 Aristóteles analisa certos *endoxa* que seriam "candidatos" a definir o que é a felicidade. Contudo, como já dissemos que Devereux havia notado, Aristóteles acaba por rejeitar todos, sem respeitar o processo de "clarificar" os *endoxa* e salvar o máximo possível das opiniões. Isso significa que ele não pode usar os *endoxa* como material da investigação neste caso. Em EN I. 7, Aristóteles apresenta outros pontos de partida que também servirão como premissas ao longo da investigação e farão parte da definição: "(...) os pontos de partida da investigação são (ou incluem) as *outras* alegações que Aristóteles testa contra os *endoxa* relevantes no capítulo:

(1) *Eudaimonia* é algo distintivamente humano.

(2) *Eudaimonia* não é algo que é essencialmente dependente da opinião de outras pessoas.

(3) *Eudaimonia* é uma atividade.

(4) *Eudaimonia* é intrinsecamente boa.” (KARBOWSKI, 2015, pp. 121-122)

A passagem de EN I.8 evidencia que Aristóteles deseja confrontar "o que é dito" (*ta legomena*) com sua definição de *eudaimonia* extraída no capítulo 7. Nesta passagem,

¹⁸ No original: This investigation is motivated by an *endoxon* mentioned in NE VII.1: ‘the akratic man, knowing that what he does is bad, does it as a result of passion’ (1145b12-3). This belief is an *endoxon*, because it is no doubt what most people think (cf. Prot. 352b8-c2). However, it is by no means clear what sort of knowledge the akratic agent presumably has. In NE VII.2 Aristotle appeals to Socrates and his paradoxical belief in the impossibility of acting contrary to knowledge in order to motivate a puzzle about the ‘knowledge’ of the akratic agent (NE VII.2 1145b21-31). Aristotle then proceeds to solve this puzzle in NE VII.3 by introducing various distinctions involving the possession and use of knowledge. He ultimately argues that the akratic agent knows merely dispositionally that what he is doing is wrong (NE VII.3 1146b31-1147a24). (KARBOWSKI, 2015, p. 119)

ele usa os *endoxa* como pontos de partida, o que poderia ser uma evidência de procedimento pelo método dialético. Porém, Aristóteles usa '*ta huparchonta*' para indicar que tipo de coisa sobre o que é dito deve estar de acordo para a teoria ser verdadeira. *Ta huparchonta* pode identificar os atributos de algo, estados de coisas obtidos de forma generalizada e também a propriedade de alguém ou sua riqueza. Assim, "(...) é mais natural ler a passagem como asserindo que um verdadeiro tratamento da *eudaimonia* será aquele que a harmoniza com todos os fatos sobre ela." (KARBOWSKI, 2015, p. 122). Isto é: considerando atributos que podem contar com objetividade factual.

Ainda sobre as argumentações contra a tese de Barnes e a passagem de EN VII.1, como vimos, Aristóteles considera *to hoti*, os fatos, como pontos de partida em EN VII 1. Isso é um forte indício de que Aristóteles não está argumentando de maneira dialética. A dialética está sendo entendida como a base do método endóxico, pois nos Tópicos o filósofo não considera *to hoti* como uma noção dialética. Aristóteles usa essa noção para caracterizar certos silogismos (An. Post. I.13 78a36-7, 78b12), certas definições (De Anima, 413a13) e objetos da investigação científica (An. Post. II 1 89b24-7, II.2 89b37-8; Met. VII. 17 1041a15). No entanto, os fatos da ética são pelo menos em alguma maneira distintos dos fatos das ciências teoréticas, pois Aristóteles sustenta que os fatos é que estabelecem a boa habituação, e estes fatos apelam para reações emocionais, que fazem parte da habituação do agente. Enquanto os fatos das ciências teoréticas são neutros. Karbowski não nega que alguns dos pontos de partida de EN I sejam *endoxa*, mas que sua função em EN I seja estabelecida *em razão de serem endoxa*. Ele defende que a EN I é uma investigação científica "moldada" para um objeto prático, não uma investigação propriamente *endóxica* ou dialética (KARBOWSKI, 2015, p. 118).

Por outro lado, para Irwin, na "*strong dialectic*", apesar de o método não ser a "pura" dialética, ele ainda é dialético. Como vimos no outro capítulo, a "*strong dialectic*" consiste em explicar os *endoxa* com base em princípios retirados de outras investigações, como, por exemplo, da psicologia que, por sua vez, são suportados pelos primeiros princípios da metafísica. Esse tipo de dialética então estaria fundamentado em princípios externos ao tratado e faria uso dos mesmos para poder prover uma explicação causal dos *endoxa*. A tese de Irwin visa buscar coerência explanatória através de teses apresentadas em diversos tratados, assumindo, portanto, que não possa haver nenhuma contradição ou mudança de ponto de vista entre os tratados de Aristóteles. Sua tese, no entanto, não deve ser confundida com a de Cleary de que há um "método misto" e uma unidade analógica

do método. Pois Irwin, ao contrário de Cleary, não defende que o que chamamos de "métodos" sejam procedimentos ramificados da máxima de "salvar os *phainomena*", que preserva os primeiros princípios de cada tratado. Quanto à EN I, Karbowski acha pouco provável a aplicação da tese de Irwin a ela, pois Irwin está sobretudo preocupado com a questão da *justificação* dos princípios morais e, para Karbowski, a preocupação de Aristóteles em EN I não parece ser exatamente esta, pois os *endoxa* não são utilizados como *endoxa*, eles são fatos (*to hoti*) "adquiridos na base de uma boa evolução moral" (2015, p. 119). Isso implica que eles já partem de uma presunção de verdade, mas que o foco primário de Aristóteles não é justificar os pontos de partida, pois a justificação é buscada sobretudo nos casos em que não há certeza sobre a verdade dos pontos de partida. Ao contrário, a preocupação de Aristóteles na EN parece ser não justificar, mas encontrar os primeiros princípios de uma teoria moral que explique os pontos de partida relevantes (EN I.4 1095a30-b3).

