

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



ETHICA NICOMACHEA: UMA LEITURA PARTICULARISTA

ARTHUR PIRANEMA DA CRUZ

PELOTAS, JUNHO DE 2010.

ARTHUR PIRANEMA DA CRUZ

ETHICA NICOMACHEA: UMA LEITURA PARTICULARISTA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. João Nascimento Hobuss

2010

PELOTAS, 2010.
BANCA EXAMINADORA:

APROVADA EM: _____

JOÃO NASCIMENTO HOBUSS (Orientador)

MARCO ANTONIO DE ÁVILA ZINGANO

DENIS COITINHO SILVEIRA

AGRADECIMENTOS

Sou grato a toda minha família pelo estímulo e pelo carinho que propiciou a tranquilidade necessária para produzir este trabalho.

Sou grato a todos os professores do departamento de filosofia que, de uma forma ou de outra contribuíram para o meu aprimoramento filosófico.

Sou grato ao professor João Hobuss, que me apoiou de forma terna e incansável, que me corrigiu onde eu falhava e valorizou quando acertava.

Sou grato ao professor Carlos Miraglia, pelas diversas discussões proveitosas e pela amizade sincera.

Agradeço, por último, à minha namorada Ivanise, meu maior incentivo, e a quem eu dedico este trabalho.

RESUMO: Este trabalho busca sustentar a visão particularista da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles em contraposição às leituras universalistas. A análise das passagens sobre o método da filosofia prática, sobre a virtude como mediedade e sobre a prudência como capacidade perceptiva do homem virtuoso mostrará que a ética de Aristóteles é efetivamente particularista. Embora não seja possível defender um particularismo extremo, pois o registro das universalizações e generalizações também encontram guarida, ainda assim se verifica a nítida base particularista que dá prioridade à percepção do que é relevante em cada situação.

PALAVRAS-CHAVE: Particularismo, Universalismo, Generalização, Percepção Ética, Prudência, Juízo Moral.

ABSTRACT: This work seeks to sustain the particularistic view of Aristotle's *Nicomachean Ethics* as opposed to universal readings. The analysis of the passages on the method of practical philosophy, about virtue as mean and about prudence as perceptive ability of the virtuous man will show that Aristotle's Ethics is actually particularistic. Although you can not defend an extreme particularism, because the record of universalizations and generalizations also find shelter, yet there is a distinct particularistic base that gives priority to the perception of what is relevant in every situation.

KEYWORDS: Particularism, Universalism, Generalization, Ethical Perception, Prudence, Moral Judgment.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Capítulo I: A questão do Método.....	21
(i). Os estágios da investigação moral e a discussão sobre a dialética.....	23
(ii). A especificidade da ciência prática e sua circunscrição no domínio da indeterminação.....	39
(iii). A noção <i>hôs epi to polu</i> e a inexatidão constitutiva da pesquisa ética.....	43
Capítulo II: A virtude como mediedade.....	59
(i). A divisão da alma e o <i>lócus</i> das virtudes.....	61
(ii). A mediedade como moderação.....	66
(iii). Mediedade, uma noção quantitativa ou qualitativa?.....	70
(iv). O que significa o qualificativo “relativo a nós”?.....	84
Capítulo III: Prudência, percepção ética e equidade.....	93
(i). Escolha, deliberação e boa deliberação.....	94
(ii). Regras ou deliberações?.....	99
(ii). Percepção ética e <i>ta kath' ekasta</i>	105
(iv). Equidade e particularismo.....	122
Considerações finais.....	134
Referências	136

ABREVIATURAS DAS OBRAS CONSULTADAS DE ARISTÓTELES

Cat. Categorias

An. Pr. Primeiros Analíticos

An. Pos. Segundos Analíticos

Top. Tópicos

DA. De Anima

MA. De Motu Animalium

Met. Metafísica

EN. Ethica Nicomachea

EE. Ethica Eudemia

MM. Magna Moralia

Pol. Política

Ret. Retórica

INTRODUÇÃO

a) *O Problema:*

A leitura da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles suscitou numerosos comentários e interpretações através dos séculos. Muitos problemas foram levantados e muitas tentativas de solução foram propostas para os mais variados tipos de dificuldade que surgiam do enfrentamento do texto aristotélico.¹

Minha intenção neste trabalho é reconstruir alguns aspectos da argumentação aristotélica tendo em mira um desses problemas que ainda divide os comentadores do grande estagirita. Refiro-me especificamente à divergência quanto ao estatuto normativo da ética aristotélica, a qual produziu duas possibilidades de leitura da ética:

a) Universalismo normativo é a tendência a interpretar a ética de Aristóteles pelo registro das regras morais que podem apresentar dois subtipos proposicionais: universalizações (todo A é B) e generalizações (no mais das vezes A é B).² Tomo por uma e a mesma a postura denominada ‘universalismo’ qualquer que seja o apelo que atribua prioridade às regras (universais ou gerais) como instância fundamental da teoria moral de Aristóteles.

b) Particularismo moral é a postura de interpretar a ética de Aristóteles admitindo a preponderância do aspecto particular em detrimento das regras. Entendo como particularista qualquer leitura que atribua mais importância à percepção moral de agentes éticos do que a leis gerais, normas universais ou códigos de conduta.

O particularismo moral também acolhe uma divisão significativa, pois se bifurca em: (i) extremo – visão que não admite a convivência com regras de qualquer tipo. (ii) moderado – visão que permite a existência de regras, mas lhes impõe um caráter secundário na ação moral. Elas seriam resumos³ de percepções situacionais.

O caráter de resumo para as regras morais, no entanto, não inviabiliza que sejam formuladas e cumpram um papel específico de organizar as experiências morais.

