

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

EDUARDO WOLF PEREIRA

Dialética e Definição: Problemas de Método na Ética Aristotélica

Versão Corrigida

São Paulo

2017

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

**DIALÉTICA E DEFINIÇÃO: PROBLEMAS DE MÉTODO NA ÉTICA
ARISTOTÉLICA**

Versão Corrigida

EDUARDO WOLF PEREIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano

De acordo:

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Pd PEREIRA, EDUARDO WOLF
DIALÉTICA E DEFINIÇÃO: PROBLEMAS DE MÉTODO NA ÉTICA
ARISTOTÉLICA / EDUARDO WOLF PEREIRA ; orientador
MARCO ANTÔNIO DE ÁVILA ZINGANO. - São Paulo, 2017.
172 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. FILOSOFIA ANTIGA. 2. ARISTÓTELES. 3. ÉTICA. 4.
DIALÉTICA. 5. DEFINIÇÃO. I. ZINGANO, MARCO ANTÔNIO DE
ÁVILA , orient. II. Título.

À Júlia, ponte sobre todos os abismos.

À minha família.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo e professor Paulo Fernando Tadeu Ferreira, porque cada geração precisa de seu farol.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e a seu Programa de Pós-Graduação pelas condições intelectuais proporcionadas para a realização deste trabalho.

A todos os professores e colegas pesquisadores do Projeto Temático “Filosofia Grega Clássica: Platão, Aristóteles e sua influência na Antiguidade” da FAPESP, pela rica troca propiciada ao longo de um percurso inteiro de pós-graduação em São Paulo.

À Università di Venezia – Ca’Foscari, onde pude desenvolver parte significativa de minha pesquisa.

Ao professor Carlo Natali, pela acolhida pessoal e intelectual na Ca’Foscari.

A todos os professores e pesquisadores que, durante este percurso, contribuíram para a formulação mais precisa das ideias que aqui vão expressas.

Ao meu orientador, o professor Marco Zingano, pelo exemplo de uma vida devotada ao conhecimento, essa singular empreitada a um só tempo solitária e coletiva.

Por fim, agradeço à **Fapesp** pela bolsa de pesquisa que me foi concedida, sem a qual este trabalho não teria sido possível.

“οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς
ἴκανόν τὸ
εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ
χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως
ἀγαθοὶ γινόμεθα
(Aristóteles, EN 1179b2-4)

RESUMO

PEREIRA, Eduardo Wolf. **Dialética e Definição: Problemas de Método na Ética Aristotélica**. 2016. 141 f. Tese. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, 2016.

A presente pesquisa visa caracterizar o método empregado por Aristóteles na *Ethica Nicomachea* a partir de uma análise que contrasta duas interpretações: de um lado, a tese já tradicional que busca ver na filosofia prática do Estagirita um método estritamente dialético; de outro, a tese alternativa, explorada apenas recentemente, que aponta o uso, na *EN*, de um procedimento filosófico próximo das prescrições sugeridas nos *Segundos Analíticos* para a busca definicional nas ciências. O núcleo da primeira tese deverá ser analisado sob duas perspectivas: (i) examinando um conjunto de textos que revelam o teor dialético da filosofia aristotélica; e (ii) avaliando o processo de expansão da noção de dialética e suas implicações para os estudos aristotélicos. Alternativamente, (i') será examinado como um modelo de tipo definicional pode reaproximar a ética do registro científico dos *Segundos Analíticos* sem necessariamente se valer de argumentos dialéticos. Por fim (ii'), proponho uma versão deflacionária do que deve contar como método dialético em Aristóteles.

Palavras-chave: Aristóteles, Ética, Dialética, Definição, Método, Particularismo.

ABSTRACT

PEREIRA, Eduardo Wolf. **Dialectics and Definition: Methodological Problems in Aristotle's Ethics**. 2016. 141 p. Thesis. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, 2016

The purpose of this research is to characterize the method employed by Aristotle in his *Nicomachean Ethics* by analyzing two different interpretations: on the one hand, the traditional thesis which considers the methodology of Aristotle's practical philosophy as strictly dialectic; on the other hand, the alternative thesis, only recently explored, which indicates the use, in the *NE*, of a philosophical procedure similar to the prescriptions suggested by Aristotle in the *Posterior Analytics* for the search for definitions in the context of his scientific works. The core of the first thesis will be analyzed from two perspectives: (i) by examining a set of Aristotle's texts which should reveal the dialectical character that marks Aristotelian philosophy; (ii) by evaluating the process of expansion the notion of dialectics experienced during the last century and its consequences to the study of Aristotle. The alternative view (i') will be examined in terms of a model for the search for definitions and how it can bring together the *Ethics* and the *Posterior Analytics*, on the one hand, and to avoid dialectical reasoning, on the other. Finally, I propose a deflationary version of the dialectical method.

Key Words: Aristotle, Ethics, Dialectics, Definition, Method.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 PROBLEMAS DE MÉTODO NAS ÉTICAS ARISTOTÉLICAS	13
2.1 Questões de método: preparando o terreno	13
2.1.1 O Problema Geral do Método: uma apresentação	24
2.1.2 O Problema do Método na Ética: primeiras considerações.....	28
2.1.3 A dialética como solução abrangente para o problema metodológico	32
2.2 <i>Ethica Nicomachea</i> I.1-8: digressão metodológica e dialética	40
2.3 <i>Ethica Eudemia</i>: ambição <i>quasi</i>-matemática e o método dialético	63
2.4 ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων: <i>EN</i> VII.1 e o “método dialético” em ética	74
3 CONSENSO DIALÉTICO E DESAFIO DEFINICIONAL: O <i>STATUS</i> <i>QUAESTIONIS</i> DAS INTEPRETAÇÕES DO MÉTODO ARISTOTÉLICO	83
3.1 A expansão do método dialético: a formação do consenso	85
3.2 Limitando a dialética: a <i>Ethica Eudemia</i> e a <i>Ethica Nicomachea</i>	123
3.2.1 Os limites da dialética em ética: a interpretação de Zingano	124
3.2.2 Os limites da dialética em ética: o método não-dialético de Salmieri	127
3.3 O desafio definicional	129
3.3.1 Segundos Analíticos B: o modelo definicional	129
3.3.2 Segunda etapa: obtendo algo da própria coisa	136
3.3.3 Terceira Etapa: a definição de <i>eudaimonia</i>	145
4 UMA VERSÃO DEFLACIONÁRIA DA DIALÉTICA: <i>ETHICA NICOMACHEA</i> VII.1 E A DIALÉTICA DOS TÓPICOS	148
4.1 Reavaliando <i>EN</i> VII.1: prescrição e aplicação do método	148
4.2 Os <i>Tópicos</i> de Aristóteles e a noção de “método dialético”	155
4.3 Proposta deflacionária de “método dialético”	160
5 CONCLUSÃO	163
BIBLIOGRAFIA	165

1 INTRODUÇÃO

Quando John Burnet escreveu que boa parte das dificuldades de interpretação das Éticas de Aristóteles derivavam das tentativas dos comentadores de nelas encontrar bases científicas e metafísicas, enquanto na verdade tratava-se de uma disciplina “dialectical thoughtout”, foi inaugurada uma nova e vibrante etapa nos estudos aristotélicos.¹ Com efeito, ao longo do século XX que ali se iniciava, a consolidação da tese segundo a qual a dialética era o método empregado por Aristóteles em sua ética não apenas foi aceita virtualmente sem objeções, como também foi gradativamente expandida de tal modo que, na virada do milênio, não eram apenas os tratados éticos de Aristóteles que recebiam tal avaliação, mas sua inteira obra: com exceção da silogística e seu sistema lógico formal, e da matemática, nenhuma outra área de investigação a que tivesse se consagrado Aristóteles teria escapado desse procedimento metodológico.

Ao registrar essa observação, Burnet estava reagindo a certas interpretações então correntes ao final do século XIX, que procuravam identificar nos procedimentos de Aristóteles não enquadrados no domínio das ciências, também ali, algo de semelhante ou análogo ao que preconizava o Estagirita em matéria de método científico. Após mais de um século de interesse no tema da dialética, o estado da arte acabou por se inverter completamente: seria ocioso procurar quem interpretasse o que quer que fosse na ética aristotélica – e mesmo em outros tratados – à luz do que Aristóteles escrevera nos *Analíticos*, por exemplo. O afastamento entre as expectativas de um método rigoroso, de um lado, capaz de garantir as práticas da ciência para Aristóteles, e sua efetiva realização nas práticas investigativas do filósofo só fez aumentar.

Esse processo de consolidação de um consenso em torno da metodologia dialética da filosofia de Aristóteles fez com que, aos poucos, grandes porções dos procedimentos filosóficos mais comuns – o estabelecimento de distinções, as análises dos conceitos e das relações lógicas, o comentário às teses de filósofos predecessores – passaram a contar como evidência do caráter dialético do método.

Em face disso, não deixa de surpreender que algumas interpretações recentes dos problemas de método na filosofia de Aristóteles tenham desafiado esse consenso formado em torno do método dialético. John Cooper (2005), retomando

¹ Burnet (1900), p. v.

um comentário de Barnes (1980), já buscava falar em “método do exame das *endoxa*” para se referir a uma passagem canonicamente considerada dialética, como era o caso do final do *EN VII.1*. Marco Zingano (2007) mostrou como o exercício da dialética, ao menos no que dizia respeito à filosofia prática do Estagirita, estava confinada ao tratado da *Ethica Eudemia*, em que a aclimação das práticas características da dialética dava-se ao preço de abdicar do domínio da verdade, ao passo que a *Ethica Nicomachea* podia situar o conhecimento de seu agente mais seguramente no domínio da verdade, ainda que com ressalvas e precariedades devidas à imprecisão – o que a *EE* traz de opiniões comuns e reputadas nos pontos de partida dos argumentos, a *EN* equilibra com a franca conversa sobre rigor e precisão. Gregory Salmieri (2009) soube ir ao coração da cidadela da dialética – *Ethica Nicomachea VII.1* – e questionar o método que Aristóteles ali apresentava para “os demais casos”: nem lhe viu a aplicação tão generalizada, nem a conexão tão imediata com os *Tópicos* e com os procedimentos que este tratado, eminentemente dialético, exhibe.

Em meio a todas essas revisões, coube a Carlo Natali (2007, 2010) a reavaliação que mais serviu para reaproximar o terreno das práticas filosóficas de Aristóteles nas ciências – no caso, os *Segundos Analíticos*. Sem necessariamente recusar qualquer presença de argumentos dialéticos, o que Natali propunha era o abandono do esquema metodológico canônico expresso em *EN VII.1*, buscando nos esquemas definicionais uma forma mais arejada de compreender especialmente o primeiro livro da *Ethica Nicomachea*.

Diante dessas novas análises e interpretações, contudo, permanecia um desconforto conceitual: não era fácil extrair um esclarecimento firme e seguro do que era, de fato, a dialética. Justamente em virtude da expansão do sentido de dialética, que passou a compreender práticas tão variadas, os intérpretes de Aristóteles viam-se na curiosa situação de dispor de um instrumento valiosíssimo de análise – o método dialético – mas que padecia dessa dificuldade – pouco a pouco, foi tornando-se indiscernível, pois valia para praticamente todas as práticas de filosofia.

Ora, como avaliar adequadamente, então, os desafios que o chamado método dialético vinha enfrentando, se nem sequer era possível falar com clareza sobre esse método, uma vez que, generoso, englobava diversas práticas metodológicas? Como avaliar o impacto de um modelo concorrente para o método

dialético se, antes disso, não se reconhecia nem mesmo unidade mínima nas concepções acerca do que deveria ou não contar como o método dialético?

Foi neste espírito que procurei investigar de que modo os problemas de método na ética aristotélica permitiriam traçar um plano investigativo desse processo de expansão das interpretações dialéticas. Assim, de um lado, busquei examinar exatamente o que se entende por dialética para, aí sim, compreender qual o modelo metodológico com o qual está operando Aristóteles.

Assim, o Capítulo 1 examina o problema do método na filosofia de Aristóteles, especialmente no que concerne à filosofia prática, mas de um modo um tanto peculiar. Procurei mostrar, a partir de uma seleta de textos não particularmente marcados, a princípio, pelas discussões metodológicas, como era possível ver emergir diversos registros do problema de método em Aristóteles. A partir disso, foi possível mostrar como o andamento das investigações filosóficas efetivamente levadas a cabo pelo filósofo é frequentemente descontraído das recomendações muito pontuais acerca de seus propósitos. Ao mesmo tempo, a amostragem textual apresentada nesse capítulo traz algumas das definições basilares da ciência aristotélica, o que permitia, de maneira muito instintiva e sem o recurso às complexas e sofisticadas análises dos comentaristas de Aristóteles no século XX, deixar clara a descontinuidade entre prescrição de método para as ciências e realização científica efetiva.

Busquei, ao conduzir essa apresentação preliminar de alguns dos problemas de método na filosofia de Aristóteles, mostrar que são dois os tipos de questionamentos que se podem formular a seu respeito: de um lado, o Problema Geral do Método, questão mais abrangente e que pode ser sintetizada na tese segundo a qual Aristóteles não teria praticado, em nenhum momento e em nenhum de seus tratados, aquela rigorosa ciência apodítica (demonstrativa) que preconizara; de outro, as especificidades do problema do método em ética.

Para analisar o problema do método em ética e constatar a proeminência das soluções dialéticas, percorri os momentos decisivos sobre método em *EN I*, *EE I* e *II* e *EN VII.1*, sempre pontuando essas análises com um conjunto de outros textos, em especial os *Tópicos*, mas não apenas. Das diversas práticas compreendidas como dialéticas, resulta, então, a necessidade de compreender como se dá essa expansão da dialética.

Foi o que procurei fazer na primeira parte do Capítulo 2: apresentar um recorte das interpretações dialéticas que permitisse acompanhar como, de uma razoável interpretação restrita da dialética (como era o caso para George Grote, por exemplo), partiu-se para um radical processo de expansão que resultou na coroação da dialética novamente identificada com a inteira atividade filosófica – apenas que com ajustes –, como o realizou Irwin. Em seguida, apresento duas interpretações que buscam limitar esse avanço incontido da dialética para a totalidade da filosofia de Aristóteles. Por fim, o Capítulo 2 introduz o desafio definicional: consolidando um pouco da dissolução do consenso dialético, apresento a interpretação de Carlo Natali, aproximando o tratado de Aristóteles dos *Segundos Analíticos* e nele reconhecendo um caminho para mitigar profundamente a presença de práticas dialéticas no contexto da *Ethica Nicomachea*.

Para concluir, o Capítulo 3 procura revisitar a noção de dialética de *EN VII.1* e dos *Tópicos* e, uma vez identificada a expansão – frequentemente indevida ou injustificada – das noções de dialética, propor uma versão deflacionária do método dialético, retirando a bagagem excessiva que o Capítulo 2 identificou.

2 PROBLEMAS DE MÉTODO NAS ÉTICAS ARISTOTÉLICAS

2.1 Questões de método: preparando o terreno

Não são escassas as passagens em que Aristóteles descreve o que se convencionou chamar de seu “método filosófico”. O que poderia ser motivo de gaudio para o pesquisador que se decidisse a investigar precisamente esse tópico na obra do Estagirita, no entanto, converte-se em um desafio intelectual nada desprezível à medida que se avança na leitura dos textos: de um lado, apresenta-se o problema de como compatibilizar as diversas indicações de procedimentos metodológicos encontradas no *corpus* aristotélico quando, por vezes, elas parecem apontar para direções não de todo convergentes; de outro, fica a questão – mais fartamente desenvolvida pelos analistas da obra de Aristóteles – relativa ao desacerto entre as receitas de método passadas pelo filósofo e seus próprios procedimentos – desacerto que não raro encontra-se lado a lado em seus textos mais decisivos.

Alguns exemplos dessas dificuldades aparentes são bastante expressivos. Considere-se, como um primeiro caso para análise, o que ocorre com a investigação aristotélica da virtude (ἀρετή) no segundo livro da *Ethica Nicomachea*. Em *EN* II.2, Aristóteles escreve que

[Texto 1]² Como a presente disciplina não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornarmo-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil) é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos. (Trad.: Marco Zingano [2008])

Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς) ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὗται γὰρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἕξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν. (*EN* II.2 1103b26 – 1103b31)

No entanto, nas poucas linhas a seguir, as palavras do filósofo parecem contrariar inequivocamente o que acabara de ser defendido. Em *EN* II.5 1005b19, escreve o Estagirita que

² Serão numerados assim apenas os textos que receberão comentários e referências reiteradas transversalmente ao longo desta tese.

[Texto 2] “A seguir, deve-se investigar o que é a virtude” (Μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον).

Ora, como seria possível não encontrar, em algum nível, certo descompasso entre, de um lado, as considerações de Aristóteles acerca da natureza específica da investigação em filosofia prática, nas quais ressalta com clareza o propósito ativo e moral da empreitada da *Ethica Nicomachea* afirmando-lhe como finalidade não “saber o que é a virtude”, mas sim “tornarmo-nos” bons e virtuosos – como encontramos em *EN* II.2 –, e, de outro, a expressão cristalina da necessidade de se investigar “o que é a virtude”, τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, em *EN* II.4, trazendo ao primeiro plano aquele mesmo conhecimento de tipo teórico ou contemplativo – θεωρίας ἕνεκά ἐστιν – que se negava como propósito da filosofia moral? Antes de alardear qualquer inconsistência conceitual mais grave, trata-se de reconhecer, ainda que em caráter preliminar, que os procedimentos da ética de Aristóteles não parecem ser aplicações diretas de alguma diretriz metodológica clara: no conjunto dos tratados que foram transmitidos com a doutrina moral aristotélica, a *Ethica Eudemia*, a *Ethica Nicomachea* e a *Magna Moralia*,³ encontram-se tratamentos distintos dos mesmos problemas, mudanças de perspectivas nas análises de um mesmo ponto e, é claro, diferentes métodos.⁴

Quer se considere a questão no interior da *Ethica Nicomachea*, quer se busque uma comparação mais detida entre este tratado e seu par eudemio, não será difícil detectar, ao menos *prima facie*, procedimentos de análise e argumentação filosóficas distintos e não assimiláveis uns aos outros. Em uma das passagens mais célebres do primeiro livro de *EN* I, Aristóteles estabelece certas

³ Desses tratados, apenas a *Ethica Nicomachea* nunca teve sua autoria disputada, sendo dos tratados mais comentados de Aristóteles desde a Antiguidade. Já a *Ethica Eudemia* teve, especialmente no século XIX, sua autenticidade como tratado de Aristóteles questionada. Hoje, o consenso a respeito da questão reconhece-a, seguramente, como aristotélica. Apenas a *Magna Moralia* é tida praticamente por todos como sendo espúria. No atual estado da questão, a disputa consiste em explicar (i) por que o *corpus* aristotélico oferece dois tratados dedicados à ética; (ii) por que os livros V, VI e VII da *EN* são comuns à *EE*; e (iii) qual dos dois tratados teria sua redação anterior. O consenso indica que a *EE* é de redação anterior à *EN*. Kenny (1978) e Allan (1963) sugerem que a *EN* é a versão mais antiga da teoria moral de Aristóteles. Cf. Woods (1992); Zingano (2008).

⁴ Apenas a título de exemplo, veja-se o tratamento dado ao ato voluntário na *EE* e na *EN*. No primeiro caso, Aristóteles exclui crianças, cuja racionalidade ainda não está desenvolvida, e animais, desprovidos de racionalidade, da esfera da ação *stricto sensu* (*EE* II.8 1224a28-30). Já no segundo, o Estagirita expressamente inclui atos voluntários a crianças e animais (*EN* III.4 111b8-9).

condições gerais de método concernentes à acribia possível e apropriada à cada investigação.

[Texto 3] Teremos dito o suficiente se tivermos esclarecido as coisas segundo permite a matéria tratada; (i) pois não se deve buscar igualmente a acribia em todos os discursos, assim como tampouco nos produtos dos artesãos. (...) Assim, em se tratando desses argumentos e partindo dessas premissas, deve-se satisfazer em indicar a verdade aproximativamente em linhas gerais, (iii) e se, acerca daquilo que é o mais das vezes, e a partir de premissas assim, chegaremos a conclusões do mesmo tipo.

(Λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖ· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. (...). ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. *EN* I.3 1094b11-23)⁵

Em verdade, as três teses que emergem desta passagem da ética aristotélica já se tornaram canônicas na avaliação do método filosófico de seu autor. São elas:

(i) não se deve exigir o mesmo grau de precisão em todas as investigações; cada objeto de conhecimento determina o rigor possível para aquele saber;

(ii) naquelas matérias em que não se pode almejar a inteira precisão do saber, deve-se aceitar os resultados filosóficos ἐν τύπῳ – em linhas gerais.

(iii) é isso o que ocorre com o que é o caso “as mais das vezes” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).

A lição de *EN* I.3 não causará espécie a leitor algum de Aristóteles. Já na *Metafísica* (995a14-15), ele escrevia que “o discurso rigoroso da matemática não deve ser reivindicado para todas as coisas, mas apenas para aquelas que não têm matéria” (τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην).⁶ O *topos* metodológico do ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, de sua parte, é conhecido dos leitores dos *Segundos Analíticos* I.30 87b19-25, em que o Estagirita afirma que a demonstração (e, portanto, a ciência) tem por objeto o que é

⁵ Não é o único momento em que Aristóteles sublinha esse ponto. Veja-se, por exemplo *EN* 1098a.27: “É preciso recordar o que dissemos no proêmio e não buscar a acribia do mesmo modo em todos os discursos, mas em cada caso segundo permite a matéria tratada e na medida em que apropriado à investigação” (μεμνησθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἐκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ).

⁶ Um tratamento completo do tema da exatidão na ética de Aristóteles foi oferecido por Georgios Anagnostopolus (1994).

necessário ou o que é *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*.⁷ É certo que, por vezes, essa noção parece bem abrigada no interior da doutrina do conhecimento científico de Aristóteles, como parece indicar ainda *Metafísica E.2* 1027a20-21;⁸ noutras, como indica a própria passagem de *Ethica Nicomachea* apresentada acima, o *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* estaria a assinalar certo distanciamento da estrita doutrina da ciência aristotélica.⁹ Independente da decisão específica quanto a essas possibilidades, não deve restar muitas dúvidas quanto ao lugar de destaque que o conhecimento das coisas que, não sendo necessárias, são o caso as mais das vezes, tem na doutrina ética de Aristóteles.

Mas, se é assim, deveria ser fácil constatar que o conhecimento que o filósofo moral vai apresentando ao longo do tratado portasse justamente tais marcas previamente destacadas. No entanto, assim como os textos [1] e [2] acima indicavam um contraste muito explícito entre propósito e método anunciado e prática investigativa efetivamente realizada, também o texto [3], com sua declaração metodológica, eu gostaria de contrastar com este outro:

[Texto 4] O bem humano vem a ser a atividade da alma segundo a virtude (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν*,

⁷ Na tradução de Lucas Angioni (2004), com adaptações: “Do que ocorre por acaso, não há conhecimento científico por demonstração. Pois aquilo que se dá ao acaso não é nem necessário, nem o mais das vezes, mas é o que vem a ser para além destes, e a demonstração diz respeito a um destes dois. De fato, todo o silogismo se dá através de premissas necessárias, ou através de premissas o mais das vezes, se as premissas são necessárias, também a conclusão é necessária; se são o mais das vezes, também a conclusão será desse tipo.” (Τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως. οὔτε γὰρ ὡς ἀναγκαῖον οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστίν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γινόμενον· ἢ δ' ἀπόδειξις θατέρου τούτων. πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων· καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, εἰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον.)

⁸ “Toda ciência refere-se ao que é sempre ou as mais das vezes” (ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)

⁹ Mario Mignucci (1981), pp. 174-75, sintetizou bem as interpretações em disputa para acomodar essa tensão: “Les interprètes de la pensée d'Aristote n'ont pas manqué de poser le problème des rapports entre ces deux caractérisation de l'objet de la science, et ils ont proposé des solutions très différentes. Nous avons par exemple la position conciliatoire de Joachim, selon laquelle on peut exprimer l'OETP [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ] au niveau de la science au moyen d'énoncés tout à fait semblables à ceux qu'Aristote considère comme parfaitement scientifiques dans *An. Post. A 4, 73a 37 – b 3* et *b 18-24*. D'autre part, M. Barnes voit dans la double qualification de la science la présence d'un véritable dilemme dans la pensée d'Aristote ‘no less instructive than the more familiar clash between the universality of things knowable and the particularity of things real’. Melle. Mansion est au contraire moins radicale, car elle essaye de montrer que l'introduction de l'OETP dans la science est, du moins jusqu'à un certain point, le fruit de l'application de la nécessité scientifique au monde de la nature”.

EN I.7 1098a16).

Trata-se, não é exagero afirmar, da mais importante definição obtida na *Ethica Nicomachea*, aquela definição que norteia a inteira investigação em material moral para o Estagirita: o que é o bem humano? Ora, uma vez que o argumento de EN I já havia estabelecido que o bem humano era a felicidade (εὐδαιμονία), 1098a16 vale como definição do conceito central da ética aristotélica.¹⁰

Considere-se, agora, as três marcas distintivas do conhecimento de tipo prático que [3] havia introduzido, especialmente (iii). Ora, se o bem humano/a felicidade é “atividade da alma segundo a virtude” apenas ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, “as mais das vezes”, então caberia a pergunta: quando, em que circunstâncias e por que razões, o bem humano/a felicidade é outra coisa que não “atividade da alma segundo a virtude”?

Em verdade, a mesma pergunta poderia ser feita para todas as demais definições que o filósofo apresenta no interior da investigação moral. Afinal, se o filósofo moral, partindo das premissas de que dispõe para a investigação em matéria prática, chega à conclusão de que “virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão” (EN II. 6 1106b36a – 1107a3), seria de se esperar que, em conformidade aos preceitos metodológicos de [3], virtude fosse isso apenas “as mais das vezes”.¹¹ Por certo que não há ocasiões em que a felicidade é “atividade da alma segundo a virtude” e ocasiões em que não é; igualmente, não parece ser “as mais das vezes” que virtude moral seja uma “disposição de escolher por deliberação”. Em que sentido, portanto, deverá o leitor compreender as recomendações metodológicas de [3]? Resguardadas a que contextos estariam aquelas marcas de certa especificidade procedimental?

O resultado dessa análise preliminar não seria diferente se o foco estivesse não em (iii), mas em (i) ou em (ii). Com efeito, Aristóteles observará com

¹⁰ A seção seguinte do presente capítulo abordará precisamente a estrutura argumentativa do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*.

¹¹ O ponto, claro, é que ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ faz as vezes de um operador lógico distinto do “necessário”, o que ocorre “sempre” e que se dá ao “acaso”. Remeto o leitor à discussão especializada sobre este ponto em Barnes, J. (1993), pp.192-193, Mignucci, M. (1981), pp.173-203 e Judson, L. (1991), pp.73-99 e Anagnostopolus, G. (1994), pp. 200-231. Para os propósitos desta investigação, o foco deve recair sobre a unidade do método e as respostas possíveis para sua dispersão.

regularidade certa, ao longo da *EN*, que determinada definição finalmente obtida foi apresentada em seus contornos, em seus traços gerais, sendo necessário aprofundar a investigação, preenchendo os detalhes.¹²

Enrico Berti, em um comentário hoje já célebre, explicou (i) e (ii) em termos de uma “intenção tipológica”. Como a filosofia prática aristotélica ocupa-se das “ações belas, isto é, nobres e justas, como também dos bens, que são objetos um tanto diversos e variáveis no sentido de que o que é justo em determinada circunstância pode não o ser em outras, e o que é bom para alguns pode não ser para outros”, esse discurso filosófico – vale chamá-lo “filosofia política”, no espírito da abertura da *Ethica Nicomachea* – não poderia “determinar com absoluta precisão, exatidão ou rigor (*akribés*) (i) o que é belo, justo e bom em qualquer circunstância ou em qualquer caso particular, mas deve limitar-se a indicar o que é belo, justo e bom em geral (ii)”.¹³ Tal explicação parece ser procedente no que concerne às circunstâncias particulares da ação humana em que se contra o agente moral – o que é a coisa certa a fazer aqui e agora; é, contudo, desconstruída quando se leva em conta toda a estrutura conceitual dos tratados de filosofia moral: em que sentido as definições de felicidade ou de virtude seriam, por exemplo, imprecisas ou vagas?

Aos dois contrastes até agora assinalados, entre os textos [1] e [2] e os textos [3] e [4], impõe-se o acréscimo de um que parece ser muito mais fundamental para a compreensão das tensões metodológicas no interior da ética Aristotélica. Em uma palavra, trata-se de saber por que razão essa preocupação com a cogência prática do aprendizado moral (texto [1]) e essa aguda consciência para os diversos níveis de precisão (texto [3]), que se fazem tão presentes na *Ethica Nicomachea*, está de todo ausente – ao menos, com esse teor – da *Ethica Eudemia*, cujas preocupações metodológicas apontam para outra direção completamente distinta.

¹² Isso ocorrerá nas linhas imediatamente posteriores à definição do bem humano. Ali, escreve Aristóteles que “This, then, is a sketch of the good; for, presumably, we must draw the outline first, and fill it in later (Περιγεγράφθω μὲν οὖν τὰγαθὸν ταύτη· δεῖ γὰρ ἴσως ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἶθ’ ὕστερον ἀναγράψαι, 1098a20-22). A mais notável dessas passagens, contudo, ocorre em *EN* X.9, quando Aristóteles afirma ter tratado de felicidade, virtude, amizade e demais virtudes “suficientemente em linhas gerais”. Ora, era de se esperar que, ao final do tratado, estas fossem questões assentadas.

¹³ Berti, E. (1989 [2002]), p. 121.

Deixo de lado, por um instante, as discrepâncias (aparentes ou não) metodológicas da ética aristotélica para focar um descompasso metodológico de maior envergadura na filosofia do Estagirita. Refiro-me, é claro, à tese segundo a qual a filosofia de Aristóteles estaria radicalmente cindida: de um lado, os estritos preceitos do chamado conhecimento científico, tal como descrito nos *Segundos Analíticos*; de outro, as variadas práticas investigativas de Aristóteles, nenhuma das quais seguindo – assim se entende – aqueles mesmos preceitos que demarcam com segurança o território do conhecer cientificamente.

Veja-se, a título de exemplo, a cristalina definição do conhecimento científico oferecida nos *Segundos Analíticos*:

[Texto 5] Julgamos conhecer cientificamente cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofística, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira. (...) Se há ainda outro modo de conhecer cientificamente, diremos depois, mas dizemos também que, de fato, conhecer cientificamente é conhecer através de demonstração. Por demonstração, entendo o silogismo científico; por científico, entendo um silogismo cuja posse nos faz com que tenhamos conhecimento científico (Trad.: Oswaldo Porchat Pereira). Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. (...) Εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερος ἐστὶ τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φάμεν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξις δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. (*Seg. Anal.* I.2 71b9-18)

Apenas quando satisfeitas essas condições é que o investigador estaria no inabalável reino da ἐπιστήμη, do conhecer cientificamente, a salvo tanto das volatilidades da δόξα e das fragilidades da contingência quanto do ilusório e rebaixado pretendo saber sofístico. É nos *Segundos Analíticos*, com efeito, que Aristóteles desenvolverá uma apurada descrição da estrutura desse tipo de saber, estabelecendo-lhe as exigências mais básicas – o conhecimento é sempre conhecimento das causas (αἰτίαι), a natureza necessária e universal do objeto do saber científico – e os meandros de sua consecução: a *demonstração* (ἀπόδειξις) – isto mesmo que, quando se possui, se conhece cientificamente.

A centralidade da forma demonstrativa do saber de tipo científico para Aristóteles é tal que, mesmo em um tratado que durante muito tempo foi

considerado de menor valia para a teoria do conhecimento aristotélico,¹⁴ como é o caso dos *Tópicos*, o Estagirita não hesita em abrir as discussões justamente definindo o que é um argumento dedutivo (συλλογισμὸς λόγος) e, em seguida, em que consiste o silogismo demonstrativo (ἀποδεικτικός συλλογισμός):

[Texto 6] Uma dedução é um argumento em que, certas coisas estando postas, um coisa distinta dessas suposições segue-se por necessidade por causa delas. É um argumento demonstrativo se a dedução é a partir de premissas que ou bem são elas mesmas verdadeiras e primeiras, ou bem tem o conhecimento delas derivado de premissas primeiras e verdadeiras. O argumento dialético, de outra parte, é tal que deduz a partir de *endoxa*.
 Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινῶν πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος.
 (*Tópicos* I.1 100a 27-30)

Deixo de lado, por enquanto, a linha final desta passagem sobre o argumento dialético, da qual falarei mais adiante. As marcas do conhecimento científico explicitadas pelos textos 5 e 6, portanto, podem ser assim sintetizadas:

- [a] Conhecer cientificamente (ἐπίστασθαι) é conhecer a causa pela qual algo é o que é;
- [b] O conhecimento é sempre de coisas necessárias;
- [c] A forma de expressão desse conhecimento é a demonstração;
- [d] A natureza apodíctica do argumento revela-se pelo tipo de premissa nele empregado;
- [e] Essas premissas são “verdadeiras e primeiras”, ou obtidas a partir de outras que sejam, elas, “verdadeiras e primeiras”, e necessariamente assim.

Quanto a essa delimitação do campo da ciência aristotélica, há pouca margem para disputas interpretativas. Cada sentença dos tratados que compõem os seus *Analíticos* pode ser razão de muito comentário erudito e de muita análise sofisticada, e chegar a um entendimento razoavelmente consensual acerca da teoria

¹⁴ “We have neither the space nor the wish to follow Aristotle in his laborious exploration of the τόποι, the pigeon-holes from which dialectical reasoning is to draw its arguments. The discussion belongs to a by-gone mode of thought; it is one of the last efforts of that movement of the Greek spirit towards a general culture, that attempt to discuss all manner of subjects without studying their appropriate first principles, which we know as the sophistic movement.” Ross, D. (1923 [2004]), p 57.

da ciência aristotélica pode ser ambição quimérica, mas não há minúcia exegética que logre minar a compreensão que se tem acerca do saber científico em Aristóteles nessas suas linhas mais gerais. Ainda assim, é forçoso reconhecer que a tentativa de encontrar a ciência aristotélica *realizada* nas investigações específicas empreendidas pelo Estagirita tal como *preconizada* nos tratados por ele consagrados a descrever a estrutura desse tipo de saber revelou-se altamente problemática, para não dizer de todo infrutífera.

Com efeito, basta comparar a definição de saber científico fornecida acima com os procedimentos de Aristóteles em sua *Física* para que se descortine ao leitor um verdadeiro fosso metodológico. Tome-se, por exemplo, a abertura de *Física* II. Após contrastar aquelas coisas que são *phusei*, “por natureza” – animais, plantas e suas partes –, com aquelas que têm outras causas – uma cama ou um manto –, sublinhando a inexistência de qualquer tendência inata à mudança nos itens desse segundo grupo, assim delimitando o objeto de investigação da física, Aristóteles escreve:

(i) Pois a natureza é certo princípio e causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por acidente, (ii) digo ‘não por acidente; porque alguém, sendo médico, poderia tornar-se a causa de sua própria saúde, mas não é por ser curável que ele tem a arte da medicina, mas apenas sucede que o mesmo homem é acidentalmente médico e quem está sendo curado; por isso, às vezes eles estão separados um do outro. (*Física* 192b20-27, tradução de Lucas Angioni com adaptações)

(ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός (λέγω δὲ τὸ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι γένοιτ’ ἂν αὐτὸς αὐτῷ τις αἴτιος ὑγείας ὢν ἰατρός· ἀλλ’ ὅμως οὐ καθὸ ὑγιάζεται τὴν ἰατρικὴν ἔχει, ἀλλὰ συμβέβηκεν τὸν αὐτὸν ἰατρὸν εἶναι καὶ ὑγιαζόμενον· διὸ καὶ χωρίζεται ποτ’ ἀπ’ ἀλλήλων).

Assim, a partir de uma consideração geral (e não justificada), fundada na observação dos objetos que se pretende investigar e dos fenômenos disponíveis aos sentidos, Aristóteles obtém uma definição (ainda provisória) do que seja natureza e, claro, o objeto natural, isto é, aquele que tem:

(i) certo princípio e certa causa de mudança e de repouso interno (...).

Esboçada a definição provisória, Aristóteles oferece um esclarecimento conceitual:

(ii) Digo ‘não por acidente’ para excluir tal-e-tal caso (i.e., casos em que, por acidente, algo é causa de algo em si mesmo, como o médico pode ser causa de sua própria saúde, sem que haja qualquer relação de necessidade).

A esse esclarecimento, segue-se uma expansão da distinção entre aquilo que é “por natureza” e aquilo que é “produzido”, os artefatos:

Semelhantemente para as coisas que são produzidas: nenhuma delas tem em si mesma o princípio da produção, mas algumas o têm em outras coisas e de fora (por exemplo, casa e todos os demais artefatos), ao passo que outras (todas aquelas que poderiam vir a ser por acidente causa para si mesmas) o têm, de fato, em si mesmas, mas não conforme aquilo que são por si mesmas. (Trad. Lucas Angioni, com adaptações).

(ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ποιουμένων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἔξωθεν, οἷον οἰκία καὶ τῶν ἄλλων τῶν χειροκμητῶν ἕκαστον, τὰ δ' ἐν αὐτοῖς μὲν ἀλλ' οὐ καθ' αὐτά, ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια γένοιντ' ἂν αὐτοῖς).

Consolidada a comparação entre aquelas coisas que são “por natureza” e aquelas outras que são artefatos, produtos do fazer humano, Aristóteles pode falar agora em linguagem conclusiva que “a natureza, então, é o que foi dito” (φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ῥηθέν, 192b32), conclusão que será ainda uma vez asserida poucas linhas à frente, em 193a1-2: “Dissemos, agora, o que natureza é, o que queremos dizer por aquilo que é por natureza e o que é segundo a natureza” (τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φύσις, εἴρηται, καὶ τί τὸ φύσει καὶ κατὰ φύσιν). Reafirma-se a definição de natureza – princípio interno de mudança – e elabora-se mais explicitamente a distinção entre o que é natureza, o que é por natureza e o que é segundo a natureza: mover-se para cima é próprio ao fogo, e isso não é uma natureza, nem possui uma natureza, mas é segundo a natureza.

Ao rever os passos dados por Aristóteles para estabelecer o que é φύσις, determinando, assim, o objeto da ciência da natureza, o leitor constata que nem um único dos procedimentos apresentados em [5] e [6] para definir o conhecimento científico e a forma de sua expressão ali comparecem em *Física* 192b20-27 e b27-32. Antes, tem-se um modo argumentativo que, como pretendo mostrar no decorrer deste trabalho, corresponde mais fidedignamente a um padrão metodológico difícil de ser capturado sob a forma de prescrições procedimentais muito precisas, mas

que está na raiz de muitas das alegações totalizantes de que o método da filosofia aristotélica é este ou aquele. Tal padrão envolve, parece-me seguro afirmar, ao menos

[a'] O estabelecimento de distinções conceituais no interior do fenômeno que se pretende investigar;

[b'] O recurso a esclarecimentos lógico-semânticos que terminam por servir de explicação para uma definição ou de justificativa para uma tese;

[c'] O recurso aos fenômenos – empíricos, linguísticos, etc. – acerca do ponto sob escrutínio na forma de ilustração, comprovação ou apoio para as conclusões obtidas com a análise conceitual.

Essa característica da argumentação aristotélica na *Física* levou ninguém menos que Auguste Mansion a afirmar que, naquele tratado, “tout s’y réduit en general à des analyses plus ou moins poussées de concepts – analyses guidées souvent et illustrées par de données de l’expérience, plutôt qu’appuyées sur celle-ci”.¹⁵ Assim, mesmo que se quisesse sugerir que a definição do objeto natural, estudado no contexto de *Física* II.1, dá-se sob a perspectiva de um primeiro princípio autoevidente (*Física* 193a5-6),¹⁶ restaria a dificuldade de explicar a reincidência desse padrão textual, quer na análise de conceitos como o de mudança, quer na de outros como infinito e lugar. O que se poderia argumentar, em verdade, é que o fosso conceitual entre a concepção aristotélica da ciência *stricto sensu*, de um lado, e o procedimento textual acima reproduzido, de outro, poderia ter suas dimensões mitigadas, ficando restrito a certas situações específicas, estas satisfatoriamente previstas pelo filósofo em outros contextos.¹⁷ Ainda assim, parece-me necessário

¹⁵ Mansion, A. (1913), p. 211.

¹⁶ Berti, E. (2002 [1989]) afirma que o que se encontra em 193a3-6 são “os dois princípios da física, a definição de seu objeto e admissão de sua existência, ambos fundados no fenômeno entendido como dado imediato da experiência, o que corresponde exatamente à epistemologia dos *Segundos Analíticos* (...)”, p. 66. A suposição é demasiado genérica, como afirmar que, uma vez que Aristóteles recomenda que se principie uma investigação pelo que é mais familiar, então qualquer discurso que se organize deste modo será reputado como estando acordo com os procedimentos epistemológicos dos *Segundos Analíticos*. Não parece ser uma posição sustentável em vista das restrições e dos condicionantes mais relevantes para a ciência formal aristotélica.

¹⁷ É o caso da célebre passagem de *Tópicos* I.2 em que Aristóteles afirma que o método descrito e examinado naquele tratado tem, entre as suas possíveis utilidades, esta, que

insistir que o modo de proceder da filosofia de Aristóteles parece-se antes com o esquema discursivo descrito em [a'], [b'] e [c'] do que com o sistemático modelo presente nos *Analíticos* (e em textos tematicamente vizinhos) brevemente expostos aqui, e é isso que será relevante para minha análise.¹⁸

Essas observações acerca do método de Aristóteles, por ora ainda não mais do que postas diante do leitor sem maiores reflexões, estão inseridas em um rico contexto bastante amplo de reavaliação do método filosófico do Estagirita.¹⁹ Ao final deste capítulo, pretendo assinalar que tanto alguns dos impasses que conduziram a tal reavaliação quanto alguns dos resultados das novas interpretações de Aristóteles no século XX têm uma raiz comum na interpretação de um conceito chave para os estudos do método – o conceito de *dialética* – e que tal reavaliação legou ao leitor contemporâneo de Aristóteles, a um só tempo, um conjunto de soluções para dificuldades exegéticas passadas e novos desafios de compreensão para o aristotelismo hoje, razão pela qual diferentes intérpretes recentes passaram a questionar a solução metodológica da dialética.

2.1.1 O Problema Geral do Método: uma apresentação

Quando se consideram os exemplos apresentados acima, é possível

seria sumamente filosófica: ter um caminho para os primeiros princípios de todas as ciências, aqueles princípios mesmos que não podem ser objeto de demonstração alguma (*Top.* I.2. 101a 36 e ss.). Neste trabalho, examinarei esta passagem recorrentemente.

¹⁸ Vale lembrar, ainda, que não foram poucas as tentativas de compatibilizar esses dois modos de proceder da filosofia aristotélica. Assim, conforme Angioni (2009), “há atritos, mas não há desacordo radical entre o modelo de ciência e sua aplicação (ver Mansion, 1948, pp. 210-5; G. Lloyd, 1990, pp. 33-; e Lennox, 2001, pp. 7-71). Há certa diversidade terminológica entre os dois textos: os *Analíticos* definem o conhecimento científico apenas em termos de *causas* (em 71b9-12), mas a *Física* acrescenta as noções de *princípio* e *elemento*”. (p. 65)

¹⁹ Estivesse esta pesquisa voltada para o exame mais detido do método na *Física* aristotélica, seguramente o detalhamento dos problemas procedimentais de Aristóteles seria outro. Desde os desafios lançados por Le Blond e rejeitados por Mansion, que repousam sobretudo no nível dos princípios da ciência natural de Aristóteles, chegando, por exemplo, à discussão mais recente formulada por Zingano (2015) acerca da unidade possível da *Física* de Aristóteles – e, portanto, da sua cientificidade mesma em termos aristotélicos –, sem esquecer os ricos debates acerca do tipo de cientificidade aristotélica que objetos que são “as mais das vezes” (como é o caso do mundo sublunar aristotélico), todas essas disputas que aqui foram apenas mencionadas ou insinuadas precisariam ser desenvolvidas e examinadas a contento. Contudo, como venho frisando, o propósito aqui é observar algumas dificuldades mais gerais do método filosófico em Aristóteles – todas elas, como mostrarei, subsumidas por uma noção abrangente e incontornável que ocupará boa parte da discussão subsequente deste trabalho.

distinguir ao menos duas grandes rubricas dos problemas de método na filosofia aristotélica. O Problema Geral do Método vem exemplificado pelo contraste dos textos [5] e [6] com o texto de *Física* 192b20-32: de um lado, ciência *apodítica* ou demonstrativa, de outro, um esquema argumentativo que envolve observações, análises e distinções conceituais acerca do objeto em exame (e para o qual, por enquanto, sigo sem apresentar denominação alguma). O que o PGM aponta, portanto, não se restringe à *Física* nem a qualquer outra área específica de investigação de Aristóteles. Enrico Berti, um dos *scholars* mais destacados a investigar o tema no século passado, assim formulou o problema:

Tradizionalmente si è creduto che il método proposta da Aristotele per le varie forme di sapere fosse quello dedutivo esposto negli *Analitici secondi*. (...) Solo in tempi piu recenti la constatazione dela manifesta difformità fra il procedimento dedutivo teorizzato negli *Analitici secondi* come struttura logica dela scienza e i procedimenti efetivamente praticati da Aristotele nei suou diversi trattati scientifici ha indotto a cercare altrove la teoria aristotélica del método dela ricerca scientifica e ad interpretare diversamente l'opera in questione.²⁰

O interesse de Berti recai, como se lê, nos *Segundos Analíticos*, tratado no qual a tradição situou a expressão mais bem-acabada do método de Aristóteles para o conhecimento em sentido estrito. Mais que isso, nota-se que foi do contraste entre os *Seg. Anal.* e os tratados aristotélicos dedicados às ciências particulares que, gradativamente, foi se construindo o novo consenso interpretativo no aristotelismo do século XX, sempre a indicar que a ciência demonstrativa dos *Analíticos* não era satisfeita propriamente em parte alguma do *corpus* do Estagirita.

Não formulei o PGM com base em um contraste entre os *Seg. Anal.* e a *Física* por acaso. Também não foi por acaso que o *scholar* inglês Jonathan Barnes apresentou o problema da demonstração em Aristóteles de modo bastante radical em um clássico artigo que expressa com clareza incomparável o núcleo do problema até aqui suscitado: Aristóteles estabeleceu as bases rigorosas da forma que deveria assumir uma ciência, isto é, um sistema axiomatizado de silogismos demonstrativos, caracterizados, por sua vez (e em suas catorze formas distintas), pela natureza de suas premissas, que deveriam ser, como já mencionei em [e] acima, verdadeiras, necessárias e universais, além de causalmente conectadas à conclusão, que também deverá ser verdadeira, necessária e universal, decorrendo logicamente das

²⁰ Berti, E. (1997), p 34.

premissas.²¹

Contudo, como bem mostrava Barnes, quem fosse buscar demonstrações desse tipo nos tratados aristotélicos acabaria como um Diógenes com sua lanterna em certos cenários moralmente desoladores: o autor chegou mesmo a afirmar que em todo o *corpus* aristotélico não havia uma única demonstração nesses termos.²² Isso permitiu-lhe resumir o ponto da seguinte forma:

This, then, is the Problem: on the one hand we have a highly formalised theory of scientific methodology; on the other a practice innocent of formalisation and exhibiting rich and variegated methodological pretensions of its own. How are the two to be reconciled?

O problema, claro, era o “Problema da Demonstração”, tal como Barnes o chamou. Do modo como o inglês apresentava a questão, nenhuma das tentativas tradicionais de resolver o impasse entre as prescrições dos *Analíticos* e as realizações efetivas nos tratados científicos (especialmente as ciências naturais) poderia ser bem-sucedida, o que o levou a considerar que, em verdade, o sistema axiomático que o leitor encontra nos *Analíticos* exibiria antes a forma de apresentação de uma ciência acabada do que os passos para a condução dos inquiridos das ciências particulares.²³

Por mais radical que fosse a tese de Barnes, não se pode acusá-la de estar desamparada textual e criticamente. Entre os trabalhos de maior fôlego nas discussões metodológicas acerca da filosofia de Aristóteles encontra-se justamente “τιθέσθαι τὰ φαινόμενα”, o seminal trabalho de G. E. L Owen que deu novos rumos aos estudos aristotélicos consagrados ao seu método filosófico. Com efeito, o

²¹ Barnes, J. (1969), p. 124-25.

²² Escreve Barnes: “(...) for in the whole of Aristotelian corpus there is not, as far as I am aware, a single example of a demonstration. The *Posterior Analytics* quotes arguments which come close to demonstrative form, but there is no perfect example. In the other treatises there is scarcely a syllogism. There are arguments which might be said to show a degenerate syllogistic form; and there are arguments which can be brought into a perfect syllogistic form without much violence of the text; but even these cases are rare, as will be clear to anyone who tries to formalize any of Aristotle’s arguments. If the *Organon* were lost, we should have no reason to suppose that Aristotle had discovered and was mightily proud of the syllogism.” (pp. 123-24).