A crítica de Karbowski à Barnes parece muito semelhante, ainda que sua argumentação às vezes se diferencie da visão de Devereux (2015, p. 134). Devereux, depois de ter chegado à conclusão de que no método dos *endoxa* não é preciso partir de premissas que sejam materialmente *endoxa*, explora a possibilidade de a discussão sobre a *akrasia* começar com os *phainomena* não como sinônimo de *endoxa*, embora também haja *endoxa*, mas como observações empíricas. Ele parece ligar a necessidade de que o teste de explanação da *akrasia*, como uma explanação científica, está em como isso está de acordo os *phainomena*; uma adequada explanação deve estar de acordo com todos ou a maioria dos *phainomena*. Para compreender melhor essas duas propostas, a de Karbowski e a Devereux, que se baseiam na ideia de que o método endóxico talvez não valha para a EN I, exploraremos a hipótese de que também não valha para a EE. Apesar de termos tratado, até aqui, quase exclusivamente da EN, que não é o principal tratado que desejamos investigar, uma vez que nossa atenção está voltada para método da EE, acreditamos que as considerações feitas até aqui sobre o método endóxico possam valer igualmente para EE. Veremos a seguir como funciona a proposta do método dedutivo na EE, que pode ser aproximado do método científico de explanação.

3.3 MÉTODO QUASI-MATÉMATICO EM EE II

Apresentaremos, para fins ilustrativos, uma análise detalhada dos capítulos que apresentam uma série de argumentos dedutivos relevantes que surgem no contexto das

investigações de EE II. Em seguida, analisaremos a tese de Allan sobre o método dedutivo, bem como as objeções de Karbowki a esta tese.

Aristóteles parte de considerações que são dadas como pressupostos, ou seja, uma introdução de postulados, como defende Allan, para avançar na investigação:

1. Sabedoria, virtude e prazer estão na alma e algum ou todos eles são um fim (bem).

2. Das coisas da alma, algumas são estados e capacidades, outras são atividades e processos. Aqui a oposição básica é entre 'estado' e atividade (*ergon*).

O estado, quando é colocado em ato da melhor maneira, é identificado com a noção de excelência (*areté*). Aristóteles argumenta por indução: mostrando vários casos em que o melhor estado ou disposição de um certo X, que possui uma função Y, faz Y da melhor maneira que sua disposição permite, então esta é excelência de X. Após vários exemplos, a conclusão é de que isso também se segue no caso da alma.

Em seguida, Aristóteles apresenta um argumento semelhante ao da EN sobre a diferença entre atividade na relação parte/todo e na relação meio/fim: a função de algo pode ser dita de dois modos: (1) a função que é uma atividade que, depois de terminada, gera um produto ontologicamente distinto (caso do construtor de casas) e (2) a função ou atividade que é parte do seu “produto”, que na verdade nem produto é, pois não há como separar as duas coisas (movimentar os olhos no caso de ver, por exemplo).

Depois de estabelecidas essas distinções, Aristóteles parte para o ponto principal do capítulo: o *ergon*, ou função, da alma: ele toma como pressuposto que a atividade da alma é manter as coisas vivas, em pleno exercício (excluindo, por exemplo, o sono e estados inativos). Disso se segue, portanto, que seu estado excelente, ou seja, sua *areté*, é a boa vida. Aristóteles aqui também assume que o bem supremo é identificado com a felicidade. Mas para conectar a boa vida com o que compõe ou leva à boa vida (a virtude), ele ainda precisa seguir os seguintes passos argumentativos:

1. A atividade é melhor que o estado.
2. A melhor atividade é a do melhor estado.
3. Virtude é o melhor estado.

C. Logo, 4. A atividade da virtude da alma deve ser a melhor coisa (ou seja, deve ser identificada com a felicidade, que também consideramos como a melhor coisa).

Em 1220a5, Aristóteles divide a virtude também em dois tipos: as virtudes intelectuais e morais (ou “de caráter”). A partir disso, faz-se necessário investigar a natureza da virtude de caráter. Para isso Aristóteles propõe três perguntas: 1. O que é a virtude de caráter? 2. Quais e quantas são suas partes? 3. Por que meios ela é produzida? Aqui surge um argumento dedutivo que nos leva à definição:

1. O melhor estado/disposição é produzido pelas melhores coisas.
2. O que é “melhor de cada coisa” é a sua excelência.
3. São dados exemplos (instanciações).

C. Logo, a definição da virtude será um tipo de disposição que é produzido pelos melhores processos (atividades) que digam respeito à alma, e é composto das melhores funções (atividades) da alma e suas melhores afecções.

Em II 6, a importância de Aristóteles se utilizar de conceitos como “arché” dá um sentido mais forte à ideia de “ponto de partida”: não é apenas um ponto de partida “textual”, mas sim a ideia de ordenação e origem do que será investigado, advindo dos *phainomena* estabelecidos, a saber: o que concerne às ações voluntárias. O homem, no caso, é o ponto de partida das ações. (1222b17-19). Além disso, Woods afirma que Aristóteles, com o argumento dos pontos de partida, também quer estabelecer qual é o ponto de partida/natureza da ação humana.

Em 1223a5-9, fica claro a conexão entre um ponto de partida que “controla” a sequência e o homem como sendo ponto de partida das ações e, portanto, podendo controlar as ações que se seguem dele – e que isso ocorra por necessidade.

Como consequência, a conexão do homem como causa da ação, a voluntariedade e a virtude se encontra no final do capítulo, no seguinte argumento:

1. O homem é a causa de suas ações.
2. Foi evidenciado no argumento anterior que o homem é a causa das ações que ele escolhe fazer, ou seja, ele é a causa somente do que é voluntário.
3. O vício e a virtude dizem respeito às escolhas (por ações) que um homem faz.
4. Se tudo o que o homem escolhe fazer, ele o faz por vontade própria, ou voluntariamente, segue-se que:

C. Logo, o vício e a virtude só podem concernir ao que é feito voluntariamente.

Em II 8, Aristóteles retoma a conclusão de que não é nem pela inclinação nem pela escolha que o problema da contradição na voluntariedade do continente e do incontinente se dá. Por exclusão, ele supõe que só pode ser “pela ação acompanhada do pensamento” que a voluntariedade pode ser definida. Para isso, ele se propõe a analisar primeiramente o que é o agir involuntário, o agir “compelido a” ou “sob controle” ou “sob compulsão” (o que parece passar mais a ideia de “contrário a alguma força” do que “induzido”), como Woods traduz.

Agir sob compulsão é o contrário de agir voluntariamente. Aristóteles define o movimento sob compulsão como “quando algo é movido por algo externo, contra o impulso interno (...)” (1224b7-8). Tanto o continente quanto o incontinente têm como ponto de partida um impulso interno (a razão ou o desejo), portanto não podemos dizer, sob este aspecto, que eles agem “sob compulsão”. Contudo, diante do sofrimento que é comum tanto ao incontinente quanto ao continente (mesmo que por razões diferentes), Aristóteles vê nisso uma razão para dizer que sob algum aspecto eles agem de maneira involuntária também. De acordo com a alma tomada como um todo, eles agem voluntariamente. Porém, de acordo com as partes da alma, quando o continente age de acordo com a razão (seguindo “sob compulsão” sua parte racional e negando a apetitiva) e o incontinente de acordo com a inclinação (negando a racional e agindo “sob compulsão” de acordo com a apetitiva), eles agem involuntariamente (em relação à determinada parte da alma – racional ou apetitiva -, não à alma como um todo).