¹ As dificuldades hermenêuticas que emanam de todo texto filosófico são agravadas, em Aristóteles, pela estrutura dos textos que consistiam em preleções e anotações de aula.

² Embora existam diferenças entre proposições gerais (“muitos Fs são G”), e universais (“F é sempre G”), classifico no mesmo grupo generalistas e universalistas em vista de ambos acatarem a prioridade da regra.

³ As regras seriam ‘resumos’ de percepções situacionais no sentido de que tais regras são incompletas e esquemáticas, incapazes de serem, sozinhas, guias prescritivos para a ação. Esses ‘resumos’ sempre decorrem das percepções concretas, e, portanto, assumem uma posição subalterna na hierarquia moral.

b) *Tese proposta:*

Vou defender ao longo deste trabalho que a ética de Aristóteles deve ser lida sob o viés (b) particularista (ii) moderado. Tentarei demonstrar, portanto, que uma interpretação universalista não faz justiça ao que Aristóteles pretendia com sua teoria moral, embora reconheça que regras universais e gerais cumprem um papel na *Ethica Nicomachea*. Essa defesa flerta com uma espécie de compatibilismo, pois acata uma certa complementaridade entre regras e percepções éticas circunstanciais. Não obstante, concede ainda preeminência ao particular.⁴

No desenvolvimento da dissertação se mostrará clara a prioridade da instância particular⁵ em relação às regras. Neste sentido, chamarei em meu auxílio as passagens mais relevantes do texto da *Ethica Nicomachea* para dar apoio ao que está sendo defendido, como também discutirei os textos da bibliografia secundária que apontam o problema.

Constitui-se, de fato, uma importante discussão na qual orbitam muitos conceitos fundamentais para a compreensão deste problema na ética aristotélica, tais como: percepção (*aisthêsis*); prudência (*phronêsis*); mediedade (*mesotês*); lei (*nomos*); deliberação (*bouleusis*) e o próprio método (*methodos*) com sua característica de abordar a moral “em linhas gerais” (*hôs epi to polu*), onde a exatidão (*acribeia*) não tem lugar.⁶

Mas é decisivamente o tensionamento entre regra⁷ prática e percepção situacional, ou seja, a seleção de uma ou de outra como instância decisiva na realização

⁴ Bem entendido, um compatibilismo particularista, ou seja, uma posição que sustenta a importância dos registros universais, gerais e particulares – mas põe o acento nas circunstâncias como aquilo que estabelece o caráter distintivo da ética aristotélica. As circunstâncias é que fornecem a base sobre a qual Aristóteles admite um estatuto indeterminado e variável do terreno prático, motivando-o a instituir um método próprio das ciências práticas; que fornecem a devida estruturação da doutrina da mediedade como um aspecto fundamental de sua teoria da virtude; e que explica a presença constante da linguagem perceptual que caracteriza a atitude do *phronimos* como aquele que delibera bem mobilizando sua sensibilidade moral nos casos concretos.

⁵ A prioridade do particular em relação ao geral se constitui como uma prioridade epistêmica, ou seja, a anterioridade deve ser entendida na ordem do conhecimento.

⁶ A respeito do vocabulário aristotélico (afora a lexicografia organizada no *index aristotelicus* de Bonitz) ver a colossal obra de Antônio Pedro Mesquita *Aristóteles: Introdução Geral*. Que traz um minucioso exame do vocabulário técnico de Aristóteles.

⁷ Há interpretações que diferenciam o significado de ‘regra’ e ‘princípio’, sendo que uma regra indicaria a sua aplicação nos casos particulares: deve-se fazer x no contexto y. Ao contrário, ‘princípio’ não mencionaria qualquer contexto de aplicação, tendo a forma: deve-se fazer x. Os tomo por sinônimos.

da conduta moral, que caracteriza o confronto entre a assunção da tese particularista⁸ ou sua rejeição.

c) *Estrutura da dissertação:*

Tanto os partidários da tese particularista quanto seus opositores recorrem a determinados nichos conceituais na *Ethica Nicomachea* para sustentarem suas posições. É comum encontrar essa discussão em torno de três principais núcleos argumentativos:

1. As passagens que se referem à inexatidão do método na filosofia prática.
2. Aquelas que se referem à noção de virtude como mediedade.
3. Aquelas que conectam a percepção com a *phronêsis*, e ainda aquelas que mencionam a noção de equidade.

Em consonância com tais núcleos temáticos distribuí a dissertação em três capítulos. Cada capítulo versará sobre o tópico relevante obedecendo a ordem exposta.

1. Num primeiro momento, então, é preciso abordar a questão do método no intuito de investigar as várias passagens da *EN* em que Aristóteles trata do procedimento adequado aos assuntos práticos - *EN I 3 1094b 12-30*; *EN I 7 1098a 26-b5* em *EN II 1104a 5-10* e em *EN VII 1145b 2-7*. Com efeito, é preciso determinar se de fato ele aponta para um tipo de metodologia que não permite o estabelecimento de regras como guias da ação, ou se, mesmo admitindo a inexatidão constitutiva do domínio prático, ele não interdita totalmente um regramento normativo capaz de auxiliar o agente moral a decidir o curso de ação mais correto a ser tomado.

São várias as passagens em que é assinalado o caráter variável (*kineton*) e indeterminado (*aoriston*) do domínio prático, quando, por exemplo, Aristóteles se refere à inexatidão do método⁹, e este caráter variável e contingente da esfera prática é

⁸ Doravante utilizarei a expressão “tese particularista” como representando o particularismo modesto que estará sendo defendido.