²³ Barnes, hoje se o reconhece, exagerara na caracterização do problema, e sua tentativa de interpretar os *Seg. Anal.* em chave didático-expositiva para conhecimentos acabados foi abandonada (Barnes, 1981). De todo modo, é impossível não lhe reconhecer o mérito pela formulação enfática de uma dificuldade filosófica até hoje não resolvida a contento.

clássico artigo de Owen começava anunciando a discrepância metodológica no coração do PGM:

There seems to be a sharp discrepancy between the methods of scientific reasoning recommended in the *Analytiks* and those actually followed in the *Physics*. The difference is sometimes taken to lie in the fact that the *Posterior Analytiks* pictures a science as a formal deductive system based on necessary truths whereas the *Physics* is more tentative and hospitable both in its premises and in its methods.²⁴

Owen procurou mitigar essa discrepância, chamando-a um contraste demasiado simples entre os dois tratados e introduzindo a questão que lhe será cara no artigo: “the means by which the principles of the science are reached” (p. 84). Ao dar relevo a esse problema, focado que estava nas variantes empírica e linguística dos *phainomena* dos quais parte a investigação aristotélica, Owen franqueou o caminho para uma nova interpretação do método na filosofia de Aristóteles que acabaria por se tornar a nova ortodoxia no assunto.

Investigando com mais detalhe os problemas de método na *Física* e na ciência natural aristotélica em geral, Owen sintetizou uma solução que se tornou consenso e que não padeceu das debilidades que a versão mais radical de Barnes apresentava. Para Owen, de fato, o sistema dedutivo e autônomo representado pelas matemáticas axiomatizadas desempenhava um papel menor nas investigações propriamente científicas, “just because it is not a model for inquiry at all, but for subsequent exposition”.²⁵ À *Física* tocava a tarefa não de demonstrar a partir de definições – esta é forma acabada da ciência –, mas sim construir tais definições.²⁶

O recuo na fortuna crítica da consciência desse descompasso – dessa discrepância, como a chamou Owen – vai ainda mais longe, remontando ao estudo de Jean-Marie Le Blond consagrado à investigação dos princípios na *Física* de Aristóteles.²⁷ Em chave distinta da que venho apontando aqui, coube a Le Blond formular as primeiras ressalvas quanto ao tratamento dispensado pelo Estagirita

²⁴ Owen (1961), p. 83.

²⁵ Owen (1987), p. 154. Eis a imagem que o comentarista deixa para frisar este contraste: “So Aristotle’s theoretical picture of a science shows it in its shop window (or what he often calls its ‘didactic’) form; but for the most part, his inquires are not at this stage of the business”.

²⁶ Owen (1961), p. 83.

²⁷ Le Blond, J.M. (1939).

para os chamados primeiros princípios da ciência em questão, tomando-os por incompatíveis com as diretrizes dos *Segundos Analíticos* (*pace* Mansion, aliás).

Não sendo este um trabalho dedicado a problemas do método filosófico na *Física* aristotélica, basta-me, por enquanto, assinalar que as muitas tentativas de responder a essa discrepância – quer se a tomasse por procedente (como nos exemplos aqui mencionados), quer se a julgasse improcedente (como no caso de Mansion),²⁸ por mais que tenham focado diferentes aspectos do problema do método em Aristóteles – desembocaram em uma resposta mais ou menos padrão, em linhas gerais, oferecendo um arranjo conciliatório e unificador ao *corpus* aristotélico. Para permanecer seguir com Owen e assinalar como a *Física* era acomodada no interior desse aparente imbróglio, veja-se que a noção já antecipada por Mansion de que a *Física* lidava primordialmente com a análise conceitual para o estabelecimento dos princípios, fossem hipóteses, fossem definições, com os quais aquela investigação teria de se haver já indicava o caminho para a dissolução da dificuldade. Owen, comentando o modo como algumas construções aristotélicas seguiriam esse padrão demonstrativo, resultando de premissas e de outras provas,²⁹ afirma que também ali “these constructions are built on the presystematic analyses of *Physics* I-VI, analyses that are expressly undertaken to provide physics with its basic assumptions (cf. I.1) and to define its basic concepts, change and time and location, infinity and continuity (cf. II.1)”. Essas análises pré-sistemáticas “rely heavily on the dialectic that theoretically has no place in the finished Science” (p. 155).³⁰

2.1.2 O Problema do Método na Ética: primeiras considerações

Os primeiros textos apresentados neste capítulo, de [1] a [2], serviram para ilustrar algumas inconsistências (aparentes ou não) nos procedimentos

²⁸ Como se viu acima, Mansion não nega as diferenças de procedimento, apenas não lhes atribui um caráter de discrepância metodológica. Ainda assim, como fica evidente na citação de sua *Introduction à la Physique Aristotelicienne* (pp. 210-11), o procedimento de um tratado de ciência natural como a *Física* é reconhecidamente não silogístico e não apodítico. O mesmo vale, como tenho insistido, para outros tratados.

²⁹ Caso de, Segundo Owen, *De Caelo* I-II (cf. I.3) e de *Física* VIII e a prova do primeiro motor (p. 155).

³⁰ Conforme síntese de Lucas Angioni (2010), “a investigação científica é a busca pelos princípios ou o caminho que vai dos *explananda* às tentativas de explicação, ao passo que a ciência consiste na exposição demonstrativa que vai dos princípios aos *explananda*” (p. 319).

metodológicos na ética de Aristóteles. Neles, encontram-se sintetizados dois tipos de problemas bastante específicos e complexos no que concerne à metodologia da filosofia prática do Estagirita.

De um lado, o contraste entre [3] e [4] aponta para a tipo de autoconsciência filosófica exibida por Aristóteles na *EN*, uma vez que sublinha – e nisso o filósofo será insistente – a importância de se reconhecer o nível de precisão adequado para o tipo de investigação em questão, destacando a especificidade da matéria a partir da qual se compõem os raciocínios e argumentos na investigação moral e, com isso, determinando o rigor possível e desejável à disciplina ética. Exatidão das conclusões, rigor do método empregado nos argumentos e adequação à matéria investigada – importa frisar: distinta daquela da ciência apodítica, cujos objetos são necessários e universais – ditam as reflexões metodológicas que emergem a partir dessas considerações preambulares de Aristóteles. Como procurei mostrar na análise preliminarmente já desenvolvida, não há uma solução textual explícita que dê conta de explicar como e em que sentido as definições basilares da *Ethica Nicomachea* e toda uma série de argumentos desenvolvidos pelo filósofo poderiam ser consideradas imprecisas, vagas ou cambiantes.

De outro, a comparação entre [1] e [2] neste capítulo aporta à discussão sobre o método na filosofia prática de Aristóteles uma consideração de outra natureza. A dimensão eminentemente prática da filosofia moral, cujos propósitos residem nas ações humanas – que tenham certos traços, que sejam de certo tipo e que, com isso, revelem o caráter de seu agente –, coaduna-se com o exercício teórico de obter definições de coisas como “felicidade”, “virtude”, “voluntário” ou “coragem”?

Meu propósito em trazer à tona um e outro contraste foi simples. Sem sequer mencionar aquele que é considerado o problema canônico em questões de método na ética aristotélica, é possível reconhecer procedimentos metodológicos variegados. Dessa coloração toda emergem desde questões mais gerais, como o reconhecimento de distintos níveis filosóficos em que se manifesta a doutrina moral no interior dos tratados (isto é, ora rente ao nível do agente moral, na tentativa de compreender como se dá a escolha moral na situação concreta dessa agente; ora alçando o voo reflexivo do filósofo, que, distante da condição imediata da ação, esmera-se na construção da definição certa, na concatenação ordenada dos

conceitos, na distinção precisa que pode iluminar a disciplina ética)³¹ até a natureza precisa do tipo de premissas e, conseqüentemente, de argumentos dos quais se pode valer o filósofo moral – questão decisiva para que se avalie apropriadamente o método investigativo possível à empreitada intelectual e prática de conhecer o bem humano e tornar-se bom.

Não é possível, no entanto, abordar o problema do método na ética aristotélica sem lhe reconhecer esse valor mais fundamental: trata-se de um caso exemplar, ainda mais que a ciência natural, daquela divergência entre a ciência apodítica descrita nos *Segundos Analíticos* e a investigação efetivamente levada a cabo por Aristóteles. Se a *Física* foi, gradativamente, tornando-se objeto de uma reavaliação, como apontei acima, isso, ao menos em parte, ocorreu fundamentalmente porque, a despeito das complexidades todas que a ciência natural aristotélica exhibe em sua consumação prática sob a forma de tratados específicos, Aristóteles a concebia, sem muita hesitação, como uma das ciências teoréticas. Como se sabe, sua filosofia se divide entre as ciências teóricas, as práticas e as produtivas. Em *Metafísica* E.1 1025b20 e seguintes, Aristóteles afirma que

É evidente que [a ciência física] nem é ciência prática, nem produtiva: (i) de fato, o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade; (ii) e o princípio das ações práticas está no agente, isto é na volição, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição. Portanto, se todo o conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teorético, a física deverá ser conhecimento teorético (...) (Trad.: Giovanni Reale, com adaptações).

ὁῦλον ὅτι οὔτε πρακτικὴ ἐστὶν οὔτε ποιητικὴ [ἢ φυσικὴ ἐπιστήμη] (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἢ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύνამις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἢ προαιρέσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν), ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη (...)

O ponto é repassado ainda em *Metafísica* 1026a18–19: “Conseqüentemente, são três os ramos da filosofia teorética: a matemática, a física e a teologia” (ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ), e a divisão das ciências segundo seus objetos não deixará de ser reprisada em diversos contextos

³¹ Essa distinção, ainda que não seja moeda corrente nos estudos aristotélicos, já encontra eco suficiente entre os especialistas e tem sólida sustentação textual. Sobre o tema, veja-se Berti, E. (1989 [2002]), capítulo IV; Anagnostopolus, G. (1994); Irwin, T. (2000); Zingano, M. (2007a) e Salmieri, G. (2009). Voltarei ao tema em 1.2.

da filosofia aristotélica.³² Da inclusão inequívoca da *Física* entre os ramos do conhecimento de tipo teórico provinham os questionamentos metodológicos acima sumariados. Já no caso da disciplina moral, filosofia prática que é, a separação está dada desde o princípio: uma vez considerado o objeto do conhecimento prático, o modo de o conhecer já está apartado das condições da ciência apodítica reservada ao conhecimento teórico. É célebre a passagem do livro VI da *Ethica Nicomachea* – de resto, livro comum à *Ethica Eudemia* – em que Aristóteles expõe a divisão das ciências e o lugar reservado ao conhecimento prático:

[Texto 7] (i) O que é a ciência, ficará claro do seguinte modo – se é preciso propor especificações corretas e não se deixar levar pelas semelhanças. Todos nós julgamos que aquilo de que temos ciência não pode ser de outro modo. Por outro lado, passa-nos despercebido se as coisas que podem ser de outro modo são o caso ou não, quando não as estamos considerando. (ii) Assim, o objeto de ciência é por (...) (iii) Entre as coisas que podem ser de outro modo, há aquilo que se pode produzir e aquilo que podemos fazer. (Trad.: Lucas Angioni)

ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστίν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοίτησιν. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μὴ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν (...) Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἐστὶ τι καὶ ποιητόν καὶ πρακτόν (*EN* VI.3-4, 1139b19 – 1140a1)

O que delimita e distingue os tipos de saberes para Aristóteles é, em certo sentido, a natureza de seu objeto, e isso sob uma perspectiva muito específica – o caráter necessário e universal daquilo que conhecemos.³³ Já a matéria da filosofia prática, as ações moralmente belas e justas, é tal que exhibe grande diferença e variação (*EN* I.3 τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην). Portanto, em momento algum deveria causar espécie o fato de a ciência prática, em sua esfera moral, correr apartada do registro apodítico das ciências teóricas, ou que não satisfizesse as condições de necessidade e universalidade que nelas imperam. Pelo contrário, as indicações mais razoáveis apontavam em sentido oposto.

³² Vejam-se ainda as seguintes passagens: *Top.* 145a15–16; *Fis.* 192b8–12; *DC* 298a27–32, *DA* 403a27–b2; *Met.* 1064a16–19, b1–3; *EN* 1139a26–28, 1141b29–32.

³³ Obviamente, é porque “conhecer” em sentido estrito impõe, para Aristóteles, certas condições que devem ser satisfeitas que o objeto de conhecimento deve exhibir estes traços aos quais me refiro, e não o contrário.

Não sendo própria à demonstração *stricto sensu*, que recursos estaria, então, a ética aristotélica a demandar? Ora, se Aristóteles não poderia, em sua ética, valer-se das premissas verdadeiras, necessárias e primeiras que caracterizam o conhecimento científico, se tampouco poderia almejar demonstrar suas conclusões com o rigor do geômetra, restaria o que, exatamente, ao filósofo? Eis, em seus contornos mais gerais, o Problema do Método em Ética.

2.1.3 A dialética como solução abrangente para o problema metodológico

Antes de passar a uma resposta satisfatória à questão acima apresentada, quero deixar enunciada aqui a solução padrão e corrente para o problema do método na filosofia de Aristóteles. Faço-o pela razão (já óbvia ao leitor) de deixar às claras a conexão entre a solução hoje tradicional para o Problema Geral do Método e o Problema do Método em Ética para Aristóteles.

Veja-se, por exemplo, o que escreve o *scholar* italiano Carlo Natali em uma breve nota sobre o método da ética aristotélica:

In una parola, il metodo dela filosofia pratica aristotelica non è altro che il consueto metodo dialetico di Aristotele, con alcuni adattamenti dovuti alla materia ed agli scopi particolari di una discussione sull'etica; molte caratteristiche che oggi, erroneamente, vengono considerate tipiche dela filosofia pratica aristotelica sono invece tipiche dela filosofia di Aristotele in generale, e si ritrovano quase identiche anche nelle opere teoretiche.³⁴

Quer se deseje responder qual o método da filosofia prática aristotélica, quer se pretenda explicar o método de sua filosofia teorética, eis a explicação unificada: trata-se do seu conhecido “método dialético.” A única diferença estaria, na observação de Carlo Natali, no fato de a matéria e o escopo da investigação moral exigir certas adaptações de um procedimento que, na verdade é geral e válido para toda a filosofia aristotélica.

De fato, tal interpretação não podia se pretender novidade. Já Enrico Berti anunciara em seu livro dedicado às diversas racionalidades com as quais operaria Aristóteles que “do ponto de vista do método, a física e a metafísica não diferem substancialmente entre si, na medida em que praticam procedimentos de tipo

³⁴ Natali, (1997), p. 250.

prioritariamente dialético, isto é, dialógico (...).³⁵ Quanto à ética, então, Berti foi ainda mais incisivo, afirmando que “o caráter fundamentalmente dialético da filosofia prática de Aristóteles foi ressaltado há muito tempo”, remetendo o leitor aos comentadores ingleses que, na virada do século XIX para o século XX, assinalaram tal marca metodológica. Após reconhecer que diferentes comentaristas trataram do tema da dialética sob perspectivas variadas – alguns apontando-lhe uma marca de afastamento dos compromissos científicos de Aristóteles, outros compatibilizando um e outro modo filosófico, Berti arremata sua análise afirmando que “quase todas as principais correntes do pensamento contemporâneo reconheceram a presença de uma racionalidade de tipo dialético – no sentido clássico do termo na filosofia prática de Aristóteles, mesmo avaliando-a de modos diversos”.³⁶

Não foi com menor ênfase que outros reconheceram esse mesmo método dito dialético em outros textos de Aristóteles. Assim, em sua *Física*, após abrir o tratado com algumas considerações sobre o modo de aquisição dos princípios da ciência da natureza e certas recomendações metodológicas gerais,³⁷ Aristóteles escreve: “Ora, é necessário que o princípio seja um ou mais de um, e se for um, é necessário que seja ou imóvel, como afirmam Parmênides e Melisso, ou suscetível de movimento, como afirmam os estudiosos da natureza (...)” (*Física* I.2 184b15).³⁸

O que Aristóteles inaugura já nesses momentos iniciais da *Física* é um procedimento que será empregado regularmente em sua obra e que consiste em recorrer às opiniões dos filósofos que lhe precederam, que servem – assim reza esta interpretação – de base para o avanço dos argumentos de seus argumentos. Trata-se de um esquema geral – não o chamarei método, ainda – que o leitor das obras de Aristóteles encontrará ubiquamente, das ciências teóricas dedicadas à natureza, como a *Física*, e à filosofia prática, como a *Ética* e a *Política*.³⁹ Neste estágio da presente exposição, basta-me indicar algumas das características desse procedimento aristotélico que levaram os comentadores a reconhecerem nele, seja

³⁵ Berti, (2002 [1989]) p.115. O capítulo dedicado à filosofia prática aparece também no volume *Studi sull'etica di Aristotele*, editado por A. Alberti.

³⁶ Idem, ibidem, p. 141-42.

³⁷ Trata-se da célebre distinção entre o que é mais cognoscível para nós e o que é mais cognoscível por natureza, que também pode ser encontrada em **Mansion (**

³⁸ Tradução de Lucas Angioni (2009).

³⁹ Veja-se, por exemplo, *Metafísica* I.3 983b1-5: “(...) todavia, devemos examinar também os que antes de nós enfrentaram o estudo dos seres e filosofar sobre a realidade. É claro que também eles falam de certos princípios e de certas causas. Para a presente investigação, certamente será vantajoso referir-se a eles”

no âmbito do Problema Geral do Método, seja naquele do Problema do Método em Ética, o “consueto metodo dialetico di Aristotele”. Apresento, a seguir, três critérios para essa identificação.

[Critério₁]: As premissas dos argumentos são opiniões reputadas.

Na abertura de *Tópicos* I, Aristóteles introduz a distinção entre diferentes tipos de argumentos dedutivos (συλλογισμοί). O texto [6] acima já apresentara a definição do argumento demonstrativo: o argumento cujas premissas são verdadeiras e primeiras. De outra parte, era dito “dialético” o argumento cujas premissas são ἔνδοξα,⁴⁰ isto é, *opiniões reputadas* – aquelas coisas que, para Aristóteles, “parecem a todos, à maioria ou aos sábios – a todos dentre eles, à maioria deles ou aos mais conhecidos e reputados” (ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις). Assim, ao considerar as opiniões de outros filósofos, seus predecessores, como na passagem de *Física* I acima mencionada e em todos os demais contextos em que isso se dá, o Estagirita estaria procedendo de acordo com um método investigativo dito dialético.

[Critério₂] É dialético o caminho para os primeiros princípios das ciências.

⁴⁰ O adjetivo grego τὸ ἐνδοξον, empregado por Aristóteles na caracterização do argumento de tipo dialético, é central para a compreensão do que venha a ser um “método dialético” e tem sido objeto de variadas interpretações pelos comentaristas mais importantes de Aristóteles. Conforme notou Brunschwig (1967), o adjetivo ἐνδοξον ocorre com pouca frequência mesmo nos *Tópicos*, o tratado dedicado precisamente à argumentação dialética, marcada fundamentalmente por esse seu traço: a premissa “endoxal” (a premissa é de Brunschwig). A exceção, nos *Tópicos*, é o livro I (cf. Brunschwig, 1967, p. 113). O termo recebeu inúmeras traduções, desde a que assinala a herança de Boécio e da tradição latina — “provável” —, reconhecida, entre outros, por Barnes (1980, p. 498, n. 14) e rejeitada já por Brunschwig (1967, p. 113-14), além do próprio Barnes, como outras variações em torno do mesmo campo semântico: “*plausible* [plausível]” sendo apenas mais uma delas. Barnes reconhece que “τὰ ἐνδοξα may be probable, and they may be plausible: but if so, they have those properties by accident: essentially, and *ex vit termina*, they are accepted opinions” (p. 498). Assim é que a maior parte das traduções modernas, efetivamente, tem vertido o termo: “*idées admises*” (Brunschwig), “*acceptable*” (Smith, 1997) e “*reputable*”, conforme análise do próprio Barnes (p. 499-500): “There is no reason to suspect him of semantic innovation: τὰ ἐνδοξα means ‘the reputable things’: to collect τὰ ἐνδοξα is to collect *reputable* views”. Por ora, valho-me desta interpretação e, assim, mantenho a tradução em português “*opiniões reputadas*”. No capítulo 2 e, a seguir, novamente no capítulo 3, esta noção será melhor examinada.

O segundo critério pelo qual a dialética é o método filosófico de Aristóteles em tratados tão diversos como a *Física* ou a *Ética* reside na seguinte dificuldade. Depois de apresentar as condições da ciência apodítica nos *Segundos Analíticos* (cf. texto [5] acima), Aristóteles vê-se obrigado a esclarecer como uma ciência apodítica (demonstrativa) poderia se constituir demonstrando seus próprios princípios. Ora, não sendo isso possível, sob pena de circularidade, Aristóteles reconhece, então, a existência de um outro registro científico que seja não apodítico: “Quanto a nós, afirmamos nem toda ciência ser apodítica, mas que a dos imediatos é anapodítica”. (Ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον). No interior da doutrina desenvolvida pelos *Segundos Analíticos*, caberá a uma faculdade específica, o *nous*, a inteligência, quer imediata, quer por meio do processo indutivo (*epagoge*), desses primeiros princípios que não podem ser demonstrados.⁴¹ No entanto, procurando por exemplos de princípios apreendidos desse modo na condução das investigações científicas de Aristóteles, não se encontrará um só exemplo claro do emprego de tal procedimento.

Será novamente nos *Tópicos* que boa parte dos intérpretes irá se socorrer para salvar uma interpretação coerente e suficientemente abrangente da filosofia aristotélica. Com efeito, em *Tópicos* I.2, após descrever diversos usos para a dialética, Aristóteles afirma que ela (a dialética)

[Texto 8] (...) [é útil] relativamente aos primeiros [princípios] de cada ciência. Pois se nós raciocinamos a partir de pontos de partida apropriados à ciência em questão, é impossível fazer qualquer declaração sobre eles (já que esses pontos de partida são os primeiros de todos), e é por meio do que é aceitável sobre cada um que é necessário discuti-los. Mas isso é único, ou mais apropriado, à dialética: pois já que sua capacidade examinadora aplica-se aos princípios de todas as disciplinas, ela tem um caminho para proceder. (*Top.* I 2 101a36-b4.)⁴²

⁴¹ Sobre isso, Berti (2002[1989]) anota que “Essa imediatez da apreensão, todavia, não exclui que o docente para dar a definição, anteriormente a tenha investigado por meio de um processo que não é, em absoluto, uma apreensão imediata. Isso é confirmado pelo que diz Aristóteles a respeito do *nous* como resultado de uma *epagoge*, isto é d, de um processo que significa não só ‘indução’, como geralmente se o entende, mas também ‘guia para alguma coisa’ (...)”, pp. 15-16. O complexo problema da inteligência dos primeiros princípios é abordado em *Segundos Analíticos* II.19, o capítulo derradeiro da obra. Sobre ele, bibliotecas inteiras já foram escritas, e como o propósito desta pesquisa é discutir a questão do método em ética a partir das interpretações dialéticas, não é o caso de incorrer em mais análises dedicadas a esse ponto.

⁴² Com efeito, esta passagem de *Tópicos* I.2 serviu de base para interpretações extremamente expansivas relativamente as capacidades da dialética, como é o caso da interpretação de Irwin (1988): nestas breves linhas, fica estabelecido que a dialética é o

πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἱ κείων τῶν κατὰ τὴν προτεθειῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἶπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὔσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

Assim, dada a capacidade examinadora que marca esse método dito dialético, a ele competiria o trabalho de estabelecer os princípios com os quais lida a *Física* (não somente nas passagens mencionadas aqui) e todas as disciplinas, não sendo diferente para a ética. Ainda outro critério, contudo, deve ser invocado para compreender como a dialética passou a ser celebrada como solução padrão para os problemas metodológicos.

[Critério₃] A análise da linguagem (usos e significados) cabe à dialética.

Um elemento comum a todos os textos do *corpus* aristotélico até aqui mobilizados nesta análise consiste no seguinte: a todo momento, o filósofo recorre a distinções conceituais, a análises da linguagem empregada, aos possíveis e variados significados de um termo. Seja como esclarecimento de um termo preciso para que se construa, assim, um conceito tecnicamente mais específico e encorpado, seja como processo de desambiguação de palavras cujos significados plurais poderiam afetar o entendimento do ponto filosófico, Aristóteles recorre com grande frequência a essa prática. É em *Tópicos* I.15 que o filósofo detalha esse procedimento:

[Texto 9] Sobre as premissas, então, são suficientes as coisas ditas. Já relativamente ao número de modos (que algo é dito) nossa investigação deveria não apenas estudar que coisas são ditas de diferentes modos, mas também deveria tentar dar as razões. Περὶ μὲν οὖν προτάσεως ἰκανὰ τὰ προειρημένα. τὸ δὲ ποσαχῶς, πραγματευτέον μὴ μόνον ὅσα λέγεται καθ' ἕτερον τρόπον, ἀλλὰ καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν πειρατέον ἀποδιδόναι (Top. I.15 106^a1-3)

Assim, Aristóteles inclui no escopo da atividade da dialética o reconhecimento dos múltiplos significados de um termo e, mais importante, as práticas que devem ser levadas a cabo por quem realiza essa tarefa: a análise de termos contrários (106a10 e ss.), dos intermediários (106b4 e ss.), dos contraditórios (ἐπὶ τοῦ κατ'

método filosófico para o estabelecimento ou apreensão dos primeiros princípios. Como se verá, tal tese é, no mínimo, uma demasia.

ἀντίφασιν ἀντικειμένου σκοπεῖν εἰ πλεοναχῶς λέγεται, 106b12-13). Ainda, no mesmo rol de recomendações quanto à desambiguação, Aristóteles destaca que é preciso manter-se atento às categorias da predicação (107a3) e para o gênero do termo sob análise, assim como de seu contrário.⁴³ Tais recomendações feitas no contexto de *Tópicos* I.15 serão encontradas fartamente nas realizações filosóficas de Aristóteles, desde os tratados voltados para as ciências da natureza, como sua *Física*, conforme o caso dos textos [G] e [H] acima, até sua filosofia prática, como se verá que é o caso da *Ethica Nicomachea*, por exemplo. Nenhuma passagem, contudo, exemplifica melhor a centralidade dessa prática para a filosofia de Aristóteles do que a célebre análise dos múltiplos significados do *ser* em *Metafísica* Γ.2. Àquela altura de sua investigação, a “filosofia primeira” segue ameaçada como projeto de ciência, dada a impossibilidade de uma unidade para tal empreitada. É então que Aristóteles passa a analisar o ser nos seguintes termos:

O ser se diz de muitos modos, mas sempre por relação a uma unidade e a uma realidade. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos ‘saudável’ tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos ‘médico’ tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e assim podemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos por relação a um único princípio (...) (A partir da tradução italiana de Giovanni Reale).

Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικὴν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφυῆς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς), ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, – οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· (1003a33b6)⁴⁴

⁴³ Em verdade, de 106a10 em diante, o texto vem estruturado por uma sequência de diretrizes de investigações, com σκοπεῖν εἰ sendo reiteradamente apresentado ou suposto para indicar as questões que devem ser investigadas: se há um ou mais contrários, se os contrários pertencem ao mesmo gênero, etc.

⁴⁴ Owen, em seu clássico artigo *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle* extraiu dessa passagem, com precisão e profundidade, resultados de monta para a compreensão não apenas do próprio texto mas de todo o desenvolvimento intelectual de Aristóteles, mostrando especialmente como a noção de πρὸς ἓν, garantindo um tipo de unidade focal para a dispersão categorial do ser, alavanca, para Aristóteles, uma nova agenda de investigações metafísicas, viabilizando, mesmo, a disciplina. Cf. Owen, G. E. L. (2005 (1960), pp. 177-204.

A passagem traz Aristóteles fortemente engajado no exercício não apenas de desambiguação de um termo, mas no estabelecimento de uma compreensão adequada para viabilizar a inteira empreitada da disciplina em questão, a “filosofia primeira”. Ora, por se tratar do conceito mais geral e universal de que dispõe o pensamento humano, por certo que seus múltiplos significados não seriam matéria para simples dissolução de alguma homonímia -- aquele caso em que o mesmo termo possui distintos significados.⁴⁵

Não é apenas para estabelecer a chamada “unidade focal” da significação do ser, assim viabilizando a ciência do “ser enquanto ser” (τὸ ὄν ἢ ὄν), que Aristóteles emprega um processo de análise da significação de um termo que precisa ser investigado, contrastando-lhe ou identificando-lhe a outros termos ou a comportamentos semânticos similares. Ao longo dos tratados que compõem a *Metafísica*, o leitor encontrará esse procedimento ainda, e decisivamente, em Γ.4, por exemplo, na defesa do Princípio de Não Contradição (associado, claro, a outros procedimentos), ou no exame da substância realizado por Aristóteles nos livros Z e H.

Não será diferente com a filosofia moral do Estagirita. Com efeito, em *EN* I.4 1095a16-22, Aristóteles escreve:

[Texto 10] Ora, em relação ao nome, há acordo quase completo da maioria: pois, tanto o vulgo quanto os mais refinados dizem ser a felicidade e supõem ser o bem viver e o bem agir o mesmo que o ser feliz. Relativamente ao que é a *eudaimonia*, discordam, e o vulgo e os sábios não respondem do mesmo modo.

ὄνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν· περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν.

O primeiro livro da *Ethica Nicomachea* é consagrado à busca da definição do Sumo Bem Humano, e o primeiro resultado que Aristóteles pode apresentar, precisamente em *EN* I.4, diz respeito a um acordo quanto ao nome deste Bem: *eudaimonia*. Ora, ocorre que isso não é suficiente para que se saiba o que é, efetivamente, o Sumo Bem Humano, pois diferentes pessoas e diferentes grupos de pessoas identificam esse bem de diferentes formas. Assim, Aristóteles dará início, nas linhas seguintes, às variadas concepções de εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν, fazendo

⁴⁵ Cf. *Categorias* I.1.

dos usos linguísticos manifestações de interesse filosófico e da análise da linguagem um importante instrumento para a atividade filosófica em si.

Não por acaso, Enrico Berti expressou-se deste modo ao sintetizar a importância desse mecanismo de análise semântica (a expressão é dele) apresentado por Aristóteles em *Tópicos* I.15: “A distinção dos significados das palavras, isto é, a análise semântica, é, portanto, instrumento indispensável para a dialética” (2002 [1989], p 42).

Ficam apresentados, assim, os principais critérios de identificação da dialética como método geral e, ainda mais especialmente, como método da filosofia prática, para Aristóteles. Esse método dá conta de (i) responder pelos contextos não demonstrativos em que se desenvolvem as disciplinas filosóficas particulares com as quais trabalha Aristóteles, (ii) explicar os processos de aquisição ou, ao menos, de apresentação dos primeiros princípios de tais disciplinas; (iii) acomodar uma marca procedimental do aristotelismo, qual seja, a revisão das posições filosóficas de seus predecessores quanto ao ponto a ser examinado e, portanto, (iv) esclarecer a natureza das premissas de que se vale o filósofo nos contextos que não são *stricto sensu* científicos (nos termos da ciência apodítica dos *Segundos Analíticos*).

O caráter geral desses procedimentos, sua difusão pelo *corpus* aristotélico e a construção continuada de uma interpretação centrada nos critérios metodológicos acima mencionados deram à dialética a condição de verdadeiro consenso metodológico. Ainda não é o momento, contudo, para analisar em detalhe os fundamentos textuais e interpretativos que culminaram neste consenso sobre o método dialético. Disso tratará a primeira seção do Capítulo 2 desta tese. Por ora, bastou-me construir gradativamente a tese segundo a qual, para os problemas de método na filosofia de Aristóteles, por mais variadas que sejam suas fontes, é a dialética que surge em socorro metodológico, presta seu auxílio procedimental e serve como que de ponte para os fossos conceituais entre os diferentes domínios da filosofia aristotélica.

E é justamente em face das inúmeras abordagens possíveis às questões de método na filosofia do Estagirita que este capítulo prossegue, agora, com um recorte mais preciso. Devo concentrar-me inicialmente na apresentação de três grandes momentos da ética de Aristóteles, tentando lhes explorar as diretrizes implícitas e explícitas em matéria metodológica. Refiro-me à *Ethica Nicomachea* I.1 a I.8 (sobretudo, mas não apenas), em que se encontra não somente a definição

fundante da ética do Estagirita – εὐδαιμονία – mas também três de suas principais digressões metodológicas, intercaladas no percurso mesmo da investigação da definição do Sumo Bem Humano e da felicidade. Dessas questões trata a seção 1.2 deste capítulo. Refiro-me, ainda, ao contexto do primeiro livro da *Ethica Eudemia*, em que Aristóteles estabelece os procedimentos metodológicos adotados neste tratado. A isso se consagra a seção 1.3 adiante. Refiro-me, por fim, à passagem reputada canônica no que diz respeito ao método na ética de Aristóteles, isto é, *Ethica Nicomachea* VII.1 (1145b2–6). Dessa passagem tratará a seção 1.4. Em cada uma dessas seções, meu foco será identificar os procedimentos metodológicos tradicionalmente identificados como dialéticos com vistas a delinear com um pouco mais de propriedade uma noção de dialética. Essa síntese será discutida no próximo capítulo.

Passo, agora, à *EN* I.

2.2 *Ethica Nicomachea* I.1-8: digressão metodológica e dialética.

O primeiro livro da *Ethica Nicomachea* está organizado em torno de uma pergunta central, apresentada como a pergunta basilar da ciência política: o que é o Sumo Bem Humano, realizado nas ações praticadas pelos homens?

[Texto 11] Digamos, retomando o que vai acima, que, uma vez que todo saber e toda escolha visam a algum bem, o que é o bem que afirmamos ser buscado pela política, ou seja, o que é o maior de todos os bens praticáveis.

Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. (*EN* I.4, 1095a14-19)

Até formulá-la deste modo, no quarto capítulo do primeiro livro, Aristóteles não apenas já a havia apresentado de maneira mais geral como também já incorrera em uma breve, mas importante, consideração metodológica.⁴⁶ Em verdade, não será a única: ao longo dos primeiros sete capítulos do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, isto é, até o momento em que Aristóteles oferece, finalmente, uma definição para o Sumo Bem Humano e a *eudaimonia*, ainda duas outras considerações metodológicas ocorrerão, e nos três casos verifica-se um caráter relativamente digressivo, pois, ao contrário do que se verifica em outros

⁴⁶ Refiro-me ao texto [3] deste capítulo, ao qual retornarei para maiores considerações.

contextos de enunciados metodológicos, o contexto de *EN I* sugere que a investigação central pelo Sumo Bem Humano está avançando e, a cada momento, o filósofo se vê forçado a abrir uma digressão.

Nesta seção, pretendo apresentar as linhas mestras dessa busca pelo bem humano, objeto que é de toda a investigação política e moral, concentrando-me, como não poderia deixar de ser em um trabalho sobre método, justamente nas três digressões metodológicas que acabo de mencionar. Com isto, pretendo fazer com que essa seção contribua para uma compreensão mais encorpada do problema do método na ética de Aristóteles, em particular no que concerne às respostas convencionais (isto é, que se trata do método dialético), mas não apenas (o Capítulo 2, como se viu na Introdução, trará um desafio a essa interpretação).

A) Bem, fim e sumo bem: EN I.1-2

Ethica Nicomachea I.1 começa da seguinte forma:

[Texto 12] Toda arte e toda investigação, e do mesmo modo toda ação e toda escolha, parecem visar algum bem, e por isso o bem foi descrito apropriadamente como aquilo a que tudo tende. Mas [...].

Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαί, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. (1095a1-5)

A abertura do tratado traz Aristóteles estabelecendo uma proposição necessária e universal como ponto de partida para a análise filosófica subsequente: “toda ação e toda escolha buscam algum bem”. Já a sentença seguinte trata o bem a título de fim, apontando para a diferença existente entre fins que se identificam com a atividade realizada e fins que são resultantes da atividade realizada. Com isso, Aristóteles pode examinar, nas linhas seguintes, a existência de muitos tipos de ações, artes e ciências, destacando, portanto, a pluralidade dos fins que lhes correspondem. Sendo muitas as ações, artes e técnicas e, conseqüentemente, múltiplos os fins, Aristóteles indica que que “alguns desses são subordinados a uma capacidade” (ἄσται δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν), e, em todos os casos, as ciências mais arquitetônicas são aquelas que dão os fins mais dignos de serem perseguidos em relação às demais (ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν

τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά), afinal, o fim das ciências subordinadas é buscado em vista do fim das arquitetônicas.

Essas considerações iniciais de Aristóteles acerca das noções de bem, fim e da subordinação dos fins (e das ações, artes e ciências que os buscam) prefaciam a entrada em cena daquele que será o objeto de investigação de Aristóteles na *Ethica Nicomachea*. Em I.2 1094a18-22:

[Texto 13] Se, então, existe algum fim das coisas que fazemos, o qual desejamos por si mesmo, e todas as outras coisas por causa deste, e se não escolhermos todas as coisas por causa de outras (pois se assim se fizesse se iria ao infinito, de modo que nosso desejo seria vazio e vão), resulta claro que este deve ser o bem, e o melhor [i.e., o bem supremo].

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.⁴⁷

Assim, do enunciado geral segundo o qual “toda ação etc. visa a algum bem” e da identificação entre bem e fim, Aristóteles pode introduzir a pergunta pelo fim das ações humanas, de tal modo a se questionar se existe um fim último, termo de chegada das múltiplas séries de ações possíveis aos homens. Este seria, portanto, o bem, e o melhor – isto é, o Sumo Bem. Tal é o objeto do inquirido conduzido pelo filósofo em seu tratado.

As primeiras linhas do tratado nicomaqueio pouco ou nada deveriam aportar para a reflexão sobre o método da filosofia de Aristóteles, em especial seu método em ética. Afinal, *prima facie*, o filósofo apresenta ao leitor uma tese geral, fornece alguns exemplos e, em seguida, estabelece certas distinções semânticas entre os termos mobilizados na análise. Essas linhas, contudo, apesar da aparente inocência metodológica, foram suficientes para que muitos comentaristas buscassem avaliá-las como se já contivessem as indicações para o método de Aristóteles.

É isso que se depreende da leitura do clássico e incontornável trabalho de John Burnet, *The Ethics of Aristotle*. Burnet identificou, e nisso não foi o primeiro, nas passagens iniciais da *Ethica Nicomachea*, um pano de fundo inteiramente platônico, dado que Aristóteles parece falar a uma audiência familiarizada com essas doutrinas e as toma como premissas ou ponto de partida para o desenvolvimento de sua filosofia. Já o prefácio de sua edição afirmava que o

⁴⁷ Cf. Geach (1972), pp.1-13.

espanto de muitos intérpretes com supostas inconsistências metodológicas de Aristóteles decorria do fato de

(...) the foundations of the doctrine here set forth were of the most shifting character, taken as they are at once time from the opinions of ordinary people, at another from popular Platonism (...)⁴⁸

É nessa chave que Burnet interpreta as primeiras linhas da *Nicomachea*, em que se pode encontrar já devidamente apresentados alguns conceitos-chaves do inteiro tratado. Ora, qual o fundamento para a identificação entre bem e fim, assim como para a diferenciação dos tipos de ações, artes, capacidades e ciências? São, ensina Burnet, assimilações muito naturais das doutrinas platônicas. Assim, a subordinação dos fins de algumas das artes e capacidades a outras, a divisão entre aquelas cujos fins são a própria atividade e aquelas cujos fins são distintos das atividades, é elaboração platônica.⁴⁹ Efetivamente, não é difícil para Burnet rastrear o chão filosófico platônico de Aristóteles no quadro dos primeiros capítulos da *Nicomachea*. A subordinação das *dunameis* pode ser encontrada no *Crátilo* (390c); o próprio termo “arquitetônico”, a se referir às ciências ou capacidades mencionadas por Aristóteles, Burnet rastreia-o ao uso platônico em *Político* 259e.⁵⁰ Ainda segundo a análise de Burnet, mesmo o termo μέθοδος é empregado por Aristóteles de empréstimo a Platão e tem seu sentido preservado,⁵¹ o que, como se pode observar, se aplica a todos os exemplos e conceitos de que se vale Aristóteles nessas poucas linhas.⁵²

Essa linha de interpretação, que Burnet toma de empréstimo a Diels,⁵³ teve a felicidade de deitar raízes no século XX. Já no final da década de 1950, a publicação

⁴⁸ Burnet (1900), pp. v-vi.

⁴⁹ Idem, ibidem, p. xxiv.

⁵⁰ Idem, ibidem, cf. pp. xxiv-xxv, notas 1 – 3.

⁵¹ Idem, ibidem, pp. 6-9.

⁵² Nas palavras, de Burnet, “[T]his relation of the higher to the lower arts is otherwise expressed by saying that the former are architectonic with regard to the lower, a term also of Platonic origin”. Segundo o *scholar*, “the argument was familiar in the Platonic school and is found in the Euthydemus (289-291)”, pp. xxiv-xxv.

⁵³ Falando sobre as eventuais discrepâncias de método e de procedimento filosófico da parte de Aristóteles, Diels (citado por Burnet) registra o seguinte: “I can think of no other ground for this alternation, to speak for the present only of the *Nikomachean Ethics*, than a pedagogic one. Aristotle saw before him at the lecture of the *Ethics* of which this treatise is the reflection, hearers of ripe years (1095^a1), whose minute familiarity with the Platonic dialogues he could count upon unconditionally, just as the audience at his course on *Rhetoric* must have had a number of model speeches, especially those of Isokrates, in their heads. So he gave them first the skeleton of his doctrine, and then tried to clothe it with flesh

da monumental tradução da *Ethica Nicomachea*, anotada e comentada por Gauthier e Jolif⁵⁴ assimila, sem maiores divergências,⁵⁵ as lições de Burnet. Assim, em síntese, Gauthier e Jolif afirmam que

Aristote ne raisonne donc pas ici pour son propre compte, mais, s'adressant à des esprits formés à l'école de Platon, il argumente *ad hominem*, en démarquant des textes de Platon, notamment le *Politique*. (Gauthier e Jolif, 2002 [1959], p. 3).

Nesse sentido, não será raro encontrar nas análises desses prestigiosos comentadores franceses da obra de Aristóteles o mesmo padrão de remissão de vocabulário, conceitos e procedimentos empregados pelo Estagirita nestas linhas iniciais de sua pesquisa a seus contextos de origem platônicos. Por exemplo, a definição (*lato sensu*) do bem (τἀγαθόν) como “aquilo a que tudo tende” (οὐ πάντ' ἐφίεται) é identificada não apenas a delimitações da noção de bem apresentada por Aristóteles alhures, como é o caso dos *Tópicos* III.1 (116a19-20), na *Retórica* I.6 (1362a23), mas também tem sua formulação original atribuída (possivelmente) a Eudoxo⁵⁶ (Gauthier e Jolif, 2002 [1959], p. 4).

Ora, qual a consequência dessa interpretação? Não se trata, evidentemente, de colocar em xeque a relação do pensamento de Aristóteles com aquele de Platão, tarefa tão estafante quanto inglória. Cabe aqui apresentar essa pergunta sob a perspectiva do método: sendo, então, as premissas, o vocabulário e as teses iniciais da investigação de Aristóteles desse tipo, o que se pode concluir acerca do método filosófico empregado pelo Estagirita na condução de suas pesquisas? Não é difícil

and blood by explanations in a more popular style and by instructive digressions, to bring it to the understanding of his scholars by attaching it to what was familiar and exoteric. This certainly introduces some unevenness into the terminology and treatment, which has often had a confusing effect and has led some to assume a discrepancy of doctrine where there is really nothing but an accommodation of the expression to his Platonic schooled public”. A julgar por essa interpretação, que Burnet espousa integralmente, todos os supostos problemas de eventuais desacordos ou descompassos entre as prescrições doutrinárias de Aristóteles e o método empregado em tratados como a *Ethica Nicomachea* dissolver-se-iam na solução do chão platônico.

⁵⁴ GAUTHIER, R. A. e JOLIF, J. Y (2002 [1959]).

⁵⁵ É verdade que, nos comentários, Gauthier e Jolif chegam a assinalar que acreditam que “Aristote glose à sa manière les textes de Platon pour en élargir la portée: dans la classification platonicienne des *techniques*, il insère, maladroitement, peut-être, une classification des *actions morales*, et aboutit ainsi, non à l'affirmation limitée d'un fin supreme de toutes les techniques humanines, mas à l'affirmation générale d'une fin supreme de la vie humaine tout entière” (p. 3). O ponto metodológico, contudo, segue o mesmo de Burnet.

⁵⁶ Tal interpretação segue corrente. Veja-se Irwin (1999), p. 172.

imaginar a direção dessa resposta: trata-se da conhecida formulação de John Burnet segundo a qual o método da ética é “dialectical throughout”:⁵⁷

Ethics is, and from the nature of the case must be, a dialectical and not a demonstrative work, and it is, as we shall see, entirely in accordance with Aristotle's own view of the method which is appropriate in such a case to give as many solutions of the difficulties which arise as can be given without any regard to the real philosophical validity of those solutions.⁵⁸

Se a ética aristotélica é inteiramente dialética como quer Burnet, então é possível dizer que há uma solução mitigadora para o problema do método em ética: por certo que não se deveria buscar aquele procedimento científico cristalino expresso nos *Segundos Analíticos*, mas antes o modo de proceder mais aproximado daquilo que acima foi descrito como dialética.⁵⁹ Não será diferente a interpretação de Gauthier e Jolif:

Burnet a fait faire à l'interprétation de cette section un progrès décisif en montrant qu'elle ne constitue pas, contrairement à ce que croyait l'exégèse traditionnelle, une argumentation *scientifique*, mais bien une argumentation *dialectique*: c'est souvent le cas des introductions d'Aristote, et c'est une des occasions où la thèse de Burnet sur le caractère dialectique de l'*Éthique* trouve sa application à juste titre.⁶⁰

A razão pela qual recorre a esses comentários já canônicos, mas hoje um tanto distanciados da análise do aristotelismo, é simples. Ao comentar o contexto filosófico das mais básicas reflexões de Aristóteles em matéria moral, antes mesmo de qualquer digressão ou reflexão sobre o método (e elas virão), já ali importantes comentadores identificaram marcas aparentemente muito visíveis do método dialético. Há, contudo, uma segunda questão que gostaria de explorar. Trata-se do seguinte: os comentaristas franceses, ao se referirem à interpretação dialética

⁵⁷ Burnet (1900), p. v

⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. xvii.

⁵⁹ Burnet tinha em mente ainda poder resolver outra questão, isto é, solucionar a dificuldade textual que as inúmeras passagens tidas or repetidas, interpoladas ou deslocadas acabavam por apresentar. Assim, ao reconhecer que Aristóteles poderia dar tratamento variado a diversas opiniões – não apenas as de Platão –, indo e vindo na análise, julgava o *scholar* britânico acomodar também esta questão. Afirma ele que “If it can be shown that these apparent duplicates are really successive applications of the different dialectical *topoi* appropriate to the subject, the critical problem does not arise” (p. xvii). Não é o caso de entrar nesta minúcia aqui, mas vale a pena deixar registrado que esta solução não encontrou igual tão boa acolhida entre os especialistas quanto sua tese mais geral sobre o método dialético, haja vista a intensa produção crítica destinada a analisar o duplo tratamento do prazer, por exemplo, na ética aristotélica.

⁶⁰ Gauthier e Jolif (2002 [1959]), p. 3.

proposta por Burnet, *contrapõem-na* justamente à exegese tradicional, que buscava enquadrar os procedimentos metodológicos de Aristóteles nos termos de sua doutrina científica. De fato, era contra isso mesmo que Burnet, mais de meio século antes de Gauthier e Jolif, batia-se, encontrando nesta prática uma das principais dificuldades de compreensão do tratado ao afirmar que tinha chegado à conclusão que

most of the difficulties that have been raised about the Ethics were due to the fact that, though the dialectical character of many passages had long been admitted, commentators had never thoroughly recognised that the treatise was dialectical⁶¹

Um século depois, pareceria estranho ao leitor da *Ethica Nicomachea* a consideração de que o tratado não fosse claramente dialético. Igualmente, a hipótese de que a interpretação de que o método dialético viesse a se apresentar como uma alternativa à exegese tradicional, esta buscando as marcas de cientificidade aristotélica na *Ética*, seguramente causaria espécie. Assim, as duas interpretações apresentadas acima são trazidas à cena para mitigar a suposta novidade das desafiadoras interpretações contemporâneas que vêm fazendo arrefecer o consenso em torno do método dialético e que serão analisadas no capítulo 2.⁶²

De fato, essa inclinação para reconhecer na letra do texto da *Ethica Nicomachea* uma adequação, resguardadas as adaptações devidas à matéria, ao registro científico preconizado por Aristóteles não era novidade. Quer dizer, muito antes de o PGM que analisei nas primeiras seções deste capítulo ser formulado, alguns comentaristas procuraram encontrar na *Ethica* as marcas do procedimento

⁶¹ Burnet (1900), p. v.