Em II 9, Aristóteles volta ao que já havia concebido: a voluntariedade diz respeito ao pensamento. A definição que fecha a discussão sobre ações voluntárias e involuntárias é a seguinte: “O voluntário parece ser o oposto do involuntário e [é agir] conhecendo tanto quem ou o que ou para o que/o resultado [da ação] (...)” (1225b1-2) .

Aristóteles ainda faz uma última distinção entre ter conhecimento e usar conhecimento. Basicamente, ter conhecimento é condição necessária, mas não suficiente da ação voluntária. O agente tem de ter e usar (condição suficiente) o conhecimento na ação para que ela seja voluntária e, portanto, passível de responsabilização.

O capítulo II 10, apesar de conter inúmeros argumentos intermediários e que aparentemente parecem um tanto desconectados do que Aristóteles se propõe a investigar, versa especialmente sobre a noção de 'escolha' (*prohairesis*). O argumento parte da opinião (*endoxa*) de que a escolha é uma opinião ou inclinação. Diante dos três tipos de inclinação já estudados (vontade/querer, desejo e “espírito”), os últimos dois são

descartados porque são sempre acompanhados pela dor, enquanto a escolha nem sempre é. Sobre a vontade, os homens querem muitas coisas que não estão diante de seu poder, não são realizáveis por eles, e só pode haver escolha sobre está sob o poder do agente. Com base nesta mesma premissa de que a escolha só se dá sobre o que está sob o poder do agente, também é descartada a possibilidade de ser uma opinião, e também pela razão de que opiniões podem ser verdadeiras ou falsas, e escolhas não, pois são ações.

A ideia principal que está por trás do que Aristóteles repetidamente diz que a escolha é sobre o que está sob o poder do agente é que essa escolha só pode ser feita sobre coisas que concernam a uma finalidade, ou seja, meios. Um fim não pode ser escolhido, neste sentido. Ele já precisa estar dado por coisas como a vontade (conhecer o que faz uma vida desejável, por exemplo) e a opinião (que pode julgar qual o melhor tipo de vida que alguém pode seguir).

A questão seguinte é: qual é a relação entre *prohairesis* e voluntariedade? Aristóteles aqui introduz a noção de 'deliberação' como tendo em comum com a escolha o fato de ser sobre aquilo que está sob o controle do agente. Este argumento me parece um tanto confuso, mas em seguida, por (1) exclusão de que a escolha não é a vontade nem a opinião, mas de alguma forma, pela opinião comum, tem a ver com isso e por (2) o que tem em comum com a deliberação (que é agir sobre o que está sob nosso controle, que, por sua vez, é a definição de voluntariedade), Aristóteles chega a uma definição bem mais refinada de 'escolha' e de sua relação com a deliberação: “Escolha deliberada (*prohairesis*) é tomar, mas não sem qualificação, uma coisa para realizar outra; isso não é possível sem exame e deliberação. Então escolha deliberada vem da crença deliberativa.” (1226b 6-9). O que caracteriza a deliberação e o motivo pelo qual nem a deliberação nem a escolha (que supõe a deliberação) podem ser sobre fins, mas apenas sobre meios, é exposto em seguida pelo argumento de que a parte da alma que é deliberativa é capaz de discernir e reconhecer razões pelas quais escolhemos um determinado meio em vista de algum fim.

Sobre a voluntariedade, Aristóteles ainda argumenta que toda a escolha é voluntária (pelo que ambas têm em comum na definição – ser sobre o que está sob seu controle), mas nem todo ato voluntário é dado pela escolha.

Por fim, Aristóteles relaciona a escolha com a virtude e com o prazer. A estrutura de seu argumento é basicamente a seguinte:

1. O que é prazeroso parece ser bom para a alma, e o que é mais prazeroso melhor.
2. O que é desprazeroso parece ser ruim para a alma, e o que é mais desprazeroso pior.

(premissa oculta) 3. Se algo é bom ou ruim para a alma, será virtuoso ou vicioso.

4. Virtude e vício se relacionam com prazeres e dores.

5. Os prazeres e dores dizem respeito a coisas que são passíveis de escolha.

C. Logo, a escolha se relacionará diretamente com o que é bom e o que é mau (para a alma) e isso (o que é bom e o que mau para a alma) parece ser justamente o prazer e a dor.

A partir dessa análise geral do livro II e das deduções que podemos ver durante os capítulos, devemos trazer à discussão o argumento de Allan segundo o qual Aristóteles teria moldado pelo menos o segundo livro da EE do que ele chama de maneira “quasi-matemática” e “modelo Euclidiano” de construção do tratado. Um exemplo dado pelo autor é uma breve reconstituição do percurso definicional da noção de *eudaimonia* – passando pela definição de *ergon* e *areté* (hipótese 2, 1218b37) –, depois de já ter sido identificada com o maior bem alcançável pelo homem no livro I. Aqui Allan reconstrói com o que acredita ser o modelo Euclidiano, ou dedutivo, do argumento que irá resultar na definição de *eudaimonia*: o exercício da virtude completa em uma vida humana completa (II 1, 1219a40).

Hipótese 1a. Bens são de dois tipos: bens externos e aqueles da alma; 1b. O último é mais desejável que o primeiro.

2a. Excelência tem um sentido no qual, e apenas neste sentido, o sujeito tem um função ou uso; 2b. Por excelência é compreendido: disposição idealmente adaptada para o desempenho de uma função.

3a. Suponha que a melhor função é a que pertence à melhor disposição; 3-B. Que seja certo que, da mesma maneira que as disposições estão em uma relação uma com a outra, assim estão suas funções.

4. Suponha que o fim seja equivalente à função, e suponha que a sua definição seja: o mais alto ou último bem, pelo qual todo o restante é feito.

5. Que a alma tem uma função já foi acordado; suponha então agora que esta função é a manutenção da vida.

6. Consequentemente (de acordo com proposição assegurada em [5]), a função própria da excelência da alma humana é uma boa vida: e (de acordo com a proposição assegurada em [4]) essa vida é o maior bem alcançável pelo homem. (ALLAN, 1980, pp.309-10).