⁹ Sobre a questão do método de que Aristóteles se utiliza na filosofia moral existe uma vasta bibliografia especializada, em especial ver: BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1997. BARNES, J. “Aristotle and the Methods of Ethics”. *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, 490-511. IRWIN, T. H. “Aristotle's Methods in Ethics”. In: D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*. Washington: Catholic University of America Press, 1981. KRAUT, R. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. *Aristóteles: Ética a Nicômaco*. Trad: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. ZINGANO, M. “Aristotle and the problems of method in ethics”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2007.

frequentemente usado pelos autores que defendem a tese particularista para enfatizar a preponderância do aspecto singular em Aristóteles, visto que, uma vez compreendida a contingência e inexatidão dos assuntos práticos, não devemos atribuir às regras um campo de aplicação que a própria disciplina em questão interdita. O método e sua inexatidão seriam, assim, o primeiro obstáculo aos universalistas.

Entretanto, o exame da questão do método é controverso porque ainda se discute se devemos interpretar a variabilidade dos objetos da filosofia prática¹⁰ ou a contingência e indeterminação de seu campo de estudo como uma característica que inviabilizaria qualquer tipo de codificação dos princípios da conduta moral.

Também é importante focar a questão da interpretação que a noção *hôs epi to polu* oferece nesta perspectiva, pois tal expressão possui consideráveis dificuldades de análise. Seria ela apenas uma frequência estatística ou mais uma norma usual?¹¹

A estruturação deste primeiro capítulo consistirá, portanto, (i) na apresentação da passagem instrutiva sobre o método no livro VII, onde Aristóteles elenca os três estágios da investigação ética. Posteriormente é analisada a discordância sobre o caráter dialético do método para em seguida (ii) atentarmos para a divisão das ciências em Aristóteles, enfatizando a indeterminação com a qual lidam as ciências práticas, e neste sentido, como essa indeterminação inviabilizaria demonstrações apodíticas em ética. Por fim (iii) é apresentada a noção *hôs epi to polu* em conexão com o traço de inexatidão nas passagens da *EN* I e II.

2. Num segundo momento, é forçoso que se examine a concepção aristotélica de virtude (*aretê*) aliada a sua especificação na doutrina da mediedade (*mesotês*) nas passagens *EN* II 1104b 25; *EN* II 1106a; *EN* II 1106b 36 1107a 2; *EN* II 1107a 10-20.

O apelo ao particular e o grau de intensidade das ações, paixões e emoções envolvidas no âmbito prático já se faz evidente nas passagens em que Aristóteles trata da virtude moral (*ethikê aretê*): o *como se deve*, o *quando se deve* e demais qualificações remetem a uma visão de que não é possível universalizar regras para ação, pois Aristóteles adverte que aqueles que falam de maneira absoluta deixam escapar as características morais importantes que a situação exige.

¹⁰ Os objetos da filosofia prática são as coisas boas, belas e justas.

¹¹ A respeito disso ver WINTER, M. "Aristotle, *hôs epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics". *Phronesis*, XLII (2), 1997, p. 163-189. BARNES, J. *Posterior Analytics*. 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 192-193.

Porém, quando se avalia o status que Aristóteles dá ao meio-termo (*mesotês*) na medida em que estabelece que a virtude consiste em uma mediedade relativa a nós, parece aflorar ainda mais a instância particular. Por “mediedade” Aristóteles entende o meio termo que se encontra entre o excesso (*hiperbolê*) e a falta (*elleipsis*). Mas isto não quer dizer uma medida matemática rígida, pois está sempre vinculada ao “relativo a nós” (*pros hêmas*)¹² e neste sentido é determinada com a flexibilidade própria que caracteriza o domínio prático, onde as circunstâncias e as particularidades reclamam atenção devida. Essa flexibilização da mediedade seria, portanto, o segundo desafio ao universalismo.

Mas a doutrina da mediedade não é reclamada apenas pelos defensores do particularismo, ela também abriga um problema aos seus proponentes, já que seus extremos são veementemente proibidos, ou seja, dotados de uma universalidade negativa, são interdições absolutas. Neste sentido, aludiremos à principal passagem problemática para os que advogam um particularismo estrito, na qual Aristóteles apresenta as interdições absolutas. O estagirita, em *EN* II 1107a 9-17, explicita o caráter de universalidade normativa que constitui os extremos viciosos no caso das ações e paixões como o despeito, o despudor, a inveja; e no caso das ações: o adultério, o furto e o assassinato.

Aqui parece que Aristóteles reserva um lugar para a determinação de regras universais que não estão sujeitas à variabilidade e mutabilidade das circunstâncias em que estão envolvidas as ações. Quando Aristóteles afirma que nunca será possível estar certo em relação a certos tipos de conduta, ele assume que nem todas as ações estão sujeitas ao cálculo perceptivo do prudente, ou seja, ele deixa explícito que determinadas ações sempre estarão erradas sob qualquer circunstância e em qualquer tempo. Não há momento oportuno (*kairos*) para assassinar, assim como não há circunstância adequada para cometer adultério. Nas interdições absolutas abre-se o espaço para discussão sobre o caráter da doutrina da mediedade ensejando a reflexão sobre o status dos extremos viciosos e em que medida esses extremos podem garantir um *lócus* seguro para a rejeição do particularismo.

¹² Essa expressão também motivou uma discussão acirrada entre os comentadores. Ver especialmente LEIGHTON, S. “The mean relative to us”. *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 65-78. BROWN, L. “What is ‘the mean relative to us’ in Aristotle’s ethics?” *Phronesis*, XLII (1), 1997, p. 77-93.

O segundo capítulo, portanto, se estruturará em torno de quatro tópicos fundamentais que contribuirão para o esclarecimento da questão da mediedade sob o prisma da divergência suscitada pelas teses em conflito.