⁶² Conforme indicado na Introdução desta tese, ao afastar a *Ethica Nicomachea* do domínio completo e absoluto da dialética, Zingano (2007a) abria um caminho para que o tema do método na ética pudesse escapar dessa solução padrão e já comumente aceita. Parte desse trabalho de mitigação da presença da dialética – ou, ao menos, da recusa de sua centralidade como método – acabou também desenvolvida por Salmieri (2009). Já Natali (2007) e (2010a), especialmente, restabeleceu as pontes de contato com um verdadeiro continente filosófico do qual a filosofia prática de Aristóteles parecia não manter mais nenhuma relação: os *Segundos Analíticos* e sua doutrina da ciência. Agora, ao identificar nos comentários de Burnet da virada do século XIX para o XX (e Diels, sua fonte, antes dele) e de Gauthier e Jolif na metade do século passado uma satisfação com o método dialético precisamente por este ter libertado as análises da ética de interpretações que pretendiam ver nesse domínio a cientificidade defendida pelo Estagirita em sua epistemologia, fica a ressalva de que esta nova jogada interpretativa não é tão inusitada quanto pode fazer crer à primeira vista.

científico prescrito por Aristóteles. Foi o caso, por exemplo, de Stewart, que, ao comentar as palavras iniciais de Aristóteles na *Ethica Nicomachea*, nelas reconheceu – e encontrou em um comentarista do século XI apoio para essa formulação – não um procedimento dialético (coisa que nem lhe ocorre propor), mas sim um procedimento próximo do – e análogo ao – científico mais rigoroso. Diz Stewart:

Eustratius, and other commentators after him, have noted that many of Aristotle's great philosophical treatises begin with a universal proposition. In the universal the cause is contained (*An. Post. i 24 85b26*); science explains things by their causes (*An. Post. i.2 71b9*); hence the propriety of beginning a scientific treatise with a universal proposition, rather than with a particular statement.⁶³

Por certo que não se poderia falar em um procedimento estritamente demonstrativo – a forma por excelência da ciência *stricto sensu* –, o que leva Stewart a dizer que “Aristóteles é tão fortemente influenciado pela analogia com a *epistême*, no sentido estrito, que constantemente remete suas observações mais específicas a princípios de natureza altamente formal e abstrata”, expressos por proposições universais como esta que abre a *Ethica Nicomachea* (Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ), sendo marca de uma grande variedade de tratados de Aristóteles, como a *Física* e a *Metafísica*.⁶⁴

A despeito dessas inclinações em direção a um padrão científico de prosa filosófica, o fato é que a abertura de *EN* propiciou para boa parte dos comentaristas do século XX bases suficientemente seguras para uma interpretação dialética do método filosófico de Aristóteles. Ainda nesta seção, será preciso indicar (i) quais são os critérios para determinar o caráter dialético dessas passagens e (ii) como esses critérios podem ajudar na composição de uma versão mais ou menos unificada do que seja o método dialético para Aristóteles.

Ethica Nicomachea I.2 se encerra com uma delimitação acerca de qual a ciência que deve investigar este objeto peculiar que é o Sumo Bem Humano. Também esta breve passagem, no entanto, não é inocente de considerações metodológicas. Com efeito, a segunda porção da *EN* I.2, de 1094a21 – 1094b11, sugere dois desdobramentos (interligados) da pergunta condicional oferecida na

⁶³ Stewart (1892), pp. 1-2.

⁶⁴ Retornarei a alguns aspectos da análise de Stewart no Capítulo 2.

primeira porção do texto [Texto 13 acima]. Afinal, se tal é o sumo bem, Aristóteles questiona-se agora se não se deve buscar conhecê-lo e saber qual ciência o estuda.

[Texto 14] Então o conhecimento deste bem não terá talvez um grande peso para nossa vida, e qual arqueiros tendo alvo, não viríamos a escolher melhor o que é devido fazer? Se é assim, devemos nos esforçar para saber, ao menos em linhas gerais, o que é [esse bem] de que ciência ou capacidade [é objeto]. (EN I.2 1094b21-26).

(ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνας τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων.)

O conhecimento desse bem tem uma dimensão prática, existencial, para aqueles que sabem o que ele é: ele transforma seu modo de vida, a vida que se escolherá viver. Desde o início, portanto, o compromisso expresso pelo texto [1] deste capítulo, segundo o qual deve-se buscar ser virtuoso antes que (apenas) saber o que é virtude, está no horizonte de Aristóteles.⁶⁵ Contudo, o ponto mais interessante desta passagem é que, na abertura da investigação que tomará conta do inteiro tratado nicomaqueio – ou seja, o que é o Sumo Bem Humano – já Aristóteles estabelece uma condição que, aqui sim, pode-se dizer que tem forte condicionamento metodológico. Isso porque Aristóteles se refere ao conhecimento possível deste bem como algo que se deve buscar conhecer ao menos em suas linhas gerais. Ora, já o texto [3] trazia essas considerações: o rigor apropriado à matéria moral consiste em se contentar em indicar “a verdade de modo impreciso e em linhas gerais” (παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι). Voltarei ao texto [3] a seguir.

Se, de um lado, tem-se o conhecimento *tipológico* – para lembrar o termo de Berti – desse bem, de outro tem-se a interrogação pela ciência que deve estudá-lo. O bem que foi dito ser supremo, e portanto ordenador dos demais bens a que se pode almejar na trajetória de uma vida, certamente deverá ser investigado por uma ciência ou capacidade igualmente suprema, arquetônica, e esse parece ser o caso da ciência política (δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἢ πολιτικὴ φαίνεται, 1094a26-28). Após esclarecer que compete à ciência política

⁶⁵ Outra questão, mais complexa e mais importante, é reconhecer como devem ser harmonizados o tipo de conhecimento que se espera ter deste bem (ou, para falar nos termos de EN II.1, da virtude) e essa transformação prática na existência daquele que a conhece.

determinar, de fato, que ciências⁶⁶ são necessárias à cidade, que classes de cidadãos devem estudá-las e até que medida, cabendo à política subordinar todas as demais. Aristóteles, concluiu que, uma vez que o fim desta ciência ou capacidade engloba o fim das demais ciências que a ela estão subordinadas, o Sumo Bem Humano deve ser o fim desta, e não de outra, ciência ou capacidade, ao que Aristóteles acrescenta que “mesmo se o bem for mesmo para uma cidade e para um indivíduo, ainda assim o bem da cidade parece ser o maior e mais completo” dos bens que se possa alcançar (*EN* I.2 1094b8-10). Para as questões que interessam à presente investigação, importa reconhecer que a passagem reforça a presença das opiniões herdadas de Platão, que definiriam o ambiente conceitual de todo o próêmio (e mais). Assim, por exemplo, John Burnet analisa a passagem inteira, reconhecendo em todo o vocabulário a presença platônica.⁶⁷ É igualmente o caso de Gauthier-Jolif, que em seu comentário remetem estas linhas à obra platônica.⁶⁸

Mais do que o simples reconhecimento de uma presença recorrente do vocabulário, *EN* I.2 parece encerrar um argumento cuja formulação é tipicamente acadêmica: o *argumentum ex-scientiarum*.⁶⁹ De fato, o esquema ali apresentado por Aristóteles para indicar uma resposta à questão “qual é a ciência que estude este bem que estamos investigando” tem sido empregado para responder à pergunta “existe este Sumo Bem Humano que estamos investigando”? Assim, Aristóteles estaria procedendo do seguinte modo:

i. O Sumo Bem abarca todos os fins.

⁶⁶ Vale lembrar que, neste contexto, o vocabulário de “ciências ou capacidades” de 1094a25-26 (τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνοσ τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων) não tem o sentido mais rigoroso de ciência apodíctica tal como os *Segundos Analíticos* a concebem. De fato, as ciências ou capacidades mencionadas nesta passagem são, pelos exemplos listados, antes técnicas do que ciências em seu sentido especulativo. A divisão, novamente, ecoa a lição platônica do *Político*, como observaram, entre outros, Gauthier-Jolif (1959, T.II, v.1), p. 9.

⁶⁷ Burnet (1900), pp. 9-10.

⁶⁸ Gauthier-Jolif (2002 [1959]), pp. 5-7.

⁶⁹ Cf. Natali (2010, p.306). O *argumentum ex-scientiarum* é o primeiro dos argumentos do tratado aristotélico de juventude *Peri Ideôn*; segundo as três apresentações do argumento, a existência das ciências (ou de ramos da ciência) requer a existência das formas platônicas. A forma possivelmente aludida por Natali, tal como apresentada no longo e metódico estudo de Gail Fine sobre o *Peri Ideôn*, seria a seguinte: (i) toda ciência concerne a uma e única coisa (*hen ti kai to auto*); (ii) nenhuma ciência concerne a particulares (*kath'hekasta*); (iii) assim, para toda ciência há algo outro (*allo*) que e para além (*para*) os sensíveis (*aisthêta*), que é eterno (*aidion*) e um paradigma (*paradeigma*) das coisas que vem a figurar entre as ciências (*tôn kath' hekasetên epistêmên ginomenôn*); (iv) portanto, há formas. O mesmo estaria ocorrendo em *EN* I.2 para provar a existência do Bem estudado pela “ciência política”.

- ii. O que abarca todos os fins é a ciência política.
- iii. Portanto, o Sumo Bem é o fim da ciência política.⁷⁰

Da conclusão de que este objeto — o Sumo Bem — deve ser o objeto da ciência política, ficaria, portanto, indicada a evidência de que este bem efetivamente existe.⁷¹ Assim, além da presença do vocabulário platônico, também a repetição de um tipo de argumento ao estilo acadêmico marca profundamente esta abertura de *EN* I.1-2 com as tintas da dialética.

Esse suposto caráter dialético, e inequivocamente dialético, com que Aristóteles procede nas linhas iniciais da *Ethica Nicomachea* deveria ser confirmado pelo filósofo na passagem imediatamente seguinte. Afinal, se até a presença de um determinado vocabulário ou, ainda mais, de padrões argumentativos da Academia, assinalam o teor dialético de *EN* I.1 e 2, o que dizer de um parêntese metodológico como o que Aristóteles abre em I.3?

B) ἐν τύπῳ e ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ: precisão e método em *EN* I.3

Como já se viu, no entanto, no momento em que Aristóteles vai efetivamente apresentar suas considerações expressas sobre o método, não é para alardear o tão comentado procedimento dialético. Pelo contrário, as análises de Aristóteles em *EN* I.3 têm um teor completamente distinto. Poder-se-ia esperar de sua análise metodológica que finalmente enuncia-se, sem hesitações, que seu procedimento é precisamente este: partir do chão filosófico alheio, ou das opiniões comuns, ou de argumentos dialéticos — até aqui, está dada a sugestão de que essas três coisas são aspectos de um mesmo e único modo de proceder. Não é isso que acontece, no entanto. Retomo aqui, portanto, o Texto [3] discutido acima: quais são os apontamentos metodológicos identificáveis neles?

[Texto 3] Teremos dito o suficiente se tivermos esclarecido as coisas segundo permite a matéria tratada; pois não se deve buscar igualmente a acribia em todos os discursos, assim como tampouco nos produtos dos artesãos. Assim, em se tratando desses argumentos e partindo dessas premissas, deve-se satisfazer em indicar a verdade aproximativamente em linhas gerais, e se, acerca

⁷⁰ Irwin (1997), p. 173.

⁷¹ No capítulo 2 deste trabalho, ao discutir o assim chamado modelo “definicional” de interpretação do método na *Ethica Nicomachea*, este modelo de interpretação será avaliado com mais detalhe.

daquilo que é o mais das vezes, a partir de premissas assim, chegaremos a conclusões do mesmo tipo.

As observações de Aristóteles acerca do método podem ser assim resumidas:

[obs.1]: é a matéria ou o objeto investigado que determina o nível metodológico da investigação;

[obs.2]: por isso, não se deve buscar o mesmo rigor em todos os discursos (i.e., em todas as investigações ou ciências);

[obs.3]: dado certo tipo de ponto de partida para os raciocínios — chame-se de “premissas” (i.e., que apresentam muita variação, não sendo, portanto, necessárias e universais), a verdade alcançada pelo discurso será “em linhas gerais” e “o mais das vezes”, em geral, e não necessária e universal.

[obs.4]: a natureza das premissas, assim, determina a natureza da conclusão alcançada.

Seria natural, para o leitor que já está familiarizado com a recorrente hipótese do método dialético em ética e com a centralidade da noção de “opinião reputada” (ἔνδοξον), que as considerações metodológicas de Aristóteles em *EN* I.3 sublinhassem a natureza *endoxal*, reputável e dependente de consenso e acordo que as premissas da investigação moral exibiriam. Contudo, ainda que esteja a discorrer precisamente sobre como a natureza do objeto investigado e daquilo a partir de que se arma a investigação determina seu método e sua precisão, não é para o caráter *endoxal* das premissas que Aristóteles aponta, mas sim para sua variação, sua flutuação — seu caráter indisputavelmente refratário à necessidade. Nem uma única palavra sobre reputabilidade; toda atenção para a mudança de rigor.

A expectativa de que Aristóteles falasse sobre a importância das opiniões reputadas — ou algo que se lhe equivalesse⁷² — contudo, não é infundada, uma vez que os primeiros capítulos de *EN* I vão sendo interpretados ao modo dialético, como mostrei até aqui. Some-se a isso a identificação da dialética com a prática de análise, como ponto de partida, das assim chamadas opiniões reputadas, e efetivamente era isso o que se imaginaria encontrar. No entanto, Aristóteles apresenta uma perspectiva muito diferente, valendo-se do vocabulário da precisão e

⁷² Como indicarei na seção 1.3, no exame de algumas passagens da *EE*, é o caso de um dos sentidos de *phainomena*.

do rigor, e não das opiniões e da reputabilidade. Aristóteles vai, de fato, tratar desse tipo de ponto de partida, que não se confina ao caso da ética. Tratarei disso na próxima seção ao abordar o caso da *EE*. Mesmo na *EN*, aliás, o tema da abordagem das opiniões reputadas se fará presente. Contudo, como indicarei nas subseções D), E) e G) abaixo, isso se dá de forma distinta daquela que se esperaria, uma vez configuradas as coisas a partir do ângulo da dialética como método.

Há, ainda, outra questão decisiva para se compreender a peculiaridade das observações metodológicas aportadas à discussão sobre o tópico por *EN* I.3. Trata-se de uma mudança na perspectiva usual quanto ao que, exatamente, deve ou não deve contar como sendo “inexato”.

Ora, Aristóteles assinala que não se deve esperar o mesmo rigor em todas as investigações. Essa deficiência em termos de acribia poderia ser de dois tipos: ou o discurso da disciplina não seria capaz de oferecer formalmente um sistema rigoroso, ou a matéria tratada não comportaria esse tipo de formalização e precisão. No caso da *EN*, Aristóteles parece tratar a questão pelos dois ângulos, mas é a inexatidão provocada pela matéria da investigação, isto é, as ações humanas, que explica a inexatidão dos discursos e das definições.

Anagnostopoulos sintetizou o ponto de modo excelente:

Thus, when Aristotle speaks of exactness/inexactness in relation to a discipline at times he is speaking of a formal feature while at other times he is speaking of a material one. These different levels of exactness/inexactness have not been distinguished by the commentators. But it is, as shall be seen, important to do so. In part because what exactness/inexactness is in a certain case depends on whether it is a formal or material characteristic. It is also important because Aristotle believes that a relation holds between the two levels: exactness/inexactness at one level may imply exactness/inexactness at the other level. (...) ⁷³

É porque a matéria tratada é de certo tipo (as coisas belas e justas que exibem certa flutuação e variabilidade, 1094b14-16) que os discursos sobre esses assuntos (1094b13), a verdade que se lhes pode adjudicar e as conclusões a que se pode chegar acerca dessas questões, e partindo desse material (1094b21-22), são ditos imprecisos. Essas questões levam Aristóteles a refletir antes sobre as condições de recepção de seu público, para que não revelem expectativas indevidas quanto ao grau de rigor da ciência dita política, o que seria marca de uma má

⁷³ Anagnostopoulos, G. (1994), p. 123.

educação: o indivíduo dotado de boa educação busca a exatidão em cada disciplina segundo a natureza da matéria tratada permite (πεπαιδευμένου γάρ ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, 1094b24-25), o que já havia sido enunciado de maneira mais elíptica pela observação¹ do Texto [3].

Com base nisso, Aristóteles pode concluir que os jovens não são bons ouvintes para as lições de ciência política: precisamente porque, carentes que são de experiência com a matéria tratada, podem até mesmo compreender os raciocínios que lhes são apresentados — isto é, podem entender um argumento prático, ou determinada definição ética —, mas isso lhes seria inútil, pois não seriam capazes de traduzir isso em suas ações — “e o fim da ciência política é a ação, e não o conhecimento” (ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις, 1095a4-5). Assim, de posse das observações sobre como devem ser recebidas por sua audiência as afirmações feitas no interior do discurso moral e sobre aquilo que o filósofo se propõe a fazer, encerra-se o proêmio de Aristóteles à *EN*.

O que Aristóteles parece esperar com seu proêmio no primeiro livro da *EN* é, como se verá a seguir, distinto dos propósitos apresentados na versão *Eudêmia* que comento a seguir. Além da já mencionada ausência da preocupação explícita, nesta passagem, com a natureza endoxal das premissas do raciocínio moral, resta ainda a ênfase na dimensão *prática*: há um apelo da parte de Aristóteles para que sua audiência se engaje nas *práticas* virtuosas, para que se concentre no verdadeiro ponto de interesse das reflexões éticas, isto é, compreender o que quer que seja só tem alguma valia se puder transformar as ações praticadas em uma vida humana moralmente relevante.

Carlo Natali acertadamente observou como Aristóteles organiza retoricamente *EN I* (especialmente, e ainda com mais ênfase no proêmio) de modo a conferir-lhe um caráter antes de convencimento e de envolvimento com a vida ética do que puramente metodológico:

Often Aristotle gives the reader explicit practical advice how to put his theories into practice, both in their private lives and as legislators or as political leaders. He wants readers to achieve not only an intellectual understanding of his argument, but also an emotional adhesion to his doctrines. He wants to give his arguments *pistis*, and

make them convincing. This explains some features of the text, which are principally evident in the first book of the *NE*.⁷⁴

Naturalmente, essa inclinação para convencer e para atrair o ouvinte de suas preleções acerca da matéria moral conferem ao proêmio (e outras passagens) um caráter protréptico (exortativo). Ao recordar a análise feita por I. Bywater acerca do *Protréptico* de Aristóteles, Natali comenta que

If the *NE* itself such a clear resemblance to the *Protrepticus*, this is because in *NE* itself there is a strong protreptic tendency. This means Aristotle wished to exhort his public to accept his idea of supreme happiness, the *bios theroetikos*. The rhetorical aspects of the *NE* derive from a strong intention to convince, that is embedded in the work.⁷⁵

Do ponto de vista da análise aqui empreendida, é menos o aspecto retórico ou exortativo que interessa, e sim o que isso revela acerca das preocupações metodológicas e procedimentais explicitamente mencionadas por Aristóteles. O que é significativo é que, neste primeiro momento em que Aristóteles expressamente aborda as questões de método em seu tratado, o filósofo não caracteriza as premissas em termos endoxais, tal como vinha se mostrando a marca essencial da dialética nas passagens até aqui examinadas. Tampouco se identifica menção à natureza do argumento, que, a julgar pela associação que usualmente se faria entre o método dialético e os *Tópicos*, acabaria por remeter ao texto [6] acima, em que a definição mesma do argumento dialético refere-se ao tipo de premissa do qual se parte: "O argumento dialético, de outra parte, é tal que deduz a partir de *endoxa*" (*Top.* I.1 100a30). Assim como estão ausentes os comentários sobre as premissas endoxais e sobre os argumentos dialéticos, também não ocorrem termos associados a essas práticas. Como se verá na seção 1.3, o contraste com a *EE* será bastante evidente, e apontará para algumas questões relevantes.

Uma vez delineados esses pontos e planteadas as questões de método tradicionalmente reconhecidas, analisarei, agora, como os capítulos de I.4 a I.8 oferecem, de sua parte, outros elementos para integrar o quadro dessas reflexões sobre o método no primeiro livro da *Ethica Nicomachea*. Meu propósito, evidentemente, não será o de reconstruir detalhadamente os passos argumentativos de cada um desses capítulos. Antes, confino-me a destacar, em cada um desses contextos, a dimensão metodológica envolvida.

⁷⁴ Natali (2007), p. 369-70.

⁷⁵ Idem, ibidem, p. 371.

C) Opinião, semântica e digressão de método em *EN I.4*

EN I.4 traz Aristóteles reiniciando sua investigação em busca daquele bem que é dito ser o Bem que a ciência política persegue, reconhecendo que há certo acordo quanto ao que seja este bem, mas não o suficiente para garantir os avanços de sua investigação. Como é comum em muitos momentos do *corpus* aristotélico, o filósofo inicia a passagem dizendo que vai retomar a sua investigação (Λέγωμεν δ' ἀναλαμβάνοντες, 1094a15). Com efeito, há avanços na pesquisa pelo Sumo Bem Humano, uma vez que Aristóteles identifica o que *EN I.2* apresentava como sendo o “bem e o melhor” (τάγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, 1094a21-22) com o mais elevado bem prático, realizado pela ação humana (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν, 1095a15-16), concluindo que há acordo quanto ao *nome* deste bem. Retomando o texto [10], Aristóteles escreve:

[Texto 10] Ora, em relação ao nome, há acordo quase completo da maioria: pois, tanto o vulgo quanto os mais refinados dizem ser a felicidade e supõem ser o bem viver e o bem agir o mesmo que o ser feliz. Relativamente ao que é a *eudaimonia*, discordam, e o vulgo e os sábios não respondem do mesmo modo.

Como havia sido anunciado acima, é esse desacordo entre as opiniões dos sábios e as opiniões do vulgo que faz com que Aristóteles, agora, analise esses dois grupos de opiniões. A maioria reconhece que se trata de algo óbvio e evidente, como, por exemplo, o prazer, a riqueza e a honra. Já a opinião dos sábios, sem negar a existência desses bens, indica que deve existir algum outro tipo de bem, que seja um bem em si mesmo e que seja a causa da bondade dessas outras coisas boas. Definidos esses possíveis candidatos a ocupar a posição de Sumo Bem Humano, no entanto, Aristóteles oferece um breve comentário, dizendo que é, talvez, bastante inútil examinar todas as opiniões, sendo suficiente investigar aquelas que são mais difundidas ou que parecem contar com alguma razão ou argumento em seu favor (ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἴσως ἐστίν, ἰκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον, 1095a28-30). Assim, também no interior do vasto domínio das opiniões, fica determinada uma primeira filtragem, seja pelo critério da influência, seja pelo critério da razão.

Ora, dadas as análises precedentes, dificilmente se poderia imaginar algo mais próximo ao chão da dialética do que isso: tomar as opiniões aceitas, difusas ou reputadas como o ponto de partida para a análise (em termos próximos do que o

texto [6] definiu como sendo o argumento dialético), o que situaria a incursão de Aristóteles pelo terreno dessas opiniões no terreno metodológico pretendido por aqueles que argumentam em defesa da dialética como método filosófico preferencial ou exclusivo de Aristóteles.

Duas observações, no entanto, se impõem. Em primeiro lugar, (a) o ponto de partida para análise, aquilo a partir de que o argumento pode começar a se armar, não necessariamente precisa ser entendido em termos de opinião comum ou reputada, mas sim em termos de significação e uso linguístico. É, afinal, precisamente isso o que o trecho do texto [10] acima indica: começa-se por reconhecer que existe um acordo quanto à significação de um certo conceito, o mais alto dos bens realizados pela ação humana em uma vida humana (i.e., o Sumo Bem Humano), com determinado termo linguístico (*eudaimonia*, felicidade). É desse ponto que parte a "retomada" da investigação pelo Sumo Bem em Aristóteles, e é tal consideração acerca do acordo linguístico que conduz o filósofo às opiniões a serem examinadas. Segundo, (b) Aristóteles sente a necessidade de, por mais que o tratado já tivesse apresentado suas considerações metodológicas, interromper o andamento desta análise que apenas se iniciava para uma nova digressão de método, desta vez envolvendo a natureza dos princípios da disciplina, além de, novamente, a audiência própria para tais discursos. Com efeito, Aristóteles escreve que

Não deixemos de observar, entretanto, que existe uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que vão em direção a eles. Pois Platão, também, estava certo em levantar esta questão e perguntando, como costumava fazer: 'Estamos no caminho que parte dos primeiros princípios ou se volta para eles?' Há uma diferença como há, numa pista de corrida, entre a pista que vai dos juizes até o ponto de retorno e o caminho de volta. Pois, embora devamos começar com o que é mais familiar [conhecido], isso pode ser tomado de duas maneiras: algumas coisas são familiares [conhecidas] para nós, outras, sem qualificação. Presumivelmente, então, aquilo a partir do que nós devemos começar seja o mais familiar [conhecido] para nós. Eis porque deve-se ter sido bem educado nos bons hábitos para ouvir adequadamente as lições sobre as coisas nobres e justas, e em geral sobre assuntos da política. Pois o começo (ponto de partida) é o 'que', e se isso é suficientemente claro para alguém, ele não precisará, em acréscimo, do 'porque'. Alguém assim tem ou pode facilmente apreender os pontos de partida, enquanto aquele que não tem nem um, nem outro (nem o 'que', nem o 'porque'), que ouça as palavras de Hesíodo:

Ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as [coisas;
 Bom, também, aquele que escuta os conselhos dos [homens
 judiciosos;
 Mas o que por si não sabe, nem acolhe a sabedoria dos
 [outros,
 Esse é uma criatura inútil⁷⁶

Há um significativo conjunto de questões de método que podem ser analisadas com base exclusivamente nessa passagem. Como meu interesse consiste em localizar um conjunto identificável de recomendações metodológicas que configurem o chamado método dialético (uma vez que este é apresentado como sendo o método em ética por diversos comentadores, como se viu), pretendo extrair desta passagem justamente de que modo ela poderia contribuir para a configuração desse método e assinalar, ainda que rapidamente, o que, nela, escapa a isso. Gostaria de destacar, assim, três níveis dessas considerações metodológicas.

De um lado, no primeiro nível há a presença platônica e a referência ao percurso da pista de corrida, que ilustra, metaforicamente, a diferença do percurso que parte dos primeiros princípios daquele que vai em direção aos primeiros princípios;⁷⁷ essa diferença, como se vê na sequência, é elaborada por Aristóteles em termos do que é mais conhecido para nós *versus* o que é mais conhecido por natureza. A referência presente em *EN* I.4 conecta dois outros tratados já previamente mencionados aqui: *Física* I.1 184a16-18, em que Aristóteles estabelece a necessidade de se partir do que é mais conhecido e mais claro "para nós" (ἡμῖν):

O caminho natural é proceder partir do que é mais conhecido e mais claro para nós para o que é mais claro e conhecido por natureza, pois o mais conhecido para nós e o mais conhecido em absoluto não são o mesmo.

⁷⁶ μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτηι, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὡσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρασ ἢ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διπτῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἤχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἰκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως. ὧ δὲ μηδέτερον ὑπάρχει τούτων, κούσάτω τῶν Ἡσιόδου· οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ, ἐσθλὸς δ' αὖ κάκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται. ὃς δὲ κε μήτ' αὐτὸς νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήιος ἀνήρ.

⁷⁷ Scott (2015) analisa em detalhe a referência aristotélica, traçando um paralelo entre sua ocorrência na *República* e os possíveis significados atribuídos à metáfora platônica por Aristóteles na *Ethica Nicomachea*.

πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδοῦ καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ' ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς.

A lição não será estranha aos *Segundos Analíticos*, é claro, cujo vocabulário se faz presente em mais de um sentido:

Chamo anteriores e mais conhecidas para nós às coisas mais próximas da sensação, anteriores e mais conhecidas em absoluto, às mais afastadas. As mais universais são as mais afastadas, as individuais, as mais próximas; e opõem-se umas às outras (*Seg. Anal. I 2 71b29-72a5*, trad.: Oswaldo Porchat Pereira).

ἐγὼ δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις.

No segundo nível, de outra parte, há a referência à necessidade de que a audiência das lições em ciência política (e, claro, por extensão, em matéria moral) seja “educada nos bons hábitos”. Como foi visto na subseção B) acima, ao analisar *EN I.3*, o que falta ao estudante “jovem” em ciência política é *experiência* nas ações que ocorrem na vida. São as ações humanas (e tudo o que lhes diz respeito) que dão ao indivíduo o ponto de partida para as reflexões desenvolvidas pelo filósofo moral. Essas experiências, agora, são identificadas com aquelas coisas mais conhecidas (e mais claras) “para nós”, justamente nos termos dos *Segundos Analíticos* e dos demais tratados científicos do Estagirita. A isso deve-se acrescentar que o filósofo, agora, caracteriza o tipo de experiência exigida de sua audiência em termos de saber o “que” e saber o “porque”, em que o primeiro (saber o “que”) é condição para ouvir com proveito as lições sobre filosofia moral. A passagem ecoa, novamente, os *Segundos Analíticos* (B.1 89b23-25), onde se lê:

As coisas que investigamos (*ta zêtoumena*) são iguais em número às que conhecemos cientificamente (*epistametha*). Investigamos quatro coisas “o ‘que’” (*to hoti*), “o ‘porque’” (*to dioti*), “se é” (*ei esti*) e “o que é” (*ti estin*).

Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. Ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.

Ora, do conjunto de considerações metodológicas expostas por Aristóteles em I.4, quais delas fazem parte de uma prescrição dialética, e de que modo? Como procurei mostrar em (a) acima, a abertura do capítulo traz o filósofo assinalando um acordo nominal, linguístico, acerca do nome do Sumo Bem Humano. Tendo em mente o que se viu e disse sobre o assim chamado método dialético, o que,

exatamente, nesse procedimento, o faria cair sob tal rubrica? O mais próximo a que se pode chegar é, novamente, e assim como nos casos identificados na subseção 1.2 A) acima, aproximar esse passo na análise de Aristóteles do Critério₁ e reconhecer, já no acordo nominal, um *endoxon*. Assim, se em 1.2 A) viu-se que não há dificuldades em reconhecer a presença de certo vocabulário, conceito ou tipo de argumento como sendo o equivalente ao recurso às opiniões reputadas, *EN* I.4, agora, parece incluir nesse escopo também os fenômenos linguísticos da significação e dos usos.⁷⁸ No mesmo espírito, a invocação de Platão com o exemplo da pista de corrida poderia ser vista, novamente, como uma evidência endoxástica na passagem. Ainda assim, é preciso assinalar que nenhuma dessas práticas configura efetivamente o recurso aos argumentos dialéticos tal como se os poderia imaginar a partir de sua caracterização nos *Tópicos* e com base nos três critérios previamente apresentados neste capítulo.⁷⁹

Veja-se, agora, como Aristóteles apresenta a questão das opiniões comuns discutidas em *EN* I.4-6.

D) A Incursão “dialética” e εὐδαιμονία *EN* I.5-6

Retomando ao final do Texto [10] apresentado acima,

⁷⁸ Com efeito — e como se verá no Capítulo 2 — este será o entendimento de Natali (2007 e 2010a).

⁷⁹ Vale acrescentar, ainda, que a passagem sugere, de maneira ainda mais forte do que já se poderia pressentir em *EN* I.3, uma distinção mais clara dos níveis em que operam o *filósofo moral*, de um lado, e o *agente moral*, de outro. Zingano (2007a) sintetiza bem a questão: “In *NE*, on the other hand, we can see that the philosopher and the prudent man are more clearly set apart. They still have close connections, which ultimately are rooted in the way Aristotle conceives ethics as philosophical discipline; for instance, the argument in book 10 about primary *eudaimonia* is carried out by the philosopher, although it has clear moral content since it determines what is the best life to live, and this kind of determination should be incumbent on the prudent man rather than the philosopher. However, the philosopher now enquires — or at least I claim he does — in a typical scientific pattern. As is said in *NE* 2.2, the philosopher perceives that the agent *always* decides by considering the circumstances involved, and neither is the remark a reputable opinion (for it claims to be necessary), nor is its exactness — for it is expressed with perfect accuracy — in any way affected by the conditions of accuracy” (p. 303). Do que já se expôs até o presente momento, é certo que a diferença entre esses dois registros é textual e conceitualmente sustentada em Aristóteles (cf. Berti, 2002 [1989]; Irwin, 2000). Em *EN* I.4, não é difícil defender a interpretação segundo a qual investigação conduzida pelo filósofo moral acerca do que é o Sumo Bem Humano, com suas definições articuladas conceitualmente em um todo coeso, operam em um registro diferente daquele em que busca partir para a ação o agente moral prudente: o “que” e o “porque” a que Aristóteles faz referência na passagem claramente têm o agente em mente, e não os primeiros princípios do filósofo moral.

Relativamente ao que é a eudaimonia, discordam, e o vulgo e os sábios não respondem do mesmo modo (*peri de tês eudaimonias ti estin, amphisbêtousin kai ouch homoiôs hoi polloi tois sophois apodidoasin*).

Após dizer que a massa considera que se trata de algo óbvio e evidente, como o prazer, a riqueza e a honra – exatamente os candidatos examinados a seguir – Aristóteles ainda sugere que o mesmo indivíduo, por força das circunstâncias, ora considera que se trate de uma coisa – a saúde quando se está doente, por exemplo –, ora julga que é outra – como o dinheiro quando se está na pobreza, retomando o ponto acima mencionado quanto à flutuação do bem. Contrastando com as variadas opiniões da maioria, Aristóteles apresenta a tese de um filósofo, Platão – referido apenas por “alguns” –, que sustentava que, além desses vários bens, haveria um bem em si e que seria causa do ser bom dos outros vários bens.

Deveriam essas considerações apresentadas em I.4 ser tomadas a título de *endoxa* e, portanto, de pontos de partida dialéticos para a filosofia de Aristóteles? Como já se viu, seria o caso de considerar que a simples identificação de um acordo nominal bastaria para ingressar no reino das “opiniões reputadas”, o que, evidentemente, não é uma posição das mais moderadas. Além disso, o que se deve considerar é como Aristóteles procede à análise efetiva dos candidatos a ocupar a posição de Sumo Bem Humano. Após a digressão (*parékbasis*) de 1095a31-b13, o filósofo reconhece que, não sem razão (*ouk alogôs*), as concepções de bem, isto é, da *eudaimonia* (*to gar agathon kai tèn eudaimonian*) são dadas pelo modo como conduzem suas vidas. A seguir: (i) a vida dissoluta (dedicada aos prazeres), (ii) a vida política e a vida contemplativa. Quanto à vida dedicada à contemplação, tudo o que Aristóteles afirmará por ora é que ela será examinada posteriormente (1096a4). Em vez dela, é (iii) a vida dedicada ao dinheiro – já referida ao falar de riquezas (1095a23-24) – que é considerada. A mais longa seção (*EN* I.6 1096a10-1097a14) desse passo dialético é consagrada ao exame da opinião platônica sobre o bem.

É certo que esses são exemplos de concepções comuns acerca da boa vida para um ser humano. Nesse sentido, o caráter dialético da passagem foi fartamente atestado e glosado. Antes de submeter essa passagem a uma análise mais dura – o que somente farei no próximo capítulo –, observo apenas que, do modo como vem

se constituindo a presença da dialética no ambiente textual da *Ethica Nicomachea*, o conjunto de elementos que contam como dialéticos vai crescendo e perdendo identidade clara: termos, conceitos e argumentos herdados do platonismo; referências à opinião dos predecessores; práticas linguísticas; opiniões propriamente ditas. Mais: todas essas *marcas* dialéticas, pelo que pude mostrar aqui, ocorrem tanto na posição de premissas como em posições distintas – neste caso, por exemplo, trata-se de um exercício de descarte de candidatos ao Sumo Bem Humano, portanto, de resultados negativos e mais tipicamente preparatórios para o terreno das provas filosóficas (mesmo em ética) propriamente ditas. Ainda assim, não parece ser difícil considerar o procedimento de Aristóteles em *EN* I.4-6 como estando em harmonia com o que se caracterizou como as práticas da dialética segundo as marcas dos três critérios acima mencionados.

E) *Autarcheia*, *teleiotes* e bem final: análise semântica, opinião reputada e dialética na definição de εὐδαιμονία

Há, ainda, outros dois momentos em que a *Ethica Nicomachea* parece fazer, segundo os comentaristas, uso de opiniões ditas reputadas. Em 1097a14-18, Aristóteles escreve:

Voltemos novamente ao bem buscado (*zêtoumenon agathon*), o que pode ser. É manifesto, pois, que é diferente em diferentes ações e artes, pois é diferente na medicina e nas artes da estratégia, e igualmente nos demais casos. O que é, então, o bem em cada uma (*ti oun hekastês tagathon*)?

Para responder essa questão, Aristóteles reconhece duas qualidades do Sumo Bem Humano que vão orientá-lo na delimitação do que seja este bem: *teleiotês* e *autarcheia*, completude (finalidade) e autossuficiência. Como escreve Natali, o procedimento de Aristóteles é o seguinte:

- (A) first he examines the terms, *teleiotês* and *autarcheia*;
- (B) following that, he discusses the meaning of the two terms, using some schemes of argument described in the *Topics*, and he ends up giving us a definition of the two qualities: “we call final without qualification that which is always desirable in itself and never for the sake of something else” (1097a33-34) and “the self-sufficient we now define as that which when isolated makes life desirable and lacking in nothing” (1097b14-15);

(C) next he affirms that *eudaimonia* has both the qualities of *teleiôtês* and *autarcheia* (1097b15-16)

(D) finally, he says why *eudaimonia* has the two qualities: it is *teleion* [complete/final] because it is chosen always for itself and not for other ends (1097b1) and it is *autarches* because it does not become better if other goods are added to it (1097b16-17).⁸⁰

Quanto à dialeticidade, verifica-se, sobretudo no comentário à passagem, uma identificação dessas propriedades do Sumo Bem Humano – a saber, ser *completo/final* e *autossuficiente* – como sendo uma tese platônica. O próprio Natali assim identifica o argumento, remetendo à tradição de comentaristas que se inicia com Grant e que encontra eco em Burnet: “Aristotle takes up Plato’s theory of the Philebus (20d1-6), where the two notions are said to be components of the idea of human good”.⁸¹

Ora, evidencia-se, assim, que o registro metodológico de *EN I*, em seus primeiros capítulos, oscila entre reiteradas observações sobre precisão, rigor e adequação à matéria investigada — o que é feito de modo explícito ao falar sobre o método e a natureza da investigação — e o recurso a teses, conceitos e opiniões do chão platônico, o que tornaria o ambiente filosófico do livro I, segundo os comentadores previamente analisados, explicitamente dialético. Não é irrelevante, como observei, o fato de que as marcas mais explícitas da dialética não são mencionadas nos comentários metodológicos em seus contextos naturais, mas sim de modo incidental ou deslocado, em outros momentos, o que talvez tenha motivado que muitos comentaristas aristotélicos vissem método dialético onde Aristóteles é metodologicamente discreto, ao mesmo tempo que nada de dialética comparece nos momentos em que o filósofo é explícito ao tratar de suas questões de método — logo ele, tão cioso disso.

Como se viu, em *EN I.4*, 5 e 6, com a análise dos candidatos a Sumo Bem Humano, Aristóteles parece proceder de acordo com os passos que já foram identificados provisoriamente até agora com a dialética, isto é, valendo-se de premissas reputadas em argumentos que não são apodícticos e, além disso, empregando procedimentos de análises semânticas, instrumento tipicamente dialético, como se viu na seção 1.1.3. Contudo, essa prática se dá de maneira um

⁸⁰ Natali (2010a), p. 312.

⁸¹ Idem, p. 312, n. 14.

tanto distinta daquela que se faz supor o que se viu em termos de método dialético, operando, sim, de maneira “examinadora”, mas não chegando à condução do argumento com resultados positivos. Além disso, mesmo quando Aristóteles se propõe a oferecer a definição do Sumo Bem Humano/εὐδαιμονία, em *EN* I.7, e mesmo a confirmá-la no capítulo seguinte, as análises correntes dão também aqueles procedimentos como sendo tipicamente dialéticos.

Ainda assim, não é possível determinar com clareza o que seja o método dialético: se ele consiste na intenção *tipológica* acima referida por Berti, no apelo a opiniões de predecessores (e a que título), ou, ainda, em alguma combinação desses e de outros procedimentos que foram mapeados nas subseções acima. Mais que isso, não é claro de que modo as referências à precisão e ao rigor possíveis à “ciência política” encaixar-se-iam nos moldes de uma suposta metodologia dialética, nem se tais considerações seriam traço indissociável e recorrente dessa prática. Após as análises das seções 1.3 e 1.4, será possível sair com um quadro mais delimitado do que seja o entendimento crítico do método dialético em ética e de como esse variegado de práticas filosóficas em face da matéria moral podem, eventualmente, se organizar para compor uma prescrição metodológica uniforme.

2.3 *Ethica Eudemia*: ambição *quasi*-matemática e o método dialético

Tendo identificado os principais movimentos metodológicos do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, que concentra a quase totalidade desse tipo de reflexão de Aristóteles naquele tratado, pretendo agora apresentar, também de modo condensado, as considerações metodológicas de Aristóteles na *Ethica Eudemia*. Assim como no caso da seção precedente, também aqui não estou interessado em um exame completo da doutrina desenvolvida por Aristóteles no tratado eudemio, mas apenas em extrair, para os fins deste trabalho, as práticas filosóficas de Aristóteles que ali desenham suficientemente um esquema de método.

A) Estilo literário e dialética

O tratado eudemio, com efeito, abre em um registro bastante distinto daquilo que se viu no caso de *EN* I.1

[Texto 15] Aquele que em Delos, no santuário do deus, declarou a própria opinião com uma inscrição no átrio do templo de Leto, distinguiu o bem, o belo e o prazeroso como características que não pertencem todas à mesma coisa, e o fez com os seguintes versos:

O justo é a coisa mais bela; a boa saúde, a melhor;

mas a mais doce de todas é alcançar o que deseja o coração.

Ὁ μὲν ἐν Δήλῳ παρὰ τῷ θεῷ τὴν αὐτοῦ γνώμην ἀποφηνάμενος συνέγραψεν ἐπὶ τὸ προπύλαιον τοῦ Λητώου, διελὼν οὐχ ὑπάρχοντα πάντα τῷ αὐτῷ, τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἡδύ, ποιήσας

κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν·

πάντων ἥδιστον δ' οὔ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν·

Já Grant⁸² assinalava que, ao contrário de outros escritos aristotélicos que começam com alguma pretensão científica, a *Ethica Eudemia* tem em sua abertura as características de um “ensaio literário”. Seguramente, não é preciso ir tão longe no reconhecimento de que, efetivamente, *EE* I.1 não traz as proposições universais que costumam abrir os tratados de Aristóteles, como assinalou Stewart acima, e que o leitor encontra na *Metafísica*, na *Física* e na *Ethica Nicomachea*, por exemplo. Ainda que se conceda superficialmente o ponto estilístico (e não há por que não o fazer), mesmo a inscrição délfica pode e deve ser interpretada, no quadro dos procedimentos de Aristóteles, em outra chave. Partir de uma tese tão francamente partilhada pela moralidade grega comum de seu tempo, com efeito, e por tudo o que se viu até aqui, não poderia ser algo propriamente estranho aos procedimentos metodológicos de Aristóteles. Não apenas porque, como notou Woods nos comentários à sua tradução, Aristóteles cita na abertura de *EE* o mesmo dito que será mencionado por ele em *EN* I.8,⁸³ o que seguramente serve para matizar a separação estilística mais radical esboçada por Grant e confirmada por Stewart, mas sobretudo porque usa tal recurso para quadrar perfeitamente bem com os procedimentos até aqui descritos sob o nome de dialética. Nas palavras de Pierluigi Donini,

In questa proposizione e nella critica rivolta all'epigramma di Delo è già implicito (esattamente com nel paralelo di *EN* I.8 1099a 24 e sgg.) il programma dell'etica di Aristotele: far coincidere nella felicità

⁸² Grant (1885), p. 23 e seguintes.

⁸³ Woods (1992), p. 43. Veja-se acima, na seção 1.2 (F) precedente, como Aristóteles faz uso do dito em *EN* I.8

corretamente concepita tutti i valori generalmente riconosciuti dalla morale corrente.⁸⁴

Que a filosofia aristotélica possa partir das concepções mais gerais e comuns acerca de um determinado tópico sob investigação para, a partir disso, construir seus resultados é uma das marcas que, pelo que se constatou nas seções 1.1.3 e 1.2 deste capítulo, definem o procedimento dialético (seja lá o que mais ele possa vir a ser) e é particularmente adequada à investigação ética. Afinal, o Critério₁ da seção 1.1.3, em que apresentei uma caracterização preliminar do método dialético, justamente falava da natureza das premissas a partir das quais se desenvolvem os argumentos ditos dialéticos. Essas premissas – τὰ ἔνδοξα – foram caracterizadas justamente em termos de “aquelas coisas que parecem a todos, à maioria ou aos sábios – a todos dentre eles, à maioria deles ou aos mais conhecidos e reputados” (*Top.* I.1 100a20-23). Ora, nada mais natural, portanto, que uma opinião tão geral, que parece a muitos como verdadeira, pudesse servir de ponto de partida para a investigação, conferindo um caráter dialético à passagem.

Que essas opiniões (ou que as teses subjacentes a tais opiniões) não possam servir de imediato de resposta pronta aos questionamentos filosóficos é também natural: o trabalho do filósofo consistirá, em boa medida, em clarificar, argumentando e analisando, aquilo que é impreciso ou confuso, fazendo com que se torne preciso e claro. Corrigir e emendar opiniões que, ainda que não de todo verdadeiras, portem algo de verdadeiro também será uma marca das convicções do filósofo em suas práticas, “pois cada homem tem sua contribuição própria a dar para a descoberta da verdade” (τρόπον γέ τινα πάντας, ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν· ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, 1216b30-31). Aristóteles estabelecerá exatamente esse ponto em *EE* I.6, mas antes de tratar disso, é necessário mencionar ainda outras marcas metodológicas dos primeiros capítulos do tratado eudêmio, contribuindo, assim, para a delimitação, neste capítulo, de uma imagem mais completa dos problemas do método na ética de Aristóteles.

B) O proêmio da *Ethica Eudemia*: ἔνδοξα e φαινόμενα

Em *Ethica Eudemia* I.7 1217a18, Aristóteles dá por encerrado o proêmio do tratado e afirma poder iniciar nova fase da investigação. Assim, sabe-se que os

⁸⁴ Donini, p. 197.

capítulos anteriores tiveram função preparatória, articulando alguns dos possíveis caminhos a serem percorridos depois pela investigação de Aristóteles. Zillig⁸⁵ sintetiza bem o cenário conceitual dos capítulos iniciais, destacando seu caráter de preparação para a investigação vindoura e, importante para os propósitos desta investigação, apresentando opiniões reputadas (ἐνδοξα) sobre o tema – em especial, as três formas de vida (a vida política, a filosófica e a vida do prazer), cuja relação com o restante da *EE* é um tanto acidentada.⁸⁶

Os primeiros capítulos do tratado, com efeito, aportam, em seus começos e recomeços, certas opiniões que servem como pontos de partida para a investigação que será desenvolvida adiante. Em primeiro lugar, já *EE* I.1 (1214a30 e ss.) introduz as três formas de vida que podem responder à questão “o que é felicidade”: aquela vida que reputa a sabedoria como o maior bem, aquela que atribui à virtude esse estatuto e aquela que reconhece nos prazeres tal condição. É isso o que “aparece”, é isso o que “dizem” (1214a31-32), e recurso a tais opiniões, ainda que seletivamente, insere os pontos de partida da investigação conduzida na *EE* no terreno daquilo que foi descrito acima (1.1.3) como um procedimento dialético.

Seletivamente, digo, porque já em *EE* I.3 Aristóteles deixa claro que o recurso a essas opiniões não deve incluir todas as opiniões, pois algumas dentre elas não são merecedoras de atenção filosófica:

[Texto 16] Ora, é supérfluo examinar todas as opiniões que certas pessoas têm acerca disso. Muitas opiniões ocorrem a crianças, aos doentes e aos insanos, mas ninguém dotado de juízo examinaria as dificuldades delas: aqueles que sustentam essas ideias carecem não de argumentos, mas uns de mudança que se produzirá com a idade, outros da correção do médico ou da política.

πάσας μὲν οὖν τὰς δόξας ἐπισκοπεῖν, ὅσας ἔχουσί τινες περὶ αὐτῆς, περιέργον (πολλὰ γὰρ φαίνεται καὶ τοῖς παιδαρίοις καὶ τοῖς κάμνουσι καὶ παραφρονοῦσι, περὶ ὧν ἂν οὐθεὶς νοῦν ἔχων διαπορήσειεν· δέονται γὰρ οὐ λόγων, ἀλλ' οἱ μὲν ἡλικίας ἐν ᾗ μεταβαλοῦσιν, οἱ δὲ κολάσεως ἰατρικῆς ἢ πολιτικῆς (1214b28-33)

Quer se trate de um tipo de opinião que Aristóteles julga adequado avaliar,

⁸⁵ Zillig (2014), pp. 222-25.

⁸⁶ É o caso das interpretações distintas de Jaeger e Cooper mencionadas por Zillig (2014): enquanto aquele reconhece que as três formas de vida introduzidas por Aristóteles no proêmio “desempenham um papel decisivo na estrutura da *EE*”, este sustentava que “o estudo das três vidas não fornece a estrutura da *Ética Eudêmia* mais do que o faz com respeito à *Nicomaqueia*” (p. 223).

quer se trate de outras opiniões das quais ele faz pouco caso, não resta dúvida, no entanto, que no próêmio de *EE* o filósofo atribui reiterada relevância às opiniões (δόξα), que lhe servem de ponto de partida para a reflexão sobre o bem humano e a felicidade. Na verdade, todas as opiniões mobilizadas em *EE* I.1-6 dizem respeito, direta ou indiretamente, ao questionamento pela boa vida humana, a vida feliz. Assim, ou Aristóteles lida com tais opiniões apresentando as combinações possíveis entre a vida filosófica, a vida política e a vida dos prazeres – se mais de uma dessas formas de vida compõe a vida feliz e, nesse caso, em que combinação, cf. 1214b1-5) –, ou procura oferecer à sua audiência as opiniões dos sábios acerca do tema da vida feliz e do fim da vida humana, como é o caso da opinião de Anaxágoras (1215b5 e ss.; 1216a10 e ss.), para quem o homem feliz era alguém muito distinto daqueles que a maioria assim reputaria, reconhecendo na vida dedicada ao conhecimento e à contemplação a forma superior de realização humana; ou ainda como na invocação à opinião de Sócrates (1216b4 e ss.), para quem o fim da vida humana era conhecer a virtude, o que o levava a indagar o que era a justiça e a coragem.