De acordo com o método Euclidiano cada proposição fornece razões – assegura a proposição seguinte, de maneira que podemos deduzir, a partir da introdução de hipóteses, como visto, uma definição. Allan também encontra o mesmo modelo ao longo de todo o livro II nas definições de *kários* (II 6, 1222b21), *phrohairesis* (II 10, 1226b16-21) e *areté etiké* (1227b5-10). Diante dessa constatação, o autor defende não apenas que a chegada às definições se dê pelo método Euclidiano, mas que pelo menos todo o segundo livro avance de forma que uma definição assegure a precedente, estando conectadas da mesma forma dedutiva que fora apresentada antes: “(...) a versão da *Eudêmia*, realizando seu declarado princípio de avanço constante do mais vago ao mais preciso, chega a uma série de definições conectadas.” (ALLAN, 1980, p. 317). Além de aproximar a estratégia argumentativa de Aristóteles ao método Euclidiano, Allan encontra também semelhanças nos termos utilizados pelo filósofo para introdução das hipóteses e derivação das definições, como *hupokeisthō e estō*, que presume serem advindas da matemática. A proximidade dos termos utilizados por Aristóteles com os termos matemáticos, contudo, não é conclusiva. Karbowski utiliza o fator não conclusivo para contestar que eram termos usados por muitos filósofos contemporâneos e predecessores de Aristóteles (2014, p. 2) e mesmo em outros tratados aristotélicos. Ainda assim, o fato de ser usado por muitos com sentido matemático ou sem ele não aniquila a hipótese de que Aristóteles tenha usado de maneira técnica em seus escritos, e que, como estratégia metodológica, tenha formulado uma estrutura dedutiva com os termos que mais se aproximam dela, a saber: os termos matemáticos.

Karbowski não vê a passagem que Allan reconstrói como alheia ao método que I 6 prescreve. O autor reconstrói a passagem quase imediatamente posterior a 1218b31-1219a18, em 1219a29-35, muito semelhante a que Allan reconstrói, com vistas a mostrar que se trata de derivar uma definição que é mais cognoscível em si (por natureza) de premissas mais cognoscíveis para nós, que estão mais próximas do que conhecemos no domínio moral (KARBOWSKI, 2014, p. 3):

1. Felicidade é o melhor bem humano e um fim alcançável pela ação.
2. Bens/fins na alma são os melhores dentre os bens humanos.
3. Portanto, felicidade deve ser um bem (o melhor bem) da alma.
4. Bens da alma são tanto estados quanto atividades.
5. Atividades são melhores que estados, e a melhor atividade é correlacionada ao melhor estado.
6. Portanto, felicidade deve ser a melhor atividade da alma, aquela correlacionada com o melhor estado.
7. O melhor estado da alma é sua excelência.
8. Portanto, felicidade é a atividade da alma excelente.

(KARBOWSKI, 2014, p. 3-4)

Sua reconstrução apresenta a primeira premissa advinda de uma clarificação do que geralmente é aceito como felicidade (EE I.7-8); a segunda premissa advinda da opinião geral, ou seja, *endoxa*; a quarta premissa, de teses que Aristóteles julga irrevogáveis (EE II 1 1218b6-7) – e aqui, sim, Allan poderia dizer que há uma hipótese sem mais –; a quinta premissa advinda da conexão entre as noções de telos e *ergon* (EE II 1 1219^a6-11); e, por fim, a sétima premissa advém da indução (*épagogé*, EE II 1 1218b37-1219^a5) (KARBOWSKI, 2014, p. 8). Podemos ver que quase todas as premissas surgem antes no texto, e delas derivam-se noções mais refinadas, que não apareceram antes, até a chegada à conclusão que será a definição visada. Fica pouco provável, neste cenário, ver o argumento como hipóteses construídas visando à dedução a partir do método Euclidiano.

Ainda dentro das objeções que podemos fazer a Allan, Karbowski apresenta uma outra estrutura argumentativa como contrapartida à derivação que Allan apresenta sobre a felicidade, visando mostrar que EE II possui outras estratégias de argumentação diferentes da que vimos aqui. O autor apresenta uma outra versão de leitura das passagens de EE II, que, ao modo de EE I 6, mostra que Aristóteles passa do que é mais vago e mais “cognoscível para nós” ao que é mais preciso e “cognoscível em si mesmo” ao derivar uma definição clara de virtude de uma definição com menos clareza (“*unclear*”) da virtude. Vejamos como o autor reconstrói a passagem sobre a virtude de caráter em EE II 5, 1222a6-12:

1. Virtude é um estado que habilita alguém agir de acordo com o que é melhor e orienta alguém ao que seja melhor.
2. O que é melhor e excelente em um determinado domínio é o que está de acordo com o correto raciocínio sobre este domínio.
3. O correto raciocínio sobre qualquer domínio busca (e alcança) o meio relativo a nós entre excesso e deficiência no domínio relevante.
4. Virtude de caráter concerne aos prazeres e sofrimentos.
5. Portanto, virtude de caráter é um estado de mediania [*mean state*] e concerne ao que é mediano (relativo a nós) nos prazeres e sofrimentos.

Karbowski defende que tal reconstrução apresenta os seguintes passos metodológicos, todos pertinentes à prescrição de I 6 e cujas premissas, com exceção da segunda, podem ser encontradas em discussões anteriores no texto: Aristóteles introduz a primeira premissa por indução de exemplos já dados (EE II.1, 1220^a29-34). Depois, a segunda premissa não é retirada das opiniões reputadas nem derivada da primeira, mas introduzida sem mais e assegurada pela terceira premissa, que “apela tanto à indução quanto ao argumento racional” (KARBOWSKI, 2014, p.4; EE II.3 1220b30-6). A quarta premissa é estabelecida pelo apelo à divisão da alma e suas virtudes associadas (cf. EE II.4 1221b27-1222^a5). O ponto de Karbowski é defender que, ao contrário do que sugere Allan, as premissas são resultados de discussões anteriores do texto que são inseridas no argumento. Para Allan, trata-se de hipóteses introduzidas sem mais. Mas, ao olhar para a reconstrução de Karbowski, vemos que, além de serem parte da discussão, são também premissas introduzidas por ordem daquilo que é menos esclarecido e mais óbvio ao público para chegar à definição que seja mais clarificada e menos óbvia, respeitando assim a prescrição de I 6.