Devemos investigar primeiramente (i) como se processa a divisão da alma em Aristóteles, identificando assim a divisão das virtudes. Posteriormente (ii) se a doutrina da mediedade pode ser interpretada como uma doutrina da moderação, e assim como metáfora inútil que enunciaria a regra geral do tipo ‘age como deves agir’ ou seja, “age equidistante de ambos os extremos”. Num terceiro momento devemos aferir se (iii) é possível entender a doutrina da mediedade de maneira quantitativa ou qualitativa. Por fim devemos (iv) averiguar qual é o real sentido do qualificativo ‘relativo a nós’ que Aristóteles refere para determinar qual é a medida propriamente moral. Neste sentido é mister saber se o qualificativo se refere ao agente individual, à espécie humana, ao caráter, ou às circunstâncias da ação em que o agente está envolvido.

3. No terceiro capítulo é preciso investigar o papel e lugar da prudência (*phronêsis*) e da percepção (*aisthêsis*) nas passagens *EN IV 1126b*; *EN VI 1140a 25-30*; *EN VI 1141b 8-20*; *EN VI 1142a 10-15*; *EN VI 1142a 20-30*; *EN VI 1143b* e *EN 1147a 25*. As passagens que se referem à percepção e à prudência são importantes porque revelam uma das principais estratégias para defender a visão particularista, visto que essa postura estabelece a prioridade da percepção em relação à regra moral, e a prudência seria a virtude intelectual que capacita o agente a perceber adequadamente, nas circunstâncias concretas de ação, os meios mais retos para atingir os fins propostos. Ora, esses meios devem ser escolhidos tendo em vista o momento oportuno, a forma adequada, o lugar apropriado e todas as qualificações pertinentes que, dizem os particularistas, só se revelam nas circunstâncias concretas não sujeitas ao cálculo inferencial. O objetivo visado no terceiro capítulo é buscar reconstruir a argumentação aristotélica enfatizando a predominância do procedimento deliberativo do *phronimos* em detrimento do silogismo prático, bem como a capacidade perceptiva que o acompanha voltada para as circunstâncias.

Em primeiro lugar (i) é preciso acompanhar os passos de Aristóteles na construção dos conceitos de escolha, deliberação e boa deliberação para compreender a

estrutura da decisão moral como um processo em constante mutabilidade.¹³ Na sequência, (ii) importa decifrar a tensão regras/deliberações para aferir qual é de fato a base da ação do *phronimos*. (iii) Percepção ética e particulares (*ta kath' ekasta*) vêm a tona para deslindar alguns problemas de interpretação de como o agente intui a ação boa na circunstância concreta, bem como algumas divergências de tradução do que significaria a expressão “*ta kath' ekasta*”. Por fim, (iv) a noção de equidade (*epieikeia*) também é contemplada para dar sustentação ao particularismo jurídico de Aristóteles. Em *EN V*, livro em que se dedica a refletir sobre os vários sentidos da justiça (*dikaiosyne*), ele aponta para as relações entre os conceitos de ‘justo’ e ‘equitativo’, fornecendo uma importante abordagem sobre o instrumento que viria em auxílio da justiça legal, qual seja, a noção de equidade que corrige a lei onde ela falha. Essa falha da lei reinscreve o particularismo também na esfera legal, pois as leis não podem abarcar os casos particulares e assim se submetem à correção do *epieikes*, o homem équo.¹⁴ Dito isto, creio que o problema Universalismo x Particularismo se encontra estabelecido de forma bem nítida – tanto nas passagens da própria *Ethica Nicomachea* que apresentaremos, quanto no enfrentamento desta questão por parte dos comentadores de Aristóteles. É imperioso que se investigue detidamente tais passagens juntamente com o apoio da bibliografia secundária que discute amplamente o problema para buscar a melhor interpretação do texto aristotélico e assim delinear ou apontar uma resposta que esteja embasada principalmente na identificação e reflexão das teses sustentadas pela fonte primária, que é precisamente o próprio texto de Aristóteles. Essa tarefa não está isenta de dificuldades, visto que os intérpretes mais célebres da ética aristotélica levantam argumentos sofisticados em defesa das suas visões e mobilizam um vocabulário extremamente técnico na análise dessa questão. Cumpre, pois, dirigir a atenção para clarificar o problema e justificar argumentativamente a tese proposta.

É importante dizer, por último, que apesar de existir uma profícua discussão a respeito de pontos essenciais que tangenciam o problema, não se vislumbra ainda um consenso entre as visões conflitantes a respeito do estatuto normativo da ética aristotélica. Cabe ressaltar também que o empreendimento pretendido aqui vai se concentrar mais especificamente na obra aristotélica madura expressa na *Ethica*

¹³ Pois a deliberação não versa sobre o que é necessário e imutável, nem sobre o que não está a nosso alcance, mas sim sobre aquilo cujo resultado é obscuro e indefinido, e nesse sentido, versa sempre sobre matéria contingente. Cf. *EN* 1112a 20 – b10.

¹⁴ Sobre a noção de equidade em Aristóteles ver principalmente: *EN V*, 10 e *Ret.* I, 13 e I, 15.

*Nicomachea*¹⁵ e apenas eventualmente recorreremos às outras obras do *corpus*, na medida em que isso for indispensável para a compreensão do problema.¹⁶

d) *Status quaestionis*:

É por demais conhecida, na história da filosofia, a contraposição entre os sistemas éticos de Aristóteles e de Kant, onde rivalizam, por um lado, uma ética dos princípios centrada em regras e deveres universais a serem seguidos, e, por outro lado, uma ética das virtudes, com sua inflexão mais substancialista e particularista.¹⁷ Mas não se trata aqui de evidenciar apenas superficialmente as diferenças entre sistemas éticos tão díspares, ou de carimbar dogmáticamente o epíteto de particularista a Aristóteles pela mera contraposição às éticas deontológicas. Cabe neste estudo, isso sim, tentar empreender uma análise da estrutura normativa da ética aristotélica e evidenciar seu fundamento básico, ou seja, a pergunta é: devemos reivindicar anterioridade às regras ou às percepções situacionais?