Assim, em contraste com a seção precedente, quer pelo que foi visto em 1.3 A), quer pelo que agora vai em 1.3 B), na *Ethica Eudemia* é muito mais explícito o uso que Aristóteles faz de “opiniões” a partir das quais armam-se os raciocínios do filósofo. Com isso, a aproximação que preliminarmente se pode fazer entre a *Ethica Eudemia* e as linhas gerais do método dialético tal como apresentado brevemente em 1.1.3 torna-se bastante imediata: a pergunta pelo método filosófico na *Ethica Eudemia* deverá ter, por resposta, qualquer coisa que contemple premissas de tipo dialético tal como estabelecidas nos *Tópicos*, em argumentos que não podem ser, portanto, apodícticos *stricto sensu* e que servem para que o filósofo pratique certas comparações e estabeleça certas distinções conceituais que fazem avançar o conhecimento da matéria investigada. Em seus contornos mais básicos, eis aí o que se poderia chamar de método dialético, e o início da *Ethica Eudemia* consistiria em boa evidência dessa prática.⁸⁷

⁸⁷ Ao contrário do que se viu no caso dos capítulos iniciais da *Ethica Nicomachea*, não é necessário encontrar, de maneira implícita, as relações entre o texto aristotélico, os conceitos que apresenta e os exemplos de que se vale, de um lado, e o legado platônico e acadêmico, de outro, para reconhecer uma prática dialética – dialética, entendida, frise-se,

Há, contudo, outro aspecto nesses passos iniciais do proêmio que deve ser levado em consideração. Em *EE* I.6 1216b26-28, Aristóteles escreve:

[Texto 17] Deve-se, acerca de todas essas questões, buscar o convencimento, por meio de argumento, servindo-se das coisas que aparecem, como testemunho e exemplo.

πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινόμενοις.

Encerro este comentário chamando atenção para o uso que Aristóteles faz, neste contexto, dos φαινόμενα. Como já havia sido mencionado acima na seção 1.1.1 acerca dos problemas mais gerais do método aristotélico, Owen investigara o modo como os φαινόμενα, convencionalmente interpretados no interior da doutrina aristotélica a título de observações ou evidências empíricas,⁸⁸ equivalia, em outros tantos contextos, a τὰ ἔνδοξα. Assim procede boa parte das ciências naturais de Aristóteles, e coube a Owen identificar que, no caso da *Física*, operando, como fazia, na construção das definições e dos princípios básicos daquele domínio, os φαινόμενα dos quais partia não eram, contrariamente ao que se julgava, dados da experiência sensível: antes, eram os ditos e as teses, quer das pessoas comuns, quer dos filósofos que antecederam Aristóteles na investigação do mundo natural, consistindo antes em matéria de crença e de expressão de linguagem do que de observações de dados da realidade empírica. Foi o exame de *Ethica Nicomachea* VII.1 (texto do qual tratarei na próxima seção) que levou Owen a estabelecer esses outros usos de φαινόμενα. No contexto da *EE* acima explicitado, parece ser resultado assegurado que a interpretação de Owen é procedente. Zillig sintetiza assim o ponto:

O sentido de *phainomenon* identificado por Owen é particularmente esclarecedor das ocorrências do termo nas obras de ética. Na *EE*, os *phainomena* correspondem a opiniões fundamentais sobre a

temporariamente em seus contornos mais básicos como esse recurso às opiniões disponíveis (ordinárias ou especializadas).

⁸⁸ "In the *Prior Analytics* Aristotle says: 'It falls to experience to provide the principles of any subject. In astronomy, for instance, it was astronomical experience that provided the principles of the science, for it was only when the *phainomena* were adequately grasped that the proofs in astronomy were discovered. And the same is true of any art or science whatever' [*An. Pr.* I.30 46a17-22]. Elsewhere, he draws the same Baconian picture: the *phainomena* must be collected as a prelude to finding the theory which explains them. The method is expressly associated with *physikê* and *physikôs*, and from the stock example in these contexts – astronomy – it seems clear that the *phainomena* in question are empirical observations" (Owen, 1960, p. 84).

felicidade, que são tomadas como exprimindo de modo obscuro as verdades cuja expressão clara deve surgir do desenvolvimento da investigação. O método delineado em *EE I 6*, portanto, deve tornar claras opiniões reputáveis sobre a felicidade.⁸⁹

Ainda mais explicitamente, portanto, as opiniões apresentadas por Aristóteles no contexto de *EE I* na busca pelo bem humano e pela felicidade aproximam os procedimentos do filósofo do chamado método dialético, *φαινόμενα* e *ἔνδοξα* estando assim identificadas. Contudo, há ainda outro traço estilístico e metodológico de *EE* a ser apresentado para completar esse quadro dos procedimentos metodológicos do filósofo.

C) *Quasi*-matemática: premissas dialéticas e dedução na *EE*.

Em seu clássico ensaio sobre o método de Aristóteles na *Ethica Eudemia*, D. J. Allan trata das considerações feitas por Aristóteles acima reproduzidas como sendo “not very sensational”. Há de se reconhecer que a investigação naturalmente acolhera certas opiniões geralmente aceitas, e que aquelas opiniões que muito justamente podem ser consideradas fantasiosas ou descabidas, obviamente, não devem fazer parte das dificuldades a serem investigadas. Além disso, é muito natural que Aristóteles reforce em sua audiência ou em seus leitores a noção de que seus pontos de partida serão “true, but vague and unarticulated ideas about the subject with which it deals (apparently both definitions and propositions)”, e que caberá ao filósofo moral “to conduct a series of exchanges of a vague expression for a more precise one”.⁹⁰

É esse procedimento que permitirá ao filósofo apresentar não apenas os fatos acerca do objeto sendo investigado, mas também as causas – as razões – que lhe servem de explicação.⁹¹ Uma vez realizada a análise, Aristóteles reconhece que será preciso que os resultados passem no teste das opiniões: “Finally, the validity of his analysis will be confirmed from experience, *i.e.*, from prevailing opinion and

⁸⁹ Zillig (2014), p. 227.

⁹⁰ Allan (1961), p. 307.

⁹¹ Não será possível desenvolver aqui uma análise comparativa entre *EN I.4* e *EE I.6* relativamente aos usos desse vocabulário científico acerca das coisas que são investigadas. Além do que já foi apresentado na seção 1.2 C) neste capítulo, é preciso registrar apenas que, enquanto naquela passagem, o foco do filósofo moral estava em saber como *hoti* e *dioti* operavam no nível do agente moral que buscava tornar-se virtuoso, no caso de *EE I.6*, o vocabulário do “que é evidente” (identificado ao “que”) e do “por que”, aplica-se ao “ao discurso de modo filosófico” (1216b35 e ss.).

unsophisticated moral judgement” (p. 307). De fato, Aristóteles alerta, em 1217a10 e seguintes, para uma certa primazia dos *phainomena*: nem sempre se deve confiar no que foi demonstrado argumentativamente, caso contrarie “aquilo que aparece” e que é evidente.

Essas primeiras observações de Allan, no entanto, não foram as responsáveis pela marcante repercussão de seu estudo sobre o método na *EE*. O que vai acima descrito é perfeitamente compatível com as práticas examinadas no primeiro livro da *EN* (ainda que com diferenças e adaptações) e, em certa medida, com o que se sugeriu que define a prática dialética na seção 1.1.3. No entanto, aquilo que Allan identificou como o padrão de argumento usado por Aristóteles em busca de suas definições de εὐδαιμονία e de ἀρετή é que deveria causar espécie. Em suas palavras, Aristóteles “sets before him a mathematical pattern of deduction”. É isso o que o leitor encontrará a partir de *EE* II.1: o filósofo formulará certas hipóteses (os bens são ou da alma, ou externos; a melhor disposição desempenha a melhor função) derivadas de certas opiniões comuns, obtidas por indução.

A título de exemplo, veja-se o procedimento descrito por Allan para que Aristóteles assegure a definição de felicidade.

Hipótese [1]: a) Bens são de dois tipos: externos ou da alma.

b) Os da alma são mais dignos de escolha que os externos. [baseado em distinção feita nos discursos externos (ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις, 1218b34)]

[2]: a) A virtude/excelência somente tem algum significado se, e somente se, seu objeto tem uma função ou uso.

b) Assume-se que virtude/excelência é uma disposição idealmente adaptada à performance de uma função. [baseado em análise de casos].

[3] a) A melhor função é aquela que pertence à melhor disposição .

b) Estabelece-se que, assim como as disposições se relacionam entre si, assim o fazem suas funções.

[4] ‘Fim’ é equivalente a ‘função’, e sua definição é “o sumo bem, aquilo em

vista do que tudo é feito.

[5] A função da alma é uma “vida ativa” (= vida desperta).

Assim, Aristóteles pode assegurar que a função da alma humana virtuosa é uma boa vida humana, e que essa vida é Sumo Bem Humano, isto é, o bem maior praticável em uma vida humana. Por fim, valendo-se de premissas anteriores, estabelecidas no livro I, equiparando o Sumo Bem Humano e a felicidade, assim como o resultado também assegurado no livro segundo o qual deve-se acrescentar “completo” (τὸ τέλειον), a felicidade deve ser “atividade de uma vida completa segundo completa virtude” (εἶη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν, 1219a39).⁹²

Sendo o interesse deste trabalho compreender o método filosófico empregado por Aristóteles nas éticas, será preciso restringir minhas considerações aqui aos passos e pressupostos desse procedimento de Aristóteles. A primeira noção a destacar aqui é a seguinte: Aristóteles tem uma expectativa de *prova* (δεικνύει πως περὶ αὐτῶν, 1216b32) das questões que serão investigadas. Essa expectativa de Aristóteles pareceria encontrar sua plena realização precisamente sob a forma da estrutura dedutiva hipotética assemelhada ao modelo matemático que Allan identificou. As premissas dessa argumentação, como se viu, quer sejam tiradas às opiniões comuns, quer sejam elaborações do filósofo ou de seus predecessores, não exibem o mesmo caráter que as premissas dos silogismos apodícticos. Assim, mergulhadas que estão nas águas da dialética, poderiam essas argumentações por hipóteses ambicionar a estatura de prova que essa linguagem próxima da matemática sugere?⁹³

⁹² Cf. Allan (1961), pp. 309-311.

⁹³ Zingano (2007a) viu em uma leitura alternativa de “πως” em δεικνύει πως περὶ αὐτῶν, (1216b32) uma forma de garantir que, por se tratar de um contexto dialético no qual Aristóteles constantemente faz referência a opiniões reputadas e a outras marcas da dialética tal como estabelecida nos *Tópicos*, a noção de prova não saísse, por isso, com força reduzida. Este seria o caso se o advérbio não estivesse ligado à demonstração, mas aos elementos da prova, isto é, às opiniões levadas em consideração. Assim, ter-se-ia, nas palavras de Zingano, “proof of their opinions *in some respects*” (p. 305) e não “some sort of proof (...)”. Prova-se o que se precisava provar a partir das opiniões comuns das quais se partiu, mas como tais opiniões foram modificadas pelas intervenções filosóficas de análise e correção mencionadas acima, prova-se “from *what is said in a certain way by them*”. A leitura de Zingano me parece mais em sintonia com as ambições gerais da *Ethica Eudemia*.

O próprio Allan estava ciente dos limites dessa aproximação: adotar esse padrão de dedução semelhante ao matemático, mas sem a expectativa de alcançar aquela precisão própria ao domínio da matemática – eis em que consistiria, a seu ver, a vantagem de tal modo de proceder. Assim, não é o andamento dedutivo com um vocabulário que muito se aproxima de certas práticas hipotéticas na matemática (ὑποκειμαι, ὑπθεσις),⁹⁴ como acontece ao longo da passagem acima esquematizada, que seria capaz de manter a *Ethica Eudemia* apartada do território da dialética. Pelo contrário, como notou Zingano,

It is also important to understand that the Eudemian dialectical proof is fully compatible with a method of argument that proceeds by hypotheses. As long as these hypotheses are *endoxa*, the deduction may with perfect validity be made through suppositions such as ‘Let A be the case’, ‘Suppose that B’, etc. That is precisely what we find in the *EE*.⁹⁵

A relevância desse ponto para a avaliação das questões metodológicas aqui conduzidas não é pequena: quer se lide com as variadas práticas metodológicas da *Ethica Nicomachea* recenseadas na seção precedente (1.2), quer se tenha um padrão dedutivo organizado em torno de postulados e hipóteses visando à definição, o resultado segue inabalavelmente *dialético*, como se pode atestar pelos comentários convergentes quanto a esse ponto. Ora, que a dialética seja prática genérica seguramente não é nada que possa causar espécie: já na abertura do tratado consagrado à prática dialética, os *Tópicos*, Aristóteles escrevia que

[Texto 18] O propósito desta investigação é encontrar um método que nos torne capazes de fazer deduções a partir de *endoxa* sobre todos os problemas que se apresentem e, sustentado o argumento para nós mesmos, não dizer nada que lhe seja contrário. (*Top.* I.1 100a18-21)

Contudo, para fins de análise da dialética como método em ética, não se altera profundamente o quadro, uma vez que a natureza das premissas segue sendo *endoxástica* (como Zingano reconhece no mesmo passo).

⁹⁴ Karbowski (2015) sustenta, diferentemente, que há diferenças importantes de procedimento e de método entre a argumentação encontrada na *EE* e aquela que, segundo Allan, atende um padrão de dedução matemática. Além disso, os usos de *hypokeisthō* e de *estō*, que assinalariam, ainda que externamente, os traços da dedução por hipótese à moda matemática, são correntes como estratégia argumentativa fora da *EE*. O núcleo de seu argumento, contudo, consiste em reconhecer que esse padrão corre na *EE*, mas que ele não corresponde precisamente aos seus propósitos matemáticos: afinal, o método euclidiano postularia as definições no início e evoluiria em direção às provas; já a *EE* procede, sempre segundo Karbowski, no sentido oposto: vai em direção aos primeiros princípios, isto é, busca aquelas definições.

⁹⁵ Zingano (2007a), p. 307.

Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνασόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μὴθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον

O método de argumentação ἐξ ἐνδόξων parece não conhecer maiores restrições, e procedimentos tão variados quanto os descritos acima são interpretados, como procurei mostrar, sempre em termos de um método dito dialético. Assim, tem-se que

(i) valer-se de conceitos, de exemplos ou de teses filosóficas já antes mobilizados por outros filósofos (cf. exame das seções 1.2 A e 1.3 B);

(ii) reconhecer diferentes registros de precisão (cf. exame da seção 1.2 B);

(iii) analisar os muitos significados atribuídos a um conceito ou termo (cf. seções 1.2 C e E);

(iv) avaliar as opiniões comuns criticamente, com resultados apenas negativos (cf. seção 1.2 D);

(v) partir das opiniões comuns ou reputadas para organizar deduções mais ou menos rigorosas formalmente (cf. seção 1.3 C);

(vi) contrastar os resultados obtidos pelo filósofo moral com as opiniões (cf. seção 1.2 E, além de *EE* I.6),

são todas práticas reconhecidas pelos comentadores das obras de Aristóteles como típica ou exemplarmente dialéticas. No entanto, como é possível agrupar essas práticas todas de modo mais ou menos ordenado e organizado, de modo a reconhecer o que é o método dialético?

Até o presente momento, procurei mesclar considerações que partissem dos textos aristotélicos e intuitivamente apontassem para os problemas metodológicos que gostaria de discutir. Isso permitiu que, a partir de 1.1.2, em especial, os problemas de método na filosofia aristotélica comesçassem a se desenhar mais claramente, o que foi complementado pela introdução gradativa de algumas análises dos comentadores de Aristóteles. Com isso, ao percorrer as passagens metodologicamente relevantes de *EN* e *EE*, pude mostrar como um certo cardápio de práticas filosóficas se apresenta, de modo bastante condensado, já nos primeiros

livros do tratado. Mesmo invocando algumas análises precedentes, aí inclusas as referências aos *Tópicos*, que particularmente costumam comparecer em esclarecimentos acerca da natureza metodológica da filosofia aristotélica, o resultado ainda é um tanto precário e nada sistemático: reconhece-se, apenas, que a dialética é uma prática de raciocínio filosófico a partir de *endoxa*.

De fato, tal era o [Critério₂] da marca de dialeticidade de uma passagem apresentado na seção 1.1.3 acima. Como se via ao final do texto [6], “o argumento dialético, de outra parte, é tal que deduz a partir de *endoxa*” (διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος). Esse aspecto – a natureza da premissa empregada no argumento dialético – é a marca mais distintiva e mais reiterada que se poderia reconhecer na dialética até agora. Não apenas ocorre no texto de abertura dos *Tópicos*, a obra consagrada a tal tema, como também é o que determina a diferença nos tipos de argumento que Aristóteles expõe na abertura do tratado. Ainda assim, o modo pelo qual sua presença se manifesta em diferentes contextos filosóficos foi, como se viu, muito variado. Cabe, agora, investigar como esses diversos modos podem ser mais ou menos identificados em um padrão. É o que ocorre em *EN VII.1*, que passo a analisar a seguir.

2.4 ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων: *EN VII.1* e o “método dialético” em ética

Uma das mais comentadas passagens da obra aristotélica encontra-se em 1147b2-7:

[Texto 19] Deve-se, então, assim como nos outros casos (δεῖ δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων), (i) estabelecer as aparências (τιθέντας τὰ φαινόμενα) e, (ii) primeiro tendo passado pelas dificuldades (καὶ πρῶτον διαπορήσαντας), assim (iii) provar, preferencialmente, todas as opiniões reputadas (οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη) sobre essas afecções (περὶ ταῦτα τὰ πάθη), se não [todas elas], a maioria e as mais autorizadas (εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα). Pois se as dificuldades são resolvidas e as (*) opiniões reputadas permanecem, (iv) terá sido suficientemente demonstrado (δεδειγμένον ἂν εἶη ἰκανῶς).
 δεῖ δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἶη ἰκανῶς. (*EN VII.1* 1147b2-7)

Tão impressionante quanto a atenção que tem atraído ao longo dos anos é o consenso que essa passagem tem formado em torno de uma certa interpretação a seu respeito. De acordo com essa leitura, *EN VII.1* conteria não apenas a expressão mais bem-acabada do que é o método na ética⁹⁶ para Aristóteles como, mais do que isso, seria uma cristalina declaração do assim chamado método dialético, cujo alcance é, como se viu, muito mais abrangente no aristotelismo do que o âmbito da filosofia moral, constituindo-se em texto central para a análise do consenso em torno do método dialético.

Assim, para concluir este capítulo e encerrar as primeiras análises dos problemas de método na filosofia aristotélica, é necessário comentar de que modo a passagem de *Nicomachea VII.1* está operando como modelo geral de método. Nesta seção, procederei do seguinte modo: apresentarei em que consiste os passos da recomendação metodológica de Aristóteles em *EN VII.1*; a seguir, comentarei como cada um dos passos foi interpretado, de modo a buscar uma compreensão geral da passagem; por fim, estabelecerei a conexão entre esse procedimento e o que se crê que seja a dialética. Como já fora anunciado na Introdução, este texto [19] será objeto de novos comentários nos capítulos seguintes.

Poucos exemplos desse consenso seriam tão representativos quanto Irwin, que escreve⁹⁷

O método da investigação ética é dialético, descrito em *Top. I.1-4;10-12*. Portanto, ele parte das opiniões comuns [viz. *endoxa*], o que parece ser ou que aparece à maioria ou aos sábios. (...) Ele toma as opiniões comuns como pontos de partida porque elas são mais conhecidas (ou “mais familiares”) para nós (...). A discussão dessas opiniões reputadas mostra que elas dão origem a dificuldades, *aporiai*, quando encontramos argumentos aparentemente convincentes para opiniões comuns para conclusões inconsistentes (...). Para solucionar (ou “dissolver”, 1146b7) as aporias, Aristóteles busca uma explicação que mostre a verdade da maioria e das mais

⁹⁶ Scott (2015) chama atenção para o fato de que o livro da *EN* concentra a quase totalidade das considerações metodológicas do filósofo, “appropriately enough, as he sees them as the preliminaries of the subject”. É *EN VII.1*, contudo, que recebe a maior parte das atenções: “This is nowadays the best-known methodological passage in the work, and has probably attracted more scholarly comment than any other” (p. 187).

⁹⁷ A interpretação encontrou, até muito recentemente, acolhida quase unânime. De Owen (1961) a Richard Bodéüs (2004), passando por Irwin (1997), Roger Crisp (2000) e Broadie e Rowe (2002), em suas traduções da *Ética*, assim o fazem. A identificação da famosa passagem de *Nicomachea VII.1* como “o método em ética” para Aristóteles segue sendo corrente (Scott, 2015). Assim escreveram sobre ela, por exemplo, Nussbaum (1986, p. 240) e Bolton (1991, p. 8); Zingano (2007) refere-se a ela como sendo “perfectly dialectic; indeed, it is the declaration *par excellence* of dialectical method in ethics” (p. 310).

importantes dentre as opiniões comuns. (1145b5). Tal explicação nos fornecerá um princípio que é “conhecido por natureza” porque justifica as reivindicações de conhecimento. Uma defesa de um princípio teórico mostra como ela vindica muitas das opiniões comuns. (1098b9). Mas ela não as vindica a todas. Logo, uma defesa apropriada deverá mostrar igualmente porque as opiniões comuns parecem atraentes e repousam em incompreensões explicáveis. (Irwin (1999), pp.347-9)⁹⁸

Seguindo um padrão de interpretação que, como busquei mostrar, é corrente, Irwin identifica de pronto que o método apresentado por Aristóteles em *EN VII.1* é dialético naqueles termos postos pelos *Tópicos* para a dialética. Ora, como se viu pelos três Critérios apresentados acima, a dialética apresentada nos *Tópicos* é estabelecida fundamentalmente pela natureza das premissas dos argumentos que são caracterizados como dialéticos, isto é, premissas que partem de τὰ ἔνδοξα. Estas foram definidas em termos das coisas que “assim aparecem para todos, para a maioria ou para os sábios”, conforme a conhecida definição dos *Tópicos*. É nos *Tópicos*, de resto, que aparecem outras características que Irwin parece destacar como marca deste procedimento em três passos que o tratado sobre a acrasia traz no encerramento do primeiro capítulo: além das *endoxa*, as “opiniões reputadas” – e nisso, claro, Irwin já está supondo uma identificação entre *endoxa* e *phainomena* e *legomena*, de resto, estabelecida com segurança pela análise de Owen⁹⁹ –, que devem servir de ponto de partida para a investigação filosófica, também será necessário que o filósofo enfrente as *aporiai*, as dificuldades oriundas das opiniões que podem dar margem a inconsistências ou a francas contradições no conjunto inicial das teses recolhidas por ele para dar início a seu trabalho conceitual. Por fim, caberá ao filósofo “mostrar a verdade” da maioria ou das mais importantes das opiniões a partir das quais se partiu.

⁹⁸ Muitos são os autores que seguem a mesma senda iniciada por Irwin. Veja-se, por exemplo, o caso de Sarah Broadie: “[Aristóteles] acredita que a maioria das opiniões ou bem amplamente defendidas, ou que tenham sido apresentadas ou, ainda, a que se tenha chegado cuidadosamente, contém alguma verdade. Embora a verdade amiúde conduza à falsidade ou ao erro quando não é corrigida ou qualificada. Aristóteles julga que uma sua posição é corroborada se o fato de ser verdadeira explique por que os outros, chegando menos efetivamente à mesma verdade, chegaram às suas posições. Formas particularmente satisfatórias de corroboração ocorrem quando a posição do próprio Aristóteles acerca de um assunto explica e, de um certo modo, justifica, cada um dos conjuntos de opiniões existentes, ou, ao menos, soluciona dificuldades (*aporiai*) conhecidas”. Broadie; Rowe (2002), p. 11.

⁹⁹ Owen (1960).

Antes de examinar os passos propostos, uma palavra sobre a frase de abertura. É fato que a expressão ὡςπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων deu, e continua a dar, margem para que se buscasse encontrar na passagem uma recomendação metodológica que servisse à toda a filosofia prática de Aristóteles, mas não é evidente que isso seja o caso, haja vista o que já ficou analisado dos procedimentos metodológicos da *Ethica Nicomachea* e da *Ethica Eudemia*. Vale notar, contudo, que a questão está longe de assentada. Martha Nussbaum, por exemplo, escreve o seguinte:

Aristotle tells us that his method, 'here as in all other cases' is to set down what he calls *phainomena*, and what we shall translate as 'the appearances'. Proper philosophical method is committed to and limited by these. If we work through the difficulties with which the *phainomena* confront us and leave the greatest number and the most basic intact, we will have gone as far as philosophy can, or should, go.¹⁰⁰

Sendo este método, como se viu, uma condensação do que se chama de método dialético, Nussbaum acaba fazendo eco, ainda que com um *background* conceitual diferente, aos comentários já previamente introduzidos acima e que tratavam a dialética aristotélica como sendo o típico método filosófico de Aristóteles, não apenas para a ética.

Zingano oferece uma leitura distinta:

It is not clear, in this passage, what is meant by 'as in all other cases'. The first and more natural interpretation is 'other ethical cases'. However, when we look at the other *Nicomachean* discussions (excepting the common books), there is nothing clearly dialectical. In order to fulfil this expectation, many interpreters have been content to cite the presence of ambiguous phrases such as 'it seems that' (δοκε), evidence which is far too vague and probably neutral as regards the question at issue. This interpretation seeming doomed to failure, a natural alternative has been to use 'as in all other cases' as the basis for proposing an extension of the dialectical method into disciplines other than ethics. Granted that ethics is a philosophical discipline (κατ φιλοσοφ αν), one may think of extending this method into physics and into other philosophical disciplines, with the single exception of mathematics. I do not deny that there are dialectical contexts, even unambiguously dialectical contexts, in those other Aristotelian treatises that seem to support this expanded interpretation, but probably the kind of proof required for these philosophical disciplines is not generally a dialectical one, since they question not only the coherence of the beliefs, but also—and above

¹⁰⁰ Nussbaum (2001), p. 240.

all—the truth of the propositions.¹⁰¹

Ao frisar a separação entre aquilo que concerne à verdade – e as ciências interessam-se precisamente pela verdade – daquelas outras atividades que não se ocupam do verdadeiro, Zingano sugere fortemente que não se deveria esperar que esse método fosse, de fato, o método filosófico de Aristóteles para as suas ciências. Voltarei ao contraste com Nussbaum a seguir. Passo agora ao comentário dos passos descritos na análise de *EN VII.1*

A) Τιθέναι, διαπορεῖν, δεικνύναι

Voltando, agora, aos passos descritos pelo texto [19], vale notar que todas as considerações de Irwin acima encontram respaldo textualmente tanto em *EN VII.1* – texto se deixa, efetivamente, recortar desse modo, como se verá – como também no texto dos *Tópicos*.

De um lado, a passagem contém esse recorte verbal muito preciso. Em seu clássico ensaio sobre os problemas de método em Aristóteles, Jonathan Barnes notou bem os três verbos que caracterizam o esquema ali proposto: “The method Aristotle sketches has three components, marked by three verbs: first, *tithenai*, setting down; secondly, *diaporein*, puzzling through; thirdly, *deiknynai*, proving”.¹⁰² A distinção entre os três passos, marcada que é pelos três verbos mais importantes da passagem – *tithenai*, *diaporein*, *deiknumi* – deixa claro ao leitor, igualmente, o que se pode esperar dessa recomendação aristotélica: (i) de que coisas se parte (τιθέντας τὰ φαινόμενα), (ii) o que precisa ser feito no caminho (καὶ πρῶτον διαπορήσαντας) e (iii) a que resultado se pode almejar (οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη).

De outro, o texto [19] apresenta também a oscilação semântica pressuposta por Irwin mais acima: se o parágrafo abre falando em estabelecer as “aparências” τὰ φαινόμενα [linha 2], já ao final [l.7], o que resulta provado não são τὰ φαινόμενα, mas sim τὰ ἔνδοξα, como marcado em (*). Essa oscilação levou a importantes reflexões sobre a natureza dos τὰ φαινόμενα em questão.

¹⁰¹ Zingano (2007a), p. 311.

¹⁰² Barnes (1980), p. 490.

As interpretações convencionais da passagem não poderiam senão ver ecos de certo empirismo da parte de Aristóteles em seu uso da expressão τὰ φαινόμενα. Afinal, o que contaria para Aristóteles como tal? Como já pude mencionar brevemente acima, ao tratar das ocorrências desse termo na *Ethica Eudemia*, não era óbvio que se tratasse de matéria discursiva, opiniões coletadas, como já a análise da *Eudemia* indicou. Em verdade, o caminho mais natural parece sugerir que os *phainomena* fossem dados da experiência empírica. Owen observava, acertadamente, que nos *Primeiros Analíticos*, a recomendação do filósofo indica claramente que os *phainomena* a serem coletados e estabelecidos são os dados da experiência. Retomo aqui a citação previamente apresentada em nota:

In the *Prior Analytics* Aristotle says: 'It falls to experience to provide the principles of any subject. In astronomy, for instance, it was astronomical experience that provided the principles of the science, for it was only when the *phainomena* were adequately grasped that the proofs in astronomy were discovered. And the same is true of any art or science whatever' [*An. Pr.* I.30 46a17-22]. Elsewhere, he draws the same Baconian picture: the *phainomena* must be collected as a prelude to finding the theory which explains them. The method is expressly associated with *physikê* and *physikôs*, and from the stock example in these contexts – astronomy – it seems clear that the *phainomena* in question are empirical observations”¹⁰³

A identificação dos *phainomena* com os dados da experiência, contudo, dificilmente poderia ser sustentada. Sir David Ross, em sua tradução da *Ethica Nicomachea*, procura traduzir φαινόμενα por “observed facts”, os fatos observados, como aponta Owen, atribuindo à passagem a dimensão empírica que poderia conferir alguma unidade de procedimento ao trabalho aristotélico para as ciências e para a ética. Contudo, a solução de Ross é inviável, Owen pode mostrar claramente que o que Aristóteles efetivamente apresenta nas linhas subsequentes não são “fatos observados” no sentido da experiência empírica, mas sim τὰ ἔνδοξα, as opiniões reputadas, que servirão, portanto, de ponto de partida para a análise do fenômeno da acrasia. Não por outra razão, aliás, Aristóteles afirma que é preciso começar por estabelecer os *phainomena*, mas, na linha seguinte, refere-se à prova dos *endoxa* após percorrer as *aporiai* que devem ser examinadas. Assim, em não mais do que duas linhas, *phainomena* e *endoxa* são usados de maneira intercambiável. A opinião de Sócrates segundo a qual aqueles que agem contra suas próprias convicções o fazem por ignorância, e que será examinada adiante na

¹⁰³ Owen (1961), p. 84.

investigação sobre a acrasia, entra em conflito com os *phainomena*, dirá Aristóteles. Como observa Owen, Aristóteles não tem em mente a ideia de que a tese socrática entra em conflito com os “fatos”, com a “experiência”, mas sim com as opiniões comuns acerca do assunto.

So Socrates' claim conflicts not with the facts but with what would commonly be said on the subject, and Aristotle does not undertake to save everything that is commonly said.¹⁰⁴

A combinação de significados será ampliada, ainda, caso se leve em consideração que, ao final de *EN VII.1*, após listar as opiniões reputadas, Aristóteles escreve:

Essas, portanto, são as coisas ditas.
τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν. (1145b20)

Assim, aparecem sobrepostos os usos de *phainomena*, *endoxa* e *legomena*. Para os propósitos desta investigação, fica a questão: é possível, portanto, que essa caracterização se aproxime daquilo que se viu ser o procedimento dialético? O próprio Owen (p. 86) oferece uma resposta à questão, mostrando que é nesse sentido que Aristóteles assumiria que um argumento dialético pode começar por *phainomena*.¹⁰⁵ Nussbaum buscou mitigar essa separação entre o sentido empírico e o sentido linguístico do termo:

This, I suggest, is the meaning of Aristotle's talk of *phainomena*. It is a loose notion, one that invites (and receives) further subdivisions; but it is neither ambiguous nor vacuous. If we do not insist on introducing an anachronistic scientific conception, the alleged two senses and two methods can be one. When Aristotle sits on the shore of Lesbos taking notes on shellfish, he will be doing something that is not, if we look at it from his point of view, so far removed from his activity when he records what we say about *akrasia*. He will be describing the world as *it appears to*, as it is experienced by, observers who are members of our kind. Certainly, there are important differences between these two activities; but there is also an important link, and it is legitimate for him to stress it. We distinguish sharply between 'science' and 'the humanities'. Aristotle would be reminding us of the humanness of good science.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Owen (1961), p. 86.

¹⁰⁵ Cf. *Top.* VIII.5, 159b17-23.

¹⁰⁶ Nussbaum (2001), p. 245.

Sua interpretação, do modo como a entendo, oferece uma interessante linha de defesa para os que enxergam na dialética um método que tudo abarca. Nesse sentido, sua insistência em não separar as ciências das outras atividades – digamos, os discursos e investigações não apodícticos; aquilo que Nussbaum, anacrônica e ironicamente, chama de “the humanities” – pode escapar do desafio que é a separação entre aquilo que somente a ciência em sentido estrito pode alcançar – isto é, a verdade necessária – e aquilo que concerne ao mundo das opiniões em que se movimentaria a dialética, como indicou, no comentário acima, Zingano.

Veja-se, agora, o que Aristóteles compreende pela segunda etapa do método dialético.

B) διαπορεῖν: examinando as “infelicidades” das *endoxa*

Segundo os critérios estabelecidos por Aristóteles, após apresentar as opiniões reputadas, fatalmente encontrar-se-ão dificuldades que indiquem algum tipo de contradição, incongruência, incompatibilidade de alguma natureza. Barnes sintetiza assim a questão:

The process of διαπορεῖν will discover various infelicities in the ἔνδοξα initially laid down: some of the infelicities may be due to vagueness or ambiguity of expression; other may point to genuine incompatibilities among the ἔνδοξα.¹⁰⁷

Essas incompatibilidades ou imprecisões no que concerne ao conjunto das opiniões coletadas podem ser solucionadas mediante um trabalho de análise conceitual, lógica e semântica. É o que Aristóteles parece fazer ao contrastar a já mencionada tese de Sócrates com as demais opiniões correntes sobre o fenômeno da acrasia. Ao distinguir entre

tese1: “saber o que é certo e fazer o que é errado”

de

tese 2: “fazer o que é errado em pleno conhecimento do que é certo *na circunstância particular*”,¹⁰⁸

¹⁰⁷ Barnes (1980), p. 493.

¹⁰⁸ Owen (1961), p. 86.

Aristóteles procura justamente mostrar o que, nas “infelicidades” originárias pode ser resolvido por meio do trabalho filosófico. Que a passagem traga os ecos dos *Tópicos* e, novamente, saia com a pecha da dialética ao modo daquele tratado não é de se estranhar. Afinal, nos *Tópicos* I.2, 101a33-35, Aristóteles descreve, comenta justamente que uma das utilidades da dialética seria precisamente esta:

[É útil] com relação às ciências filosóficas pois se tivermos a habilidade de percorrer as dificuldades de ambos os lados, deveremos estar mais prontos discernir a o verdadeiro do falso em todos os assuntos.

πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τάληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος.

Supõe-se, portanto, na leitura daqueles que encontram a semelhança filosófica entre o procedimento do método descrito na *Ethica Nicomachea* e o tratado dos *Tópicos*, que o tipo de conflito que os *phainomena* suscitam é, precisamente, essas inconsistências ou posições contrárias, para as quais, então, a atividade do filósofo volta-se, dialeticamente, nos termos dos *Tópicos*, a fim de resolvê-las por meio dessa habilidade de considerar ambos os lados da questão e, com isso, enxergar com clareza o que há de verdadeiro e o que há de falso em cada tópico.

C) δεικνύναι: provar suficientemente

Parece ser pouco controverso o que Aristóteles buscou neste terceiro passo: provar, aqui, claramente não tem o sentido demonstrativo das ciências. Trata-se de tomar como prova suficiente o que resulta do percurso de solução das dificuldades. Veja-se o que diz Barnes:

The third component of Aristotle’s method, ‘proof’, consists simply in the ‘solution’ or resolution of those problems; ‘for if the difficulties are solved (...) sufficient proof has been given.’¹⁰⁹

O que resulta provado, como se viu, e nunca é demais frisar, é algo *suficientemente* provado, sem as pretensões mais rigorosas de uma demonstração. Dentre os *phainomena* que foram identificados por Aristóteles, alguns resultarão provados suficientemente no sentido de terem suas inconsistências e imperfeições de elaboração finalmente resolvidas.

¹⁰⁹ Barnes (1980), p. 493.

Feito o exame dos problemas de método na filosofia aristotélica, quer em seu sentido mais amplo, quer no âmbito mais restrito da ética, passo agora à análise do processo de expansão da dialética como resposta às dificuldades metodológicas. A seguir, versões mitigadas e concorrentes ao chamado método dialético serão apresentadas.

3 CONSENSO DIALÉTICO E DESAFIO DEFINICIONAL: O *STATUS QUAESTIONIS* DAS INTEPRETAÇÕES DO MÉTODO ARISTOTÉLICO

O Capítulo 1 procurou mapear a gênese dos problemas de método na filosofia aristotélica, com ênfase nas questões relativas ao método em ética. Foi possível, então,

(i) mostrar, a partir de uma seleção não exclusivamente canônica de textos do *corpus* aristotélico, como procedimentos descontraídos, quando não contraditórios (ao menos aparentemente), marcam os tratados de Aristóteles, suscitando diversas questões relativas ao método de sua filosofia;

(ii) apresentar, com um breve exame, os termos essenciais em que a questão mais geral do método filosófico de Aristóteles e de sua execução coerente nos tratados das ciências particulares se dão;

(iii) caracterizar a separação, na filosofia aristotélica, entre a concepção de ciência apodítica, de um lado, e os limites da filosofia prática, fazendo emergir dessa separação o essencial das especificidades metodológicas da ética aristotélica;

(iv) introduzir os diversos modos pelos quais se diz a dialética aristotélica, apresentada por grande parte dos comentadores como o método de Aristóteles para a filosofia prática, quando não o seu método quase que exclusivo para a inteira atividade filosófica.

Meu objetivo nesta primeira seção será examinar o suposto enunciado dialético do método na filosofia aristotélica com vistas a melhor avaliar o significado e o alcance atribuídos usualmente às passagens das éticas e do tratado dos *Tópicos* examinados no capítulo precedente. Conforme o que se viu no Capítulo 1, pode-se sintetizar as práticas identificadas com o assim chamado método dialético da seguinte forma:

(v) reconhece-se francamente que o método da ética é dialético;

(vi) as marcas mais comumente reconhecidas da dialética derivam de certa interpretação larga dos *Tópicos*, em particular as que dizem respeito (a) ao uso de argumentos não apodícticos, mas sim aqueles caracterizados como dialéticos; (b) ao tipo de premissas empregadas, que são de tipo *ἔνδοξα* (marca, precisamente, dos argumentos dialéticos); (c) ao recurso das práticas de análise semântica e de desambiguação, identificados tipicamente nos *Tópicos* como um instrumento da dialética.¹¹⁰

Dada essa caracterização mais geral, o exame de uma seleção mais robusta dos textos considerados mais representativos das discussões metodológicas na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia* mostrou, em verdade, que há uma variedade de práticas metodológicas que, ou bem estão sobrepostas umas às outras — como as reflexões acerca da precisão e do rigor, que se encontram na *EN* —, ou bem estão combinadas de algum modo. Além disso, um conjunto relevante das passagens analisadas, especialmente em 1.2 e 1.3, deixou indicado que, para além da proeminência das *opiniões reputadas*, havia certa oscilação quanto ao que, exatamente, deve contar como *opinião reputada*. Assim, viu-se que tanto (d) o reconhecimento de certo chão conceitual comum a filósofos predecessores (especialmente Platão e a Academia) quanto (e) o reconhecimento de certos significados e usos partilhados linguisticamente poderiam contar como marcas do método dialético empregado por Aristóteles. Ainda, uma rápida avaliação dessa prática no contexto da *Ethica Nicomachea* mostrou que, ao menos nos momentos em que as *opiniões reputadas* são explicitamente convocadas por Aristóteles, seu trabalho não se identifica com aquele de servir de premissa para as conclusões eticamente relevantes para o tratado, mas sim de preparar o terreno para o exame do filósofo (conforme, especialmente, os casos de *EN* I.4 a 6). Alternativamente, identificou-se, ainda, o uso das *opiniões reputadas* como forma de indicar que a tese apresentada pelo próprio Aristóteles é correta e quadra com o que geralmente se pensa sobre o assunto — quando, é claro, aquilo que se pensa sobre o assunto é verdadeiro, como mostra *EN* I.8.

Finalmente, apenas *EN* VII.1 — que, de resto, compõe um dos livros comuns às duas éticas e cuja redação, viu-se, é tida como pertencente tipicamente à *Ethica Eudemia* — aporta à discussão um enunciado metodológico mais explícito,

¹¹⁰ Conforme a seção 1.1.3 do Capítulo 1.

descrevendo um procedimento em três etapas e que, segundo a maior parte das interpretações, é concorde ao que se espera das práticas dialéticas para a filosofia. Ainda assim, a passagem suscitava diversas dificuldades relevantes para a presente investigação, como, e especialmente, saber se aquele procedimento era efetivamente aplicado por Aristóteles não apenas no contexto do próprio livro sétimo da *Nicomachea* como também nos demais momentos do tratado. A sugestão, evidentemente, é que as práticas identificadas como dialéticas são demasiado variadas para que caibam na descrição do esquema em três passos de *EN VII.1*.

Assim, o que pretendo fazer neste capítulo é investigar (1) como se formou o consenso acerca do método dialético e por que razão tantas e tão variadas práticas filosóficas de Aristóteles passaram a ser tratadas como “dialéticas” e (2) como esse consenso passou a ser questionado em alguns estudos mais recentes (especialmente na última década). A investigação do ponto (2), por fim, levará a (3) uma exposição abreviada do principal modelo concorrencial ao método dialético, que chamo de método definicional. Ao final do capítulo, algumas novas dificuldades serão apresentadas também este método.

3.1 A expansão do método dialético: a formação do consenso

Como já indicavam os comentários de Berti (1989) e Natali (1997) no Capítulo 1,¹¹¹ gradativamente a dialética passou a ser identificada como o método em ética, apenas que contando com algumas diferenças nos variados contextos, diferenças essas devidas às adaptações necessárias à matéria tratada. Em uma síntese mais recente, Zingano (2007a) chamou atenção para o fato de que, para além da assimilação da tese de John Burnet segundo a qual a ética de Aristóteles teria um caráter inequivocamente dialético, “the dialectical method is now considered Aristotle’s primary method of philosophical investigation: not only his ethics, but also his physics and its branches, and even his theology are taken to be fundamentally dialectical”.¹¹²

Se fosse possível buscar uma matriz para essa síntese, levando em consideração o que foi visto até agora, não seria o caso de hesitar em situar a resposta na grande variedade de concepções de dialética que já foi possível identificar. Afinal, se variados procedimentos passam a contar como dialética, é

¹¹¹ Conforme as seções 1.1.1 e 1.1.3.

¹¹² Zingano (2007), p. 297.

natural que se encontre casos de método dialético nos mais variados contextos. A marca dialética que se fez visível aos comentaristas do aristotelismo em todos aqueles casos, no entanto, residia particularmente na noção de *ἔνδοξα* e em seus possíveis e largos significados. Qualquer resposta, então, para o problema da expansão do método dialético em Aristóteles precisa levar em consideração esta questão: o que, exatamente, Aristóteles parece entender por um *ἔνδοξον*? Nesta seção, procuro mostrar como, a partir de uma visão extremamente inflada da noção de *ἔνδοξον*, chegou-se a uma concepção igualmente excessiva de método dialético na filosofia de Aristóteles.

A) *ἔνδοξα* e senso comum.

Ao comentar o que seria o método esposado por Aristóteles em *EN VI.1*, Barnes identificou uma interpretação comum da prática aristotélica – chamada por ele de “the Method of *ἔνδοξα*” –, isto é, aquilo que ficou conhecido na tradição anglo-saxã como “a method of Common Sense”.¹¹³ A Filosofia do Senso Comum teve em *Sir William Hamilton* seu mais ardoroso propagandista; foi ele o responsável por identificar em Aristóteles o mais brilhante aluno dessa verdadeira “filosofia perene” cujas origens remontariam ao poeta Hesíodo. Como nota Barnes, não é difícil compreender por que razão Hamilton reconheceu em Aristóteles “um dos seus”. Diz Hamilton: “The first problem of Philosophy (...) is to seek out, purify, and establish by intellectual analysis and criticism, the elementary feelings and beliefs in which are given the elementary truths of which all are in possession”. Ao que Barnes acrescenta: “Seek out, purify, establish: *τιθέναι, διαπορεῖν, δεικνύναι*”.

A vizinhança entre um método e outro fica evidente, e o fundamento dessa proximidade está, como se pode imaginar, na compreensão das assim chamadas “opiniões comuns”. O que gostaria de sugerir é que, de um modo muito particular, essa concepção das *ἔνδοξα* a título de opiniões comuns sem maiores qualificações, de fato, parece nunca ter abandonado por completo a prática de importantes intérpretes de Aristóteles. Tal concepção, com efeito, parece estar operando direta ou indiretamente no momento em que se observa que John Burnet toma a mera ocorrência de *δόξειε δ’αν*, em *EN I.2 1094a26*, como “the usual phrase in a

¹¹³ Barnes (1980), pp. 494-96.

dialectical λήψις”,¹¹⁴ ou ainda quando, com mais de um século de diferença, Carlo Natali refere-se ao acordo quanto ao nome do Sumo Bem Humano indicado por Aristóteles em *EN* I.4 1095a18-20 “clearly an ἔνδοξον”.¹¹⁵ Veja-se, contudo, que uma versão mais restritiva das ἔνδοξα já esteve no horizonte do aristotelismo moderno, e há boas razões.

A.1) George Grote e os limites do silogismo dialético

As observações e as análises de George Grote em seu *Aristotle* (1872) podem ter perdido algum interesse em virtude do muito que se avançou em matéria de crítica textual e da grande variedade de novas questões que pautaram sucessivas gerações de estudiosos de Aristóteles. Há nelas, contudo, mais do que um simples sabor anacrônico, mesmo nos momentos em que suas interpretações mostram-se ainda acertadas. É possível convocá-las, hoje, para que prestem testemunho das transformações pelas quais passaram esse tipo de caracterização do procedimento aristotélico que este trabalho está a identificar como parte decisiva do que se convencionou chamar de método dialético.

Refiro-me, é claro, ao modo de apreciar o papel do que Aristóteles chamou de ἔνδοξα nos termos de *Tópicos* I. 2 100b21-23. São opiniões reputadas, para Aristóteles, aquelas coisas “que parecem a todos, à maioria ou aos sábios – a todos dentre eles, à maioria deles ou aos mais conhecidos e reputados” (ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις). Com efeito, as opiniões comuns (*common beliefs*)¹¹⁶ — desempenham, desde o início dos *Tópicos* de Aristóteles, posição central no método que a referida *pragmateia* pretende expor e desenvolver. Afinal, é já em suas primeiras linhas que Aristóteles apresentará a distinção entre o silogismo de tipo apodítico ou demonstrativo – isto é, aquele em que as premissas são tais que possam ser consideradas verdadeiras e primeiras – e o silogismo de tipo dialético – aquele que toma por ponto de partida as *common beliefs* e que, portanto, deduz a partir de ἔνδοξα (*Tópicos* I.1 100a25-30). Eis o que foi apresentado no Texto [6] do Capítulo 1:

¹¹⁴ Burnet (1900), p. 9.

¹¹⁵ Natali (2010a), p. 308.

¹¹⁶ Manterei, por ora, a tradução *common beliefs* com vistas à discussão contextualizada da Filosofia do Senso Comum nesta seção, assim como tendo em mente a retomada dessa discussão no tratamento dado aos ἔνδοξα por Irwin (1988) na subseção D.

[Texto 6] Uma dedução é um argumento em que, certas coisas estando postas, um coisa distinta dessas suposições segue-se por necessidade por causa delas. É um argumento demonstrativo se a dedução é a partir de premissas que ou bem são elas mesmas verdadeiras e primeiras, ou bem tem o conhecimento delas derivado de premissas primeiras e verdadeiras. O argumento dialético, de outra parte, é tal que deduz a partir de *endoxa*.

Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. ἀπόδειξις μὲν οὖν ἔστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινῶν πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. (*Tópicos* I.1 100a 27-30)

Frisar essas marcas distintivas entre um e outro modo silogístico é essencial para que se delimite os terrenos do conhecimento que será próprio da ciência (*epistemê*) e aquelas práticas que serão próprias da dialética. Essa diferença é bem notada por Grote em seu comentário à passagem dos *Tópicos* e a seus propósitos, e a despeito de todas as semelhanças que possam existir entre um e outro procedimento, há uma separação radical entre ambos, e o que os está a separar assim tão nitidamente é a *natureza de suas premissas*. Vejamos o que nos diz Grote:

The Dialectic Syollogism, explained in the *Topica*, has some points in common with the Demonstrative Syollogism, treated in the *Analytica Posteriora*. In both, the formal conditions are the same, and the conclusion will certainly be true, if the premises are true; in both, the axioms of deductive reasoning are assumed, namely, the maxims of Contradiction and Excluded Middle. But in regard to the subject matter, the differences between them are important. (Grote 1872 vol. 1, p. 383).

Não é possível o silogismo que não se valha do Princípio de Não-Contradição ou do Princípio do Terceiro Excluído; são as mesmas condições formais para a inferência silogística. Premissas verdadeiras levarão, assim, a conclusões igualmente verdadeiras. Porém, a matéria própria de cada um será diferente. Veja-se como Grote enuncia a distinção:

The Demonstrative Syollogism applies only to a small number of select sciences, each having special *principia* of its own, or primary, undemonstrable truths, obtained in the first instance by induction from particulars. The premises being thus incontrovertibly certain, the conclusions deduced are not less certain; there is no necessary place for conflicting argument or counter-syollogism, although in particular cases paralogisms may be committed, and erroneous propositions or major for syollogism may be assumed. On the contrary, the Dialectic Syollogism applies to all matters without exception; the premises on which it proceeds are neither obtained by induction, nor incontrovertibly certain, but are borrowed

from some one among the varieties of accredited or authoritative opinion (Grote 1872, vol. 1, p. 383).

O que determina essa diferença da matéria própria de um e de outro tipo de silogismo e, portanto, estabelece as regiões epistêmicas de atuação do silogismo apodítico ou demonstrativo, de um lado, e o silogismo dialético, de outro, é precisamente a natureza das premissas deste último: não sendo nem necessariamente verdadeiras, nem primeiras e, portanto, não sendo possível garantir sua certeza para além de toda e qualquer controvérsia, as premissas do silogismo dialético excluem-no do restrito domínio das ciências. A marca das premissas a partir das quais deduz o silogismo dialético — as variedades disponíveis de opiniões autorizadas e que dispõem de alguma credibilidade — é uma marca negativa, independente de qualquer papel positivo que possa vir a compensar esse fato inicial, inequívoco e ineliminável das premissas dialéticas.

Note-se que a análise de Grote expressava já certos elementos consensuais acerca da distinção entre os dois registros dos argumentos e das ciências em Aristóteles. Dada a definição do conhecimento científico apresentada pelo filósofo em *Seg. Anal.* I.2 71b9-18, conforme o texto [5] do Capítulo 1, o fosso aberto entre aquilo que almeja a ciência aristotélica e aquilo que, expressamente, pode alcançar o silogismo ou argumento dialético é intransponível. Além disso, como se observa pelo seu comentário, as premissas do argumento apodítico são “incontrovertibly certain”; as do argumento dialético, precisamente o oposto disto.

Novamente em *Tópicos* I.10, Aristóteles reafirmará o caráter *endoxástico* das premissas dialéticas (104a8 e ss.), que são as *common beliefs*, sob a forma interrogativa, de todos, da maioria ou dos mais sábios (e de todos, da maioria ou dos mais sábios dentre estes). Ora, é precisamente essa natureza das premissas que abre caminho para que, entre elas, existam conflitos, podendo os argumentos de ambas as partes provarem-se igualmente capazes de força de convencimento (*pistis*) e com conclusões igualmente atrativas. Nelas parece estar, para o bem ou para o mal, a marca mais forte do procedimento dialético, marca que traz algumas consequências hoje amplamente aceitas pelos comentadores e que já Grote apresentava. Um exemplo é o caráter potencialmente *agonístico* da estrutura da dialética tal como apresentada nos *Tópicos*, especialmente em uma de suas funções, que examinarei no próximo capítulo, que Aristóteles identifica como *pros gymnasian*.

They may be opinions held by the multitude of any particular country, or by an intelligent majority, or by a particular school of philosophers or wise individuals, or for transmission as a current proverb or *dictum* of some ancient poet or seer. From any one of these sources the dialectician may borrow premises for syllogizing. But it often happens that the premises which they supply are disparate, or in direct contradiction to each other; and none of them is entitled to be considered as final or peremptory against the rest. Accordingly, it is an essential feature of Dialectic as well as of Rhetoric that they furnish means of establishing conclusions contrary or contradictory, by syllogisms equally legitimate. The dialectic procedure is from its beginning intrinsically contentious, implying a debate between two persons (...). (Grote, 1872, vol. 1, 383-84).

É certo, contudo, que a dialética pode muito bem ser empregada em outros contextos que não o de dois adversários que se enfrentam no debate, quer para o mero treinamento intelectual, quer no ambiente das trocas sociais. Com efeito, o próprio texto dos *Tópicos* já fazia tal indicação ao explicitar a utilidade do tratado (*Tópicos* I.2 101a34). Antecipo aqui, apenas em caráter preliminar, como Grote reconhece prontamente esses empregos propriamente filosóficos do método exposto e expandido no tratado dos *Tópicos*, uma vez que retomarei esta análise dos *Tópicos* no Capítulo 3. Em suas palavras, o tratado que procura fornecer um método para tudo debater a partir de silogismos dialéticos é útil também para a filosofia,

[F]or it accustoms us to study the difficulties on both sides of every question, and thus assists us in detecting and discriminating truth from falsehood. Moreover, apart from this mode of usefulness, it opens a new road to the scrutiny of the first principia of each separate science. These principia can never be scrutinized through the truths of the science itself, which presupposed them and are deduced from them. To investigate and verify them is the appropriate task of First Philosophy. But Dialectic also, carrying investigation as it does everywhere, and familiarized with the received opinions on both sides of every subject, suggests many points of importance.¹¹⁷

Tão certo quanto o reconhecimento, da parte de Grote em seu comentário, das utilidades possíveis da dialética para as disciplinas de estirpe científica pelo escrutínio que permitem de posições contrárias, pelo treino na detecção de verdades (indispensáveis às ciências) e falsidades (inaceitáveis nos domínios científicos), ou, mais ainda, da possível contribuição da dialética para o estabelecimento dos

¹¹⁷ Grote 1872 vol. 1 p.385.

chamados primeiros princípios — ela teria um caminho de acesso para lidar com eles, ainda que a investigação de tais *principia* caiba, nas palavras de Grote, à Filosofia Primeira –, tão certo quanto isso, dizia, é a sua recusa a reconhecer, mesmo para tais casos, qualquer coisa mais do que uma atitude auxiliar, de instrumento de apoio, de desempenho limitado. Por ser próprio da dialética o estabelecimento de conclusões contrárias ou contraditórias por meio de silogismos igualmente válidos (e pouco importa se o método dialético pode ter usos mais concentrados em resultados positivos como os acima descritos), tanto a dialética como a retórica estão marcadas negativamente, sempre, pelo domínio do provável, estão sempre limitadas em suas aspirações às ciências. Daí o interesse de Grote na passagem de *Retórica* I.4 1359 b12 e seguintes (em sua tradução):

But the more we try to make either dialectic or rhetoric not, what they really are, practical faculties, but sciences, the more we shall inadvertently be destroying their true nature; for we shall be re-fashioning them and shall be passing into the region of sciences dealing with definite subjects rather than simply speeches.

ὄσω δ' ἂν τις ἢ τὴν διαλεκτικὴν ἢ ταύτην μὴ καθάπερ ἂν δυνάμεις ἀλλ' ἐπιστήμας πειρᾶται κατασκευάζειν, λήσεται τὴν φύσιν αὐτῶν ἀφανίσας τῷ μεταβαίνειν ἐπισκευάζων εἰς ἐπιστήμας ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων, ἀλλὰ μὴ μόνον λόγων.

A ênfase de Grote recaía, como se vê, no caráter propedêutico da dialética e em um seu *uso* filosófico, ainda que ela não fosse propriamente uma prática eminentemente filosófica. Ainda assim, seria possível entender a questão de dois modos: (i) não se deve fazer passar a dialética (e a retórica) por algo mais do que simples capacidade prática atinente aos discursos ou (ii) não se deve fazer passar a dialética (e a retórica) para o registro das ciências, uma vez que sua natureza não é essa. Ora, o caráter generalista da dialética, partilhado com a retórica, não comporta essa invasão, segundo quer Aristóteles nesta passagem, do terreno próprio das ciências, com seus objetos determinados e com seu fim na descoberta da verdade. Nas palavras de Grote,

[N]either the one [i.e., o dialético] nor the other [i.e., o retórico] goes deeper than opinion for his premises, nor concerns himself about establishing by induction primary or special *principia*, such as may serve for a basis of demonstration.¹¹⁸

¹¹⁸ Idem, p. 388.

Quero frisar, ainda uma vez, a insistência de Grote quanto à proeminência da natureza das premissas do silogismo dialético e, portanto, do que quer que possa ser um método dialético. É a natureza *commonsensical*, é seu apelo a um certo tipo de opinião difundida, aceita ou reputada — mesmo entre os sábios — que torna o ἔνδοξον uma marca tal que bloqueia o legítimo e verdadeiro acesso do silogismo dialético ao domínio da επιστήμη. Tendo *opiniões* por premissas, não há possibilidade de garantias quanto à verdade da conclusão obtida. Aliás, deriva dessa compreensão sua preferência por traduzir ἔνδοξον por “probable”, provável,

[that] which is not necessarily true even in part, but may be wholly untrue; which always has some considerations against it, though there may be more in its favor; and which, lastly, may be different, or even opposite, in different ages and different states of society (Grote 1872, vol. 1, p. 389)

Não faltam bases textuais em Aristóteles – e fora do contexto dos *Tópicos* e da *Retórica* – para sustentar essa interpretação de Grote. Veja-se, por exemplo, como Aristóteles é explícito nos *Primeiros Analíticos* I.30 46a4-1 em distinguir aquilo que está ao alcance da verdade e aquilo que concerne apenas à opinião:

[Texto 1] Deve-se examiná-los relativamente aos três termos, de um modo ao refutar, de outro ao estabelecer algo; relativamente à verdade, a partir dos termos listados que pertencem verdadeiramente, para os argumentos dialéticos, a partir das premissas segundo a opinião.

δεῖ γὰρ τὰ ὑπάρχοντα καὶ οἷς ὑπάρχει περὶ ἐκάτερον ἀθρεῖν, καὶ τούτων ὡς πλείστων εὐπορεῖν, καὶ ταῦτα διὰ τῶν τριῶν ὄρων σκοπεῖν, ἀνασκευάζοντα μὲν ὡδί, κατασκευάζοντα δὲ ὡδί, κατὰ μὲν ἀλήθειαν ἐκ τῶν κατ' ἀλήθειαν διαγεγραμμένων ὑπάρχειν, εἰς δὲ τοὺς διαλεκτικοὺς συλλογισμοὺς ἐκ τῶν κατὰ δόξαν προτάσεων.

Como se vê, o Problema Geral do Método (PGM) apresentado no Capítulo 1 desta tese ganha força, e não seria possível reconhecer na dialética uma saída fácil, exceto por um mecanismo que alterasse – com maior ou menor fidelidade filosófica a Aristóteles – a compreensão que se tem dessa separação entre o registro da verdade, em que se dá o conhecimento científico para Aristóteles, e o registro da opinião, ao qual deve restar confinada a dialética.

Essa distinção é bastante explícita mesmo nos *Tópicos*. Veja-se, por exemplo, I. 14 105 b 30-31, quando Aristóteles escreve que,

[Texto 2] para os fins da filosofia, deve-se investigar essas coisas segundo a verdade, mas para a dialética, segundo a opinião.

Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν
πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.

O mesmo ponto parece ser apresentado ainda em *Tópicos* VIII.1 155b7-16, em que Aristóteles insiste na distinção entre aquilo que concerne à verdade e aquilo que concerne à opinião.

[Texto 3] Ora, no que diz respeito a encontrar o lugar (*topos*), o filósofo e o dialético procedem do mesmo modo, mas a maneira de dispor essas coisas e formular questões pertence unicamente ao dialético. Pois todas essas coisas dirigem-se a outra pessoa. Já o filósofo, ou alguém que investiga por si mesmo, não se importa se as premissas a partir das quais de dá seu silogismo são verdadeiras e conhecidas, mas aquele que responde não as concede pois elas estão muito próximas do propósito inicia e ele percebe o que pode resultar. Antes, o filósofo possivelmente desejará que suas afirmações sejam as mais próximas e conhecidas o possível: pois é a partir dessas coisas que as deduções científicas ocorrem.

μέχρι μὲν οὖν τοῦ εὐρεῖν τὸν τόπον ὁμοίως τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ διαλεκτικοῦ ἢ σκέψις, τὸ δ' ἤδη ταῦτα τάπτειν καὶ ἐρωτηματίζειν ἴδιον τοῦ διαλεκτικοῦ· πρὸς ἕτερον γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν οὐδὲν μέλει, ἐὰν ἀληθῆ μὲν ἦ καὶ γνώριμα δι' ὧν ὁ συλλογισμός, μὴ θῆ δ' αὐτὰ ὁ ἀποκρινόμενος διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τοῦ ἐξ ἀρχῆς καὶ προορᾶν τὸ συμβησόμενον, ἀλλ' ἴσως κἂν σπουδάσειεν ὅτι μάλιστα γνώριμα καὶ σύνεγγυς εἶναι τὰ ἀξιώματα· ἐκ τούτων γὰρ οἱ ἐπιστημονικοὶ συλλογισμοί.

Berti (2002 [1989]), a partir dessas passagens dos *Tópicos*,¹¹⁹ procura oferecer uma interpretação que salva a dialética dessa “segregação epistemológica” operada por, entre outros, Grote. Segundo ele, a passagem de *Top.* I.14 deve ser interpretada de forma branda:

Aqui, realmente, ele [Aristóteles] não diz que a opinião, e, portanto, a dialética, seja o oposto da verdade, mas que, caso se queira fazer dialética, discutir com os outros, é necessário preocupar-se não tanto com que as premissas sejam verdadeiras, quanto com que sejam opinadas, isto é, partilhadas, aceitas (o que não exclui, naturalmente, que sejam verdadeiras).¹²⁰

É certo que propósitos específicos à prática da dialética, como uma interação entre pessoas, podem determinar *uma*, mas não necessariamente todas as suas características, de modo que, para os propósitos das interações dialéticas, essa separação entre verdade e opinião é relevante, mas sem comprometer a dialética em suas ambições mais filosóficas e, portanto, em sua aspiração ao domínio do

¹¹⁹ Berti (2002 [1989]), pp. 27-28.

¹²⁰ Idem, p. 27.

verdadeiro. É também nesse sentido que Berti parece ler a passagem de *Tópicos* VIII.1:

Como se vê, não se trata de uma diferença entre verdade e não-verdade, ou entre diversos graus de verdade, mas de intenções diversas, uma a do filósofo, isto é, do cientista, despreocupada com o outro, com eventuais interlocutores, e a outra a do dialético, voltada essencialmente para a discussão com o outro.¹²¹

Contudo, a questão está longe de ser pacificada. De fato, fora do contexto de discussão dos *Tópicos*, em que tais matizes poderiam ser apresentados com boa margem de razoabilidade, a separação entre verdade e opinião, filosofia e dialética, que Aristóteles apresenta nos textos dos *Analíticos*, por exemplo, parecem reforçar a hipótese de uma barreira epistemológica mais calculada. O texto [1] deste capítulo aponta nessa direção, e é nesse sentido que Zingano os interpreta:

Regarding the same topic, in *Prior Analytics* II.16, Aristotle ends the chapter by marking that ‘in demonstrations the point at issue is begged when the terms are really [κατ’ ἀλήθειαν] related in the manner described, in dialectical arguments when they are believed [κατὰ δόξαν] to be so related. In *Prior Analytics* 1. 30, where he is enquiring into the search for the middle term, Aristotle writes that, ‘in the pursuit of truth, <one must start> from an arrangement of the terms in accordance with truth [κατ’ ἀλήθειαν], while if we look for dialectical deductions we must start from plausible [κατὰ δόξαν] propositions’ (46A8–10). In the *Posterior Analytics* he writes: ‘Those who are deducing with regard to opinion and only dialectically [κατὰ μὲν οὖν δόξαν συλλογιζομένοις καὶ μόνον διαλεκτικῶς] clearly need only enquire whether their deduction comes about from the most reputable propositions possible’ (1. 19, 81B18–20). He concludes: ‘But with regard to truth, one must enquire on the basis of what actually holds’ (81B22–3: πρὸς δ’ ἀλήθειαν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων δεῖ σκοπεῖν). This is undeniably a clear expression of the abyss that separates true science from reputable opinion. Dialectical reasoning has premises that may be true, but, if their criterion is their acceptability or good reputation, they are not necessarily true. [Grifos meus].¹²²

A separação entre a verdade e a filosofia, de um lado, e a opinião e a dialética, de outro, não é tão facilmente contornada como pareceu fazer crer o comentário de Berti. Não quer isso dizer que a simples presença de uma opinião reputada ou da aplicação de algum outro instrumento da dialética segregue epistemologicamente de maneira radical o domínio da filosofia daquele da dialética. Antes, será preciso encontrar uma resposta para a combinação desses registros.

¹²¹ Idem, ibidem, p. 28.

¹²² Zingano (2007a), pp. 312-13.

Ainda assim, o que esse breve desvio de rota do comentário de George Grote mostrou, ao permitir retornar ao texto Aristotélico – tanto dos *Tópicos* quanto dos *Analíticos* – pelos olhos da crítica mais recente, é que a distinção na qual parece insistir Grote não foi assegurada, mostrando-se, na verdade, posição minoritária ao longo do século XX. Contrariamente a toda a tradição que depois se formaria, e que vigora ainda nos dias de hoje, o esforço interpretativo de Grote consiste em *reduzir* as possibilidades de aplicação dos chamados silogismos dialéticos e, por extensão, do que se entende por método dialético (que por certo os há de empregar) *em virtude mesmo da natureza das premissas de que tal método lançaria mão* – estratégia que ressurgirá no comentário contemporâneo, atropelado como foi o aristotelismo pela avalanche das “opiniões reputadas” que tudo podiam.

Reforçar a separação entre opinião e verdade, entre o provável daquela e o necessário desta: nesse exercício de interpretação, confinava-se a dialética ao terreno do exercício intelectual ou, na melhor das hipóteses, da assistência reflexiva ou confirmadora das verdadeiras práticas da ciência em Aristóteles. Um cenário muito distinto do que apresentei no Capítulo 1. As razões para isso, enfim, começam a se mostrar.

A.2) Sir William Hamilton: dialética e *common sense*

Nada mais distinto, como se viu, do esforço que mais de um século de comentários aristotélicos vem fazendo ao considerar as opções e tensões metodológicas de Aristóteles. Ocorre que já Grote, em seu tempo, ao interpretar nessa chave as possibilidades abertas ao silogismo dialético em função mesmo do seu deduzir a partir de ἔνδοξα, reagia a certa atitude em face dos textos aristotélicos que buscava, pelo contrário, prestigiar as opiniões “de todos, da maioria ou dos mais sábios”. Não é por outro motivo, aliás, que ao final de seu comentário aos tratados de Aristóteles, Grote dedica, em um apêndice alentado, uma inteira seção à crítica de um dos expoentes de tal atitude: *sir William Hamilton* e sua *Dissertation on the Philosophy of Common Sense* – expressão de uma tendência a assimilar Aristóteles às hostes dos que viam no bom senso das opiniões comuns o esteio do conhecimento mais solidamente bem ordenado a que se possa aspirar. Veja-se, portanto, que a aspiração do “método das ἔνδοξα”, como o chamou Barnes, segundo essa interpretação, não se restringia a um “método da ética”, mas confundia-se com a inteira atividade filosófica.

Insisto que não é meu interesse oferecer uma exposição pormenorizada do que foi a Filosofia do Senso Comum — para além do que obviamente se pode depreender do que vai dito acima e do que será esclarecido a seguir. Reação a certas variedades do idealismo em solo britânico, de um lado, e ao ceticismo filosófico, de outro, basta, por ora, lembrar que entre os propósitos de filósofos como Thomas Reid e o próprio William Hamilton estava a vindicação da tese segundo a qual os homens são naturalmente equipados para apreender os conhecimentos partilhados de maneira geral, e que tais princípios enraizados no senso comum são o ponto de partida verdadeiro da filosofia. Não era difícil, portanto, para alguém como Hamilton, tentar computar Aristóteles entre os seus: dado o longo repertório de passagens em que, ou bem Aristóteles procura estabelecer certa ordem de progressão no processo de aquisição de conhecimentos (como, por exemplo, começar pelo que é “mais conhecido para nós” para, a seguir, chegar ao que é “mais conhecido em si ou por natureza”), ou bem examina as teses de seus predecessores, as opiniões comuns (os ἔνδοξα) e a semântica e a pragmática de língua grega, decerto a filosofia do escocês e de outros seus colegas parecia ter afinidades várias e fortes com a do Estagirita. No centro dessa visão da filosofia, como se vê, está uma interpretação bastante generosa da natureza dos ἔνδοξα e de seu emprego na atividade filosófica. Veja-se, por exemplo, *Ethica Eudemia* I.6 1216b28 e seguintes, quando Aristóteles afirma que “cada um, com efeito, tem uma contribuição própria a dar para a descoberta da verdade, e é necessário conduzir a prova, de certo modo, a partir disso”.

Grote lista todas as treze passagens aristotélicas que Hamilton propõe que estejam a confirmar sua interpretação. Ao examiná-las, vai sugerindo que seu sentido, em verdade, é distinto, em maior ou menor escala, daquele pretendido pelo campeão da Filosofia do Senso Comum. O traço filosófico compartilhado por essas passagens é a supervalorização das chamadas *common beliefs*, que, no tratamento de Hamilton, são ora identificadas com os *δοκοῦντα*, ora apresentadas como equivalentes aos *φαινόμενα* da experiência empírica, sempre podendo caber em versões mais largas do que se entende que sejam as crenças do senso comum. Repare-se, portanto, na triangulação apresentada na seção final do Capítulo precedente, em que *EN VII.1* introduzia uma identidade conceitual entre *φαινόμενα*,

λεγόμενα e *endoxa*, não dificilmente podendo aí se incluir aquilo que é abarcado por *δοκοῦντα*.

Apresentarei, de momento, dois exemplos, dos treze produzidos por Hamilton e dissecados por Grote, do que, naquele contexto, acabava passando por *common beliefs*. No primeiro deles — que é o primeiro da lista de Hamilton, (a) — tem-se como que uma das pontas da extremidade, em que a análise de Hamilton (e já sua tradução) busca atrair para o polo da crença e da opinião comum o que claramente opõe-se a isso; no segundo — sexto pela lista de Hamilton, (f) —, pelo contrário, a passagem é exemplarmente *endoxástica*. E seria mesmo estranho se Grote nada concedesse quanto à presença dos *ἔνδοξα* e *λεγόμενα* na filosofia aristotélica. Seu valor para uma tese de maior fôlego, contudo, resulta ser bem menor do que o esperado.

(a) Hamilton propõe-se a apresentar uma tradução de *Tópicos* I.1 100a30 e seguintes:¹²³

First truths are such as are believed, not through aught else, but through themselves alone. For in regard of the first principles of sciences, we are not to require the reason *Why* [but only the fact *That* they are given].¹²⁴

Grote faz bem em condenar Hamilton pela inserção dos colchetes com a glosa “apenas o fato de que são dados” (que, em oposição ao *to dia ti* que ocorre na linha 100b20, remete ao *hoti estin* do esquema das quatro perguntas em *Segundos Analíticos* B.2), ausente no texto, contrária ao espírito da passagem e pretendida para fins alheios aos de Aristóteles. Na tentativa de tudo fazer incluir no escopo do chamado *common sense* e seu conhecimento comum e partilhado, até mesmo a passagem em que Aristóteles está precisamente *opondo* às opiniões reputadas — essas, sim, as *common beliefs* — o tipo de conhecimento primeiro e verdadeiro que caracteriza não o silogismo dialético, mas sim o demonstrativo, justamente ali Hamilton quer fazer entrar alguma variedade de apreensão de conhecimentos do senso comum — o fato *dado* que existem os tais princípios. A sequência da

¹²³ As passagens de Hamilton e Grote, a seguir, são extraídas de Grote (1872), vol. 2, pp. 268-78.

¹²⁴ Remeto à tradução inglesa moderna de Robin Smith para a passagem toda: “Those things are true and primary which get their trustworthiness through themselves rather than through other things (for when it comes to scientific starting-points, one should not search for the reason why, but instead each of the starting-points ought to be trustworthy in and of itself). Those are *acceptable*, on the other hand, which seem so to everyone, or to most people, or to the wise — to all of them, or to most, or to the most famous and esteemed”.

passagem (100b21, apresentada acima) é que efetivamente fala dos *ἔνδοξα*. Além disso, a própria tradução de *pistis* por “belief” assinala essa preocupação em trazer a passagem para o domínio da opinião, quando ela claramente é um exemplo, pelo contrário, da clivagem que Aristóteles estabelece entre *verdade* e *opinião*.

(f) Hamilton apresenta, agora, uma passagem de *Ethica Nicomachea* X.2, 1173a2-3:

For what appears to all, that we affirm it to be; and he who would subvert this belief, will himself assuredly advance nothing more deserving of credit”.¹²⁵

Em seu comentário, Hamilton acrescenta ainda que a paráfrase da passagem em questão por Pseudo-Andrônico traz precisamente a expressão para “opinião comum”, que Hamilton interpreta na chave do que equivalente possível para *common sense*. Pelo próprio teor da passagem, seria difícil que Grote não concedesse que, efetivamente, aqui Aristóteles comparece como um campeão do *common sense*, e a despeito do que pensasse Grote, é fato que não faltarão passagens dos textos do Estagirita em que se encontram inequívocas referências a crenças como essas. É preciso, contudo, fazer um alerta antes de apresentar a restrição do próprio Grote para a passagem. Trata-se de se reconhecer que, apesar de este ser um caso de apelo a uma opinião universalmente aceita — sem disputas quanto a isso —, o fato é que, como observa Irwin em seu comentário à passagem, “Aristotle endorses a universal belief about something being a good”, ao que se acrescenta, porém: “[H]e does not commit himself to endorsing all universally agreed common beliefs (...)”.¹²⁶

Grote concede o ponto, é claro, e ainda apresenta outras considerações que poderiam favorecer as intenções pró-Filosofia do Senso Comum de Hamilton. O que é essencial tanto neste exemplo que apresento como no outro extremo do caso (a) acima, no entanto, é que também aqui Grote é capaz de resistir ao cerco *endoxástico* dos entusiastas da Filosofia do Senso Comum.

If Aristotle had often spoken in this way, he would have been pre-eminently suitable to figure in Sir W. Hamilton’s list of authorities. But the reverse is the fact. In the *Analytica* and the *Topica*, Aristotle is so

¹²⁵ Tradução de Irwin: “For if things seem [good] to all, we say they are [good], and if someone undermines confidence in these, what he says will hardly inspire more confidence in other things”.

¹²⁶ Irwin (1999), p. 302.

far from accepting the opinion and belief of all as a certificate of truth and reality, that he expressly ranks the matter so certified as belonging to mere probable, and includes them in the definition thereof. Universal belief counts more or less, as a certificate of the truth of what is believed, according to the matter to which it refers (...). (Grote, 1872, vol. 2, pp. 277-78).

Assim, percebe-se que muito das inclinações contemporâneas à interpretação de Aristóteles como um filósofo *cioso* de preservar as opiniões correntes — e importa destacar como, no comentário acima apresentado, ἔνδοξα, δοκοῦντα, λεγόμενα e φαινόμενα prestam-se tanto para indicar as opiniões reputadas ou aceitas de todos, da maioria ou dos sábios como para designar algum tipo mais elaborado de *commonsensical perspective* (que diga respeito a fatos ou informações correntes) —, delas valendo-se filosoficamente, encontra antecedentes na tradição de comentário moderno com ambições curiosas. Por certo que os propósitos, e mesmo os mecanismos de análise, são outros, mas há certas características que eu gostaria de destacar, o mesmo valendo para o tipo de recusa a tais pretensões endoxásticas.

A primeira delas diz respeito, justamente, à centralidade da natureza da premissa dialética tal como exposta nos *Tópicos* para a consideração do método a ser empregado. É *porque* as premissas são opiniões (de todos, da maioria ou dos sábios) que toda uma série de outras características acabam por ser acrescentadas à caracterização do procedimento dialético: a possibilidade de formulação de argumentos contrários, a equivalência destes quanto ao potencial de convencimento, o exame, portanto, de posições contrárias, todos são procedimentos que somente se dão na dialética em virtude da natureza das premissas.

Em segundo lugar, o escopo dos ἔνδοξα que servem de premissas já era tido por alguém como Hamilton como suficientemente amplo para incorporar desde reconhecimento de informações empíricas — “o fato que tal-e-tal” é o caso — até opiniões universalmente aceitas, para ficar nos exemplos (a) e (f) de sua lista de treze passagens aristotélicas. As avaliações contemporâneas, como se verá, continuam valendo-se, em registro diferente, de uma ampla compreensão do que pode marcar uma premissa em um silogismo aristotélico com o traço endoxástico.

Também na recusa de George Grote às interpretações *commonsensical* de sir Willian Hamilton percebe-se a proeminência das considerações acerca da natureza e do papel das *premissas*. É através de uma análise das restrições – do ponto de

vista das aspirações científicas, de conhecimento propriamente – que as premissas dialéticas, sendo opiniões comuns reputadas, trazem para os argumentos e demais procedimentos do chamado método dialético que Grote arma sua resistência, ao longo de seu comentário a Aristóteles, aos avanços da Filosofia do Senso Comum em voga em seu tempo.

Ao insistir na marca distintiva da *verdade necessária* tanto às premissas quanto às conclusões do silogismo demonstrativo, em franca oposição à generosidade da *opinião*, meramente provável ou prestigiada contingentemente, que caracteriza a premissa do silogismo dialético, Grote contribuiu para ampliar as dimensões que separam, segundo essa linha de interpretação, o domínio da ciência e da verdade do domínio da dialética e do provável ou difundido. O comentário contemporâneo em muito se assemelhará, em matéria de estratégia, a essas concepções, ainda que esteja respondendo a problemas de natureza radicalmente diferentes. Ainda assim, creio que fica uma questão de grande importância, haja vista a problemática apresentada desde as páginas iniciais desta tese, quer se deseje compreender o tão conhecido método dialético, quer se queira avaliar os modelos paralelos ou concorrentes a ele, a saber, que é preciso definir qual poderia ser o acordo mínimo para um entendimento acerca dos procedimentos dialéticos, uma vez considerada a grande variedade de práticas filosóficas entendidas sob esse registro?

Ter por premissas $\epsilon\nu\delta\omicron\chi\alpha$, com as consequências que isso acarreta, parece-me que será um dos componentes de tal acordo mínimo. O que, exatamente, contará como $\epsilon\nu\delta\omicron\chi\omicron\nu$ ainda será matéria em disputa.

B) John Burnet e a ética “inteiramente dialética”

Se a dialética não era propriamente a questão posta pelo debate da Filosofia do Senso Comum discutida e questionada por Grote, ainda que envolvesse diretamente o tratamento dos $\epsilon\nu\delta\omicron\chi\alpha$, ao final do século XIX, com base no trabalho de John Burnet, ela passaria a primeiro plano no que concerne a certas interpretações metodológicas de Aristóteles. Pode-se dizer que é dos primeiros passos na expansão do alcance dos procedimentos dialéticos para além do caráter preparatório e performático a que, tradicionalmente, os *Tópicos* os confinavam. Em

sua preparação do texto das éticas aristotélicas,¹²⁷ respondendo às frequentes críticas segundo as quais o aristotelismo era, na verdade, inconsistente (considerando-se suas prescrições de método e sua efetiva realização das disciplinas do conhecimento propriamente), Burnet procurou mostrar com detalhe que, ao menos no campo da filosofia prática do Estagirita, era necessário considerar os problemas de método a partir de outro ângulo. Como procurei mostrar no primeiro capítulo, o autor afirmava o seguinte acerca do método:

I had come to the conclusion that most of the difficulties that have been raised about the Ethics were due to the fact that, though the dialectical character of many passages had long been admitted, commentators had never thoroughly recognized that the treatise was dialectical throughout.¹²⁸

As tensões, na verdade, deviam-se à percepção dos leitores das *Éticas* de que, por oposição ao que se encontrava nos tratados científicos e metafísicos, na filosofia prática, o Estagirita estaria em dívida para com seu método mais rigoroso.

Assim, os problemas eventualmente surgidos na consideração do que de fato ocorre no andamento do texto das *Éticas* estariam antes nas expectativas indevidas de cientificidade do que propriamente na metodologia empregada por Aristóteles: a ética é, e deve ser, como já se viu na opinião de Burnet, um trabalho dialético. A reação de Burnet não era à toa. Afinal, comentaristas da *Ethica Nicomachea*, como Stewart, por exemplo, buscaram reconhecer na presença de proposições universais que inauguravam o tratado um acordo com o conjunto da doutrina científica e de método do Estagirita, como se viu na seção A) de 1.2 no Capítulo 1. Assim, sua tese acerca da natureza dialética do tratado vinha imprimir nova direção ao estudo da ética, retirando a dialética de seu confinamento meramente preparatório, tal como visto em Grote acima.

Burnet explora a presença de sucessivos tratamentos a um mesmo tema (prazer, amizade) à luz de um critério metodológico: Aristóteles pode até apresentar as soluções, ou os caminhos para elas, mas nada o compromete a nenhuma delas em particular, do mesmo modo que Platão não precisa estar comprometido com nenhuma das descrições de conhecimento oferecidas no *Teeteto*. Assim, é através

¹²⁷ Burnet toma a doutrina de ambas, *Ethica Nicomachea* e *Ethica Eudemia*, como diferente apenas “in matters of detail and emphasis”; quanto a possíveis inconsistências, segundo nos informa, interpretou ambas “on the assumption that there is none”. Burnet (1900), p. xiii.

¹²⁸ Burnet (1900), p. v.

do emprego do método dialético que se deve procurar, nas *Éticas*, a definição do Sumo Bem Humano. Por certo que a dialética significa mais do que simplesmente a arte do diálogo e da discussão, como poderia ser o caso de Sócrates, uma vez que agora trata-se de “formulação teórica da prática de Sócrates” (Burnet, 1900, p. xxxix). Há de se reconhecer importantes diferenças entre as concepções de dialética que encontramos em Platão e Aristóteles — enquanto, para Platão, a dialética seria, no dizer de Burnet, a ciência das Formas ou Ideias, tornando-se “o instrumento de todo o pensamento filosófico” e o ideal de “uma ciência acabada” (Burnet, 1900, p. xxxix), Aristóteles rejeita tal concepção e não pode aceitar que uma prova dialética seja considerada *prova* propriamente dita, nos termos estabelecidos por sua *Analytica*. Apesar dessas diferenças, contudo, resta o fato inequívoco, segundo Burnet, que ambos convergem na apreciação da dialética e de um seu papel deveras importante:

But it remains as true for him as it was for Plato that the dialectic method is the only way of arriving at immediate propositions (...) and it is from such propositions that all science must start.¹²⁹

Assim, o processo de virada no prestígio da dialética como procedimento metodológico iniciado por Burnet tem a filosofia prática do Estagirita como província fundamental, mas recorre, como não poderia deixar de ser, ao que se apresenta nos *Tópicos* como uma concepção geral de dialética e seu método. Assim como se viu no caso do comentário contemporâneo, especialmente pela interpretação de Irwin, o método *colocado em prática* na *Ethica Nicomachea*, por exemplo, seria aquele cuja natureza havia sido explicitada e cujos detalhes haviam sido examinados, com as possíveis justificativas teóricas, nos *Tópicos*. Diz Burnet:

Dialectic is the subject of that part of the *Organon* called the *Topics*, and it is there that we shall find the theoretical justification of the method employed in the *Ethics*. The object of the science, we are told, is to enable us to draw conclusions from received beliefs on any subject that may be proposed. The dialectic syllogism differs from the demonstrative syllogism in having for its premises, not scientific truths but received beliefs. These beliefs are those either of the majority or of the wise. (...) [A]bove all, it is of use for the discovery of the first principles or starting-points of the different sciences (...). This, then, is the proper function of dialectic, which is a method of examination and affords a path to the first principles of all the sciences.¹³⁰

¹²⁹ Burnet (1900) p. xxxix

¹³⁰ Idem, p. xl.

Novamente, vale frisar – já que é o ponto central dos interesses desta exposição – que a natureza do silogismo dialético e, por extensão, do método dialético tal como apresentado nos *Tópicos*, revela-se pela caracterização das premissas a partir das quais se raciocina dialeticamente. É por ter por premissas *received opinions* (ἔνδοξα) no tipo de silogismo que é próprio da dialética que o chamado método dialético é tal que opiniões contrárias ou contraditórias são confrontadas, que razões para se crer, convincentemente, em uma ou em outra das posições contrárias ou contraditórias podem ser pesadas, que o trabalho de esclarecimento, mediante desambiguações, especificações e detalhamentos vários surgidos da análise lógico-conceitual são convocados para a solução (*lysis*) do *problema* (o par de ἔνδοξα contraditório). Assim o nota Burnet:

As a general rule, we find that they are contradictory, and when we find such a contradiction between received beliefs, we have what is called an *aporia* (literally, “no thoroughfare”). (...) The technical name for a pair of contradictory ἔνδοξα is *problema* and the solution of it is called the *lysis*.¹³¹

Assim, e mantendo o foco, ao longo dessa reconstituição dos principais momentos do percurso de reavaliação da dialética em Aristóteles, vai-se constatando que boa parte das características procedimentais e instrumentais do que se chama propriamente de método dialético — a confrontação de proposições contraditórias ou contrárias, argumentos que concluem convincentemente por um ou outro lado do par de teses a serem defendidos, o reconhecimento das *aporiai* e o propósito de as solucionar, assim como o emprego, com vistas a alcançar essa solução, de um certo aparato lógico-conceitual — ou bem são produtos diretos da natureza *endoxástica* das premissas, ou bem são direcionados para o uso específico que elas, as premissas (opiniões aceitas ou reputadas), acabam por exigir. Certamente, como já se viu, todo esse trabalho e esse instrumental pode ser posto em funcionamento em outros contextos que não aqueles exclusivamente da dialética¹³² apresentada nos *Tópicos*, o que acarreta, também, adaptações várias a esses usos. Mas essa simples constatação é já matéria suficiente para uma primeira consideração acerca da virada interpretativa relativamente à dialética que descrevi em linhas gerais na introdução acima. Ainda que restringindo-se fortemente às

¹³¹ Idem, *ibidem*, pp. xl-xli

¹³² Falou-se disso já ao longo da discussão do comentário à interpretação de Grote (1872); o assunto ressurgirá ao final da quarta seção, especialmente, após a apresentação da interpretação de Irwin (1988).

Éticas, Burnet inverte o sinal da valorização das marcas dialéticas, que antes ficavam ou confiadas a um domínio em que tinham pouca margem de atuação — os contextos previstos nos *Tópicos*, sendo que, no que poderia ter de papel para as disciplinas científicas, era meramente propedêutica e auxiliar —, ou davam margem às críticas a Aristóteles, que despontava como incoerente em razão dos métodos empregados em seus tratados discreparem visivelmente das preconizações dos *Analíticos* e outras passagens em que o método filosófico do Estagirita é descrito.

Além dessa mudança na recepção, que passa a assimilar o regime *endoxástico* vendo nele procedimentos filosoficamente legítimos e proveitosos, há ainda outra mudança de perspectiva que, gradativamente, vai se consolidando ao longo do aristotelismo do século XX. Trata-se da mudança na avaliação das possibilidades de obterem-se resultados positivos das análises das *aporiai*. Veja-se, por exemplo, a síntese de Burnet:

Our belief in the possibility of solving in the contradictions between *ἔνδοξα* depends upon the conviction that neither the mass of men from ancient times down to the present nor the great thinkers of mankind are likely to be altogether wrong.¹³³

Esse otimismo epistemológico não é de todo inusitado, claro. Já indiquei essa versão positiva acima ao mencionar *Ethica Eudemia* I.6 1216b28. Veja-se, ainda, a abertura da Retórica, por exemplo, quando o recurso às opiniões é novamente justificado:

Os homens têm suficiente inclinação natural para a verdade, e usualmente ocorre que eles logram alcançá-la; eis por que razão é proveitoso estudar *ta ἔνδοξα*. (*Rhet.*, A.1, 1355a15-8)

Burnet cita, em verdade, como evidência da correção de sua interpretação otimista quanto à possibilidade desse “acordo” geral, uma passagem de *Ethica Nicomachea* VII.13 1153 b32 em que, discutindo o fato de diferentes serem os tipos de prazeres perseguidos pelos homens, Aristóteles afirma que talvez todos busquem o mesmo prazer, pois “todas as coisas têm, por natureza, algo de divino” (*panta gar phusei echei ti theion*). É difícil imaginar que esse comentário, assaz genérico e tentativo, sirva para confirmar qualquer coisa como a convicção com que os comentadores modernos têm, desde Burnet, apostado nas possibilidades desse

¹³³ Burnet (1900), p. xli.

acordo dos ἔνδοξα. De todo modo, assinala-se aqui uma tendência que se acentuará ao longo do século XX.¹³⁴

E como é possível chegar a esse acordo que permitiria harmonizar os ἔνδοξα inicialmente distintos, contrários ou contraditórios entre si? Como é possível encontrar o que há de verdadeiro em tal situação inicial em que as coisas são menos claras, para poder dispor-se em uma condição de mais clareza (para lembrar de *Ethica Eudemia* I.6 1216b26-36)? Segundo Burnet,

This he does by assailing these beliefs (*epicheirein*) from a number of positions or points of vantage (*topoi*), which are applicable to every kind of subject, the positions of “the more and less”, “the essential and the accidental”, and so forth, which the skilled dialectician is always ready to occupy. They are in fact a number of ways in which the beliefs under discussion can be qualified so that the contradiction, which can only arise from their being stated without qualification, will disappear.¹³⁵

À presença fundamental da premissa dialética, os ἔνδοξα, acrescenta-se o necessário percurso da tentativa de solução das *aporiai* a que os ἔνδοξα iniciais dão margem. Os ecos com o modelo do que seja o método dialético (em ética, mas não apenas) apresentados em *Ethica Nicomachea* VII.1 vão se firmando, e a ele voltarei a seguir. Antes, apenas gostaria de assinalar que, pelo que vai escrito acima, começa-se a se impor a necessidade de ainda outra reflexão relativamente aos procedimentos ditos dialéticos. Repare-se que Burnet trata de mencionar alguns *topou* que constituem os mecanismos, as ferramentas do emprego da metodologia dialética; entre eles, há a menção à distinção “essência e acidente”. Com efeito, em *Tópicos* I.5, por exemplo, Aristóteles procede a um exame dos chamados “predicáveis”, exame ao qual comparecem, portanto, as noções de definição (*horos*), associadas à noção de essência (*to ti ên eivai*), mais as noções de próprio, (*idion*), gênero (*genos*) e acidente (*sumbebêkos*). Ora, sendo o tratado dos *Tópicos* o texto por excelência do desenvolvimento e da análise do método dialético, não causa espécie que Burnet diga, portanto, que o emprego desses *topoi* para a análise das opiniões que inicialmente geram as contradições a serem dirimidas é algo peculiar ao dialético e à sua metodologia.

¹³⁴ Vale notar que Grote (1872, vol. 2, p. 278) discute a mesma noção de *echein ti theion* sem nenhuma convicção positiva relativamente a suas possibilidades metodológicas para a filosofia de Aristóteles.

¹³⁵ Burnet (1900) p. xli.

Note-se, no entanto, que assim como o apreço pelos ἔνδοξα e pelas premissas dialéticas tenderá a crescer ao longo das avaliações que serão feitas no século XX, igualmente se ampliarão as marcas do que conta como um procedimento dialético. Ao alargamento do domínio a que pertenceria o exercício da dialética (inicialmente confinado às práticas agonistas dos *Tópicos* e a papel secundário em todo o vasto terreno da filosofia), tornando-se o método por excelência da ética e, gradativamente, ganhando força também nos demais tratados, seguiu-se uma gradativa consolidação de modos de interpretação dos procedimentos de análise filosófica em Aristóteles que tendiam a assimilar muito daquilo que fazia o Estagirita ao chamado método dialético.

Eis o que importa reconhecer: pouco a pouco, todo esclarecimento conceitual — toda análise lógico-ontológica, como no caso do emprego das distinções “essência” e “acidente”, e toda análise semântico-linguística, como buscarei mostrar a seguir — passa a ser considerado *indício*, *evidência* da natureza dialética de um procedimento ou outro nos mais variados tratados aristotélicos.¹³⁶

Com esses elementos em mente, é possível retornar à passagem de *EN VII.1* apresentada no Capítulo 1 para indicar alguns pontos acumulados na análise até agora. São eles:

(a) O procedimento, como se viu, preconizava ser necessário (i) estabelecer as aparências (φαινόμενα), (ii) encontrar, a seguir, as aporias (*aporiai*) resultantes do primeiro passo para, então, (iii) provar (*deiknunaî*), se não todas as aparências, ao menos as mais autorizadas (*kuriotata*) dentre elas.

(b) São os pontos de partida selecionados — as premissas — que engendram as *aporiai*, e isto é uma marca do procedimento dialético que se buscou destacar até agora, quer eles entrem em conflito entre si, quer com ainda outras teses ou ditos. Burnet, ao comentar a passagem, indica isso claramente: “We shall see that several of the *aporiai* arise from an apparent contradiction between this and other δokoũντα ” (Burnet, 1900, p. 291, n. 5).¹³⁷

¹³⁶ A questão já havia aparecido sutilmente no tratamento de Grote, ressurgiu com mais força agora em Burnet, mas ficará realmente encorpada a partir dos anos de 1950 e 1960, com as análises de Austin e, sobretudo, Owen, que sintetizarei a seguir, mas vai se tornando bastante comum.

¹³⁷ Sobre esse ponto, cf. Cooper (2009); também Zingano (2007b). A tese que fundamentalmente sai provada, ao final, e que é causadora de parte das *aporiai*, não é

A passagem como um todo já é apresentada por Burnet como descrevendo, em essência, o que é o método dialético para Aristóteles. Sobre o trecho, afirma Burnet:

A brief sketch of the dialectical method follows. Here *ta φαινόμενα* are equivalent to *ta ἔνδοξα* (cf. *An. Pr.* 24b11, *lepsis tou phainomenon kai endoxou*), though properly speaking the term has a wider sense. Not all *φαινόμενα* are *ἔνδοξα*, but only *ta tois pollois e ta tois sophois φαινόμενα*.” (Burnet, 1900, p. 291, nota 5).

O uso relativamente frouxo que indiquei no comentário de Grote a Hamilton — uso de que ambos se valem — de *ἔνδοξα*, *φαινόμενα*, *λεγόμενα* e *δοκοῦντα* como significando, nos casos relevantes, algo como *common opinions* ou *common beliefs* recebe, da parte de Burnet, um tratamento filológico mais preciso e fica assegurado.¹³⁸ Essa compreensão alargada — e textualmente assegurada — do que poderia servir de *protasis dialektikê*, premissa dialética, combinada com a gradativa mudança de apreço pelo *sylogismos dialektikos* de um tipo de procedimento propedêutico à empresa filosófica será uma das molas propulsoras da já referida expansão da dialética como método filosófico em Aristóteles. Especificamente quanto às premissas, deve-se considerar a contribuição decisiva de G. E. L. Owen para a distinção entre *φαινόμενα* empíricos e *φαινόμενα* a serviço da dialética.

Após uma breve recapitulação da interpretação de Owen quanto a este ponto específico e algumas considerações acessórias sobre esses dois elementos na expansão da dialética (as premissas e o tipo de análise empregada para a solução das dificuldades), chego a Irwin e sua interpretação mais robusta da questão da dialética. Por fim, conforme anunciado de início, aponto algumas dificuldades para essa leitura expandida e expansiva da dialética com vistas a tentar iluminar o debate contemporâneo sobre o tema, buscando indicar de que modo o consenso que veio se constituindo, recentemente, parece se desfazer.

C) Dialética e análise da linguagem: a leitura de Owen

Foi especialmente na segunda metade do século XX que o processo de expansão do método dialético na filosofia de Aristóteles ganhou grande impulso, o

nenhum dos *φαινόμενα* apresentados no primeiro passo, mas sim a tese Socrática sobre a impossibilidade da *acrasia* (*EN VII.2 1145b27-8*).

¹³⁸ Já Alexander Grant assim compreendia a passagem em seu *The Ethics of Aristotle* (1885, vol. II, p. 144-45).

que coincidiu com um intenso interesse de especialistas de variados matizes em questões de método na filosofia do Estagirita. Como assinala Berti, foram três os *Symposia Aristotelica* dedicados direta ou indiretamente ao tema e cujos trabalhos publicados constituem uma contribuição decisiva sobre o assunto: *Aristote et les Problèmes de Méthode* (organizado por Suzanne Mansion e publicado em 1960), *Aristotle on dialectic: The 'Topics'* (organizado por G. E. L. Owen e publicado em 1968) e *Aristotle on Science: The Posterior Analytics* (organizado por Enrico Berti e publicado em 1981).¹³⁹ A esses trabalhos, obviamente, vieram a se somar inúmeras publicações que ou bem versaram sobre o tema, ou bem incorporaram resultados importantes ali apresentados.