Sobre a influência da matemática no livro II que Allan apresenta, Karbowski, apesar de não achar que os termos da EE sejam especificamente matemáticos, admite o conhecimento e uso deliberado de elementos matemáticos por Aristóteles. O autor utiliza-se de um exemplo de um dos livros comuns da EE (IV) e EN (V):

O justo é, pois, uma espécie de proporção (sendo a proporção uma propriedade não só da espécie de número que consiste em unidades abstratas, mas do número em geral). Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, e envolve quatro termos pelo menos [...]. Assim como o termo A está para B, o termo C está para D; ou, alternando, assim como A está para C, B está para D. Logo, também o todo guarda

a mesma relação com o todo; e esse acoplamento é efetuado pela distribuição e, sendo combinados os termos da forma que indicamos, efetuado justamente. Donde se segue que a conjunção do termo A com C e de B com D é o que é justo na distribuição; e esta espécie de justo é intermediária, e o justo é proporcional. (Os matemáticos chamam “geométrica” a esta espécie de proporção, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente.) (EN V.3 =EE IV.3 1131a29-b15, Trad. L. Valandro e G. Borheim.)

Essa passagem é uma das mais difíceis do tratado e nos limitamos aqui a dizer que trata da justiça distributiva. Em resumo, a ideia é de que uma justa distribuição de bens é proporcional aos respectivos méritos de cada um. Karbowski faz três apontamentos sobre essa passagem no que diz respeito ao uso de elementos matemáticos na ética: (1) Aristóteles deliberadamente defende a extensão da concepção de proporção (analogia) no domínio da ética: isso significa que não é meramente aplicado ao domínio dos números e objetos abstratos (incluindo magnitudes concretas e bens políticos). (2) Em 1131b6-7 Aristóteles usa o termo ‘alternando’, que significa que se quatro magnitudes são proporcionais (A está para B como C está para D), então eles são também alternadamente proporcionais. (3) Aristóteles faz uma explícita referência aos matemáticos em 1131b12-3 e aplica o termo, pensado como dos matemáticos, “geométrico” para a proporção em questão (KARBOWSKI, 2014, p. 10).

A conclusão de Karbowski é que, apesar de Allan não estar correto em ter certeza de que Aristóteles emprega conscientemente um “padrão matemático de dedução” na EE, o Estagirita certamente havia pensado em padrões matemáticos em outros contextos. Karbowski sugere que o que podemos aprender com as passagens em que Aristóteles emprega termos matemáticos é antes o método analítico que o dedutivo, que é usado para descobrir os elementos de uma prova (KARBOWSKI, 2014, p.8). A análise pode ser descrita como o método que começa com o que alguém visa encontrar (*to zetoumenon*) em t1; tendo isso estabelecido em t2, é adicionado à investigação, enquanto esse alguém volta-se ao que já foi conhecido em t1 e que pode ser eventualmente derivado.

Contudo, há pouca evidência textual para corroborar o que Karbowski vislumbra, como o próprio autor admite. Reconsiderar o método quasi-matemático consiste essencialmente no fato de que seria mais correto Allan clamar não que a *Ética Eudêmia* seja deliberadamente modelada pelo emprego das expressões matemáticas e os supostos postulados, mas que seja quasi-matemática no sentido de seus argumentos de fato carregarem semelhanças às provas matemáticas (KARBOWSKI, 2014, p.11). Para isso,

Karbowski apresenta diversos contextos em que postulados são usados, mostrando que havia um uso geral do termo para áreas como medicina, retórica, política etc. e para haver um sentido em que dizemos que o método da EE é quasi-matemático teríamos de mostrar como a aplicação de postulados na EE é semelhante à da matemática. Isso revela-se uma tarefa malsucedida, uma vez que Euclides e Aristóteles usam postulados em direções opostas: o primeiro postula suas definições para construir suas premissas adicionais e Aristóteles usa premissas preliminares (não-cognoscíveis por natureza e mais familiares para nós) para chegar às definições substantivas (cognoscíveis por natureza).

Não tentamos aqui coibir o uso do termo quasi-matemático na *Ética Eudemia*, mas mostrar que a interpretação de Allan olha para apenas uma direção e corre o risco de não abordar aspectos importantes do método, como a prescrição de I 6 e sua ideia de passar do mais vago ao mais preciso nas definições. Aristóteles usa postulados, mas, dado que os termos matemáticos indicados por Allan — como *hupokeisthō e estō* — possuíam tantos sentidos como *archai* ou *logos* no contexto grego, é preciso delimitar o sentido de seu uso. Karbowski defende que este uso estava associado à necessidade de uma dissociação entre os postulados e os primeiros princípios do domínio moral, além de seguir os critérios da prescrição de um I 6.

Sobre seguir os critérios da prescrição, Karbowski refere-se à continuação da passagem de I 6 que não fora aqui citada, esta consiste em um aprofundamento das prescrições anteriores:

Sofrem tais coisas por falta de instrução, pois é falta de instrução não ser capaz de julgar a respeito de cada assunto quais são as razões que lhe são apropriadas e quais são inadequadas. É também correto julgar separadamente o argumento que fornece a causa e o objeto de prova, não apenas em virtude do que acabou de ser dito — que não se deve em tudo dar atenção aos que argumentam abstratamente, mas muitas vezes deve-se atentar antes ao que nos aparece (tal como estão as coisas, quando não podem refutar, são compelidos a crer no que é dito) — mas também porque muitas vezes isso que parece ter sido mostrado pelo argumento é verdadeiro, não todavia pela causa sustentada pelo argumento. (1216b40-1217a17).

Karbowski sugere brevemente seguirmos essa hipótese, extraíndo condições que justifiquem o uso de postulados por Aristóteles. Em primeiro lugar, o argumento propriamente filosófico deve ser apropriado (*oikeion*) ao seu objeto (1216b40-1217a10); manter os princípios causais separados dos fatos derivados que eles estabelecem

(1210a10-1); estar de acordo com o que nos aparece (*phainomenois*) (1217a12-4); ter argumentos válidos (1217a14-6); ter premissas verdadeiras (1217a16-7). Karbowski argumenta que a motivação principal de Aristóteles em seus argumentos está em seguir estes critérios, que, por sua vez, levam ao uso de postulados. Nossa dificuldade é compreender como se inter-relacionam estes critérios e os postulados do livro II. Ter premissas verdadeiras e ser um argumento válido pode ser mais facilmente compreendido como lançando a necessidade do uso de postulados. Mas, e quanto a analisar separadamente os princípios de suas causas? E quanto ao argumento ser apropriado ao objeto? Para a primeira questão, pensamos que se relaciona com o outro argumento de Karbowski, a saber: a preocupação (?) de Aristóteles de manter os princípios primeiros do domínio moral separados de seus postulados. Seria um mesmo tipo de separação para análise que estaria sendo empregado. Para a segunda pergunta, contudo, não vemos necessariamente nenhuma conexão com o uso de postulados, mas um postulado poderia neste caso de antemão regular seu objeto para que não se distancie demais do campo de análise.