Na visão universalista, as regras, cuja anterioridade é pressuposta, são princípios gerais que determinam a ação antes mesmo que o agente precise deparar-se com as circunstâncias concretas da ação, dirigindo assim um determinado curso de ação independentemente de qualquer percepção singular e que não admite exceção. Uma teoria ética universalista padrão, neste sentido, é pautada por um conjunto de regras que normatizam a conduta e não dependem em nenhum sentido da instanciação do momento

¹⁵ A datação dos escritos éticos de Aristóteles comporta uma certa solidez em vista da ampla aceitação da cronologia que coloca a *Ethica Nicomachea* como tendo sido escrita no último período de atividade de Aristóteles e colocando a *Ethica Eudemia* como um escrito da juventude. A única voz dissonante a esse respeito parece ser a de Anthony Kenny, que utilizando-se de uma estilometria *sui generis* inverte a ordenação habitual das duas éticas. Ver KENNY, A. *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

¹⁶ As referências da *Ethica Nicomachea* utilizadas nesta dissertação foram extraídas das obras completas de Aristóteles - *The Compleat Works of Aristotle*. 2 vols. Barnes, J. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995. Exceto as passagens de *EN* I 13 – III 8, as quais foram extraídas da tradução de Marco Zingano. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8 Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odisseus, 2008. As traduções da bibliografia secundária, por sua vez, são todas de minha autoria, e qualquer falha ou imprecisão é da minha inteira responsabilidade.

¹⁷ A ética das virtudes de Aristóteles é considerada uma teoria moral eudaimonista (teleológica) que centra-se em determinados traços de caráter (virtudes) como elementos predominantes na consecução da ação boa (*eupraxia*), ou seja, é na busca do auto-aperfeiçoamento humano através da incorporação de virtudes que está o cerne da moralidade. Ela é freqüentemente dita substancialista porque não se atém ao caráter formal e universal de princípios éticos na configuração do ato moral e é relacionada por muitos autores como particularista porque as virtudes são disposições de agir de acordo com uma mediedade relativa a nós, ou seja, levando em consideração as circunstâncias da ação.

singular de efetivação do ato moral. Os princípios possuem a qualificação de guiar a conduta moral independentemente do contexto situacional que se apresenta. Na antiguidade, a teoria hedonista de Epicuro poderia ser considerada um modelo de universalismo. Como é sabido, Epicuro sustentava que a vida boa era identificada com a vida do prazer.¹⁸ Neste sentido, a ação moral estava vinculada aos prazeres necessários e naturais, e, por conseguinte, aquele que desejasse saber se estava agindo corretamente tinha apenas que considerar se estava agindo conforme o princípio do prazer.¹⁹

No medievo, a tentação de reduzir a moralidade a códigos universais encontrou sustentação nas teorias do mandamento divino. Para quem defende esses sistemas uma ação é correta pelo simples fato de que Deus a ordena. Com efeito, a ordem divina é entendida como princípio ético universal e deve ser acatada independente de qualquer outra consideração.²⁰

Platão, em seu *Eutífron*, empreendeu uma refutação magistral desse tipo de argumento mostrando que a moralidade deve ser compreendida independentemente de considerações teológicas.²¹

Na modernidade encontramos em Kant o principal arauto do universalismo normativo em cujo conceito de imperativo categórico fornece um procedimento capaz de determinar a correção das ações através de um princípio formal universal que prescinde de qualquer substancialidade.²² Imperativo categórico é o nome que Kant dá à regra moral, ele o faz para diferenciar dos imperativos meramente hipotéticos que tem a forma “se queres atingir X faze Y”. Ao contrário dos imperativos hipotéticos o categórico tem a fórmula “faça x”, ou seja, ele não estabelece condições para a realização do ato; descreve aquilo que temos de fazer independente dos nossos desejos e inclinações e independente de qualquer consideração à situação concreta de ação, possui

¹⁸ Na análise das principais candidatas à vida feliz, a vida orientada unicamente ao prazer foi descartada por Aristóteles por ser um tipo de vida apropriada aos escravos. Cf. *EN* I 1095b 19-20.

¹⁹ “Por isso dizemos que o prazer é o princípio e fim do viver feliz. De fato, o consideramos como um bem primeiro e conatural a nós, e a partir dele nos movemos a assumir qualquer posição de escolha ou de recusa, assim como a ele nos referimos ao julgar todo bem com base no critério das afecções”. *Epístola a Meneceu*, 128s. Apud REALE, G. *História da Filosofia Antiga: Os sistemas da era Helenística*. Trad: Marcelo Perine. Vol. III, p. 204.

²⁰ O decálogo é um exemplo típico de regras universais fundadas teologicamente.

²¹ Argumento também conhecido como “dilema de Eutífron”. Platão parece ser arrolado por Zingano entre os particularistas. Ver especialmente ZINGANO, “Regra Prática e Codificabilidade no pensamento Grego Antigo”, p. 152-153.