Dentre esses resultados mais célebres está precisamente o artigo de G. E. L. Owen no volume organizado por S. Mansion, *Tithenai ta Phainomena*, consagrado ao exame da expressão que ocorre no que se convencionou chamar de primeiro passo do procedimento dialético, tal como este é definido na *Ethica Nicomachea* VII.1. Já mostrei como Owen reconhece, desde o início, a existência da discrepância entre as prescrições metodológicas de Aristóteles para as ciências, de um lado, e muito de sua prática investigava, de outro, especialmente no que concerne à *Física* e a *Ethica*.

O fosso entre a ciência apodítica e as práticas filosóficas mais frouxas já estava devidamente identificado. E é precisamente quanto às premissas que essas marcas metodológicas fazem-se sentir mais explicitamente. Talvez por estar justamente construindo, elaborando as definições de sua disciplina, Aristóteles valoriza um trabalho de esclarecimento e fortalecimento de “such common ideas as change and motion, place and time, infinity and continuity, and in doing so he claims to be defining his subject-matter”.¹⁴⁰

Já se pôde avaliar, no Capítulo 1, como Owen apresenta o quadro aparentemente “baconiano” das teses aristotélicas: a centralidade das experiências a título de coleta de dados empíricos que organiza a investigação científica. Para além desse quadro, no entanto, reconheceu Owen um uso linguístico para a noção de φαινόμενα, especialmente com base em seu emprego no contexto de *EN* VII.1, e que não pode ter o sentido apresentado

¹³⁹ Berti (1997), p. 160.

¹⁴⁰ Owen (1960,) p. 83.

Estabelecida a distinção e consolidado esse caminho de interpretação relativamente às premissas ou pontos de partida mencionados na celebrada passagem metodológica de *EN VII.1*, gostaria de voltar minha atenção, agora, para dois pontos decisivos nessa tentativa de reconstrução do alargamento da compreensão da dialética. Como já foi dito, o primeiro deles, no primeiro passo dos três preconizados pelo referido método, consiste em uma concepção mais ampla daquilo que pode contar como uma *protasis dialektikê* e, pela definição desta dada nos *Tópicos*, como um *ἔνδοξον*. O segundo diz respeito aos mecanismos de resolução das *aporiai* — o segundo dos passos descritos em *EN VII.1* — e o emprego, neste estágio, de considerações lógico-ontológicas ou linguístico-semânticas.

Quanto ao primeiro, já ficou clara a identificação entre *φαινόμενα*, de um lado, e *λεγόμενα* ou *ἔνδοξα*, de outro. Ocorre que, uma vez feita identificação para os contextos em que ela é requerida, resta ainda avançar na avaliação do que conta ou não como um *phainomenon* ou *endoxon*. E então entra-se no domínio do segundo ponto.

Veja-se o que diz o próprio Owen: “(...) and the *λεγόμενα* turn out as so often to be partly matters of linguistic usage, or, if you prefer, of the conceptual structure revealed by language”.¹⁴¹ Repare-se que, assim como já havia sido indicado na análise de Burnet (em explícita relação, segundo Burnet, com a doutrina dos *Tópicos*), esclarecimentos linguísticos, marcas gramaticais, distinções conceituais, todos esses procedimentos não são apresentados como *um* instrumento entre muitos outros que caracterizam o filosofar dialético. Antes, eles são constitutivos das etapas que fundam o método dialético: (i) *tithenai ta phainomena* e (ii) *diaporein* são intrinsecamente marcados por uma concepção do que sejam os *φαινόμενα/λεγόμενα/ἔνδοξα* e o exercício de resolução dos “problemas dialéticos” deles eventualmente derivados, deixando difícil vislumbrar o que, à exceção da pura demonstração matemática, ficaria de fora do escopo da dialética. Owen, por exemplo, caracteriza o segundo passo como “logical or philosophical puzzles generated, as such puzzles have been at all times, by exploiting some of the things commonly said”; tão marcante quanto sua apresentação do ponto — que naturaliza

¹⁴¹ Idem, p. 85.

o problema: dificuldades lógicas e filosóficas sempre foram assim — é o exemplo apresentado:

The first of the set [of the *aporiai*] ends with the words: “If so, we shall have to say that that the man of practical wisdom is incontinent, *but no one would say this*” (not that it happens to be false, but that given the established use of the words it is absurd). The last ends: “But we say” (i.e. it is a common form of words).¹⁴²

A convicção de que a incursão por esclarecimentos lógico-semânticos é a marca distintiva da dialética (que é o método filosófico por excelência) é tamanha que, pouco depois, Owen afirma:

For an appeal to a *legomenon* may be an appeal either to common belief about matters of fact or to established forms of language or to philosophical thesis claiming the factual virtues of the first and the analytic certainty of the second.¹⁴³

As matrizes intelectuais que levaram a essa avassaladora tendência nos últimos anos e que contribuíram decisivamente para a assimilação de largas porções do *corpus* à chamada metodologia dialética não passaram despercebidas. Enrico Berti, por exemplo, assim sintetizou o caso:

Desse modo, a análise linguística — que Owen localizou corretamente naquela que Aristóteles chamava “dialética” e que é diferente da dialética de Platão, que consiste na ciência das ideias — tornava-se a condição para a construção da própria ontologia, isto é, da filosofia, exatamente como para a filosofia analítica.

Aliás, o próprio Aristóteles teoriza explicitamente, nos *Tópicos*, a distinção entre os diversos significados das palavras, isto é, a análise semântica, como um dos principais “instrumentos” da dialética, ou seja, da arte de discutir lealmente e, afirma que é necessário não só fazer tal distinção, mas também fornecer as razões dos diversos significados. (...) Aristóteles, como se sabe, não só dedicou todo um livro da *Metafísica*, o livro Delta, à distinção entre os significados das palavras, mas construiu a sua ontologia essencialmente sobre a distinção entre os vários significados da palavra “ser”, mas também das palavras *ousia*, *dunamis*, *energia*, “verdade”, “uno”, “muitos”, etc.¹⁴⁴

Considere-se com um pouco mais de vagar, agora, esse caminho de compreensão das *endoxa* e, portanto, do método dialético. Ao analisar os capítulos de abertura da *Ethica Nicomachea* na seção 1.2 A) do Capítulo 1, procurei mostrar

¹⁴² Idem, *ibidem*, p. 87

¹⁴³ Idem, p. 89.

¹⁴⁴ Berti, 1997, pp. 159-160.

como uma forte tendência interpretativa, partindo de Burnet, reconhecia na presença do vocabulário platônico e de teses compartilhadas, fosse com o platonismo acadêmico ou popular, fosse com as crenças mais geralmente difundidas, uma marca do procedimento dialético.

Não suficiente, antes mesmo, na seção 1.1.1, relativamente aos problemas gerais do método em Aristóteles, viu-se que os procedimentos de análise empregados na *Física* atendiam bem os critérios de uma análise desse tipo linguístico-conceitual que Owen quer encontrar no fazer filosófico de Aristóteles e que Berti sintetizou acima. Estarão esses critérios, efetivamente, cobertos pela prática dialética, para além daquilo que já se viu ser a força da natureza endoxal das premissas dos argumentos dialéticos? O texto [9] do Capítulo 1, de fato, destacava essa importância da análise linguística:

[Texto 9] Sobre as premissas, então, são suficientes as coisas ditas. Já relativamente ao número de modos (que algo é dito) nossa investigação deveria não apenas estudar que coisas são ditas de diferentes modos, mas também deveria tentar dar as razões.

Na verdade, ao analisar os instrumentos da dialética, Aristóteles coloca, como já indiquei, e não apenas nos *Tópicos*, a tarefa do esclarecimento do sentido dos termos em clara proeminência. A tese de Owen, no entanto, aporta à discussão sobre dialética duas novidades de grande interesse: está considerando um instrumento da dialética – o exercício de desambiguação – como sendo, na prática, o mesmo que o recurso a uma premissa endoxal e (ii) está incluindo entre as premissas endoxais uma versão muito particular do trabalho de desambiguação, isto é, a simples significação.

Considere-se os seguintes exemplos.

[Texto 4] Por exemplo, devemos dizer não apenas que a justiça e a coragem são ditas bens de, ao passo que aquilo que produz a boa forma e o saudável o são diferentemente, mas também que aquelas o são em virtude de serem elas mesmas de certo tipo, ao passo que estas o são em virtude de produzirem algo, e não por elas mesmas serem de certo tipo. (*Tópicos* I.15, 106a5-8).

οἷον μὴ μόνον ὅτι ἀγαθὸν καθ' ἕτερον μὲν τρόπον λέγεται δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, εὐεκτικὸν δὲ καὶ ὑγιεινὸν καθ' ἕτερον, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτῷ ποιὰ τινὰ εἶναι, τὰ δὲ τῷ ποιητικῷ τινος καὶ οὐ τῷ αὐτῷ ποιὰ τινὰ εἶναι.

O exemplo de Aristóteles em *Tópicos* I.15 envolve esclarecer o que faz com que se diga que certas coisas são *boas* em sentido moral por oposição a outras coisas que não são boas nesse sentido. Ao tentar esclarecer isso, entram em cena considerações sobre coisas que são boas em si mesmas, e que, portanto, são a causa de sua própria bondade, e outras coisas que não são boas em si mesmas, mas derivam sua bondade de outras coisas (ao que se acrescentaria, facilmente, que também são boas *para* outras coisas). Operando nesse nível conceitual, Aristóteles poderia tranquilamente se valer desses raciocínios para analisar outros conceitos ou objetos que, por ventura, mantivessem relações de mesmo tipo. O leitor não precisa procurar muito para encontrar semelhantes exemplos: a distinção entre fins que são buscados por si mesmos e fins que são buscados com vistas a outros fins que não eles mesmos é um outro exemplo de relação conceitual desse tipo, e é com ela que Aristóteles praticamente abre a *Ethica Nicomachea*. Isto mesmo mostra o texto [13] do capítulo 1:

[Texto 13] Se, então, existe algum fim das coisas que fazemos, o qual desejamos por si mesmo, e todas as outras coisas por causa deste, e se não escolhermos todas as coisas por causa de outras (pois se assim se fizesse se iria ao infinito, de modo que nosso desejo seria vazio e vão), resulta claro que este deve ser o bem, e o melhor [i.e., o bem supremo]. (*EN* I.2 1094a18-22)

Sem dúvida alguma, Aristóteles está a aplicar um procedimento de análise e explicação muito próximo daquele descrito em *Tópicos* I.15. Resulta muito evidente, portanto, que não é necessário recorrer à prática mais filosoficamente encorpada da distinção dos múltiplos sentidos do ser em *Metafísica* Γ, como foi feito no Capítulo 1 desta tese, para constatar os usos que Aristóteles faz de tal procedimento. Não é evidente, no entanto, que estas duas coisas sejam equivalentes:

- (1) Argumentar a partir de opiniões reputadas.
- (2) Começar um raciocínio clarificando conceitos.

O que Aristóteles parece estar fazendo no caso de *Tópicos* I.15 é claramente (2), e não (1). Não por acaso, no contexto dos *Tópicos*, essa discussão surge em meio às considerações de Aristóteles sobre como é possível estar bem preparado para lidar com toda sorte de argumentos na prática da dialética.¹⁴⁵ Como *instrumento* da dialética, portanto, a prática de análise dos muitos significados de um

¹⁴⁵ Cf. *Top* I.4 101b10-13.

termo, clarificando seus variados empregos, não deveria constituir, sem mais, um exemplo de *endoxon* ou *phainomenon* a partir dos quais silogismos dialéticos, nos termos propostos por *Tópicos* I.1, ocorrem. Análises linguístico-conceituais, nos termos anunciados acima por Owen e sintetizados por Berti como sendo a marca dessa interpretação analítica de Aristóteles, não parecem poder cumprir a função do “a partir do que” que se deduz da definição de argumento dialético (διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος), podendo servir, antes, e precisamente, como exercício preliminar para a efetiva argumentação dialética.

Considere-se agora um segundo exemplo

O vazio parece ser, com efeito, o lugar no qual nada há.

δοκεῖ δὴ τὸ κενὸν τόπος εἶναι ἐν ᾧ μηδὲν ἐστὶ. (*Física* 213b31)

Já chamei atenção para o fato de que até mesmo o uso de δοκεῖ por Aristóteles é tido como uma “típica frase dialética”, tanto para Burnet como para Owen – o que me parece, francamente, uma demasia.¹⁴⁶ Desconsiderada essa questão, de resto já abordada acima, o que importa é que Aristóteles formula aqui uma explicação mínima, no contexto de sua investigação *Física*, para o que seja o vazio. O que filósofo diz estar fazendo explicitamente nestas linhas? A frase anterior esclarece-o: Πρὸς δὲ τὸ ποτέρως ἔχει δεῖ λαβεῖν τί σημαίνει τοῦνομα: quanto a saber se o vazio existe ou não, portanto, “é preciso apreender o que o nome significa”. Dito isso, o filósofo oferece um esclarecimento acerca deste *nome*, deste *termo linguístico*: τὸ κενὸν.

Pelo que ensina a lição de Owen, esclarecimentos de natureza linguística como esses são os pontos de partida para a atividade filosófica, pois são “questões de uso linguístico” que, desde sempre, deram origem a tais reflexões. A relevância dessa interpretação logo se faz sentir para os estudos de método em ética. Veja-se, por exemplo, o que Aristóteles dizia em *EN* I.4, conforme o texto [10] previamente analisado no Capítulo 1:

¹⁴⁶ Owen considera que o uso de δοκεῖ, que abre o primeiro argumento em defesa da existência do vazio em 208b1-5, “appeal to established ways of talking about physical replacement”. A sequência inteira é repleta de verbos *dicendi*, além de contemplar uma citação a Hesíodo e uma das aporias provém de Zenão. Ora, tudo isso pode muito bem estar estabelecendo o caráter endoxal das primeiras discussões em torno de lugar, mas seguramente não é o suficiente para garantir que 213b21 é, necessariamente, o mesmo que um *endoxon*. Cf. Owen (1960), pp. 87-88.

[Texto 10] Ora, em relação ao nome, há acordo quase completo da maioria: pois, tanto o vulgo quanto os mais refinados dizem ser a felicidade e supõem ser o bem viver e o bem agir o mesmo que o ser feliz. Relativamente ao que é a *eudaimonia*, discordam, e o vulgo e os sábios não respondem do mesmo modo.

Veja-se como o comentário contemporâneo interpreta o já analisado “acordo em relação ao nome”:

This is clearly an *endoxon*. Aristotle refers here to the two groups of people who must hold an opinion if it is to be an *endoxon*: the majority and the experts (cf. *Top.* 100b22). He explains what the name of the S[upreme] H[umam] G[ood] is in common language, and offers an account of what *eudaimonia* signifies: to live a good and successful life. We have a specification of the meaning of *tagathon*: for men, what all actions seek, is living well and doing well. This *endoxon* tells us that the SHG is a way of living well and being successful.¹⁴⁷

Seria profundamente surpreendente que um geômetra, ao estabelecer as definições dos termos que empregará em suas demonstrações, principiasse por dizer que “entende por x tal-e-tal”, ou que “y significa tal-e-tal”, e esse procedimento fosse considerado dialético. No entanto, ao supor que declarar o significado de um termo equivale a ingressar no terreno das coisas que “assim aparecem para todos, para a maioria ou para os sábios (...)” – a sempre lembrada definição de ἔνδοξα –, é precisamente isto o que se faz.

A influência dessa leitura logo se fez sentir — e marcará fortemente, como quero mostrar, a análise de Irwin (1988) e tantos outros que o seguiram. Já em seu tempo, a avaliação foi gradativamente tornando-se aceita, quase consensual, ainda que diferentes razões fossem apresentadas para o procedimento envolver os elementos de análise que envolvia. D. J. Allan, por exemplo, discutindo as noções de causalidade antiga e moderna, ao considerar o método aristotélico, acaba estabelecendo conclusões que vão no mesmo sentido das análises de Owen, inclusive com a mesma ligação entre os procedimentos da *Physica* e da *Ethica*:

An open-minded reading of the *Physics*, especially in the Greek, should soon dispel the idea that Aristotle relies upon either intuition or metaphysics to justify his first principles. Yet, they are also not due to reflection on accumulated scientific knowledge, being principles by which research is to be guided. If so, what other foundation have they? (i) They are obtained by a careful study of the way in which we talk about nature and natural processes. In the first book it is from an examination of linguistic forms used in the description of becoming

¹⁴⁷ Natali 2010, p. 308

that Aristotle reaches the result that one cannot do with less than three physical principles -- form, privation of form and a subject. (ii) Until he reaches the treatment of motion in the third book, where he introduces the concept, admittedly rather far from common thought, of the actual and the potential, -- until then Aristotle is simply pursuing an analysis of common conceptions as reflected in common ways of speaking. There is not perhaps always a sharp distinction between modes of thought and forms of speech as a guide to these. (iii) *Legetai* on the whole predominates over *dokei*, and where the latter is used, it means not 'my opinion is', but 'it is widely supposed'. (iv) This method of enquiry is not of course confined to physics. Aristotle makes extensive use of it also in books VI and VII of his *Ethics*.¹⁴⁸

Segundo Allan, a suposição subjacente a tal método consiste em dizer que ou bem não podemos nos afastar das concepções acerca dos processos naturais que já se cristalizaram na própria linguagem, ou bem o faremos por conta e risco. A análise de nossa linguagem sai, novamente, fortalecida como o ponto de partida mais seguro para o empreendimento filosófico e consolida-se como marca básica do método dialético em Aristóteles.

No entanto, mesmo avaliando a passagem acima após ter examinado as teses de Owen, é impossível não reconhecer a grande transformação que se verifica nas considerações de Allan. O trabalho realizado pelo filósofo na *Física* é, essencialmente, uma operação de esclarecimento linguístico e de refinamento conceitual. Segundo (i), todo o trabalho conceitual conduzido por Aristóteles até o início de *Física* III é um “estudo cuidadoso sobre o modo como falamos” de processo naturais; e, de acordo com (ii), é apenas quando Aristóteles introduz as noções de ato e potência que o texto opera claramente distanciado do pensamento comum (*common thought*). O modo como (i) e (ii) estão conectados, portanto, acaba por sugerir que o “estudo cuidadoso sobre o modo como falamos” a respeito de processos naturais pertence ao domínio do *common thought*, do pensamento comum, partilhado. Ambas as coisas, obviamente, são interpretadas, em sentido abrangente, como constituindo casos de *endoxa*, de opiniões reputadas, ou de *phainomena*, “fenômenos” ou “aparências”, e que são o “aquilo a partir de que” constrói-se a argumentação. Por fim, resta apenas indicar a marca linguística dessa prática (iii) e constatar que o modelo é empregado amplamente também na *Ética* (iv): eis a expansão a que se chegou com o referido método dialético.

¹⁴⁸ Allan (1965), pp. 9-10.

Pelo que foi exposto até agora, parece-me importante destacar que a tese mais importante não é aquela que diz respeito à expansão da compreensão das premissas dialéticas de tipo endoxal para todo o domínio das opiniões, qualquer que seja a ocorrência delas no texto aristotélico, para todo o registro assemelhado aos procedimentos descritos nos *Tópicos*, como procurei demonstrar, e para todo o alcance da análise linguística, como sustentaram Owen e Allan acima. Em verdade, creio que o mais importante desta linha de interpretação reside justamente naquilo que fundamenta, para esses intérpretes, a tese segundo a qual o exame da linguagem e a análise conceitual podem ser tomados como equivalentes ao exame das opiniões reputadas.

Quando Owen descreve o trabalho de Aristóteles em *EN VII.1* como sendo não o estabelecimento de fatos ou dados da experiência a partir dos quais se desenvolverá sua análise do fenômeno da acrasia,¹⁴⁹ mas sim em termos dos “usos linguísticos” acerca desse fenômeno e, mais que isto, glosa tal expressão em termos de “estrutura conceitual revelada pela linguagem”¹⁵⁰, o que ele está fazendo vai muito além de identificar um uso de φαίνόμενα que é de natureza linguística, e não empírica. O que Owen está propondo – e é isto que dá ensejo à expansão das interpretações dialéticas que procurei identificar – é uma tese bastante mais robusta, segundo a qual a linguagem comum contém, de maneira condensada, toda uma estrutura de pensamento e de concepção do mundo e de seus fenômenos. Nos usos linguísticos, manifestam-se as opiniões e crenças partilhadas por uma comunidade, por assim dizer, de modo a fazer dessas marcas linguísticas pontos de partida semelhantes aos das opiniões propriamente ditas, que não seriam, portanto, mais do que expressões melhor elaboradas e apresentadas já na superfície da discursividade daquilo que, tacitamente, a linguagem já conteria.¹⁵¹

Antes de concluir esta seção, completando essa reconsideração do processo de expansão da concepção e do sentido da dialética como método filosófico em Aristóteles, gostaria de apresentar o momento culminante na consolidação daquilo que vim chamando até aqui de consenso dialético. Trata-se da análise que acabou por assimilar aos procedimentos dialéticos – e, novamente, com especial ênfase

¹⁴⁹ Cf. análise da seção 1.4 do Capítulo 1. Veja-se ainda o Capítulo 3.

¹⁵⁰ Owen (1960), p. 85.

¹⁵¹ Barnes (1980), p. 503, especialmente, abordou a questão de maneira direta.

para o que conta como *opinião comum* e ponto de partida das reflexões aristotélicas a inteira esfera da análise lógico-semântica.

D) Irwin e o coroamento da dialética: a expansão final

O ponto de chegada desse longo processo de reavaliações e ampliações do escopo da dialética na obra de Aristóteles pode ser situado, sem muita controvérsia, na obra de Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*. Já havia apresentado a avaliação (posterior aos *First Principles*) que Irwin faz do método em ética.¹⁵² Resultava claro para ele que a passagem de *EN VII. 1* era uma síntese do método dialético; que seu esquema em três etapas descrevia com precisão o que era o proceder dialético; e que tal prescrição estava em consonância com a lição dos *Tópicos*. A tentativa de reconsiderar o modo como os *Tópicos* deixaram de se limitar a funções primordialmente propedêuticas e passaram a servir de fonte básica para a metodologia das investigações filosóficas aristotélicas com a consequente reavaliação positiva da argumentação *endoxástica* — com suas consequências filosóficas — animou o esboço de reconstrução histórico-interpretativa que apresentei até aqui.

No que segue, dois pontos merecem destaque. O primeiro, a ampliação do entendimento dos *ἔνδοξα* e sua gradativa valorização, em que deixaram de ser marca negativa de um saber trivial, *commonsensical*, e passaram a atuar como elemento filosófico de monta no processo do conhecimento recebem, por parte de Irwin, novo e maior impulso. O segundo, a presença cada vez maior e mais segura dos elementos de natureza lógico-semântica não mais como instrumentos (também) da dialética, mas sim como marcas por excelência do proceder dialético. Para analisar ambos os passos, com base em uma descrição elementar da tese principal de Irwin, pretendo indicar de maneira muito geral, que (i) o modo como Irwin avalia o papel dos *ἔνδοξα*, em que pese o tremendo instrumental filosófico que ele mobiliza em sua análise, parece não ser capaz de se afastar de uma concepção excessivamente generosa com o fôlego filosófico das *common beliefs* e do *common sense*; e (ii) a assimilação que Irwin faz das análises lógico-semânticas ao domínio dos procedimentos dialéticos, no que segue uma longa tradição, é passo necessário

¹⁵² Irwin (1999), pp.347-49.

para esse alargamento do campo da dialética, realizando-se em quase todos os estágios de sua investigação da dialética em Aristóteles.

Irwin está comprometido, desde o início de sua exposição, em fazer com que a tese segundo a qual Aristóteles procura, em suas obras, realizar os preceitos dos *Tópicos* relativamente à dialética também seja um caminho para os primeiros princípios, o que a tornaria importante para a Filosofia. Segundo Irwin,

Aristotle's work show their dialectical character by their conformity to the rules of the *Topics*, and ultimately to the pattern of the Platonic dialogues. Aristotle intends such works as *De Anima*, the *Physics*, and the *Ethics* to fulfill the claims made in the *Topics* for the constructive uses of dialectic.

São muitos os esforços que Irwin precisará somar para compor seu quadro geral da filosofia como dialética em Aristóteles. Ele distingue, como se sabe, entre uma dialética comum, ordinária, e uma sua versão que é forte, a *strong dialectic*:

It seems, then, that dialectical method is the only method that Aristotle has to offer for defending first principles, and that dialectic, as he normally conceives it, cannot give the sort of defense he wants. We can resolve this puzzle if we suppose that first philosophy practices some type of dialectical argument, but a type that differs from ordinary dialectic. Let us call this special type of dialectic *strong dialectic* (...).¹⁵³

A *strong dialectic* vale-se de um subconjunto do conjunto das teses do *common sense* ou *common beliefs*:

In my view, the method of first philosophy is dialectical in so far as it begins from common beliefs and cross-examines them. But 'first philosophy' is not just another name for dialectic arguments with appropriately selected premises; and the main task in giving an account of first philosophy is to give some idea of how these premises are to be selected. I argue that the science of being is a universal science in so far as it describes the features of reality that are necessary for it to be an object of scientific study at all.¹⁵⁴

Assim, segundo Irwin, a *strong dialectic* é empregada pela filosofia primeira para aprimorar filosoficamente teses procedentes do *common sense* ou insuficientemente trabalhadas pela versão simples da dialética: "On this view, Aristotle uses strong dialectic to support and correct conclusions of pure dialectic".¹⁵⁵

Gostaria de assinalar a valorização positiva das opiniões comuns a partir das quais dar-se-iam os argumentos e todas as análises filosóficas do modo como Irwin

¹⁵³ Irwin 1988, p. 175.

¹⁵⁴ Idem, p. 19.

¹⁵⁵ Idem, ibidem, p. 20.

apresenta seu argumento ao longo do livro. De pronto, ele identifica, por exemplo, as crenças que os agentes possuem como aquilo que é “anterior para nós” (no jargão aristotélico), por oposição ao que é “anterior por natureza” — partimos daquilo que nos é mais familiar e que, portanto, nos é mais conhecido, para apenas depois descobrir o que é anterior na ordem do conhecimento: princípios explicativos.¹⁵⁶ Curiosamente, ao tratar do ponto, Irwin faz menção aos comentários de Grote à obra de Hamilton,¹⁵⁷ sugerindo que Grote tem uma visão excessivamente estreita da dialética e de seus procedimentos de argumentação com base em ἔνδοξα. Ora, como foi visto até agora — e não por acaso resolvi começar por Grote e sua crítica a Hamilton nessa recapitulação do prestígio da dialética —, foi, pelo contrário, um movimento muito peculiar de interpretação que, ao longo do século XX, alargou a concepção do que poderia contar ou não como uma premissa dialética, ou do que caracterizaria o método de argumentação dialético. E a interpretação de Irwin beneficia-se largamente dessa extensão de escopo da dialética, como suas concepções de “pure dialectic” e “strong dialectic” expostas acima confirmam.

Irwin vale-se profusamente das expressões *common beliefs* e *common sense*. No capítulo 3, quando já está apresentando a seu leitor o papel construtivo da dialética, analisando o suposto emprego da dialética por Aristóteles nas *Categorias*, diz Irwin:

In claiming that some substances must be subjects Aristotle can appeal to common sense; but in assuming that all substances must be subjects he seems to overlook the essence-criterion. He relies selectively on common beliefs (...)¹⁵⁸

Assim, sobre as *Categorias*, ele pode afirmar:

The *Categories* practices ‘logical’ dialectic in so far as it argues from common sense about questions that are not confined to the scope of any specific science, for conclusions that are presupposed equally by each specific science.¹⁵⁹

Alguns resultados importantes que esse procedimento aporta à noção de dialética podem ser sintetizados do seguinte modo: não apenas Irwin vai diretamente à fonte mesma das interpretações sobre as *endoxa* a título de *common beliefs* para reabilitá-las, revisitando o debate entre Grote e Hamilton com o qual iniciei essas

¹⁵⁶ Idem, p. 4.

¹⁵⁷ Veja-se a nota 71, por exemplo.

¹⁵⁸ Irwin (1988), p. 57.

¹⁵⁹ Idem, p. 84.

considerações, como, mais do que isso, amplia um terreno antes assegurado como pertencendo à lógica e à metafísica de Aristóteles para ver, ali mesmo nas análises do Estagirita sobre substância, acidente e as demais categorias, um típico recurso dialético.

Ora, se for assim, então quando Aristóteles, em *Categorias* 5, apresenta a distinção entre substância primeira e substância segunda, é de *common beliefs* que o filósofo estaria partindo:

[Texto 5] Substância, aquilo que é dito ser uma substância em sentido estrito, primeiro e mais do que tudo, é aquilo que nem é dito de um substrato, nem está em um substrato (*Cat.* 5 2^a11-13)

Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν

Agora, não são mais os recursos às opiniões dos predecessores ou a análise da linguagem empregada comumente para tratar de certos tópicos que são considerados *endoxa* e pontos de partida de argumentos dialéticos: até mesmo as investigações das relações lógicas entre a linguagem e o mundo – essa investigação que se confunde com a própria filosofia – aparecem como tal. Diante disso, realmente nada parece escapar ao que se pode considerar dialética.

Mesmo na Parte II de seu *Aristotle's First Principles*, que pretende oferecer as soluções aos problemas detectados nas análises anteriores e vale-se pesadamente da noção de *strong dialectic*, Irwin segue comprometido com o valor do *common sense*, o que me permite insistir naquilo que vim chamando de atitude generosa de aceitação, incorporação e expansão do valor e do papel dos ἔνδοξα no comentário aristotélico:

Aristotle examines and criticizes common sense by examining the basic subject and primary essence. His critical attitude actually allows him to accept more of common sense than he could accept if he were less critical (...). (Irwin, 1988, p. 274).¹⁶⁰

¹⁶⁰ Se o método da Filosofia Primeira, naquilo em que, pelos termos postos pelo próprio Irwin, pode ser identificado com a *strong dialectic*, preconiza a seleção adequada do conjunto de opiniões (a serem empregadas a título de premissas) que devem servir de pontos de partida para a argumentação e a investigação filosóficas, mesmo que se destaque tratar-se de opiniões ou crenças cuja negação é considerada absurda justamente por seu caráter básico, fundamental, associado aos traços mais primordiais da estrutura mesma da realidade que pode ser dada a conhecer, então a *strong dialectic* (e, por extensão, a Filosofia Primeira) pode ser resumida como uma variedade *commonsensical* de

Não creio que esses usos sejam mera concessão à expressão linguística ou detalhe de tradução. Na verdade, se for analisada a maneira como Irwin apresenta as razões pelas quais a Filosofia Primeira, na sua prática da “strong dialectic” na defesa do Princípio de Não Contradição, não está fazendo “pure dialectic”, veremos que parece haver uma espiral de valorização, sempre filtrada, é claro, das chamadas opiniões do senso comum. Contudo, não serão sempre elas os pontos de partida relevantes? Afinal, a versão robusta da dialética, aquela que não é problema, mas solução filosófica, era apresentada como tendo por premissas “not ordinary common beliefs”; elas são um tipo especial de... “common beliefs”: “they are common beliefs that we cannot give up without give up ceasing to take part in rational discourse about how things are”.

No momento mesmo em que Irwin apresenta a seu leitor a *strong dialectic* acrescida da Filosofia Primeira — o que poderia ser mais forte em matéria filosófica? —, também aí não é o *common sense* que está sendo preservado? Guiado pela Filosofia Primeira e por suas exigências — por “basic subjects” (p. 275), por exemplo — Aristóteles não acabaria por estender ao *common sense*, também no caso da *strong dialectic*, o mesmo tratamento respeitoso, generoso, largo que lhe é oferecido na dialética ordinária? Ao afirmar que a *strong dialectic* empregada pela Filosofia Primeira a um só tempo atestava e corrigia as *common beliefs* da dialética ordinária, não por acaso a *strong dialectic* comparecia para dar prumo a resultados de sua versão ordinária — *the subject-criterion* empregado nas *Categorias*. Ocorre que já na apresentação detalhada da doutrina aristotélica da substância no tratado das *Categorias*, Irwin afirmava:

In claiming that some substances must be subjects Aristotle can appeal to common sense; but in assuming that all substances must be subjects he seems to overlook the essence-criterion. He relies selectively on common beliefs (...).

Não há dúvidas quanto à possibilidade de refinamentos escalonados, de distintos graus de clivagens, pelos quais as opiniões do *common sense* podem passar. De todo modo, na interpretação de Irwin, esse núcleo de opiniões principais comparece de maneiras por vezes muito similares em um e em outro registro da dialética propostos por ele. Como que traíndo o próprio autor, a nota em que acusa

fundacionalismo que se imagina capaz de provar-se a si mesmo por meio de reduções ao absurdo ou argumentos por retorsão.

Grote de ter uma concepção estreita demais da dialética como argumentação a partir de ἔνδοξα serve de contraste a Irwin, que estende os limites da dialética praticamente ao inteiro registro do filosófico. O que poderia escapar a essa prática, exceto, talvez, pela lógica e pela matemática?

E) Uma síntese exemplar: Jonathan Barnes e o “Método das *Endoxa*”

Em seu cristalino ensaio sobre os métodos da ética em Aristóteles, Jonathan Barnes não apenas mostrou em detalhes o esquema em três passos descritos por Aristóteles em *EN* VII.1 como também explorou as conexões mais importantes relacionadas a cada um desses passos. Como não poderia deixar de ser, é na identificação de *phainomena* e *endoxa* e, mais precisamente, no significado de *endoxon*, que Barnes procurou focar sua atenção. Como já foi visto no Capítulo 1, Barnes identifica com clareza o núcleo de significação de *endoxon* para Aristóteles na reputabilidade – de onde a preferência pela tradução “reputable opinions”, de resto seguida aqui.¹⁶¹

Abordando a questão de modo mais expresso, Barnes identifica, a partir de *Tópicos* I.1 100b21-23, qual o ὅρος de Aristóteles para τὰ ἔνδοξα: aquilo que parece ser o caso para todos, para a maioria ou para os sábios e, dentre estes, para todos, para a maioria ou para os mais conhecidos e reputados. Como nota Barnes, não é uma definição direta das opiniões reputadas, mas sim uma determinação de seu escopo: “It does not explain what τὰ ἔνδοξα means: it defines τὰ ἔνδοξα inasmuch as it determines their scope; It lays down the criteria of reputability.”¹⁶²

O que permite a Barnes, no entanto, lograr uma síntese toda particular em sua análise é o modo como formula com clareza a questão pelo que conta, efetivamente, como τὰ ἔνδοξα para Aristóteles. Assim, Barnes introduz, para além das opiniões e crenças explícitas professadas pelas pessoas, três outros grupos de crenças que fariam parte do domínio das *endoxa*:

(1) Proposições que são evidentemente implicadas por, ou são corolários de, crenças explícitas: “If I avow the belief that *p* and the proposition that *q* is intimately related (in one of various specified ways) to that belief, then I believe that *q*”.

¹⁶¹ Barnes (1980), p. 498, especialmente notas 14 e 15.

¹⁶² Idem, p. 500.

(2) Algumas crenças podem ser atribuídas às pessoas com base em suas crenças: “There is nothing unusual in the suggestion that actions speak louder than words; and Aristotle’s list of τὰ ἔνδοξα would include opinions which men manifest by their deeds”.

(3) Existem crenças que estão latentes na linguagem: “what we say may show our beliefs in two distinct ways: for as well as expressing what we think, our sentences may reveal beliefs which they do not express (...). [T]he language we use betrays our latent opinions”.¹⁶³

Ao expressar de maneira tão direta a tese segundo a qual, para Aristóteles e para a filosofia grega, subjacente a todo uso linguístico e todo o universo discursivo, encontram-se crenças e teses que expressam o modo como se vê o mundo e como se compreende os fenômenos naturais e humanos, Barnes foi capaz de sintetizar, a seu modo, todos os variados usos de τὰ ἔνδοξα e seus termos cognatos que justificam a expansão que busquei acompanhar.

Ora, isso não significa dizer que essa interpretação esteja correta, muito menos que seja possível esclarecer toda a problemática da dialética com base nela. Pelo contrário, acredito que ela apenas traz à superfície e às claras muitos dos pressupostos que frequentemente estão operando nas interpretações dialéticas que expandem, excessivamente, o sentido em que as premissas ou pontos de partida do silogismo dialético são τὰ ἔνδοξα.

3.2 Limitando a dialética: a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*

A seção 1.3 do Capítulo 1 mostrou como a *Ethica Eudemia*, em seu próêmio, mas não exclusivamente, vale-se amplamente de *opiniões comuns* ou de *opiniões dos sábios* como pontos de partida para as análises que o filósofo pretende empreender em busca do Sumo Bem Humano, da *eudaimonia* e de outros conceitos relacionados a esses. No entanto, quando essas passagens são consideradas sob a forma de um contraste com a *Ethica Nicomachea*, a presença dessas opiniões e, portanto, das *endoxa* que tão notadamente caracterizam o método dialético, ganham contornos distintos daqueles que apresentei no capítulo precedente. Assim, pretendo me valer do que foi apresentado até aqui por poder indicar muito

¹⁶³ Idem, ibidem, p. 501.

brevemente de que modo algumas leituras mais recentes desse texto oferecem um diagnóstico distinto para as questões do método.

Em 2.2.1, apresentarei sucintamente como é possível caracterizar os procedimentos de *Ethica Nicomachea* I em uma chave não necessariamente dialética, tomando por base a interpretação de Zingano (2007a). Nesse caso, o método dialético parece bem ambientado na *Ethica Eudemia*, mas não na *Nicomachea*. A seguir, em 2.2.2, pretendo mostrar como mesmo as passagens nicomaqueias que costumam receber o diagnóstico da dialeticidade de seu método podem, igualmente, escapar a esse destino conceitual com base na interpretação oferecida por Salmieri (2009). Com isto, será possível, em 2.3, indicar como uma interpretação distinta do esquema metodológico do livro da *EN* poderia oferecer, eventualmente, uma versão purgada dessa sana expansiva da dialética como o método em ética.

3.2.1 Os limites da dialética em ética: a interpretação de Zingano

Em sua análise do texto eudêmio, Zingano assim sintetiza essa lição, afirmando que “[T]he passages concerning method in *EE* strongly support the use of dialectical method in ethics”.¹⁶⁴ De fato, como procurei mostrar na análise do Capítulo 1, Aristóteles faz uso reiterado desse padrão argumentativo, integrando-o a uma orientação mais geral quanto a seu método: cabe ao filósofo tornar mais claro (*saphôs*) aquilo que, de início, quando apenas expresso pelas mencionadas *opiniões comuns*, não é suficientemente claro.

Contudo, Aristóteles não parece fazer nenhum tipo de alarde quanto à precariedade ou à limitação que argumentos partindo de premissas desse tipo podem enfrentar. Pelo contrário, sua confiança mostra-se quase inequívoca, haja vista o modo como procede à construção de um tipo de dedução muito assemelhado às deduções mais formais que as ciências apodíticas podem empregar, como é o caso do exame da definição de *eudaimonia*, celeberrimamente realizado por D. J. Allan e que já foi objeto de análise prévia. Essa segurança quanto às provas que a dialética pode fornecer, Zingano as apresenta nos seguintes termos:

The most important point here is that, through the refutation of the objections, one obtains the demonstration of the opposite theses without any allusion to a weakening of the proof. As we shall see,

¹⁶⁴ Zingano (2007a), p. 303.

Aristotle, in *EE*, typically proceeds through the use of dialectical proofs, according to the rules established in the *Topics*, without questioning the status of the proof, that is to say, without the weakening or diminution of its claims to demonstrate a point.¹⁶⁵

Assim, o que a *EE* apresenta em termos de provas para a filosofia moral parece satisfazer as condições de aplicação de um método tipicamente dialético. Mais que isso, e conforme já havia indicado a seção 1.4 do capítulo anterior, por “dialética” entende-se aquele procedimento marcado pelos traços que lhe imprimem os *Tópicos*: premissas reputadas, argumentos dialéticos, recurso aos instrumentos característicos da dialética. Dois pontos, no entanto, parecem emergir dessas considerações acerca das práticas de Aristóteles na *EE*:

(i) As práticas argumentativas de Aristóteles, por mais que sejam compatíveis com certo grau de formalização dedutiva,¹⁶⁶ necessariamente quedarão apartadas das pretensões mais firmes do conhecimento científico e, portanto, da verdade.

(ii) Essas mesmas práticas, com sua confiança, não encontram lugar na *Ethica Nicomachea*.

Com isso, abrem-se não um, mas dois fossos conceituais: o primeiro, aquele já conhecido do leitor deste trabalho, aparta a filosofia prática do âmbito do conhecimento científico. O segundo, já delineado, mas ainda não anunciado explicitamente, separa o procedimento metodológico da *EE* do modelo de que se vale Aristóteles na *EN*. De um lado, portanto, encontra-se um lugar para a dialética, e tal lugar é a *EE*, conforme ficou evidenciado o exame na seção 1.3. De outro, a *EN* tem suas marcas dialéticas, se não deletadas, certamente mitigadas por preocupações de método que são de outra natureza.

O ponto (i), como se poderia supor, é decorrente da separação que vem sendo destacada neste trabalho insistentemente entre o que o domínio das opiniões, em que restará a operação filosófica das provas eudêmicas, e a verdade, a que ambiciona – e alcança – as provas científicas. Como afirma Zingano,

The opinions may be true, and the reputable opinions may have a stronger probability of being true than mere opinions; none the less, the premise of a dialectical syllogism is not necessarily true. In scientific knowledge, on the other hand, premises are not only true, but necessarily true. Extensionally, dialectic and science may coincide, but they differ radically. There is a gap no opinion can bridge or bypass, whatever dialectic's reputation: even if it is true, it is

¹⁶⁵ Idem, p. 306.

¹⁶⁶ Cf. Allan (1960).

not necessarily true. The dialectical method is consistent with an effort to preserve other people's opinions, something that seems justified by such an epistemological optimism: if every man has some link to the truth, it seems reasonable to preserve everyone's opinions, even when they are confusingly expressed, hoping that they may lead us to the truth. Such optimism, however, soon reaches its limits, for it is not possible through dialectic to have de jure access to the truth, even if, de facto, we have already that access.¹⁶⁷

Importa lembrar que a essa distinção correspondem os tipos de argumentos que Aristóteles apresenta em *Tópicos* I.1¹⁶⁸ e as consequentes e reiteradas separações entre a epistemologia correspondente ao que é *kat'aletheian* e o que é *kata doxan*, conforme exame na seção 2.1 acima.

O ponto (ii), o leitor já o antevê, remete à análise desenvolvida no primeiro capítulo desta tese atinente à singularidade das observações metodológicas de Aristóteles no contexto da *Ethica Nicomachea*. Como se viu, procurei mostrar que, em que pesem os esforços dos comentaristas em reconhecer marcas dialéticas indisputáveis no primeiro livro do tratado nicomaqueio, naqueles momentos em que Aristóteles explicitamente aborda a questão do método, suas considerações não são sobre a natureza endoxal das premissas e a consequente dimensão dialética de seus argumentos. Pelo contrário,

In the two most important passages on method, there is no reference to dialectical reasoning; there one finds, instead, a discussion about the conditions of exactness for ethical discourse. *NE* strongly stresses that it is necessary to abandon any intention of a *more geometric* proof. In *NE* 1. 3, 1094B11– 27, after noticing that ethical matters are indeterminate, Aristotle emphasizes that ethical proof must be limited to a rough outline (1094B20). This standard of *akribeia*, adapted to ethics in opposition to that of mathematics, is due to the nature of the practical object, human action (τὸ πρακτόν), since it takes place under circumstances whose moral value is indeterminate.¹⁶⁹

A separação entre os dois esquemas nas éticas, ainda que não seja da mesma dimensão que aquela segregação epistemológica que se dá entre o domínio da *epistêmê* e o domínio da *doxa*, é bastante radical: é a própria pretensão de que apenas a natureza das premissas da prova ética, isto é, seu caráter endoxal, é que ameaçaria um modelo de prova rigoroso como o matemático, é abandonada em

¹⁶⁷ Zingano (2007a), p. 306-07.

¹⁶⁸ Cf. Texto [6] do Capítulo 1.

¹⁶⁹ Zingano (2007a), p. 308.

nome do reconhecimento que a matéria moral é, ela mesma, profundamente marcada pelas circunstâncias, é indeterminada e, portanto, refratária a essa pretensão formalizadora e precisa. Foi nesse sentido que Zingano procurou mostrar, bastante conclusivamente, que,

Concerning method, then, there are two very different schemes: *NE* mentions no dialectical processes in its discussions of method; *EE* contains no reference to conclusions obtained roughly and in outline. Even the Greek term ‘in outline’ (τύπῳ), which expresses these new reservations about exactness in *NE*, is singularly lacking from *EE*.¹⁷⁰

Como acomodar, no entanto, as diversas referências que a *Ethica Nicomachea* faz em seu primeiro livro às opiniões, comuns ou reputadas? A análise de Zingano é bastante eficaz em separar esses contextos não apenas daqueles em que Aristóteles está efetivamente tratando das questões de método, indicando que a simples presença de opiniões reputadas não é o suficiente para se falar em método dialético.¹⁷¹ No entanto, aproveita a questão suscitada para examinar ainda outra interpretação que procurou mitigar o alcance da dialética no contexto da *Ethica Nicomachea*.

3.2.2 Os limites da dialética em ética: o método não-dialético de Salmieri

Ethica Nicomachea traz não poucas referências às opiniões comuns ou reputadas. Assim, como se viu na seção 1.2 do capítulo anterior, quer se trate do exame dos candidatos ao Sumo Bem Humano – a vida dedicada ao prazer, ao dinheiro ou às honrarias, examinados I.5, e ainda a Ideia de Bem do platonismo, em I.6 –, quer se leve em consideração as opiniões empregadas por Aristóteles para confirmar a definição de *eudaimonia* obtida em *EN* I.7, a verdade é que não é possível encontrar no primeiro livro um único caso de emprego, tal como se suporia, do que tradicionalmente se compreende por método dialético. Ora, o que se entendia por método dialético? Aquilo que Aristóteles recomenda em *EN* VII.1 1145b2-7. Veja-se novamente o texto [19] do Capítulo 1:

[Texto 19] Deve-se, então, assim como nos outros casos (δεῖ δ'ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων), estabelecer as aparências (πιθέντας τὰ φαινόμενα) e, primeiro tendo passado pelas dificuldades (καὶ πρῶτον διαπορήσαντας), assim provar, preferencialmente, todas as opiniões

¹⁷⁰ Idem, p. 309.

¹⁷¹ Cf., especialmente, pp. 326-27.

reputadas (οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη) sobre essas afecções (περὶ ταῦτα τὰ πάθη), se não [todas elas], a maioria e as mais autorizadas (εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα). Pois se as dificuldades são resolvidas e as opiniões reputadas permanecem, terá sido suficientemente demonstrado (δεδειγμένον ἄν εἴη ἰκανῶς).

O método, como se viu, é compreendido como sendo (i) de abrangência geral, não apenas para a ética, e (ii) o enunciado *par excellence* do método dialético em ética. Ora, os procedimentos de Aristóteles examinados no capítulo anterior não dão margem para reconhecer, no interior do primeiro livro, que o filósofo tenha empregado esse esquema em três passos. É verdade que Aristóteles parte de premissas como “toda ação visa a um bem”, ou então “alguns fins são dignos de escolha por si mesmos”, mas, exceto para as interpretações expandidas da dialética, tais caracterizações não são propriamente *endoxa*, e mesmo que alguma interpretação expandida do método dialético assim o provasse, não são essas as opiniões que Aristóteles expressamente trata como sendo opiniões. Nas palavras de Salmieri,

The progression of book I is also sometimes thought to follow this patten [cf. texto 19], on the grounds that some views of the many and wise are considered in I.5-6, and *aporiai* are resolved in I.8-12. I think this way of reading book 1 is misleading, because these views are considered only as possible answers to a question that had already been posed independently of them, and because the chapters that most of the work, I.1-2 and I.7, are not themselves aporetically organized, and I do not think they can be plausibly seen as instantiating any of the procedure’s three steps.¹⁷²

Mais do que isso, o que o exame de *EN* I.1-8 mostrou foi que Aristóteles, ao analisar essas opiniões, antes se vale de seus próprios conceitos e de suas próprias teses para descartar alguns dos candidatos do que os avalia e vê emergir dificuldades intrínsecas entre eles. Do mesmo modo, a confirmação de que a definição de *eudaimonia* é correta por bem acomodar algumas das convicções gerais que se tem acerca da felicidade não quadra com o procedimento em três passos descrito em *EN* VII.1

As dificuldades apresentadas por Salmieri, portanto, indicam não apenas uma aparente incongruência entre o método dialético e a *EN*: elas sugerem que o método *par excellence* da filosofia prática de Aristóteles não encontra sua aplicação no

¹⁷² Salmieri (2009), pp. 313-14.

próprio terreno da ética, e que a aproximação com os *Tópicos*, alardeada por quase todos os analistas da passagem, quiçá não seja procedente.