3.2 É O MÉTODO QUASI-MATEMÁTICO ESSENCIALMENTE CIENTÍFICO?

Assim como certos autores (entre eles, Cleary e Karbowski) defendem que o uso dos *endoxa* na EE não compromete seu método como endóxico, ou, ainda, dialético, também devemos nos perguntar se a presença do método quasi-matemático implicaria essencialmente um método científico. Para a maioria dos autores que estudamos aqui, a resposta será não. Cleary defende um método único em Aristóteles, que percorre todos os seus trabalhos, sem cair na dicotomia dialético-científica, que consiste na máxima de “salvar os *phainomena*”. Exceto por Karbowski, que acredita que a passagem de EE I 6 explicitamente demanda explanações causais dos objetos, o que é próprio do método científico. Mas Karbowski não nos explica como podemos tratar a EE como um método científico de descoberta dos primeiros princípios morais se Aristóteles afirma que as premissas de uma dedução científica devem ser *necessariamente* verdadeiras.

Também, é afirmado nos *Tópicos* que há dois tipos de dedução, a dedução dialética e a dedução científica. Portanto, poderíamos dizer que mesmo que Aristóteles se utilize de deduções tal como Allan e Karbowski defendem, elas poderiam ser dialéticas. A diferença reside no fato já mencionado que as deduções científicas, se tentarmos defender a tese de Karbowski, são constituídas por premissas necessariamente verdadeiras, isto é,

sobre objetos universais e necessários. No entanto, a noção de necessidade aqui pode ser interpretada sob dois escopos.

Nosso foco aqui não será exaurir a distinção entre opinião e conhecimento científico, mas sim apresentar a solução de Angioni para compreender o escopo da necessidade, que atenua a impossibilidade de haver deduções e demonstrações na EE, mesmo que isso ainda seja digno de análise mais aprofundada.

Nos *Segundos Analíticos*, I.33, Aristóteles contrasta opinião e conhecimento científico:

O conhecimento científico e aquilo que é cientificamente conhecido diferem da opinião e do objeto da opinião, porque o conhecimento científico é universal e procede através de itens necessários, e aquilo que é necessário não pode ser de outro modo. Há alguns itens que são verdadeiros, isto é, que são o caso, mas são passíveis de serem de outro modo. É evidente, então, que, a respeito deles, não há conhecimento científico. (88b30-34)

Primeiramente, essa distinção foi entendida em termos epistemológicos (segundo o grau de certeza que o conhecimento científico atinge e a opinião não) e ontológicos. A distinção ontológica consiste em estabelecer a natureza de cada item dessa oposição: "Assim, o conhecimento científico teria as características que o fazem ser conhecimento científico (certeza, evidência, exatidão, indubitabilidade etc.) porque seu objeto seria aquilo que é sempre e necessariamente do mesmo modo. Por outro lado, a opinião teria as características que a fazem ser opinião (incerteza, falta de clareza, inexatidão, dubitabilidade, inconstância etc.) porque seu objeto seria aquilo que, submetido ao fluxo do devir, muda as características ao longo do tempo." Ou seja, o estatuto ontológico dos objetos a serem analisados determina o tipo de conhecimento que pode ser adquirido sobre eles.

Angioni (2013, p. 329) posiciona-se contra esse tipo de interpretação, ao afirmar que os termos epistemológicos que parecem determinar o contraste são irrelevantes para o que Aristóteles concebe em *Segundos Analíticos* I.33. O contraste é evidenciado não pela necessidade dos objetos, mas sim pela relevância explanatória entre opinião e conhecimento. Aristóteles considera as opiniões que possuem pretensão explanatória, que apresentam, por exemplo, explicações causais.

Em boa parte do livro I dos *Segundos Analíticos*, Aristóteles tratou a noção de "universal" como um tipo de predicado universal no sentido lato: "um predicado que se atribui a toda a extensão de seu sujeito" (ANGIONI, 2013, p. 332). No entanto, no

capítulo 4 do livro I, Aristóteles introduz um novo uso do termo "universal", não em uma relação diática com o sujeito, mas em uma relação triádica com a demonstração, que introduz a noção de causalidade, encontrada nos termos de um silogismo (cf. ANGIONI, 2013, p. 332), noção esta que será importante para compreender a necessidade nas demonstrações.

Aristóteles trata como necessário "aquilo que não pode ser de outro modo", que surge no livro I como em 71b9-12, 73a21-24, 74b5. E essa noção parece embasar o conhecimento científico (cf. 71b12). Angioni comenta, a partir disso, que "Daí parece estabelecer-se, no empreendimento levado a cabo nos Segundos Analíticos, a tese de que o objeto do conhecimento científico, isto é, aquilo que conhecemos por conhecimento científico, é "necessário", e que o conhecimento provém ou depende de "itens necessários" (74b13-15)." No entanto, como veremos a seguir, isso pode ser entendido de outro modo. Conforme a afirmação de Aristóteles de que "a demonstração provém de princípios necessários", isso poderia corroborar a tese dos intérpretes que afirmam que a demonstração exige premissas necessariamente verdadeiras em razão da necessidade de seu objeto. Contudo, Angioni interpreta essa noção de maneira diferente: "O adjetivo 'necessário', neste caso, quer dizer outra coisa. Ele não incide sobre a noção de proposição independentemente da noção de princípio. O adjetivo 'necessário' caracteriza princípios" (p. 335). Resta saber se, ao serem caracterizados como necessários, os princípios são entendidos como (I) enquanto proposições, ou (II) enquanto princípios (cf. ANGIONI, 2013, p. 335).

Angioni toma como sua proposta a segunda interpretação de princípios necessários, tomados enquanto princípios. Sendo estes "(...) os princípios sem os quais não se poderia dar uma explicação científica do que se quer explicar" (ANGIONI, 2013, *passim*). São os princípios que configurarão uma explicação apropriada, que apresenta a causa primeira. O que esse princípio fornece, então, é o conhecimento da "relação explanatória que um princípio necessário tem com o fato que ele pretende explicar (...)" (2013, *passim*).