²² ‘Formal’ significa aqui apenas destituído de conteúdo, inversamente, substancial é o que apresenta algum tipo de conteúdo.

uma autoridade inquestionável e absoluta. Este procedimento garante, por um lado, a nossa autonomia de agir segundo as regras que nós mesmos nos damos, e, por outro lado, garante a racionalidade e universalidade da ação que está submetida a essa regra.²³

Não obstante esse pequeno histórico, a tentativa de interpretar a teoria moral de Aristóteles pelo viés universalista não se assemelha, em nenhum sentido, às teorias anteriormente citadas. Em uma defesa universalista de Aristóteles não encontraremos o universalismo teológico sustentado pela filosofia cristã, ou o universalismo apriorístico do tipo kantiano com sua regra única instanciada no imperativo categórico, nem mesmo um universalismo do tipo consequencialista, mas uma alegação mais matizada, respeitando também as generalizações usuais e o momento singular. O alegado universalismo em Aristóteles também flerta com o compatibilismo, mas o faz pondo a ênfase na possibilidade de um regramento normativo capaz de orientar a conduta dos agentes morais de forma que o momento singular não obtenha relevo. As circunstâncias não possuem o mesmo peso para essas posturas rivais. Os proponentes do universalismo afirmam que regras gerais dão o tom dominante da ética, e que não há prioridade da percepção em relação a essas regras. Essa leitura atribui a Aristóteles uma intenção ambiciosa para teoria moral, ou seja, Aristóteles teria em mente uma teoria que oferece princípios de conduta plenamente aplicáveis. Tal visão, como veremos, não pode ser sustentada à luz das passagens que examinaremos e que formam o núcleo duro da ética.

O particularismo moral,²⁴ por seu turno, assevera que a determinação da correção ou incorreção das ações se deve principalmente ao foco na singularidade essencial das circunstâncias da ação, onde o agente mobiliza a sua percepção para identificar o melhor curso de ação a ser tomado. Tal agente moral não leva para cada situação um conjunto de regras. Se ele as possui, é somente enquanto resumos de percepções concretas em que decidiu baseado na sua sensibilidade moral. Essa visão defende que não é possível normatizar a conduta a partir apenas de regras universais, visto que a abrangência da regra não confere a devida atenção ao que é mais importante

²³ O Utilitarismo também se inclui na classe das teorias universalistas. Sua regra de maximização do bem nunca pode ser relativizada pelo contexto situacional. Tal postura se pauta pelo princípio de utilidade e conclui que toda ação moralmente boa deve a ele se conformar. Ver MILL, J. S. *Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

²⁴ Wittgenstein seria um bom exemplo de filósofo que sustenta uma visão particularista em filosofia moral. Ver, por exemplo, o conceito de seguir regras no § 198. WITTGENSTEIN. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. Por outro lado, Protágoras seria, na antiguidade, o defensor do particularismo extremo. Sobre a defesa do particularismo na atualidade ver DANCY, J. *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004. Ver também HOOKER, B. *Moral Particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

no ato moral, ou seja, não delimita as qualificações pertinentes²⁵ como: *o que, o quando, o onde, o por quanto tempo e o de que forma* a ação deve ser feita, noções fundamentais para efetivar a ação correta. Aristóteles, como veremos, é o filósofo a que mais se tem atribuído esta postura,²⁶ embora não de forma pacífica.²⁷

É forçoso que se distinga, no entanto, o particularismo modesto que vai ser defendido ao longo desta dissertação do particularismo extremo, embora ambos enfatizem que:

a) A complexidade da vida moral não se deixa codificar em um sistema inferencial.

b) A ação moral é efetivada pela percepção situacional dos agentes morais em circunstâncias concretas.

Qual seria a diferença entre essas duas posturas então? Sua diferença fundamental reside na divergência quanto ao papel das regras. No caso do particularismo extremo não há qualquer papel para normas ou princípios morais, e isso porque as propriedades éticas possuem valência deontica variável,²⁸ ou seja, as características com relevância moral de uma dada situação não são invariantes. A característica moral que em um caso conta a favor da moralidade da ação pode, em outro caso, contar contra a moralidade da ação. Essa visão implica a impossibilidade de sequer extrair generalizações a partir das experiências morais. Logo, tal postura não admite que regras possam ter algum papel no julgamento moral.

Por outro lado, o particularismo moderado não faz a alegação mais forte que regras ou princípios não possuam papel algum no julgamento moral, mas sim que essas regras ou princípios estão subordinados à sensibilidade moral dos agentes éticos. Isso é assim porque as regras não são anteriores à percepção, ao contrário, elas são extraídas da prática constante de agentes éticos que mobilizam sua sensibilidade moral para

²⁵ ‘Qualificações pertinentes’ significa aqui o conjunto de elementos variados com relevância moral que o agente deve levar em consideração.

²⁶ É o caso, por exemplo, de N. Sherman em *The Fabric of Character*; de Robert Loudon em “Aristotle’s Practical Particularism”; de Urmsom em “Aristotle’s Doctrine of the Mean”; e de J. McDowell em “Virtue and Reason”.

²⁷ É o caso, por exemplo, de; T. H. Irwin em “A Ética como ciência inexata”; de J. Cooper em *Reason and Human good in Aristotle*; e de M. Winter em “Are Fundamental Principles in Aristotle’s Ethics Codifiable?”

²⁸ Retiro essa expressão de um artigo de R. Stangl onde a autora dirige duas objeções devastadoras ao particularismo extremo, quais sejam: Por um lado compromete o particularista com um modelo pouco atrativo de motivação moral, e por outro compromete o particularista com uma tese forte da unidade das virtudes. STANGL, R. “A Dilemma for Particularist Virtue Ethics”. *The Philosophical Quarterly*, 2007.

decidir. Isso evidentemente não autoriza o particularista a rejeitar de todo o papel das regras, mas sim atribuir-lhe um papel secundário de organizar as experiências morais num todo coerente.²⁹

As principais objeções ao particularismo são:

(a) A inexatidão com a qual Aristóteles classifica o método não é um impeditivo para a formulação de princípios gerais totalmente qualificados, e sendo assim, tal inexatidão não apóia a postura particularista.