The *Topics* does not itself recommend anything like the procedure described in [EN.VII.1], nor is it clear that Aristotle believes that there is any such thing as a ‘dialectical inquiry’. In his corpus, the adjective ‘dialectical’ primarily describes a type of argument, and ‘dialectic’ a method for constructing and refuting such arguments.¹⁷³

O consenso dialético, como se vê por um exame mais detalhado, não é tal que não possa ser desfeito. Que Aristóteles reserva espaço importante para as opiniões de seus predecessores e demais teses correntes, para o exame de *aporiai* e para o emprego de procedimentos de análise linguístico-conceitual, isso é claro. Que isso (a) se afigure em um método bem definido, o método dialético, que (b) esse método encontre sua expressão clara em *EN VII.1*, sendo aplicado regularmente na ética, e que (c) esse método seja uma elaboração dos *Tópicos*, já não é algo que se possa assegurar com certeza.

3.3 O desafio definicional

3.3.1 *Segundos Analíticos B*: o modelo definicional

Em *Seg. Anal.* B.1 89b23-25 lê-se:

As coisas que investigamos são iguais em número às que conhecemos cientificamente. Investigamos quatro coisas “o ‘que’”, “o ‘porque’”, “se é” e “o que é”.

Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. Ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν.

A seguir, em *B.2* 93a14-15, Aristóteles identifica as questões *dioti* e *ti estin*: “em todos esses casos, pois, é manifesto que o ‘o que é’ e o ‘porque é’ são o mesmo”. A investigação respeita uma ordem: a questão *ei estin* deve ser respondida antes da questão *ti estin*. Em *Seg. Anal.* B.8 a ordem é novamente afirmada:

Digamos, então, retomando do princípio, de maneira é possível [demonstrar o “o que é”]. Como, de fato, investigamos o “porque” possuindo o “que”, e ainda que por vezes ambos venham a ser evidentes juntos, não é possível, seguramente, conhecer o “porque” sem antes conhecer “que é”, do mesmo modo, é evidente que não podemos conhecer “aquilo que é seu ser” ignorando “se é”.

¹⁷³ Idem, p. 312.

ὄν δὲ τρόπον ἐνδέχεται, λέγωμεν, εἰπόντες πάλιν ἐξ ἀρχῆς. ὥσπερ γὰρ τὸ διότι ζητοῦμεν ἔχοντες τὸ ὅτι, ἐνίοτε δὲ καὶ ἅμα δῆλα γίνεται, ἀλλ' οὔτι πρότερόν γε τὸ διότι δυνατὸν γνωρίσαι τοῦ ὅτι, δῆλον ὅτι ὁμοίως καὶ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἄνευ τοῦ ὅτι ἔστιν· ἀδύνατον γὰρ εἶδέναι τί ἔστιν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν. (93a16-20)

Como se resolvem os problemas relativos à existência de algo? Para Natali, mediante um estágio intermediário da investigação, requerido nas circunstâncias em que “a existência e a essência do objeto não são imediatamente evidentes”¹⁷⁴ e que permitirá que se proceda à busca pela definição. Escreve Aristóteles:

É impossível, pois, saber o que é (ti estin) desconhecendo se é (ei estin). Por vezes, possuímos (echomen) o “se é” (ei estin) por acidente (kata sumbebêkos), noutras, possuindo algo da coisa mesma (echontes ti autou tou pragmatos), como do trovão, que é um certo ruído nas nuvens (hoti psophos tis nêphon), e do eclipse, que é uma certa privação de luz (hoti sterêsis tis phôtos), e do homem, que é um certo animal (hoti zôon ti), e da alma, que move a si mesma (hoti auto hauto kinoun). Quando, então, sabemos por acidente que é o caso (hoti estin), necessariamente não possuímos coisa alguma (anankaion medamôs echein) em relação ao “o que é” (pros to ti estin), pois sequer sabemos que é o caso (hoti estin). E o investigar o “o que é” (to de zêtein ti esti) não possuindo o “que é o caso” (mê echontas hoti esti), é nada buscar (mêden zêtein estin). Mas quando possuímos algo da coisa mesmo, é mais fácil (kath' hoson d'echomen ti, raion). Assim como possuímos o “que é o caso”, deste modo possuímos também algo em relação ao “o que é” (hoste hôs echomen hoti estin, houtôs echomen kai pros to ti estin).

Assim, segundo a interpretação de Carlo Natali: “Por exemplo, quando sabemos que trovão é um ruído nas nuvens, encontramos-nos em boa posição para definir o que é a essência do trovão (93b4-5) e explicar por que ele é um ruído nas nuvens.”¹⁷⁵

Mas há ainda outra lição dos *Segundos Analíticos* que contribuirá decisivamente para que se possa fazer rodar um modelo definicional no texto de um tratado como a *Ethica Nicomachea*. Refiro-me a B.10, onde se lê:

Mas já que a definição é dita ser uma explicação do “o que é”, é manifesto que um tipo será uma explicação do que significa um nome ou outra expressão nominal, como o que significa triângulo

Ὅρισμός δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι, φανερόν ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης, οἷον τί σημαίνει [τί ἐστι] τρίγωνον.

¹⁷⁴ Natali (2007), p. 378

¹⁷⁵ Idem, ibidem.

De posse desses elementos dos *Segundos Analíticos*, Carlo Natali propõe um modelo metodológico para o procedimento de Aristóteles no livro I da *EN*:

Primeiro, estabelece se o objeto existe, e procura pelo significado dos termos usados na linguagem comum para indicá-lo [= primeira etapa]; a seguir, considera algumas qualidades do objeto [= segunda etapa], concluindo, então, com uma descoberta de sua definição [= terceira etapa]¹⁷⁶

O modelo é inspirado em David Charles (*Aristotle on Meaning and Essence*),¹⁷⁷ e sua tese pode ser assim apresentada:

[Primeira etapa] é aquela em que o investigador possui uma explicação do que um nome (ou alguma expressão como um nome) significa;

[Segunda etapa] dá-se quando se tem o conhecimento da existência daquilo que é significado pelo nome;

[Terceira etapa] aquisição do conhecimento da definição que exhibe a essência do item investigado.¹⁷⁸

Como esse modelo definicional ocorre na *Ethica Nicomachea*? O restante do capítulo revisitará a leitura apresentada em 1.2 buscando organizar os passos de Aristóteles com base nas três etapas formuladas por Natali. Ao fazer isso, meu propósito será duplo: mostrar como o modelo está operando, de um lado, e como é possível blindá-lo às intrusões de interpretações dialéticas excessivas.

A) Primeira Etapa: pergunta pela existência e relação com a definição nominal.

Não é difícil reconhecer a presença da pergunta pela existência no início da investigação aristotélica do Bem humano. Para Natali, após explicar o significado do próprio termo *agathon*, Aristóteles concluiria por essa existência do Bem Supremo já em *EN* I.2 1094a18-22:

Se, então, existe algum fim das coisas que fazemos, o qual desejamos por si mesmo, e todas as outras coisas por causa deste, e se não escolhermos todas as coisas por causa de outras (pois se assim se fizesse se iria ao infinito, de modo que nosso desejo seria vazio e vão), resulta claro que este deve ser o bem, e o melhor [i.e.,

¹⁷⁶ Natali (2010a), p. 324.

¹⁷⁷ Charles (2000). Cf. também Devereux & Demoss (1988).

¹⁷⁸ Charles (2000), p. 24.

o bem supremo].

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἶη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

Para Natali, “o melhor argumento de Aristóteles [i.e., em defesa da existência do SBH] vem a seguir e baseia-se nas ciências”,¹⁷⁹ um “esquema Acadêmico de argumentação (o *argumentum ex-scientiarum*)”.¹⁸⁰ O argumento seria o seguinte: (i) se há uma ciência ou capacidade suprema ou arquetônica, o SBH é seu objeto (1094a25-27); (ii) tal ciência ou capacidade existe – a política (1094a27-28); (iii) subentende-se que, portanto, o SBH existe.¹⁸¹ O restante da passagem, 1094a28-b7, defenderia a premissa (ii). Assim, Natali está afirmando, já a esta altura, acerca do SBH, que “sabemos que ele existe”.¹⁸²

Lidas as coisas desse modo, Natali está assimilando o modelo da busca por definições dos *Segundos Analíticos* à presença incontornável da dialética: a primeira etapa da investigação de Aristóteles, seu ponto de partida, já poderia ser considerada um *endoxon*. No entanto, e como procurei mostrar ao longo da seção 2.1 deste capítulo – e também na seção 1.2 do Capítulo 1 –, não é necessário compreender o recurso a um certo tipo de argumento como sendo o equivalente a “argumentar a partir de *endoxa*”. Não apenas o recurso é a um *modo* de argumentar, e não a uma premissa de tipo dialético, como, assim se verá, não é preciso supor que a resposta para a existência do Sumo Bem Humano se dê já, assim pronta, em I.2. Descarta-se, portanto, que o argumento relativamente à ciência política caracterize a passagem como sendo dialética nos termos já vistos em *EN VII.1* e nos *Tópicos I.1*, pois não seria nem um *endoxon*, nem mesmo constituiria uma prova. De resto, ao menos no que concerne à passagem examinada aqui, não creio que seja adequado passar sem mais de “exame do significado do termo e de relações conceituais que lhe são próprias” para “argumento baseado em *endoxa*” – o que, como identifiquei, pode seguramente ser evitado.

¹⁷⁹ Natali (2010a), p. 306.

¹⁸⁰ Natali (2007a), p. 306

¹⁸¹ Idem, *ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

A presença, na *Ethica Nicomachea*, de uma diretriz ao menos assemelhada ao que prevê os *Segundos Analíticos* para a busca das definições, parece clara quando se considera a nova investida de Aristóteles para estabelecer o que seja *eudaimonia*. Deve-se ter em mente, portanto, *Seg. Anal.* B.8 93a16-20, em que o filósofo, conforme análise precedente, estabelece que se investiga o ‘porque’ após ter-se assegurado do ‘que’ e, do mesmo modo, que não se pode apreender o que é a essência ou natureza do objeto (*to ti ên einaî*) sem antes saber que tal objeto existe – a regra de prioridade das perguntas.

Aristóteles afirma, ao retomar a linha de sua busca, que é preciso saber “o que é (*ti estin*) o bem que afirmamos que a ciência política busca e o que é (*ti estin*) o supremo bem alcançado na ação” (1095a14-16). Como já mostrei nas análises anteriores, tudo o que Aristóteles obtém agora é um “acordo quanto ao nome”. Em virtude das divergências quanto ao real significado desse nome, é preciso recorrer às *endoxa*, às opiniões reputadas analisadas em *EN* I. 4-6;

Em *EN* I.4 1095a16-20, conforme o texto [10] do Capítulo 1, Aristóteles escreve:

Ora, em relação ao nome, há acordo quase completo da maioria pois, tanto o vulgo quanto os mais refinados dizem ser a felicidade e supõem ser o bem viver e o bem agir o mesmo que o ser feliz.

Para Natali, o texto [10] sugere o seguinte: (i) que a existência de um nome na língua para aquilo que se investiga confirma a sua existência e já fornece algo de sua estrutura causal; (ii) que isso equivale ao que Aristóteles apresentara em *Seg. Anal.* B.8 93a22 ao falar em “apreender algo da coisa mesma”; e (iii) que a definição nominal é um *endoxon* e que faz avançar o conhecimento relativo ao *ti estin* do SBH:

Pode ser o caso que encontrar uma definição nominal confirme a existência do objeto. Podemos ficar mais confiantes acerca da existência do SBH se, na linguagem comum, há uma palavra, *eudaimonia*, que o indique. Desse modo, a descoberta da definição nominal faz parte do busca pelo *ei estin*.¹⁸³

Aristóteles parece recusar (i) e, conseqüentemente, ao menos nos termos propostos, (ii), pois, como afirma em *Seg. Anal.* B.7 92b5-7:

¹⁸³ Natali (2010a), p. 307.

o não ser, pois, ninguém sabe o ‘o que é’, mas pode-se saber o que significa a explicação ou o nome quando digo ‘bode-cervo’, já o ‘o que é’ bode-cervo, é impossível conhecer.

τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τί δ’ ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι

Não quadra, portanto, com o espírito da filosofia de Aristóteles, possa funcionar como indicativo da existência de algo, menos ainda que se apreenda a estrutura causal deste algo. Contudo, para Natali, seria possível fazer justamente isto: “Encontrar o *ti estin* é idêntico a encontrar a causa do objeto, como é dito mais adiante [nos *Analíticos*]: ‘É claro que o ‘o que é’ e o ‘porque é’ são idênticos (*to auto esti to ti esti kai dia ti estin* 90a14-15)”,¹⁸⁴ *dia ti estin* equivalendo à causa. Que a definição nominal, ou uma explicação acerca do que um termo significa, possa ser de alguma valia para a investigação de corte científico não é algo que queira pôr em disputa. Interessa-me, antes, para os fins deste trabalho, recusar (iii), a hipótese de que se trate de um *endoxon*.

O que, efetivamente, ocorre com a identificação do referido acordo nominal de *EN* I.4?

(i) informa-se que o nome do Sumo Bem Humano é *eudaimonia* (“felicidade”). Para Natali, isso equivale a passar de um *logos onomatôdês* – ‘*akroataton tôn praktôn agathôn*’ – para um *onoma* – ‘*eudaimonia*’ (cf. *Seg. Anal.* B.10. 93b30-31);¹⁸⁵

(ii) sabe-se que ‘ser feliz’ (*eudaimonein*) equivale a ‘bem viver’ (*eu zên*) e ‘bem agir’, ou ‘passar bem’ (*eu prattein*);

(iii) com isso, sabe-se que o termo *tagathon*, o bem para o homem introduzido nas primeiras linhas do tratado, equivale nominalmente a ser feliz, e a viver bem.

Como procurei mostrar acima, especialmente nas análises das interpretações de Owen e Barnes, apenas uma concepção de *endoxon* que englobasse as práticas linguísticas mais comuns dos indivíduos e, mais ainda, que reconhecesse nelas crenças tácitas, latentes e de relevantes conteúdos pré-filosóficos, poderia reconhecer no mero esclarecimento linguístico uma marca endoxal.

Mais expressiva é a hipótese de que se trate de um *endoxon* menos pelo expresso acordo nominal, e sim pelo fato de ocorrerem, na sequência, menções às opiniões da maioria ou de alguns de opinião mais refinada. Com efeito, Natali remete o trecho à passagem de *Top.* I.1 100b22 e a definição mesma da premissa dialética:

¹⁸⁴ Natali (2010a), p. 307.

¹⁸⁵ Natali (2010a), p. 309.

endoxa, as opiniões sustentadas por todos, pela maioria ou pelos sábios, e em *EN* 1095a17-18, *charientes* é substituído por *sophoi*, o que pareceria consolidar a menção à definição das *endoxa* a título de premissas dialéticas.

Contudo, essa possibilidade de leitura pode ser tranquilamente descartada: ao se avaliar, nas considerações de *EN* I.4-6, que a presença dessas opiniões comuns ou reputadas desempenhavam um papel bastante diferente daquele preconizado pelo assim chamado modelo dialético de *EN* VII.1, constata-se que Aristóteles não parte de certas coisas ditas (*endoxa*, *phainomena*, *legomena*) que, por sua vez, geram dificuldades a serem resolvidas e que, uma vez solucionadas, mostram-se preservadas e provadas – se não todas, a maioria ou as de maior autoridade em seu favor. Pelo contrário, Aristóteles vale-se de teses próprias para descartar alguns dos candidatos ao Sumo Bem, como a consideração de que tais bens devem ser escolhidos sempre por si, e nunca com vistas a outras coisas, ou que devem depender do agente, e não de atribuições alheias, distinções que são de natureza conceitual e elaboradas pelo filósofo sem que invoque sua reputabilidade – isto é, sem atribuir-lhes a predecessores ou algo assim.

Vale acrescentar que não é apenas em *EN* I.4-6 que tais opiniões ocorrem no contexto do primeiro livro. Na abertura de *EN* I.8 1098b8-11, escreve Aristóteles:

Deve-se examinar isso [i.e., da definição de *eudaimonia*] não apenas a partir das conclusões e das premissas da explicação, mas também a partir dos ditos a seu respeito. Pois a verdade se acorda aos fatos, mas de pronto com o falso diverge o verdadeiro.

Σκεπτέον δὲ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς· τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τάληθές.

As interpretações dialéticas que procurei expor ao longo do trabalho por certo que reconhecem nesta passagem uma evidência do método dialético. Contudo, diferentemente do que ocorre em *EN* VII.1, os *legomena*, os ditos (equivalente a *endoxa* no sentido relevante), devem se acordar com os *huparchonta*, termo que ocorre no trecho acima em b11. Assim, ter-se ia não apenas o que seria um perfeito exemplo do método de “percorrer as aporias”, como também a noção, exposta acima, de que o *critério* da verdade da explicação (*logos*) acerca da *eudaimonia* são os ditos ou as opiniões. A presença de um esquema dialético seria reintroduzida no seio da interpretação definicional, reaproximando as práticas do livro com o procedimento em três passos descritos em *EN* VII.1. Ocorre que Aristóteles, nessas

passagens, novamente não está, nem de perto, seguindo as prescrições do modelo de investigação proposto para a *akrasia*: não começa por coletar as coisas que são ditas e que expressam as opiniões correntes sobre o Sumo Bem e a *eudaimonia* para, a partir delas, reconhecer o que resulta dificultoso e solucionar os conflitos. Novamente, assim como no caso de I.4-6, as opiniões apresentadas surgem fora do contexto imaginado mais claramente para as práticas da dialética: se em I.4-6 eram analisadas e descartadas pelo Estagirita com base em seus próprios critérios, agora, em I.8, servem de singular confirmação para o que Aristóteles acaba de apresentar com recursos filosóficos próprios. Que sua definição de *eudaimonia* venha a quadrar com o que pensaram, antes dele, outros filósofos e sábios (1098b17-18) não equivale a dizer que Aristóteles está “deduzindo a partir de premissas que são opiniões reputadas” – coisa que deveria marcar o procedimento dialético.

3.3.2 Segunda etapa: obtendo algo da própria coisa

A combinação das análises desenvolvidas no Capítulo 1, examinando o contexto do primeiro livro da *Ethica Nicomachea* e da *Ethica Eudemia*, sobretudo, com os comentários acima apresentados acerca da compreensão expandida do método dialético permitiu, assim quero crer, recusar aquilo que havia de concessão à dialética na interpretação que Carlo Natali oferece para o método aristotélico naquilo que ele considera ser a primeira etapa de um modelo em três estágios inspirado nos *Segundos Analíticos*. Nas considerações a seguir, sobre a segunda etapa, pretendo descrever como Aristóteles considera que se obtém as qualidades não acidentais do objeto investigado – no caso, o Sumo Bem Humano – e como se dá, diferentemente da interpretação de Natali, a prova da existência desse Bem.

A) Obtendo as qualidades

A segunda etapa da busca pela definição da *eudaimonia* consiste na obtenção de propriedades do SBH, e corresponde a “possuir algo da coisa mesma (*echein ti autou tou pragmatos*)” nos termos estabelecidos em *Seg. Anal.* B.8 93a25-29. Essas qualidades do Sumo Bem Humano, já identificado nominalmente, como se viu, com a *eudaimonia*, são assim apresentadas por Natali:

O SBH, enquanto *eudaimonia*, é uma qualidade de uma substância individual, este homem. Mas isso não elimina a possibilidade de que possua algumas qualidades ele mesmo, que Aristóteles agora

descreve. São duas: a completude e a autonomia [=autossuficiência] (*teleion ti... autarkes* 1097a28, b8). A discussão sobre elas é dividida em duas grandes seções, uma para cada qualidade (1097a14-b6 e 1097b6-21).¹⁸⁶

Não resta muita dúvida a Natali que essas propriedades da completude e da autossuficiência são oriundas da noção de *Sumo Bem Humano*. Resta saber, no entanto, de onde saem essas noções. Uma hipótese aventada por alguns comentadores seria a seguinte: são propriedades analíticas da noção de *eudaimonia*, como queria J. Ackrill. Natali, no entanto, diverge dessa interpretação¹⁸⁷ e considera, no legítimo espírito do método dialético que expus acima, que tais qualidades seriam uma lição do *Philebo* (20d1-6).¹⁸⁸ De John Burnet a comentadores contemporâneos, esse tipo de consenso dialético vigorou forte na análise dessa passagem e de outras assemelhadas: se determinada passagem remete a certo conceito, distinção ou análise conceitual prévios, então pode-se afirmar que se está no terreno da dialética.¹⁸⁹

Eis como Natali sintetiza lição de que essas propriedades são oriundas da noção de bem supremo: “Parece-me isso mais aceitável, já que a noção de supremo bem humano parece implicar completude e autossuficiência. É enquanto bem supremo que a *eudaimonia* é completa e autossuficiente, e não enquanto modo de vida.”¹⁹⁰

A estar certa esta hipótese, também o terceiro passo seria inequivocamente dialético: antes de se configurarem como propriedades apreendidas a partir de certa estratégia seguindo o modelo dos *Segundos Analíticos*, essas propriedades seriam heranças filosóficas de Aristóteles, colhidas de Platão e apresentadas com alguma sustentação própria pelo Estagirita. Escusado dizer que seria de pouca serventia reconhecer um modelo definicional para a argumentação de Aristóteles se, em última instância, suas teses relevantes são sempre tomadas de empréstimo de outros filósofos. No entanto, assim como no caso da primeira etapa, minha sugestão

¹⁸⁶ Natali (2010a), pp. 311-312. Note-se que o autor inclui a passagem da retomada da investigação que reapresenta o argumento acerca de um fim último para todas as nossas ações.

¹⁸⁷ Natali (2010a), p. 312, n. 13.

¹⁸⁸ Broadie; Rowe (2002): Broadie sugere essa interpretação, afirmando que “completude, autossuficiência e ser mais desejável quando contado em meio a outros bens era características reconhecidas do bem supremo que eram utilizadas em debate não tanto para caracterizá-lo, mas para mostrar que certos contendores *não* são o bem supremo” p. 273

¹⁸⁹ Burnet (1900), p. 32,

¹⁹⁰ Natali (2010a), p.312-13.

é de que não é necessário considerar essas propriedades como sendo simplesmente uma lição herdada.

Na verdade, até mesmo o fato de Aristóteles oferecer uma análise dos conceitos mostra que sua preocupação é com a elaboração filosófica própria da questão. Aristóteles vale-se, efetivamente, de certos argumentos, armados a partir das relações conceituais entre as noções por ele apresentadas em 1097a15-27, e indica que são eles que constituem o horizonte do filósofo. É com base em tais argumentos e análises conceituais, conforme examinado, que ele extrai os dois critérios, *teleiôtês* e *autarkeia*, para se indagar o que, se é que algo, satisfaz esses critérios, assim passando a atribuí-los legitimamente, e com base na análise conceitual precedente, à *eudaimonia*. Nesse sentido, é a título de consequência conceitual, e não de opinião reputada, que são obtidas as propriedades do SBH que permitem a análise subsequente.¹⁹¹

Para Natali, essa passagem que antecede o exame das qualidades do SBH retoma, com alguma modificação, o que já havia sido dito nos capítulos precedentes. É possível, no entanto, vislumbrar algo distinto na abertura de I.7, conferindo-lhe maior interesse, nela buscando tanto (a) uma solução para as dificuldades relativas à existência do SBH quanto (b) um vínculo mais à vista com o exame que a ela se segue. Uma e outra coisa estão ligadas, como pretendo mostrar.

Começo por (a). Aristóteles principia por anunciar novamente os termos da investigação: “Voltemos novamente ao bem buscado (*zêtoumenon agathon*), o que pode ser. É manifesto, pois, que é diferente em diferentes ações e artes, pois é diferente na medicina e nas artes da estratégia, e igualmente nos demais casos. O que é, então, o bem em cada uma (*ti oun hekastês tagathon*)?” (1097a14-18). Por certo que a investigação é retomada, e a remissão ao contexto de *EN* I.1 é evidente. Lá, com efeito, em *EN* 1094a1-3, Aristóteles, afirmava: “Toda arte e toda investigação, igualmente toda ação e toda escolha, parece tender a algum bem”, expondo, até a linha 18, a relação de subordinação de certos fins a outros, indicando que bem e fim são termos correferenciais (bem e fim são o ‘em vista do que’ tudo é

¹⁹¹ Natali considera que o exame segue o modelo dos *Tópicos*; os *topoi* seriam o “do preferível” (116a19-31) e aquela “da definição” (115a26-29). Que isso não implica caráter dialético do exame já foi dito: o recurso de um determinado instrumento – a análise das relações conceituais evocadas a partir de um certo termo ou tema, por exemplo – não acarreta o seu emprego ser, sempre e em todos os casos, estritamente dialético. Ainda assim, tratarei do ponto mais adiante.

realizado), exame que procede com base na subordinação de certas artes ou ciências a outras. No quadro de I.2, como se viu, poder-se-ia supor que a constatação da existência do bem buscado pela investigação, o bem supremo, fosse viabilizada pela existência de uma arte ou ciência que subordinasse todas as demais, este sendo o caso da política.

Contudo, no contexto de I.7, não há menção a nada do tipo, o que obviamente não escapou aos comentadores da passagem;¹⁹² antes, o ponto de Aristóteles parece ser outro. Prossegue o Estagirita, com efeito, afirmando que: “Não é, então, aquilo pelo que tudo o mais é feito (*ê ou charin ta loipa prattetai* 1097a18)?”, e, ato contínuo, insiste na multiplicidade do “aquilo pelo que tudo o mais é feito” em cada arte ou ciência, como a medicina e as artes da estratégia, assim como para os demais casos. Acresce que Aristóteles então afirma que “em toda ação e toda a escolha, é o fim (*en hapasêi de praxei kai proairesei to telos*), pois todos fazem tudo o mais em vista disso (*toutou gar heneka ta loipa prattousi pantes*)”. Linhas antes, o *bem* havia sido identificado como “aquilo pelo que” (*charin*) tudo o mais é feito; agora, é o *fim* que recebe igual tratamento – é o “em vista do que” (*heneka*). Assegurada a identidade, tudo o que Aristóteles afirma é que, em todos os casos, visa-se ao fim, que é, em todos os casos, o bem. Assim, onde *EN* I.1 realizava uma passagem sem mais de *bem* (*tagathon*) para *fim* (*telos*), as duas sentenças de I.7, primeiro em 1097a18, depois em 1097a21, tornam mais explícita sua relação.

Quer dizer, Aristóteles prepara-se para chegar a um certo resultado sem menção à relação de hierarquia e subordinação entre as artes ou ciências. Assim, quando mais adiante Aristóteles afirmar ter chegado, por outro caminho, ao mesmo ponto (*metabainôn dê ho logos eis tauton aphiktaî*), Irwin, por exemplo, viu nessa diferença – acertadamente, creio eu – o significado desse “por outro caminho”: apenas a análise das relações conceituais dos conceitos “bem” e “fim” entram em ação no argumento, e não a hierarquia entre as ciências e as artes, diferentemente do argumento de I.2.¹⁹³ Mantenha-se esse resultado em mente.

¹⁹² Cf. e.g. Irwin (1999), p.181.

¹⁹³ Burnet, por exemplo, julga que a mudança de passo é apenas em relação à posição platônica examinada anteriormente. Assim, o resultado que é o “mesmo”, como reza o texto, seria o mesmo dos platônicos, que precisariam apenas aceitar alguns ajustes, via críticas aristotélicas, em sua noção do bem. Tal hipótese é, a meu ver, difícil de aceitar, pois o

Nada, contudo, permite saber, por ora, o que é bem ou o fim; tem-se apenas uma descrição formal do conceito: “aquilo em vista de”. Salvo erro, nada há aqui que possa causar espécie. O que vem a seguir, entretanto, aponta para uma diferença mais visível entre o tratamento conferido por I.1-2 e I.7 relativamente à existência do bem investigado. Afirma Aristóteles que, “se há um fim de tudo o que é praticável, tal será o bem prático (*hoste ei ti tôn praktôn hapantôn esti telos, tout’ an eiê to prakton agahton*), se mais de um, estes (*ei de pleiô, tauta*) (1097a22-23)” (grifos meus). Em ação, aqui, está a conexão entre fim e bem, já anunciada em I.2 e melhor estabelecida em I.7, garantindo a passagem da implicação sem atribuições. O resultado faz eco à passagem de *EN* I.2 1094a18-23, que trazia antecedente e consequente similares: “se há um fim das coisas realizáveis (...), este será o bem”.

A conclusão condicional em 1097a23, no entanto, não dá a questão por encerrada. E, sendo esse mesmo ponto o condicional de I.2, como não se provava a existência do SBH ali, também aqui, até agora, não foi provado. É preciso, portanto, seguir na análise, o que nos leva a (b), a saber, a reconsideração de como a passagem inicial de I.7 se conecta à obtenção das qualidades do SBH.

Aristóteles procede, a seguir, a uma análise das relações entre “fins escolhidos por si”¹⁹⁴ e “fins escolhidos por outros”, ou seja, em vista de algo outro que eles mesmos. Quer isso dizer, apenas, que alguns fins podem ocupar a posição de meio em uma determinada cadeia causal. Logo, está garantida a noção de *fim instrumental* e, ao menos insinuada, a de *fim final*. Se é assim, isso sugere que, dentre os muitos fins, nem todos são completos (*dêlon hôs ouk estin panta teleia*, 1097a27), mas o melhor – o bem supremo – é algo completo (*to d’ ariston teleion ti phainetai*, a28).

O que, contudo, se entende por ser completo? Não são aqueles, claro, que já foram descartados – os fins que podem ocupar a posição de meio para algo. Resta, portanto, aquele tipo de fim que é “escolhido por si”, não por outra coisa qualquer, e isso mesmo Aristóteles afirma em 1097a30 e seguintes: são mais completos (*teleioteron*) os fins que são perseguidos (*dioktôn*) por si (*kath’ auto*). A seguir, a noção é qualificada, e o Estagirita acrescenta que um fim que *nunca* é escolhido em vista de algo outro que ele mesmo é mais completo que um fim que é escolhido por

resultado que é “o mesmo”, como se verá, remete antes ao contexto de *EN* I.2 que ao bem platônico.

¹⁹⁴ Aristóteles usa de modo intercambiável as noções de “escolhido” e “buscado”.

si mesmo, mas também em vista de algo outro (*kai kath'auta kai dia touth' airetôn*, a31-32). A distinção visa garantir que certos fins instrumentais são, com efeito, escolhidos por eles mesmos – mas não o são *sempre*. Logo, serão completos sem qualificação (*haplôs*, a32) aqueles fins que não exibem essa dupla possibilidade, sendo sempre escolhidos por si mesmos, *nunca* em vista de algo outro. O “fim escolhido sempre por si mesmo, nunca por outra coisa”, o “fim mais completo” e o “fim escolhido por si mesmo *haplôs*”, portanto, referem-se ao mesmo tipo de fim.

Retrocedendo algumas linhas, constata-se que Aristóteles armara um novo condicional: “Se apenas um fim é completo, este será o investigado, se mais de um, o mais completo destes (*ei men estin to monon teleion, tout' an eiê to zêtoumenon, ei de pleiôs, to teleiotaton toutôn*)” (a28-30). Logo, tem-se algo da forma “se apenas um fim é tal que é escolhido por si mesmo, este é o fim investigado; se mais de um fim é escolhido por si mesmo, então o fim investigado será o fim que é sempre escolhido por si mesmo”. Aquilo que se investiga, portanto, deve ser entendido nos termos de “um fim que é sempre escolhido por si, nunca por outra coisa”, sendo os demais – e são muitos – fins que, ainda que por vezes escolhidos por si, podem ser também escolhidos em vista de outras. Pode-se resumir os passos da seguinte forma:

[1] O fim que se busca é o bem supremo (I.2; repetido em I.7).

[2] O bem supremo é completo (1097a27).

[3] Logo, o fim que se busca é completo.

[4] Se há apenas um fim completo, então este é o bem que se busca; se há mais de um, então o mais completo destes (a28-9).

[5] Há fins mais completos que outros (via análise de a30-2).

[6] Logo, busca-se o mais completo destes.

[7] Ser mais completo é ser completo *haplôs* (a32).

[8] Ser completo *haplôs* equivale a “ser *sempre* escolhido por si mesmo, *nunca* em vista de outra coisa” (a30-32).

[9] Logo, o fim que se busca é tal que é *sempre* escolhido por si mesmo, *nunca* em vista de outra coisa”.

A ser assim, então da análise conceitual de termos e de noções como ‘bem’, ‘fim’, ‘fim instrumental’ e ‘fim final’ extrai-se a noção de ‘completo’ e de ‘mais completo’, e esta, por sua vez, desempenha o papel de *fixar* o alvo, apresentando-se como o *critério* daquilo que se investiga. Com efeito, pode-se formular, agora, a

pergunta nos seguintes termos: “o que, se é que algo, é *sempre* escolhido por si mesmo, nunca em vista de outra coisa?”. Desse modo, tal como sugeri no início dessa reconsideração do modo de obtenção das qualidades do SBH, a porção inicial de I.7 contribui para o estabelecimento do critério da completude através do esclarecimento das relações entre ‘bem’, ‘fim’ e ‘em vista de que’. Portanto, à diferença do que ocorria em I.2, não apenas a diversidade de fins/bens é incorporada à tarefa de investigar o SBH, como permite, mediante as distinções acima referidas, extrair a noção de completude, que cumpre o decisivo papel de fixar melhor o alvo da busca.

A seguir, Aristóteles extrai a segunda qualidade do SBH: “É manifesto que também o mesmo se segue da autossuficiência, pois o bem completo parece ser autossuficiente (*phainetai de kai ek tês autarkeias to auto sumbainein. to gar teleion agathon autarkes einai dokei*) (1097b7-8)”. Ato contínuo, oferece o Estagirita esclarecimentos acerca do que se quer dizer com autossuficiente, conforme já examinado no Capítulo 1, e conclui estabelecendo uma identidade clara: “estabeleçamos ser autossuficiente aquilo que de por si faz a vida digna de escolha, nada lhe faltando (*to d’ autarkes tithemen ho monoumenon hairaton poiei ton bion kai mêdenos endea*) (1097b14-15)”. Assim, tem-se que (i) o bem completo implica a autossuficiência, (ii) esta é definida e (iii) assim como no caso da completude, fixa o alvo daquilo que se busca, podendo a pergunta ser assim parafraseada: o que, se é que algo, satisfaz esse critério?

Como se sabe, é a *eudaimonia* que é apresentada, em ambos os casos, como aquilo que satisfaz os dois critérios. Tendo em vista aquilo que propus examinar neste item (b), resulta que a análise conceitual desenvolvida na porção inicial de *EN* I.7 1097a14-24 não apenas avança as considerações sobre a existência do SBH indicadas apenas em I.2, como participa dos passos da obtenção das qualidades deste, que resulta ser a *eudaimonia*. Ainda, isso resolve as dificuldades apontadas quanto a esse passo no capítulo precedente.

Ora, com vistas ao que pretendia esta análise, isto é, saber se Aristóteles efetivamente está se valendo de uma prática dialética nesta segunda etapa, a resposta é que é preciso considerar o seguinte. Seguindo a sugestão de Natali,¹⁹⁵ poder-se-ia imaginar que a análise dos significados de *teleiotês* e *autarcheia* levadas

¹⁹⁵ Natali (2010a), p. 312.

a cabo por Aristóteles (1097a14-b6 para teleiotês e 1097b6-21 para autarcheia) na *EN* vale-se de “esquemas de argumentação descritos nos *Tópicos*”, o que em muito contribuiria para consagrar o caráter dialético do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*. Com efeito, a análise dos termos em questão emprega pesadamente os *topoi* do “preferível”, do “mais digno de escolha” (αἰρετώτερον)¹⁹⁶ e, ao menos em certo sentido, dos “graus de comparação”, do “mais e do menos” (ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον).¹⁹⁷

O exame de Aristóteles aqui, efetivamente, faz lembrar a lição do (jovem) autor dos *Tópicos*. Tome-se, por exemplo, a passagem *Tópicos* II.10 (114b37 – 115a3), em que Aristóteles anuncia que existem quatro *topoi* relativos ao “mais e menos”, o primeiro deles sendo o seguinte: “Um é se o mais se segue do mais”. Os exemplos não são inocentes para os estudiosos das éticas: “se o prazer é bom, então o maior prazer é um maior bem, e se cometer uma injustiça é um mau, então cometer uma injustiça maior é um mau maior”.

Por certo que o leitor da *EN* reconhecerá, e aqui se recorda a passagem há pouco mencionada, as linhas 1097b17-19, (συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεί.): não apenas a presença do vocabulário da quantidade e do acréscimo (μετὰ τοῦ ἐλαχίστου, τὸ προστιθέμενον, ἢ ὑπεροχῇ) remete à passagem de *Tópicos* II.10 e sua discussão sobre o que se acresce ao bem, como, e mais importante para os fins desta investigação, o encaminhamento que Aristóteles dá à questão em *EN* 1097b19-20 parece indicar que o inteiro exame das duas propriedades atribuídas ao Sumo Bem Humano está ancorado no esquema argumentativo do *topos* do “mais digno de escolha/preferível” (αἰρετώτερον), conforme se o encontra no terceiro livro dos *Tópicos*. Afinal, antes de anunciar que a *eudaimonia* parece, enfim, ser *teleion ti* e *autarkes*, como foi visto acima, Aristóteles afirma que “o maior de dois bens é sempre mais digno de escolha/preferível” (ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεί).

Deve-se considerar, então, este um recurso tipicamente dialético? Aristóteles oferece tratamento próprio à questão, não se valendo, em momento algum, de nada “reputável”. De resto, dizer, no contexto dos *Tópicos*, que é bom ter argumentos do tipo “mesmo”, “preferível”, “completo/final” à disposição para os enfrentamentos

¹⁹⁶ Cf. *Top.* III.1-3, especialmente.

¹⁹⁷ Cf. *Top.* II.11, especialmente.

dialéticos *não* equivale a reconhecer que essas noções, em si mesmas, sejam características da dialética.

Considere-se o ponto, ainda mais detidamente, recorrendo a alguns outros exemplos dos *Tópicos*. Em *Tópicos* II.1 109a3, Aristóteles escreve o seguinte:

[Texto x] Quando tivermos provado que um atributo pertence a todos [os membros] de uma espécie, teremos provado que pertence a alguns [dos membros de uma espécie].

δείξαντες γὰρ ὅτι παντὶ ὑπάρχει, καὶ ὅτι τινὶ ὑπάρχει δεδειχότες ἐσόμεθα

Não é preciso ser um profundo conhecedor de lógica para reconhecer aqui a teoria da subalternação. Essa relação lógica não é, evidentemente, uma *opinião*, nem tem “reputabilidade” alguma derivada do fato de ser algo que “assim aparece a todos, à maioria ou aos sábios”. Trata-se de uma relação universal e necessária que não guarda nenhum contato com o domínio da opinião. Assim como esta, Aristóteles aborda diversas outras relações nos *Tópicos* que têm, inequivocamente, essa natureza lógica. É certo que Aristóteles não está, no contexto dos *Tópicos*, desenvolvendo uma lógica em sentido estrito – coisa que, como se sabe, ele o faz nos *Primeiros Analíticos*. Contudo, não foi inocente a observação dos Kneale em seu *The Development of Logic*:

There is more in the solution of the *Topics* than Aristotle saw crystalize out of it. (...) In the first place, a practical interest in the winning of arguments leads to theoretical interest in a valid inference; for among honest men the surest of winning arguments is to present trains of valid reasoning.¹⁹⁸

Querer reconhecer no uso de padrões argumentativos como o do preferível ou do mais e do menos, porque examinados no tratado dos *Tópicos*, conforme exposto acima, uma marca inequívoca da dimensão dialética de determinados trabalhos aristotélicos é desconhecer que uma quantidade significativa dos *topoi* analisados por Aristóteles nos *Tópicos* estão fundados em elementares relações lógicas, tais como a que acabo de apontar.

Outra forma de conectar a investigação aristotélica com os *Tópicos* e, portanto, com a dialética, pode ser vista no modo como Natali sugere que a análise dos conceitos *teleiotês* e *autarcheia* é realizada com base em um esquema

¹⁹⁸ Kneale, W.; Kneale, M. (1971), p. 33.

argumentativo dos *Tópicos*, reconhece-lhe a marca dialética e remete a interpretação a Aspásio.¹⁹⁹ Contudo, tudo o que Aspásio informa é que διαβάλλεται δὲ οὗτος ὁ τόπος· (ele transmite o *topos*...) – daí a se concluir que é, indisputavelmente, uma passagem dialética, vai um bocado de esforço interpretativo.

Uma vez contido o avanço dialético também no segundo passo, apresentarei, esquematicamente, como Natali interpreta a terceira etapa.

3.3.3 Terceira Etapa: a definição de *eudaimonia*

Já se sabe, em 1097b21, (i) que o SBH existe e (ii) que é a *eudaimonia*. Dela, tem-se as seguintes informações: é o objeto de uma investigação, em certo sentido, política; seu nome equivale a ‘bem viver’ e a ‘bem agir’; é antes um modo de vida do que qualquer outra coisa; não corresponde precisamente às opiniões comuns acerca do que isso seja; é algo completo e autossuficiente.²⁰⁰ Agora, em *EN* I.7, Aristóteles pretende obter uma definição real, que possa oferecer uma explicação mais detalhada do que seja a *eudaimonia*.

O primeiro passo do argumento que leva a essa definição recorre ao que se convencionou chamar de função própria do homem (*to ergon tou anthrôpou*, 1097b25). Segundo Natali (mas não apenas ele), “o apelo ao *ergon* é um lugar-comum entre os pensadores da época para definir o bem humano”.²⁰¹

Novamente, introduz-se no seio da argumentação de Aristóteles a ideia de que seu ponto de partida é um “lugar-comum” (*topos*), o que é muito próximo de afirmar que se trata de um *endoxon*. Com isso, Aristóteles estaria procedendo novamente de modo dialético. Contudo, como tenho insistido, isso parece ser antes produto da confusão entre o que significa partilhar de certos elementos culturais, linguísticos e filosóficos e recorrer a teses reputadas por qualquer razão que seja. Não é claro que a intenção dialética de Aristóteles, tal como apresentada nos *Tópicos* e em *EN* VII.1, valha para ambos os disjuntos acima: talvez a experiência comum em que todos vivem mergulhe de maneira incontornável toda experiência investigativa discursiva nas águas da dialética, assim como o faria o apelo a teses reputadas. Talvez não.

¹⁹⁹ Natali (2010a), p. 312, n. 11

²⁰⁰ Natali (2010a), p.313.

²⁰¹ Idem, p. 314.

É possível, de fato, resistir a isso, não apenas reconhecendo, como procurei fazer acima, que ao procurar *argumentar*, fornecendo razões e justificando certos conceitos, princípios ou definições, Aristóteles não os está assumindo em função de sua reputabilidade, mas sim em função de sua razoabilidade argumentada. É isso que Aristóteles oferece também aqui, em *EN* I.7.

Eis como o argumento procede:

[1] Para tudo que tem um *ergon* (função), seu bem reside na realização do *ergon*. (1097b25-27)

[2] O homem possui uma função. (1097b28)

[3] Logo, o bem do homem consiste na realização de seu *ergon*. (1097b27-28)

Como assinala Natali, é preciso agora buscar caracterizar o que é o *ergon* do homem; caso contrário, o resultado final não pode ser obtido. Segundo o autor, isso se dá mediante o exame de Aristóteles da divisão da alma e de suas funções. Assim, escreve o autor que “uma vez que a vida vegetativa é comum também às plantas, e que a vida sensitiva é comum aos outros animais, resulta que a única atividade típica do homem vem a ser a vida segundo a razão”.²⁰² Assim, pode Aristóteles concluir que a função do homem é a atividade da alma segundo a razão. Acresce que, se a razão é dupla, uma parte sendo racional por obedecer a razão, outra por possuir razão e de fato pensar (1098b5-7), é preciso qualificar a afirmação: “E, como ‘vida do elemento racional’ tem dois significados, devemos afirmar que vida no sentido de atividade é o que queremos dizer” (1098b8-9).

Pode-se, então, chegar à definição do bem humano que se tinha em vista desde o início, a *eudaimonia*:

[3] O bem do homem consiste na realização de seu *ergon*.

[4] A função do homem é a atividade da parte racional da alma segundo a virtude.

[5] Portanto, o bem do homem vem a ser a atividade da alma (i.e., de sua parte racional, via 1098b5-9) segundo a virtude (=definição).

A conclusão é afirmada em 1098a15-16: *to anthrôpinon agathon psychês energeia ginetai kat' aretên*. Aristóteles ainda a qualificará, acrescentando que “se são muitas as virtudes, segundo a melhor e mais completa (*ei de pleious hai aretai*,

²⁰² Idem, p. 316.

kata tên aristên kai teleiotatên)” (1098a16-17). Chega-se, assim, ao *alvo fixado* desde o início da busca.

O ponto desta seção era, como havia dito, considerar a natureza do argumento. Estabelecidos os seus passos – que poderiam eventualmente ser rediscutidos –, resta ver como Natali o caracteriza. Segundo o autor, trata-se de um *logikos sullogismos*, tal como referido nos *Segundos Analíticos* B.8 93a15.²⁰³ A expressão segue gerando intensa controvérsia nos meios aristotélicos,²⁰⁴ mas é possível, dados os propósitos desta pesquisa, considerar a questão a partir da compreensão de Natali. Ao contrário de Barnes, que prefere traduzir a expressão nos *Segundos Analíticos* por “dedução geral” (*general deduction*),²⁰⁵ ou mesmo de Burnyeat, que parafraseia em termos de um silogismo “lógico” no sentido de demasiado abstrato ou formal, apartado de *phusikôs*,²⁰⁶ confessa o *scholar* italiano sua inclinação para tomá-lo como sendo um silogismo *dialético*, em virtude de considerar, ao menos no caso da *EN*, que algumas das premissas são derivadas da opinião.²⁰⁷

A tradução é problemática por se sobrepor à expressão *sullogismos dialektikos*, tal como ocorre em *Top.* I.1 100b22, onde, ali sim, o argumento ou silogismo é dito dialético em função de suas premissas serem *endoxa*. Não é isso o que parece estar em vista em *Seg. Anal.* B.8; antes, a expressão refere-se aos casos introduzidos em B.8 93a10: quando um “o que é” é provado por meio de outro (*to di' allou to ti esti deiknusthai*). Aristóteles afirmará, a seguir, que esse modo não é propriamente uma demonstração (*apodeixis*).²⁰⁸ Se for isso, então o argumento fornecido para a definição do bem humano quadra, de fato, com a lição dos *Seg. Anal.*, pouco importando se a noção de *ergon* é um *endoxon* ou não: provar-se-ia a definição do bem humano, mas tal prova repousaria em algo não provado, a saber, a natureza do homem, que permite extrair a sua função própria. Sabe-se, agora, que tipo de argumento está operando na demonstração do bem humano.

²⁰³ Idem, p. 314.

²⁰⁴ Cf., e.g., Mosquera (1998); Burnyeat (2001); Zingano (2007b); Peramatzis (2010).

²⁰⁵ Barnes (1994), p. 212.

²⁰⁶ Burnyeat (2001), pp.19-24.

²⁰⁷ Natali (2010a), p. 314, nota 15.

²⁰⁸ Natali lê, assim como Pellegrin (2005), pp. 275 e 406-7, a expressão *logikos sullogismos* de 93a15 como referindo-se ao que segue na exposição do capítulo, e não, portanto, ao que antecede, onde Aristóteles refere-se à prova de um *ti esti* por meio de outro. Cf. sua nota 15 à página 314.

4 UMA VERSÃO DEFLACIONÁRIA DA DIALÉTICA: *ETHICA NICOMACHEA* VII.1 E A DIALÉTICA DOS *TÓPICOS*

Se o Capítulo 1 deste trabalho pôde percorrer uma grande variedade de práticas metodológicas de Aristóteles, todas elas sendo tratadas, como mostrei, em termos do método dialético, no Capítulo 2 pude reconstruir como as interpretações dialéticas experimentaram um processo de alargamento consolidando, assim, a versão de que o método filosófico de Aristóteles era inteiramente desse tipo. Contudo, como se viu, esse consenso dialético já vem sendo limitado por interpretações que desafiam o alcance e as possibilidades do chamado método dialético. Paralelamente a isso, apresentei as diretrizes do chamado método definicional, que aproxima o esquema metodológico do primeiro livro da *Ethica Nicomachea* do esquema pela busca definicional descrita por Aristóteles nos *Segundos Analíticos*. Para esse modelo, pude tentar formular, então, uma versão de certa forma blindada aos avanços da dialética.

Gostaria de concluir este trabalho retornando ao texto canônico do suposto método dialético em ética, oferecendo, agora, uma leitura menos ambiciosa para as possibilidades de tal método não apenas naquele contexto.

Meu propósito será, portanto, (1) retornar à *EN* VII.1 e avaliar não somente se o método é compatível com o que Aristóteles se dispõe a fazer nas linhas seguintes – portanto, no contexto mais imediato do enunciado do método –, mas também no que já se examinou das passagens dos demais contextos da *EN*. Em seguida, pretendo (2) indicar o que garantiria com mais segurança uma versão da dialética nos *Tópicos*, diminuindo o alcance desse método, mas determinando-lhe com mais clareza as feições.

4.1 Reavaliando *EN* VII.1: prescrição e aplicação do método

Uma das mais comentadas passagens da obra aristotélica, como se viu, encontra-se em 1147b2-7 – o texto [19] do primeiro capítulo deste trabalho.