No entanto, a tese de que o objeto do conhecimento científico é necessário está longe de sugerir que tal objeto seja uma entidade não suscetível ao devir, que garantisse, por suas características ontológicas, a verdade eterna, bem como a evidência e a indubitabilidade, das proposições científicas. Pelo contrário, tal tese quer dizer que o objeto do conhecimento científico é a tríade apresentada em uma demonstração

estritamente universal, na qual a predicação relatada na conclusão é apropriadamente explicada pelo termo mediador que seleciona a causa primeira, que é o princípio necessário sem o qual não se dá a explicação última do que se quer explicar (2013, p. 337).

Tal passagem atenua nossa preocupação de que na ética não possa haver demonstrações, dado que seus objetos precisariam ser necessários, eternos etc. Dessa forma, há a possibilidade de que também na ética possa haver demonstrações a partir dos princípios morais que caracterizam a causa primeira de seus objetos. Assim, vemos que o método dedutivo que Allan propõe não necessariamente está associado ao método científico, pois há a possibilidade de não partir de princípios necessários. No entanto, a aproximação com o método científico que apresentamos é muito útil para compreender por que pode haver demonstrações na ética, pois elas também podem apresentar princípios necessários. Em sua conclusão, Angioni ainda afirma que o que faz a opinião ser opinião é a ausência do princípio necessário. Contudo, como defendemos aqui, assim como Karbowski e Allan, que o método da ética não se resume ao tratamento de opiniões mas também a fatos observados e deduções ao modo Euclidiano, podemos encaixar perfeitamente a tese de Angioni em nossos propósitos a fim de revelar que o problema inicial da necessidade de "premissas necessariamente verdadeiras" na verdade não se revela um problema genuíno e podemos ainda deixar aberta a possibilidade de a EE proceder por métodos argumentativos que incluam a dedução e a demonstração, aproximando-se do método científico também.

3.3 UM RESUMO DA TESE DE CLEARY SOBRE A UNIDADE ANALÓGICA DO MÉTODO

Depois de vermos como funcionaria a tese de Barnes e de Allan segundos as quais os *phainomena* seriam distinguidos entre métodos dialético ou científico, vale lembrar a análise dos *phainomena* na *Ética Eudêmia* delineados ao fim do capítulo 1. Agora com mais clareza sobre o que Cleary expõe como “método misto”, tese para a qual chamamos atenção em todos os momentos da discussão, podemos dizer que esse método se apresenta na EE como um tratamento dos *phainomena* ora como testemunhos e servindo a argumentos dialéticos, ora como paradigmas e servindo a argumentos da mesma ordem dos argumentos da ciência.

Para sustentar essa tese, Cleary defende, ao falar da passagem sobre a astronomia em *Metafísica* Λ 8 – que vimos no capítulo 1 – que há diversos itens misturados nas

ciências, sejam elas mais empíricas, ou mais abstratas. Ele defende, que o passar em revista os *endoxa*, a princípio um método essencialmente dialético, faz parte também das ciências da natureza em alguns de seus momentos. Cleary apresenta vários exemplos de como isso acontece em tratados como *De Caelo*, *De partibus animalium* etc. Um argumento importante também é que a ética, assim como a física, tem seu “material de base” na experiência (*emperia*), pois a ética seria muito mais baseada na observação do que nos testemunhos, uma vez que quem coleta testemunhos também precisa observar. Essa é uma parte central da tese de Cleary e vai ao encontro da “objetividade factual” dos *endoxa* que vimos no capítulo 2.

3.3.1 Um breve argumento contra a proibição da *metabasis*

A tese de Cleary se apresenta, como já dissemos, em diversos momentos deste trabalho, em diversos argumentos. O problema não tocado de sua tese é que ele não respeita a famosa prescrição aristotélica de “não ultrapassar a *metabasis*”.

A proibição da *metabasis* tem sua principal evidência na seguinte passagem dos *Segundos Analíticos*:

Visto ser evidentemente impossível que alguém não possa demonstrar algo exceto por seus próprios princípios, se o que é para ser provado pertencer aos princípios característicos de seu próprio gênero, o conhecimento não é isso – se algo é provado por um princípio verdadeiro, não-demonstrável e imediato. (Pode-se conduzir uma demonstração desse modo, tal como Brísson, por exemplo, demonstrou sua quadratura do círculo). Tais argumentos também provam em virtude de uma característica comum que também pertence a algo; é por isso que os argumentos também se aplicam a outras coisas de outros gêneros. Assim, alguém não concebe isso como pertencendo a algo, mas acidentalmente; de outro modo, a demonstração não seria aplicada a outro gênero também. (APo. 75b37-76a3, trad. do texto da CWA)

Aristóteles, aqui, procura sistematizar o procedimento dedutivo do conhecimento. Seu objetivo parece ser evitar que tudo possa ser explicado por um número mínimo e comum de teoremas, como em Platão e nos Pitagóricos. Para isso parece limitar os princípios de cada ciência ao gênero ao qual seus objetos e fenômenos pertencem, não permitindo que, a partir dos princípios de uma dada ciência, possa-se provar teoremas da outra. No entanto, há uma hierarquização entre as ciências. A geometria, por exemplo, tem princípios que subsumem à aritmética. Isto é, certos problemas aritméticos podem ser resolvidos por teoremas da geometria.

A partir dessa hierarquização das ciências, contudo, estudiosos como Angioni e Porchat não veem um problema da proibição da *metabasis* no caso das matemáticas aplicadas ao domínio físico. Em 78b34-79^a6, Aristóteles escreve:

(...) de outro, o porquê diferente do que, porque se contempla cada um deles através de uma ciência diversa. E são deste tipo todos os objetos que assim se comportam reciprocamente de modo que um está relacionado sob o outro, tal como, por exemplo, os [objetos] da ótica em relação à geometria, os da mecânica em relação à estereometria, os da harmônica em relação à aritmética e os fatos observados [os fenômenos] em relação à astronomia [...]. Pois conhecer o 'que' pertence aos perceptivos, ao passo que conhecer o porquê pertence aos matemáticos: pois estes possuem as demonstrações das causas, e muitas vezes não conhecem o 'que', tal como aqueles que contemplam o universal muitas vezes não conhecem alguns dos particulares, devido à falta de inspeção (78b34-79^a6, versão da trad. da CWA)

Segundo Angioni (2003, p. 210), Aristóteles estaria propondo uma “divisão do trabalho” entre o investigador que identifica o ‘que’ e o matemático, que explicaria, i.e., daria razões, para conhecer o “porquê”. O que isso acarreta, como Aristóteles mesmo diz, é que muitas vezes alguém pode explicar o *tí estín* de algo sem conhecer os fenômenos, e isso não parece condizer com a metodologia aristotélica em geral, muito menos com nosso interesse principal aqui, que é a astronomia. Ousaríamos dizer que essa divisão entre “investigar e matemático”, além de não fazer sentido em Aristóteles e para os seus contemporâneos em geral – uma vez que não havia uma hiperespecialização da ciência enquanto tal – diz respeito, na verdade, a dois momentos da investigação: o que conhecemos como o mais cognoscível para nós (o ‘que’, em um primeiro momento de apreensão ou observação) e o que conhecemos como mais cognoscível em si mesmo (o “porquê”, ou a essência do objeto ou fenômeno, no momento em que temos uma definição), distinção familiar nas obras de Aristóteles.