(b) A variação e inconstância dos objetos da filosofia prática (as coisas boas, belas e justas) não devem ser pensadas como uma variação apenas subjetiva (de opiniões), mas sim como uma variação objetiva (das próprias coisas), e tal variação não se encontra no registro da frequência estatística ou a mercê do acaso, mas sim como uma variação objetiva que respeita a uma norma (natural) que impinge regularidades capazes de serem organizadas em regras práticas.

(c) As interdições absolutas que Aristóteles refere em *EN* II 1107a 9-17 estabelecem regras que se encontram para além das considerações do contexto situacional do agente, e sendo assim, apóiam o universalismo normativo.

(d) As regras gerais que estão presentes na ética aristotélica, muitas delas, não possuem exceção, como no caso da felicidade ser definida como o bem último e que é melhor ser virtuoso do que ser vicioso. Essas regras não estariam sujeitas ao particular e ao que emerge do contexto..

(e) A codificabilidade da ética aristotélica é possível através de uma reinterpretção da noção *hôs epi to polu* e da aplicação do silogismo prático.

As principais evidências que apóiam o particularismo são:

(a) Seu procedimento metodológico indica que não podemos exigir rigor e exatidão dos assuntos práticos. Mas devemos nos contentar em indicar a verdade em linhas gerais (*hôs epi to polu*). Isto impede que regras possam guiar a conduta.

(b) O critério moral de Aristóteles parece ser o prudente, onde, se existir conflito entre uma regra qualquer e a percepção experiente do prudente, é ao último que devemos recorrer. Isso é especialmente evidente quando Aristóteles nos diz que a maior diferença entre o homem bom e os outros homens consiste em perceber a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida.

²⁹ Isso não significa que as regras nunca possam guiar a conduta, elas o fazem, algumas vezes, mas estão sempre sujeitas à percepção. Quando uma determinada regra geral conflita com a percepção treinada do agente, é para esta última que ele deve dar seu assentimento.

(c) As proposições sobre particulares têm um estatuto epistemológico superior, já que Aristóteles nos diz que das proposições relativas à conduta, as universais são mais vazias, mas as particulares são mais verdadeiras, pois a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições deve se harmonizar com os fatos.

(d) Aristóteles enfatiza que chegamos aos universais pelos particulares, querendo indicar com isso que há uma ordem de primazia, e já que se o prudente alcança o universal pelo particular, esse, portanto, deve ser anterior àquele.

(e) A *phronêsis* está intimamente conectada com a *aisthêsis*, pois Aristóteles nos diz que a *phronêsis* se ocupa do particular imediato (*ta kath' ekasta*), que não é objeto de conhecimento científico, mas objeto de percepção.

(f) Aristóteles diz que a ação se refere sempre aos particulares. Embora possamos erigir regras gerais de conduta, elas não cumprem papel determinante. Ademais, elas se enquadram no que pode ser de outro modo e isto implica uma contingência que abala a universalidade da regra, embora não a inviabilize totalmente.

A QUESTÃO DO MÉTODO

Um dos pontos centrais da divergência entre universalismo e particularismo, é a discussão sobre a questão do método que se serve Aristóteles para pensar as questões morais.

No início da *EN* Aristóteles enfatiza que a exigência de exatidão não é adequada em teoria moral,¹ de forma que seria lícito perguntar: Aristóteles é de fato um filósofo sem pretensões universalistas em ética? Teria ele um objetivo modesto em relação ao que pode ser estruturado na investigação prática? Poderíamos classificá-lo como um particularista? Se sim, qual tipo de particularismo?²

A dificuldade neste primeiro momento é determinar de fato, qual é a metodologia empregada na *EN*, de qual tipo de prova ela se serve, e em que medida isso autoriza ou não a elaboração de princípios ou normas de conduta. Lembrando sempre que o pressuposto fundamental do universalismo é a assunção de que a moralidade é regida por princípios ou regras gerais, onde uma regra moral é uma lei que dirige a conduta em todos os casos particulares (absoluta) ou na maior parte deles (geral).

Por outro lado, o particularismo prático vai enfatizar a impossibilidade de que tais princípios possam guiar a conduta de agentes éticos. Mesmo que fosse possível elaborar princípios eles não seriam de grande valia para o prudente, visto que este deve ter a percepção adequada aos elementos particulares da ação³ e tais particulares não se deixam apreender por regras morais universais e nem mesmo por generalizações usuais.

Uma vasta discussão sobre o método ocupa lugar na exegese do texto aristotélico.⁴ Tal discussão oferece uma gama de interpretações que tentam resolver as dificuldades que orbitam a questão do método, e fornecem preciosos insights para uma formulação mais clara dos principais argumentos e conceitos envolvidos, assim como de qual o alcance que tal método permite avançar na condução da investigação moral.

¹ *EN* I 1094b 11-14.

² A postura particularista, como vimos, pode assumir matizes mais extremados ou mais moderados, conforme a posição que adote a respeito do estatuto das regras morais.

³ Esses elementos são: *o onde, o quando, o de que forma, com que intensidade, em relação a quem*, e todas as outras qualificações que concernem ao contexto singular da ação. São as circunstâncias em que a ação se dá. Cf. *EN* II 1104b 24-27; 1106b 24-29.

⁴ Comentadores de Aristóteles da mais alta envergadura intelectual (J. Barnes, E. Berti, T. Irwin, R. Kraut, M. Zingano) se debruçaram sobre o método da filosofia prática objetivando tornar claro este aspecto da filosofia do estagirita, o qual ainda suscita divergências acentuadas.