[Texto 19] Deve-se, então, assim como nos outros casos (δεῖ δ'ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων), estabelecer as aparências (τιθέντας τὰ φαινόμενα) e, primeiro tendo passado pelas dificuldades (καὶ πρῶτον

διαπορήσαντας), assim provar, preferencialmente, todas as opiniões reputadas (οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη) sobre essas afecções (περὶ ταῦτα τὰ πάθη), se não [todas elas], a maioria e as mais autorizadas (εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα). Pois se as dificuldades são resolvidas e as opiniões reputadas permanecem, terá sido suficientemente demonstrado (δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς).

δεῖ δ'ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς. (EN VII.1 1147b2-7)

Meu objetivo nesta primeira seção será examinar se o suposto enunciado dialético do método na filosofia aristotélica é aplicado nesses mesmos termos nas passagens imediatamente seguintes, constituindo, assim, exemplo claro e direto de tal metodologia. Uma resposta minimamente negativa a essa primeira questão será ainda mais um elemento, além dos já trazidos à tona no Capítulo 2, para mitigar o alcance da dialética. Uma vez que se trata de um anúncio explícito de como se deve proceder diante de uma questão a ser enfrentada pelo filósofo de pronto. Assim, ao considerar se Aristóteles está efetivamente empregando o método recomendado, lança-se uma luz sobre a questão mais geral e mais decisiva acerca de sua metodologia filosófica, a saber, se o que foi visto em termos de procedimentos metodológicos considera EN VII.1 como a passagem mais explícita sobre o método em filosofia moral e, mais ainda, o método dialético segundo Aristóteles.

Para compreender a passagem e suas implicações nos limites do que me proponho a fazer agora, vale recapitular certas características desse procedimento em três passos descritos por Aristóteles. A seguir, proponho um exame um pouco mais detido do primeiro passo e de algumas de suas implicações para o projeto geral desta investigação acerca do método – isto é, o foco, em particular, estará nas noções de *phainomena* e *endoxa*, que, como se pode verificar amplamente ao longo deste trabalho, concentram boa parte do interesse para que se formule uma concepção adequada de dialética. Somente depois disso será possível extrair uma versão mais plausível e menos ambiciosa do método dialético – uma versão deflacionária, por assim dizer.

Em linhas bastante gerais, há consenso entre os intérpretes e comentadores de Aristóteles quanto ao procedimento metodológico sugerido pelo filósofo no tratado consagrado ao exame da ἀκρασία. Primeiro, são apresentadas certas opiniões acerca de um determinado ponto a ser examinado; a seguir, e porque de

tais opiniões decorrem certos conflitos, realiza-se a análise das dificuldades ocasionadas por essas inconsistências; por fim, são consideradas “provadas” as opiniões que passarem pelo crivo da análise empreendida – se não todas, as mais reputadas dentre elas. Eis em que consiste uma “prova suficiente”.

A despeito da aparente simplicidade, no entanto, cada um desses passos envolve uma boa dose de dificuldades para a interpretação, quer no nível procedimental e textual (como se dá, efetivamente, a aplicação do esquema por Aristóteles), quer no filosófico e conceitual propriamente dito. O caso mais problemático e que efetivamente tem gerado um considerável volume de debate filosófico em seu entorno, no entanto, é o da primeira etapa desse procedimento metodológico. É sobre ele, portanto, que pretendo me concentrar. Escusado dizer que não me proponho a fazer uma investigação conceitual do fenômeno moral ἀκρασία propriamente dito, o que fica evidente pelos propósitos enunciados acima.

A) τιθέναι τὰ φαινόμενα

Muito se produziu sobre o primeiro passo do procedimento metodológico descrito em *EN VII.*, e a discussão sobre os sentidos e os usos de *phainomena*, conectado ou não a essa passagem, transformou-se, desde o seminal artigo de Owen de 1961, em uma pequena indústria. Já apresentei, no Capítulo 1, uma interpretação mais detalhada dessas análises. Agora, é preciso verificar outras dificuldades com base na aplicação do método.

Pode-se começar a compreender um pouco melhor as dificuldades que essa expressão e seu verdadeiro significado filosófico aportam ao debate quando se considera a lista de φαινόμενα apresentada por Aristóteles e, a partir disso, tenta-se esboçar uma interpretação coerente de seu real estatuto. Passo a isso a seguir. Veja-se, portanto, de pronto a lista de Aristóteles em *EN VII.1 145b8-20*.

Δοκεῖ δὴ ἢ τε ἐγκράτεια καὶ καρτερία τῶν σπουδαίων καὶ [τῶν] ἐπαινετῶν εἶναι, ἢ δ' ἀκρασία τε καὶ μαλακία τῶν φαύλων καὶ ψεκτῶν, καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατῆς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ἀκρατῆς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. καὶ ὁ μὲν ἀκρατῆς εἰδῶς ὅτι φαῦλα πράττει διαπάθος, ὁ δ' ἐγκρατῆς εἰδῶς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμῖαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον. καὶ τὸν σώφρονα μὲν ἐγκρατῆ καὶ καρτερικόν, τὸν δὲ τοιοῦτον οἱ μὲν πάντα σώφρονα οἱ δ' οὔ, καὶ τὸν ἀκόλαστον ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ ἀκόλαστον συγκεχυμένως, οἱ δ' ἑτέρους εἶναί φασιν. τὸν δὲ φρόνιμον ὅτε μὲν οὔ φασιν ἐνδέχασθαι εἶναι ἀκρατῆ, ὅτε δ' ἐνίους φρονίμους ὄντας καὶ δεινοὺς ἀκρατεῖς εἶναι. ἔτι ἀκρατεῖς

λέγονται καὶ θυμοῦ καὶ τιμῆς καὶ κέρδους. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν. (EN VII.1 145b8-20).

Ao todo, Aristóteles introduz seis *phainomena* relacionados ao tema da *akrasia* nas linhas seguintes do capítulo.²⁰⁹

[1] A ἐγκράτεια (autocontrole) e a καρτερία (resistência) são consideradas excelentes e dignas de louvor, e, por oposição, a ἀκρασία e a μαλακία são ignominiosas e dignas de reproche.

[2] O ἐγκρατῆς (o homem de autocontrole) é o mesmo que o indivíduo disposto a acatar sua parte calculadora [racional] e, contrariamente, o ἀκρατῆς é identificado àquele que é desviante em relação a tal parte.

[3] O ἀκρατῆς age por causa de suas afecções sabendo que são ignominiosas, ao passo que o ἐγκρατῆς, sabendo que seus desejos são ignominiosos, não os segue por causa da razão.

[4] Alguns dizem que o temperante (sophron) é continente (age com enkrateia) e resistente (age com karteria), outros não; alguns dizem que o acrático é incontinente e que o incontinente é acrático, sem distinção, fazendo-os coincidir, outros dizem que são diferentes.

[5] Por vezes, dizem que o prudente não pode ser acrático, mas, por vezes, que também sendo prudente e astuto, pode ser acrático.

[6] Ainda, são ditos acráticos pelo *thumos* (cólera), pela *timê* (honra) e pelo lucro.

Observe-se, de início, o que ocorre com a noção de τὰ φαινόμενα em b3, mas que já na linha seguinte parece igualada à noção de τὰ ἔνδοξα. Ainda, poucas linhas abaixo, após a lista das concepções acerca do fenômeno da ἀκρασία, apresentadas a título de τὰ φαινόμενα, Aristóteles encerra a passagem dizendo que “essas são, portanto, as coisas ditas” (τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν), sugerindo que a oscilação de significados envolve a triangulação τὰ φαινόμενα - τὰ ἔνδοξα - τὰ λεγόμενα. O que seriam, para Aristóteles e neste contexto, tais *phainomena* por ele listados?

Como notou John Cooper,²¹⁰ uma rápida observação da passagem permite a constatação do emprego de três verbos importantes para compreender o estatuto das “aparências” listadas pelo Estagirita: δοκεῖ, na linha b8, parece governar os dois

²⁰⁹ A seguir, ao discutir se a o método em três passos é efetivamente empregado por Aristóteles no contexto mesmo em que é anunciado, tratarei desses *phainomena*.

²¹⁰ Cooper (2009), pp. 21-22.

primeiros φαινόμενα, isto é, [1] e [2].²¹¹ A seguir, o terceiro [3] é apresentado sem a presença de um verbo de elocução, mas, como nota ainda Cooper, é perfeitamente razoável que ainda esteja no escopo do que é pensado sobre o tema. Os φαινόμενα [4] e [5] são regidos por φασιν (b17), e o sexto é apresentado por λέγονται, (passivo). Assim, tanto o conteúdo de [1] e [2] quanto o conteúdo de [4] a [6] dizem respeito a coisas que são pensadas ou ditas acerca do fenômeno da ἀκρασία (o mesmo podendo ser dito, de certo modo, de [3]).

Não é de se espantar, portanto, que o final da passagem como que arremate essa triangulação semântica (como aponteí acima) afirmando que tais são “as coisas ditas” (τὰ λεγόμενα). Ora, mesmo que se opte, como manda o bom senso, traduzir τὰ φαινόμενα por “aparências” ou algum similar, é preciso reconhecer nesse termo, ao menos para a referida passagem, algo equivalente a “coisas que as pessoas pensam e dizem”. Assim, não causa maior espécie as interpretações que recusam ao termo neste contexto uma dimensão empírica, factual.²¹² O que está sendo enumerado não são evidências factuais acerca do fenômeno moral da ἀκρασία – nada como uma lista de casos objetivos que instanciem o conflito relatado, por exemplo.

²¹¹ Veja-se, diferentemente, Natali (1999)

²¹² Exceção digna de nota é a tradução de Sir David Ross, que traz “observed facts”, ou, em sua versão revisada por Lesley Brown, “apparent facts” (Ross, 1980 [2009]). Já G. E. L. Owen notava a impropriedade de tal tradução, nela reconhecendo esforço “to bring Aristotle’s programme into conformity with such passages already cited [i.e., An. Pr. I.30 46a17-22, , por exemplo], conforme análise apresentada no Capítulo 1. Vale notar, ainda, que Cooper ([2009], p. 22, n. 30) sugere que aqueles que, como Owen, aproximam conceitual e metodologicamente o emprego do vocabulário dos *phainomena* na passagem de EN VII.1 de passagens da *Física* (como o exame do espaço, no quarto livro daquele tratado) correm o risco de considerar que os φαινόμενα em questão no tratado ético “include physical appearances”. A consideração de Cooper, creio, não procede, pois o espírito do seminal artigo de Owen (1961) indicava precisamente o oposto, isto é, que a boa leitura de φαινόμενα na *Física* não era aquela de “empirical facts”, como poderia ser o caso dos tratados biológicos, por exemplo, mas sim a leitura semântica, quer dizer, a que assimilava φαινόμενα a λεγόμενα. Não parece, portanto, que Owen estivesse propenso a cometer tal inversão de raciocínio interpretativo. Some-se a isso ainda outra observação de Cooper que aponta para uma espécie de regra: quando o assunto sendo examinado fosse a vida moral, e geral, na *Ethica*, “Aristotle clearly has in mind λεγόμενα, not any other kind of appearance”. Gostaria de sugerir, entretanto, que não é claro que Aristóteles de fato não leve em conta considerações de natureza factual em outros momentos da EN. Não cabe discutir precisamente tal ponto agora, mas vale lembrar que EN 1.8.1098b9–12, por exemplo, associa, em um passo metodológico não poucas vezes comparado ao procedimento de EN VII.1, τὰ λεγόμενα e τὰ ὑπάρχοντα, e, ao menos naquele contexto, há margem para introduzir alguma noção de “fatos” na interpretação a ser proposta.

B) τὰ ἔνδοξα

O que permite que expressão τὰ φαινόμενα seja assimilada à expressão τὰ λεγόμενα, portanto, é tanto (i) uma consideração acerca do que, efetivamente, Aristóteles estabelece nas linhas de b8-20, isto é, o conteúdo dos enunciados apresentados, uma vez que todos dizem respeito a certas opiniões e concepções acerca do problema da *akrasia* e do *autocontrole*, quanto (ii) a linguagem por ele empregada, notadamente os verbos que, na passagem, introduzem os φαινόμενα.²¹³ O caso das ἔνδοξα, no entanto, não parece ser tão evidente e merece mais cautela. E, como a atenção da presente investigação, voltada que é para a caracterização do método dialético, é preciso agora dizer algumas palavras sobre a noção de ἔνδοξον (que será novamente explorada nas seções II e III).

Relembre-se que, nos *Tópicos*, Aristóteles define *endoxa* como as opiniões partilhadas por todos, pela maioria ou pelos sábios – todos eles, a sua maioria, ou os mas conhecidos e reputados dentre eles (ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις). Seu valor provém, portanto, não delas mesmas, mas de sua reputação e de se caráter compartilhado.

O ponto importante a considerar é duplo. Primeiro, deve-se tomar os *pahinomena/legomena* apresentados na lista de VII.1 como sendo, portanto, pura e simplesmente *endoxa*? Ora, de um lado, o problema parece ter fácil solução, pois basta lembrar que é possível compreender a noção de *endoxon* não tanto como *reputado* ou digno de algum status destacado qualquer, mas sim em termos de seu caráter partilhado: “opiniões comuns” será, portanto, tradução bastante satisfatória (conceitualmente inclusive). Ocorre que, ainda assim, uma segunda dificuldade se impõe: a passagem de *EN* VII.1 nos indica que, ao final do exame das aporias, as *endoxa* devem sair provadas. Contudo, como aponta Cooper,

na única passagem do que segue em que Aristóteles aponta explicitamente para algo que fica provado [remains standing] após se percorrer as aporias, não é de modo algum para alguma das coisas estabelecidas aqui (p. 23).

²¹³ Tal discussão, como se pode depreender da nota anterior, é bastante rica e complexa. Voltarei a ela ainda neste trabalho, mas seu desenvolvimento mais completo será contemplado em outro momento.

O que sai estabelecido, em verdade, é a tese de Sócrates apresentada em *EN VII.2 1145b24* e seguintes, segundo a qual seria algo terrível se tivéssemos conhecimento, mas que esse saber fosse dominado como um escravo. A tese, que faz referência ao *phainomenon/legomenon*/ [3] apresentado na seção precedente (i.e., o akrates age sabendo da vileza dos seus atos, mas seu conhecimento é vencido pelo apetite), em verdade pouco se parece com um *endoxon*, e é ela que sairá “provada” ao final *EN VII.3*: “mesmo aquilo que Sócrates buscava parece ser o caso” (1147b15), uma vez que as qualificações e explicações fornecidas por Aristóteles acabam por distinguir tipos de conhecimento e garantir a tese socrática. Retomando a questão, portanto, serão aqueles *phainomena* previamente listados efetivamente as teses que serão provadas? Que as dificuldades que os envolvem sejam resolvidas não é o mesmo que dizer que aquelas proposições foram dadas por estabelecidas.

Em segundo lugar, é preciso considerar que a tese de Sócrates, mencionada acima, parece ser antes um *thesis* no sentido dos *Tópicos* (104b19), isto é, uma opinião de um filósofo que gere alguma discordância (“contrária à opinião”, dirá Aristóteles), do que propriamente um *endoxon*, enfraquecendo ainda mais as interpretações tradicionais acerca do modelo em três passos de *EN VII.1* e sua conexão com os *Tópicos*.

Pois bem. Não é o caso de investigar detalhadamente os resultados para a filosofia moral de Aristóteles que podem ser encontrados nesta passagem. O ponto que que pretendi estabelecer desde o início era outro, e pode ser assim apresentado (sob a forma de uma conclusão provisória):

[C₁] as noções de *phainomenon*, *legomenon* e *endoxa*, absolutamente centrais para que possamos compreender a prescrição metodológica de *EN VII.1*, apresentam-se com sobreposições e contrastes que, ainda que coerentes, não parecem refletir as direções mais estritas de *Tópicos I* para o que deve contar como uma *premissa* de um argumento dialético.

[C₂] o exame das aporias tampouco segue com clareza aquilo que se espera do que é anunciado, e assim Aristóteles pode obter como resultado não algum dos *phainomena* enunciados, mas alguma tese introduzida por ele.²¹⁴

²¹⁴ No caso de Sócrates, estamos falando de uma tese ou *endoxon* (caso seja um *endoxon*) associado à discussão. Contudo, é importante notar que Aristóteles vai se valer de uma liberdade semelhante em outros momentos. Tome-se o livro I da *EN*, por exemplo: os

[C₃] O que resulta provado por Aristóteles, em verdade, não é nenhum dos *phainomena* iniciais.

Com base em de [C₁], [C₂] e [C₃], gostaria, então, de sugerir que

[C_f] A aplicação do método de *EN VII.1* no contexto dos capítulos seguintes não é evidente.

Ora, mas o Capítulo anterior, ao apresentar a interpretação de Salmieri, procurou mostrar que esse procedimento, ao contrário do que fazia crer Irwin, não corresponde de maneira precisa a nenhuma prática investigativa de Aristóteles. Fora do terreno do livro VII, seria o livro I, com o exame das opiniões comuns que ocorre em I.4-6 e, posteriormente, em I.8, o melhor candidato para a aplicação desse método. Contudo, como também se constatou, não é possível identificar nessas passagens a sequência desses passos previstos por *EN VII.1*.

Não quer isto dizer que o enunciado de método de *Nicomachea VII.1* seja puramente inconsistente, ou que seja descartado e desconsiderado no exato momento em que Aristóteles deveria empregá-lo. Trata-se, antes, de reconhecer que as considerações metodológicas de Aristóteles, neste e outros casos, têm um grau de generalidade tal que não se pode procurar uma simples aplicação direta em detalhes: raramente a sugestão de método conseguiria chegar a isso.

4.2 Os Tópicos de Aristóteles e a noção de “método dialético”.

Já mostrei que não é difícil romper com o consenso acerca do método dialético, especialmente com a passagem de *EN VII.1*. Salmieri (2009), por exemplo, citado no capítulo passado, contestava a evidência de que esse procedimento em três passos seja encontrado nos *Tópicos*:

The *Topics* does not itself recommend anything like the procedure described in [EN.VII.1], nor is it clear that Aristotle believes that there is any such thing as a ‘dialectical inquiry’. In his corpus, the adjective ‘dialectical’ primarily describes a type of argument, and ‘dialectic’ a method for constructing and refuting such arguments

Será que se deve tratar, portanto, o método de *EN VII.1* nos termos do que os *Tópicos* recomendam? Gostaria de sugerir que, em que pesem algumas relações

critérios (ou as teses filosóficas que fundamentam os critérios) para que Aristóteles descarte certos candidatos ao Sumo Bem Humano são constitutivos de sua própria teoria, ainda não examinada – e que tipo de conflito de *endoxa* seria esse, neste caso? Já analisei este caso previamente para mostrar que não se o deve tomar por um típico momento dialético, ainda que a dialética, é claro, esteja envolvida.

conceituais importantes, a assimilação da noção de dialética do esquema da *Nicomachea* ao que diz os *Tópicos* não parece ser proveitosa. Em verdade, o que os *Tópicos* oferecem, e que é de grande valia a todos os que estão interessados em compreender em que consiste a diferença entre ciência, dialética e o método possível para a ética, é o contraste entre tipos de argumentos.

Tópicos I.1 contrasta o *dialektikos sullogismos* com os *apodeitikos sullogismos* (científicos).²¹⁵ Após ter definido o argumento dedutivo (*sullogismos logos*) como aquele em que, postas certas coisas, outras diferentes destas seguem-se necessariamente (*ex anankês*), em virtude mesmo daquilo que foi posto (100a25-26), Aristóteles prossegue estabelecendo a distinção entre a demonstração (*apodeixis*) – a dedução cujas premissas são verdadeiras e primeiras, ou, ao menos, tais que o conhecimento de sua verdade seja dado por premissas primeiras e verdadeiras – e a dedução dialética (*dialektikos sullogismos*), que deduz a partir de *opiniões reputadas* (*ex endoxôn sullogizomenos*) (100a26-30)

O que distingue um argumento (ou dedução) científico de um argumento (ou dedução) dialético é, portanto, a natureza das premissas: a premissa de um argumento científico é e deve ser uma proposição verdadeira e primeira (ou pode ser obtida a partir de proposições verdadeiras e primeiras), ao passo que as premissas de um argumento dialético são *endoxa*. Por ora, isso basta para insistir na tese segundo a qual a marca distintiva do argumento dialético reside sobretudo, se

²¹⁵ Já o contraste que *Refutações Sofísticas* I.2 teria a oferecer, de outra parte, distingue argumentos dialéticos dos argumentos didáticos, peirásticos e erísticos. Não tratarei dessa distinção agora, mas vale notar provisoriamente que todos esses argumentos envolvem, em alguma medida, noções dos primeiros dois tipos de argumentos (demonstrativo/científico e dialético). O contraste feito por Aristóteles com os demais tipos de argumentos mostra que há boas razões para manter o foco da distinção dos argumentos dialéticos na natureza das premissas empregadas. Assim, podemos observar com alguma margem de certeza que uma variedade de argumentos descritos por Aristóteles (e que não são os *apodeitikos sullogismos*) são dialéticos ou aproximados da dialética; entre eles, no entanto, as distinções operam em registros diferentes, residindo ora nas intenções daqueles que deduzem (oi *sullogizomenoi*) ou nos usos que deles são feitos, ora nos aspectos formais (se a dedução é válida ou não, por exemplo), ora na adequação das premissas à área de aplicação do argumento, ora à verdade delas.

não exclusivamente, na natureza das premissas empregadas nesse tipo de argumento, ainda que Aristóteles fale em diversos usos para a dialética. A despeito de uma distinção aparentemente tão clara entre os tipos de argumentos – distinção essa que poderia perfeitamente determinar o escopo da dialética –, o fato é que desde o início ela é apresentada como sendo mais do que uma atividade agonística, mais do que um mero exercício. Até para os mais altos propósitos da filosofia, em verdade, a dialética teria um papel. Para muitos intérpretes esse papel era de grande destaque.

Veja-se, por exemplo, a célebre passagem de *Top.* I.2 101a34 e seguintes.

A seguir, após o que dissemos, seria dizer em que número e de que tipo é a utilidade dessa investigação πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τάληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. (Em relação às ciências filosóficas, pois sendo hábeis em percorrer as aporias de ambos os lados mais facilmente distinguimos o verdadeiro e o falso em cada ponto).

Assim, já uma passagem clássica que apresenta a prática da dialética em seus diversos usos não apenas menciona explicitamente seu emprego nas “ciências filosóficas” como também descreve de maneira direta em que consiste tal emprego: tendo habilidade para “percorrer as *aporiai* (dificuldades)” de ambos os lados, torna mais fácil o discernimento da verdade e da falsidade em cada tema. À luz do que se sabe ser a descrição do método dialético em *EN VII.1* e o modo como tal passagem tradicionalmente é interpretada, portanto, não há grandes surpresas: a tentação dos comentadores da passagem esteve fundamentalmente dirigida para o fato de que seria isso, ou algo na direção disso, o que Aristóteles estaria fazendo na passagem de *EN VII.1* examinada na primeira seção deste trabalho. Nesse sentido, o quadro seria:

[1] dadas certas opiniões ou teses (que comportem ou suscitem contrários), é possível, então,

[2] percorrer tais dificuldades

[3] discernir o verdadeiro e o falso em cada caso

Seria possível, sem dúvida, argumentar que não apenas em [1] não se sabe ao certo o que são essas coisas contrárias – o contexto sugere que sejam necessariamente *endoxa*, ou não? – como tampouco se pode afirmar que em [3] o discernimento do que vai de verdade e de falsidade em cada caso seja uma “prova”

de alguma coisa. Assim, a tentação de ler a presente descrição de um uso filosófico da dialética como sendo, em verdade, a base do sentido técnico do caráter dialético da passagem de *EN VII.1* em sua leitura abrangente não parece encontrar fácil satisfação. Afinal, mesmo que fosse possível deixar de lado todas as objeções que foram suscitadas à interpretação dialética abrangente da passagem nicomaqueia, ainda assim seria possível observar que o que está sendo descrito aqui é apenas um exercício dialético bastante mais restrito (a habilidade para bem considerar os prós e contras de uma tese, por exemplo, atacá-la ou defendê-la) e que, se o indivíduo a tem firmemente, de pronto dispõe de maior facilidade para discernir a verdade e a falsidade dessas (e outras) teses. Assim, uma habilidade desenvolvida tipicamente na dialética tem, com efeito, uma utilidade filosófica, uma vez que o registro da filosofia é realmente aquele que lida com a verdade.

Que o exercício aqui apresentado seja tipicamente dialético não é questão que se dispute. Em verdade, coisa semelhante é descrita em outras ocasiões dos *Tópicos*, como é o caso de *Top. VIII.14 163a37-b2*, nas quais Aristóteles afirma que, ao lidar com todo tipo de tese, devemos examinar os argumentos contra e a favor, buscando a solução. Em certo sentido, a expressão para os contrários suscitados por uma tese está presente em *καὶ ὅτι οὕτως καὶ ὅτι οὐχ οὕτως* (b37). No entanto, ao contrário do que ocorre em *Top. I*, quando o propósito é descrever a utilidade filosófica da dialética, aqui o que se obtém com essa prática é que teremos treinado tanto para as perguntas quanto para as respostas (*πρὸς τε τὸ ἐρωτᾶν καὶ πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι γεγυμνάσθαι*). É bastante razoável, portanto, compreender o emprego filosófico da dialética como sendo não mais que isso: o emprego filosoficamente orientado de uma certa habilidade que é comumente treinada nas práticas dialéticas (qualquer nível). Não é necessário extrair nenhum compromisso mais abrangente sobre o método, nesse caso.

É verdade que as linhas imediatamente seguintes sugerem ainda uma tarefa mais completa e poderosa para a dialética: a de garantia de acesso aos primeiros princípios de todas as ciências, uma vez que não é possível provar os primeiros princípios. No entanto, deixarei de lado essa questão, pois já foi possível mostrar que nem mesmo a reivindicação mais básica segundo a qual a presente passagem é uma recomendação do método dialético para a filosofia se sustenta, que dirá mostrar que é o método aristotélico por excelência para a obtenção dos primeiros princípios de todas as ciências. E, no entanto, como se viu desde o começo, a

célebre passagem de *EN VII.1* é reiteradamente interpretada como sendo tipicamente dialética precisamente em função de conexões como as comentadas aqui com os *Tópicos*.

Contudo, em face do que acaba de ser exposto, será razoável afirmar, como fazia, por exemplo, Terence Irwin (entre muitos outros), que “the method of ethical inquiry is dialectical, described in *Top.* I.1-4, 10-12 (...)”? Já resulta evidente ao leitor, agora, que pretendo afirmar que essa não é a melhor maneira de interpretar não apenas a passagem de *EN VII.1* como, em geral, a noção de método dialético em Aristóteles.

Gostaria de sugerir um outro quadro para que se enfrente esse problema. Considere-se, por exemplo, que certos procedimentos descritos nos *Tópicos* são claramente próprios da atividade filosófica, do mesmo modo como não são poucos os contrastes que Aristóteles traça entre, de um lado, o que é do escopo da filosofia e, de outro, o que é do escopo da dialética. Assim, por exemplo, como se lê em *Top.* I.14 105b30-31, as premissas e os problemas “devem ser tratados segundo a verdade, mas dialeticamente segundo a opinião”. Filosofia e dialética, portanto, seguramente têm escopos distintos, e isso mesmo ficou bastante evidente pelas análises e Zingano (2007a).

A distinção permanece em diversos outros momentos do tratado consagrado à dialética, é claro. Veja-se, por exemplo, que em *Top.* VIII.1 Aristóteles afirma que ao filósofo pouco importa que um contendor conceda ou não seus pontos, responda afirmativamente ou não suas perguntas; ainda assim, *Top.* 155b 26 e seguintes traz Aristóteles explicando à sua audiência que até mesmo um mecanismo agonístico, como aquele que preconiza a ocultação de premissas para vencer a disputa dialética, deve ser empregado (εἰσὶ δ' αἱ πρὸς κρύψιν ἀγῶνος χάριν· ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶσα ἢ τοιαύτη πραγματεία πρὸς ἕτερόν ἐστιν, ἀνάγκη καὶ ταύταις χρῆσθαι).

Outros procedimentos, no entanto, são claramente comuns, sobrepondo filosofia e dialética. Assim, por exemplo, também no oitavo livro, Aristóteles afirma que, quanto à descoberta dos *topoi*, a investigação do filósofo e do dialético é a mesma (μέχρι μὲν οὖν τοῦ εὐρεῖν τὸν τόπον ὁμοίως τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ διαλεκτικοῦ ἢ σκέψις, 155b7-8). Isso, claro, para não mencionar novamente a passagem em que a dialética é dita útil para a filosofia.

Ocorre que, assim como os *Tópicos* afirmam com clareza a tese segundo a qual a dialética tem uma aplicação para a filosofia, ao mesmo tempo é importante

reconhecer que práticas típicas da investigação filosófica também podem estar sendo empregadas pelo dialético. Desse modo, o conhecimento da lógica, o estabelecimento de definições ou a capacidade de resolver problemas conceituais (como os casos de homonímia, digamos, como vemos em *Tópicos* I.18) são todos empreendimentos tipicamente filosóficos, ainda que também possam ser empregados a título de instrumentos da dialética. Ora, não parece razoável assumir que do fato de a definição ser um dos predicáveis apresentados nos *Tópicos*, nele merecendo mesmo um livro inteiro (*Top.* VI), segue-se que a tarefa definicional é uma atividade dialética; ou, ainda, que do fato de a desambiguação ser listada como um dos instrumentos da dialética segue-se que toda vez que uma análise lógico-conceitual que resulte na solução de um problema de homonímia seja, *ipso facto*, um claro caso de emprego da dialética.

Assim, parece-me perfeitamente aceitável, do ponto de vista de uma interpretação coerente de Aristóteles, que o procedimento descrito em *EN* VII.1 seja associado a certos passos dos *Tópicos*. A afirmação mais corriqueira entre os intérpretes, contudo, de que os procedimentos empregados na passagem de *EN* VII.1 são tipicamente os que caracterizam e definem o método dialético e, mais, que tais procedimentos estão simplesmente alinhados ao que é descrito nos *Tópicos* é, como procurei mostrar, um claro exagero.

Resta, por fim, sugerir o que seria um possível modelo mais restrito do “método dialético”, seguindo as sugestões dos *Tópicos*, de tal modo que se pudesse apresentar uma visão mais econômica, com amparo textual e não excessivamente abrangente – a versão “deflacionária” do método dialético que acima mencionei.

4.3 Proposta deflacionária de “método dialético”

O elemento mais estável, contudo, nessas distinções todas, uma vez desconsideradas questões laterais, como a honestidade das intenções daquele que argumenta, ou formais, como a validade da inferência produzida (ou mesmo os variados instrumentos da dialética), é o caráter das premissas envolvidas em um e outro tipo de *sullogismos*. A discussão sobre o caráter dialético de uma determinada investigação, portanto, deveria ter foco mais específico do que o voo geral e abrangente que procurei indicar nos comentários de uma grande maioria de intérpretes.

Portanto, a ênfase deveria recair, a meu ver, (i) sobre o contraste entre os tipos de *argumentos/deduções* e (ii) sobre a natureza das *premissas*, que é o que fundamenta tal contraste. Desses dois elementos, creio, podem ser extraídas as consequências mais relevantes para as avaliações metodológicas, isto é, se um determinado saber é apartado ou não do domínio da verdade, permanecendo no domínio da mera opinião, ou não. Certo, a garantia do caráter científico de uma determinada empreitada do conhecimento humano ainda depende de considerações outras e de condicionantes específicas, tais como aquelas desenvolvidas por Aristóteles, especialmente, nos *Segundos Analíticos*. No entanto, a inclusão de outros conhecimentos – digamos, o da filosofia moral – no território da plena verdade, uma vez traçado o contraste com o domínio da *doxa*, seria suficiente para abandonar não a dialética aristotélica, mas a sua indevida expansão a título de método central da atividade filosófica de Aristóteles com raras exceções.

O modelo a ser proposto deve funcionar da seguinte maneira: são dialéticos os argumentos que contrastam com os argumentos científicos; a diferença entre um e outro tipo de argumento reside na natureza das premissas de que se valem cada um desses argumentos e, por consequência dessas premissas distintas, na capacidade de *demonstrar* e de garantir a necessidade da *verdade* das conclusões; os argumentos dialéticos não podem garantir almejar por essa esfera da verdade – a dialética permanece sendo *kata doxan*. Assim, deverá ser considerada como dialética aquela investigação que (i) vale-se de argumentos dialéticos, (ii) tem premissas, portanto, restritas ao universo das *endoxa* e (iii) não pode ambicionar ao universo da verdade propriamente.

O ponto mais importante será considerar (ii). O que seria preciso fazer para não tomar como necessariamente dialéticos esses momentos todos em que uma ampla gama de ditos, teses, expressões linguísticas e padrões argumentativos são tomados como sendo *endoxais*?

Ora, para isso, seria preciso desidratar as teses de tipo linguístico que foram responsáveis pela ampla expansão do que se entende por uma premissa dialética ou *endoxon*. Para tanto, seria necessário reformular o que segue:

- a) não deve ser considerada um *endoxon* a análise semântica ou linguística em geral;

- b) não deve ser considerada um *endoxon* em um argumento dialético a mera referência a teses de filósofos precedentes (pode se tratar de uma avaliação do *status quaestionis*, por exemplo, ou Aristóteles pode oferecer, por conta própria, seus argumentos em defesa da tese);²¹⁶
- c) igualmente, não deverá ser considerado um caso de método dialético o emprego de instrumentos tipicamente filosóficos, mas também empregados na dialética, tais como a desambiguação ou o uso de análises lógicas de noções como “mesmo”, “preferível”, “completo” (cf. item (b) acima).

²¹⁶ Não reconhecer que Aristóteles pode (e efetivamente o faz) tomar como seu um princípio ou uma tese filosófica seria, com efeito, um absurdo. Ora, ao fazê-lo – ao tomar para si uma determinada tese – que o homem tem uma função, por exemplo, ou que a alma tem uma tal-e-tal natureza ou divisão –, estaria o filósofo empregando um *endoxon*? (i) Se o filósofo valesse de uma premissa ou ponto de partida por tomá-la por verdadeira e primeira no seu esquema de saberes, sendo capaz, portanto, de oferecer as justificativas adequadas a uma tal proposição de modo a satisfazer condições que garantissem seu pertencimento *de jure* ao reino da *aletheia*, e não da *doxa*, a ela não recorrendo, conseqüentemente, em virtude de sua reputabilidade, que é a marca fundamental das *endoxa*, o que faria dessa proposição um *endoxon*? E (ii) se o procedimento foi descrito nos *Tópicos* como sendo de grande valia, ou mesmo indispensável, para a prática dialética, isso não quer dizer que se trate de um procedimento pura ou eminentemente dialético, de tal forma que o seu simples emprego em uma investigação filosófica viesse a transformá-la em prática dialética; afinal, é possível que, na realidade, um tal esquema não contenha nada de especificamente dialético, mas tenha alguma utilidade para a dialética.

5 CONCLUSÃO

Aristóteles é justamente reconhecido como um filósofo sensível aos diversos tipos de provas e argumentos que podem ser mobilizados para a consecução de um saber. Seria profundamente contrário a esse espírito que o Estagirita tivesse concebido uma maneira tão geral de conduzir suas práticas filosóficas, a tal ponto que *toda* a sua filosofia pudesse ser encapsulada por um único método. Esse é um preço alto a pagar por aqueles compreendem a filosofia de Aristóteles como sendo *inteiramente dialética*.

Alternativamente, é possível compreender a prática da dialética de maneira suficientemente abrangente de modo que a ideia de um único método (na prática) para a filosofia de Aristóteles não se apresente mais como uma limitação. Afinal, se a dialética for capaz de envolver tantas e tão variadas práticas, recorrer sempre à dialética como método consistirá em recorrer sempre a alguma prática filosófica distinta.

O grande impasse para aqueles que procuram percorrer as dificuldades do método na filosofia aristotélica, contudo, permanece sendo este: qual é o escopo do chamado método dialético? Que procedimentos, efetivamente, contam como dialéticos?

Foi na surdina dessa indeterminação que se deu o alargamento da noção de dialética até que, como se viu, os mais variados procedimentos passassem a contar como tal. Foi graças a essa indeterminação que importantes interpretações abrangentes acerca da dialética puderam se consolidar. Assim, por exemplo, o veio analítico de Owen e Barnes, ao sublinhar a tese de que a linguagem é receptáculo de crenças e teses filosóficas (e, portanto, conceitual) latentes, e que as práticas linguísticas, nesse sentido, contam perfeitamente como opiniões reputadas para Aristóteles, é de uma riqueza tremenda, ainda que se discorde da sua leitura dos *endoxa* especificamente.

Ainda assim, para entender um mecanismo de funcionamento de algo como um método filosófico, é necessário restringir ainda mais o seu escopo. E, a partir do momento em que, como mostrei nos capítulos 1 e 2 deste trabalho, o repertório de práticas que contam como dialéticas cresce demais, torna-se difícil até mesmo avaliar a prática filosófica. Nesse sentido, determinar melhor em que consiste a

dialética de Aristóteles pode levar a outro resultado: a importância de pensar em uma versão mais restritiva e melhor delineada da dialética.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GERAL:

I. Textos das obras de Aristóteles.

Bekker, I. *Aristotelis Opera* (2 vol.) Ed. Academia regia Borussica. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

I.1 Textos da *Ethica Nicomachea*.

Burnet, John. *The Ethics of Aristotle*. Londres, 1900.

Bywater, I. *Ethica Nicomachea*. Oxford at the Clarendon Press, 1984 (20ª. Impressão: 1988).

Susemihl, F. & Apelt, O. *Ethica Nicomachea*. B. G. Teubner, Leipzig (1880, 1887) 1903.

I.2 Texto da *Ethica Eudemia*.

MINGAY, J. M.; WALZER, R. R. Oxford at the Clarendon Press, 1991.

I.3 Texto dos *Tópicos*.

ROSS, W. D. *Topica et sophisticorum elenchi*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

WAITZ, T. *Aristoteles Organon graece*, vol. 2. Leipzig, 1846.

I.4 Textos dos *Segundos Analíticos*.

ROSS, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (A Revised Text with Introduction and Commentary). Oxford at the Clarendon Press, 1949.

WAITZ, T. *Aristoteles Organon graece*, vol. 2. Leipzig, 1846.

I.5. Texto da *Metafísica*.

ROSS, W.D. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford at The Clarendon Press, 1958 (1924).

II. Traduções das obras de Aristóteles.

Barnes, J. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation [ROT]* (Princeton, 1984).

II.1 Traduções da *Ethica Nicomachea*.

Ethica Nicomachea. Trad.: Carlo Natali. Roma: Laterza, 2003.

Ethica Nicomachea I.13-III.8 - *Tratado da Virtude Moral*. Trad.: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus/Fapesp, 2008.

Éthique à Nicomaque. Trad.: J. Tricot. Paris: Vrain, 1990 .

Éthique à Nicomaque. Tradução, apresentação, notas e bibliografia de Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004.

L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire (4 vols). R. A. Gauthier e J. Jolif. Louvain: Éditions Peeters-Nauwelaerts, 2002

Nicomachean Ethics. Trad.: W. D. Ross. *Great Books of the Western World*. Chicago: Enciclopedia Britannica, 1952, v. 2.

Nicomachean Ethics. Tradução, introdução, notas e glossário de Terence Irwin. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999 (2ª edição).

Nicomachean Ethics. Trad.: Christopher Rowe. Philosophical introduction and commentary: Sarah Broadie. New York: Oxford University Press, 2002.

Nicomachean Ethics. Trad. e ed.: Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

The Nicomachean Ethics. Trad.: Rackham, H. Loeb, Londres-Cambridge, Mass. (1926) 1934, várias reimpressões.

II.2 Tradução da *Ética Eudemia*.

Eudemian Ethics – Books I, II, VIII. Trad.: Michael Woods. New York: Oxford University Press, 1992 (2ª edição).

II.3 Traduções dos *Tópicos*.

Topics. Books I and VIII with excerpts from related texts. Trad.: Robin Smith. New York: Oxford University Press, 1997.

Topiques – Livres I-IV. Trad.: Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Letres, 2002 (1967).

Topiques – Livres V-VIII. Trad.: Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Letres, 2007.

II.4 Traduções dos *Segundos Analíticos*.

Posterior Analytics. Trad.: Jonathan Barnes. New York: Oxford University Press, 1994 (2ª edição).

Séconds Analytiques. Trad.: Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2005.

Segundos Analíticos. Livro I. Trad.: Lucas Angioni. Campinas: IFHC/Unicamp, 2004.

Analitici Secundi. Organon IV. Trad.: Mario Mignucci. Roma: Laterza, 2007.

III. Bibliografia Secundária.

Allan, D. J. "Quasi-Mathematical Method in the Eudemian Ethics". In: Mansion, Suzanne (org.). *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut de Philosophie, (1961), pp. 303-318.

_____. "The Inaugural Address: Causality Ancient and Modern." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* (1965): 1-18.

- ACKRILL, J. "Aristotle on *Eudaimonia*". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 15-33.
- _____. "Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on *Posterior Analytics* II 8-10". In: *Aristotle on Science: The 'Posterior Analytics'. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Berti, E. (ed.). Pádua: Editrice Antenore, 1981, pp. 359-383.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- ANGIONI, L. "O conhecimento científico no livro I dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles", *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. I, nº 2, 2007.
- _____. "Nota sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b36 – 1107a2)", *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III, nº 1, 2009.
- BARNES, J. "Aristotle's Theory of Demonstration", *Phronesis*, Vol. XIV, nº 2 (1969), pp. 123-152.
- _____. "Proof and the Syllogism". In: *Aristotle on Science: The 'Posterior Analytics'. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Berti, E. (ed.). Pádua: Editrice Antenore, 1981, pp.17-59.
- _____. "Aristotle and the Methods of Ethics". *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, pp. 490-511.
- _____. "Introduction and Bibliography". *The Ethics of Aristotle*. Trad.: J. A. K. Thomson. Middlesex: Penguin Books 1983 (1956), pp. 9-52.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2002 (1989).
- _____. "Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele". In: *Studi sull'etica di Aristotele*, Alberti, A. (ed.). Nápoles, 1990, pp. 23-63.
- _____. "Does Aristotle's Concept of Dialectic Develop?". In: *Aristotle's Philosophical Development*, Wians, W. (ed.). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996, pp. 105-130.
- _____. *Aristóteles no século XX*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1997.
- BLOND, J. M. L. *Logique et Méthode chez Aristote: Études sur la Recherche des Principes dans la Physique Aristotélicienne*. Vrin, Paris, 1939.
- BOLTON, R. "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II.7-10". *The Philosophical Review*, Vol. 85, nº 4, 1976, pp. 514-544.

- _____. "Definition and scientific method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*". In: *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Gotthelf, A. & Lennox, J. G. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 120-166.
- _____. "Aristotle on the objectivity of Ethics". In: *Essays in Ancient Greek Philosophy IV*, Anton, J. P. & Preus, A. (eds.). Albany: Suny Press, 1991, pp. 58-72.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, New York, 1991.
- BURNYEAT, M. "Aristotle on Learning to Be Good". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp.69-92.
- CHARLES, D. "Aristotle and modern realism". In: *Aristotle and Moral Realism*, Heinaman, R. (ed.). Boulder: West View Press, 1995, pp. 135-170.
- _____. *Aristotle on Meaning and Essence*. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. "Wittgenstein's Builders and Aristotle's Craftsmen". In: *Perspectives on Greek Philosophy (S.V. Keeling Memorial Lectures in Ancient Philosophy) 1991-2002*, Sharples, R. W. (ed.). Aldershot: Ashgate, 2003, pp. 103-126.
- _____. "Nicomachean Ethics VII.3: Varieties of *akrasia*". In: *Aristotle: 'Nicomachean Ethics', Book VII. Symposium Aristotelicum*, Natali, C. (ed.). New York: Oxford University Press: 2009, pp. 41-72.
- _____. *Definition in Greek Philosophy*, (ed.). New York: Oxford University Press, 2010.
- COOPER, J. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- _____. "Nicomachean Ethics VII.1-2: Introduction, Method, Puzzles". In: *Aristotle: 'Nicomachean Ethics', Book VII. Symposium Aristotelicum*, Natali, C. (ed.). New York: Oxford University Press: 2009, pp. 9-39.
- DANCY, J. *Moral Reasons*. Cambridge: Blackwell, 1993.
- DEMOSS, D. & DEVEREUX, D. "Essence and Existence and Nominal Definition in *Posterior Analytics* II.8-10", *Phronesis*, Vol. XXXIII, n° 1, pp. 133-154.
- DESLAURIERS, M. *Aristotle on Definition*. Leiden: Brill, 2007.
- DEVEREUX, D. "Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge". *Review of Metaphysics*, 29, 1986, pp. 483-505.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 1980.
- IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. "Aristotle's Methods of Ethics". In: *Studies in Aristotle*, O'Meara, D. J. (ed.). Washington, 1981, pp.193-223.

- _____. "Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory". In: *Moral Particularism*, Hooker, B. & Little, M. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 100-129.
- KARBOWSKI, J. "Is Aristotle's *Eudemian Ethics* Quasi-Mathematical?," *Apeiron* 48, 3 (2015): 368-86.
- _____. "Endoxa, facts, and the starting points of the Nicomachean Ethics". In: *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, edited by Karen Nielsen and Devin Henry, Cambridge University Press (2015), 113-29.
- KENNY, A. *The Aristotelian Ethics*. New York: Oxford University Press, 1978.
- KNEALE, W., KNEALE, M. *The Development of Logic*. Oxford University Press: London, 1971.
- KOSMAN, L. A. "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp.103-116.
- KRAUT, Richard. "Aristotle on Method and Moral Education". In: *Method in Ancient Philosophy*, Gentzler, J. (ed.). New York: Oxford University Press, 1998, pp. 271-290.
- LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender* (Tradução de Lygia Araújo Watanabe). São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- MANSION, A. *Introduction à la Physique Aristotelicienne*. Louvain: Éditions de L'Institut Supérieur, 1946.
- MANSION, S. " 'Plus connu en soi', 'Plus connu pour nous'. Une distinction épistémologique importante chez Aristote". In: *Études Aristoteliciennes*. Louvain-La-Neuve, 1984.
- MCDOWELL, J. "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 357-376.
- _____. "Virtue and Reason". In: *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Clarke, S. G., Simpson, E. (eds.). Albany: State University of New York Press, 1989.
- _____. "Questões da Psicologia Moral Aristotélica". In: *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*, Zingano, M. (org.). São Paulo: Odysseus/CNPq, 2010.
- _____. "Comments on T.H. Irwin's 'Some Rational Aspects of Incontinence'". *The Southern Journal of Philosophy, Supplement*, Vol. XXVII, 1988.

- MIGNUCCI, M. “Ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotelicienne de la science”. In: *Aristotle on Science: The ‘Posterior Analytics’*. *Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Berti, E. (ed.). Pádua: Editrice Antenore, 1981, pp. 173-204
- MODRAK, D. K. W. *Aristotle’s Theory of Language and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MOSQUERA, G. “L’interprétation de l’argument *logikos* chez Aristote”, *Études Classiques*, 66 (1998), pp. 33-52.
- NAGEL, T. “Aristotle on *Eudaimonia*”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 7-14.
- NATALI, C. *La Saggiatura di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1989.
- _____. “Rethorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics”. *Phronesis*, 52, 2007, pp. 364-381.
- _____. “*Posterior Analytics* and the Definition of Happiness in *NE I*”. *Phronesis*, 55, 2010, pp. 304-324.
- _____. “Particular Virtues in the *Nicomachean Ethics* of Aristotle”. In: *Particulars in Greek Philosophy*, Sharples, R. (ed.). Leiden: Brill, 2010, pp.73-95.
- NUSSBAUM, M. “Saving Aristotle’s Appearances”. In: *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Nussbaum, M. & Schofield, M. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 267-293.
- _____. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- OWEN, G. E. L. *Tithenai ta Phainomena*. In: MANSION, Suzanne (org.) *Aristote et les Problèmes de Method*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l’Institut de Philosophie, 1980 (1961), p. 83-103.
- _____. “Lógica e Metafísica
- _____. Owen, G. E. L. Aristotle: physics, method and cosmology. In: Nussbaum, M. (Ed.). *Logic, science and dialectic*. London: Duckworth, 1987. p. 151-64.
- PATER, W. A. de. *Les Topiques d’Aristote et la dialectique platonicienne: la méthodologie de la définition*. Suisse: Éditions St. Paul, 1965.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. London: Methuen & Co., 1966.

ROWE, C. *The Eudemina and Nicomachean Ethics: a Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

SALMIERI, G. "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the *Nicomachean Ethics*". *Ancient Philosophy*, 29, 2009, pp. 311-335.

SCOTT, D. *Levels of Argument. A comparative Study of Plato's Republic & Aristotle's Nicomachean Ethics*. Nova York: Oxford University Press, 2015.

WIGGINS, D. "Deliberation and Practical Reason". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, O. (ed.). California: University of California Press, 1980, pp. 221-240.

ZILLIG, R. "As Relações entre o Proêmio da ética Eudêmia e o Restante da Obra: uma discussão a partir da análise de *Ética Eudêmia* I.7" In: PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.19, N.2, P.221-243, JUL./DEZ. 2014

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

_____. "Aristotle and the problems of method in ethics". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXII, Sedley, D. (ed.). New York: Oxford University Press, 2007a, pp. 297-330.

_____. "Akrasia and the method of ethics". In: *Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus*, Bobonich, C. & Destrée, P. (eds.). Boston: Brill, 2007c, pp. 167-191.

_____. "É a Física aristotélica uma ciência bem formada?" In: ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 19 no 1, 2015, p. 9-43