Assim, Aristóteles parece nunca ter visto um problema com essa regra para explicar certos fenômenos naturais, como no caso da aplicação dos princípios da geometria à astronomia. De todo modo, ainda assim temos, aqui, fenômenos pertencentes à ética. Se seguirmos a tese forte de que as ciências como as matemáticas podem ultrapassar esse problema, em especial a mais essencial delas, a astronomia, e uma vez que tomamos a *Ética Eudêmia* como um trato de ímpar natureza mista de métodos, podemos dizer que a regra da *metabasis* não faz sentido neste contexto.

CONCLUSÃO

Tendo assim um panorama sobre a noção de *phainomena* advinda da astronomia, seu desenvolvimento e várias teorias que discutem sua concepção e sua conexão com a noção de *endoxa*, podemos, por fim, analisar no capítulo 3 o papel que essa noção desenvolve na *Ética Eudêmia* e as consequências disso para diferentes concepções sobre o método da *Eudêmia*.

Passamos em revista passagens de tratados como *Meteorologia*, *Primeiros Analíticos* e *De Caelo* para mostrar a presença dos *phainomena* na filosofia de Aristóteles. Devido às ocorrências que podem ser vistas do mesmo termo na *Ética Eudêmia*, tentamos estabelecer uma conexão entre esses tratados com a *Ética*. Em seguida, analisamos o clássico artigo de Owen para tentar compreender propriamente o que os estudiosos entendem pela noção de *phainomena*, passando também por críticas a este primeiro artigo. Em seguida, estabelecida a relação entre *phainomena* e *endoxa*, especialmente em tratados como os que concernem à *ética*, buscamos mostrar que não se trata necessariamente de um método dialético, analisando a tradução de *endoxa* e também a tese de Pritzl sobre objetividade factual dos *endoxa*.

Reafirmamos aqui a tese de Cleary de que há um método misto na *Ética Eudêmia*, que ultrapassa a divisão dialético-científica que costuma ser feita pelos estudiosos de Aristóteles. Segundo Cleary (1994), a dicotomia dialético-científica nos tratados aristotélicos é enfraquecida por “métodos mistos”, no quais encontramos a utilização de fenômenos do âmbito sensível, *endoxa*, exemplos cotidianos e postulados. Nossa suposição é que isso seria engendrado pela unidade analógica do método, das quais os procedimentos dialéticos e científicos são apenas ramificações, não métodos em si. A unidade analógica do método teria sua origem na máxima de “salvar os *phainomena*”, desenvolvida pelos astrônomos antigos e modificada por Aristóteles em uma versão não-instrumentalista, que se estende das investigações puramente científicas a tratados filosóficos não-científicos, neste caso, a *Ética Eudêmia*.

A tese de Cleary, no entanto, ainda põe diversos problemas para futuros estudos, como o papel da dialética em tratados científicos e como podemos compatibilizar essa noção com o texto dos Segundos Analíticos.

REFERÊNCIAS

Textos de Aristóteles

ARISTOTE. *Topiques*. Tome I: Livres I-IV. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco ; Poética*. Coleção Os Pensadores v. II. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARISTOTELIS. *Ética Eudêmia*. Text Established by R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford Classical Texts (OCT). Oxford: Oxford University Press, 1991.

ARISTOTELIS. *De Caelo*. Text Established by D. J. Allan. Oxford Classical Texts (OCT). Oxford: Oxford University Press, 1936.

ARISTOTELIS. *Physica*. Text Established by David Ross. Oxford Classical Texts (OCT). Oxford: Oxford University Press, 1951.

ARISTOTLE. *Eudemian Ethics*. Translated and edited by Brad Inwood and Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ARISTOTLE. *De Generatione et Corruptione*. Translated with notes by C.J.F. Williams. New York: Oxford University Press: Clarendon Press, 1982.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle (CWA)* (v. I-II). Princeton: Princeton University Press, 1984.

Outros textos

ALLAN, D. J. “Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics”. In: MANSION. *Aristote et les problèmes de la méthode*, 1980, pp. 304-318.

ANGIONI, L. ANGIONI, L. Aristóteles e o uso da matemática nas ciências da natureza. In : *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*, Wrigley, M. & Smith, P. (eds.), Campinas: Coleção CLE 36, 2003, pp. 207-237.

BARNES. “Aristóteles e os Métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. SP: São Paulo, Ed. Odysseus, 2010.

CLEARY, J. “*Phainomena* in Aristotle's methodology”. In: *International Journal of Philosophical Studies* 2:1, 61-97, 1994.

DEVEREUX, D. “Scientific and ethical methods in Aristotle’s Eudemian and Nicomachean Ethics.” In: HENRY, D; KAREN, M. N. *Bridging the gap between Aristotle’s Science and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 130-147.

IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1987; 1990, cap. 1, pp. 1-150.

KARBOWSKI, J. “*Phainomena* as Witnesses and Examples: The Methodology of Eudemian Ethics 1.6”. In: INWOOD, B. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 49. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 193-226.

KENNY, A. *The Aristotelian Ethics: A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1978.

MANSION, S. "'Plus connu en soi', 'plus connu pour nous'. Une distinction épistémologique très importante chez Aristote”. In: *Pensamiento*. Vol. 35. Madrid, pp. 161-170, 1979.

MIÉ, F. “Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las éndoxxa en la ciencia natural.”. In: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46 (2013): 211-234.

NATALI, C. *Aristóteles*. São Paulo: Paulus Editora, 2016.

OWEN, G. E. L. "Tithenai ta *phainomena*". In: NUSSBAUM, M. (Ed.). *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1986, pp. 239-251.

PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

ZINGANO, M. “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 32. Oxford: Oxford University Press, 2007.