Em primeiro lugar é preciso que se diga que Aristóteles é extremamente breve no que tange à metodologia que deve ser empregada no domínio ético. Em toda a *Ethica Nicomachea*, nos seus dez livros, ele faz referência ao método precisamente em apenas duas passagens no primeiro livro *EN I* 1094b 13-30 e 1098a 30 a 1098a 26-b2, em uma passagem no livro dois *EN II* 1104a 5-10 e em mais uma no livro VII 1145b 2-7, o qual é um dos livros comuns (*EE VI*). Não bastassem as poucas alusões ao tema existe também uma ampla discussão dos principais comentadores sobre se o método é dialético ou baseado na inexatidão dos assuntos práticos, se ele é uma versão naturalista ou intuicionista, ou o que significa a exatidão ou inexatidão nesse contexto.⁵

Digo que a questão de investigar a aceitação ou rejeição das teses que se referem ao problema do particularismo em Aristóteles perpassa primeiramente pelo domínio do método que Aristóteles se utiliza na análise dos assuntos éticos porque há o debate sobre se de fato a inexatidão que se refere Aristóteles impede ou não a codificação de regras morais.⁶ Tal codificação se apresentaria como a extração segura de normas éticas a partir do silogismo prático. Se a inexatidão e flutuação do objeto da ética (as coisas boas, belas e justas) impedir tal codificação teremos um ponto a favor da tese particularista, se não, o universalismo reclama seus créditos.

Por outro lado, é preciso compreender de onde parte Aristóteles e em que medida os estágios percorridos na investigação moral lançam alguma luz sobre esse problema e isso porque é incerto se tal procedimento deve ser tomado como dialético ou não. É forçoso, pois, que se evidenciem vários pontos importantes referentes ao seu procedimento metodológico, e isso no que tange a:

- (i). Os estágios da investigação moral e a discussão sobre a dialética.
- (ii). A especificidade da ciência prática e sua circunscrição no domínio da indeterminação.
- (iii). A noção *hôs epi to polu* e a inexatidão constitutiva da pesquisa ética.

⁵ Sobre as interpretações naturalistas e intuicionistas ver BOLTON, R. "Aristotle on the objectivity of ethics"; sobre a exatidão/inexatidão ver IRWIN, T. "A ética como ciência inexata"; ZINGANO, M. "Aristotle and the problems of Methods in ethics"; ANAGNOSTOPOULOS, G. "Aristotle on the goals and the exactness of ethics"; e WINTER, M. 'Aristotle, *hôs epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics'.

⁶ A codificação de regras morais a partir da estrutura silogística é uma tentativa levada a cabo por WINTER em 'Are fundamental principles in Aristotle's ethics codifiable?' *The journal of value inquiry*, 1997. p. 311-328.

Na medida em que formos avançando, deverá ficar clara a intenção de que, embora muitas dificuldades e discussões se estabeleçam em torno da questão do método que Aristóteles emprega na *EN*, as passagens que são destacadas reforçam a inexatidão como um constituinte inapelável dos assuntos éticos, e com isso, apóiam substancialmente a versão particularista de que o contexto singular de apreciação é condição indispensável para uma correta conclusão moral. O silogismo prático não segue a necessidade e universalidade das proposições teóricas, e enquanto práticos, ou seja, imersos na filosofia prática, tais silogismos se enquadram no domínio da ciência que tem como objeto ‘*coisas que poderiam ser de outro modo*’, ou seja, o domínio da contingência, variabilidade e inexatidão.

Embora essa indicação, acredito que não há, neste primeiro momento, possibilidade de garantir satisfatoriamente a vitória da postura particularista, visto que este estágio não esgota todos os outros questionamentos que se revelarão indispensáveis para mapearmos este problema.

A argumentação do presente capítulo, portanto, consiste em:

Primeiramente apresentar a passagem no livro VII, onde Aristóteles elenca os três estágios da investigação ética. Posteriormente analisa-se a discordância sobre o caráter dialético do método. Em seguida contempla-se a divisão das ciências em Aristóteles para enfatizar a indeterminação com a qual lidam as ciências práticas, e neste sentido, como essa indeterminação inviabilizaria demonstrações apodíticas em ética.

Por fim é apresentada a noção *hôs epi to polu* em conexão com o traço de inexatidão nas passagens da *EN* I e II.

(i). *Os estágios da investigação moral e a discussão sobre a dialética.*

No início do livro VII da *EN* encontra-se uma clara formulação dos estágios que a investigação ética tem que cumprir para apreender corretamente seu objeto.⁷

Nessa passagem fica evidente que tal método em Aristóteles respeita aos três estágios seguintes: estabelecer os *phainomena*; problematizá-los; provar os *endoxa*.

Os *phainomena* aqui não devem ser entendidos como ‘*coisas que são evidentemente o caso*’ ou mesmo como ‘*coisas que são vistas por observação como*

⁷ *EN* VII 1145b 2-7.

sendo o caso’, eles devem ser considerados como ‘*coisas que parecem ser o caso*’⁸, ou seja, o primeiro passo de toda investigação é estabelecer (*tithenai*) as coisas (opiniões ou crenças) sobre o tema em questão para que tenhamos a matéria sobre a qual trabalhar. Dessa forma Aristóteles realiza primeiro um inventário de crenças e opiniões (*phainomena*) sobre a questão a ser tratada, e essas crenças e opiniões configuram o primeiro conjunto de coisas estabelecidas pelo procedimento metodológico aristotélico.

Na investigação sobre a *acrasia* isto fica explícito quando Aristóteles enumera as diversas opiniões sobre o tema⁹:

Ao temperante todos chamam continente e disposto à fortaleza, mas no que se refere ao continente alguns sustentam que ele é sempre temperante, enquanto outros o negam; e alguns chamam incontinente ao intemperante e intemperante ao incontinente sem qualquer discriminação, enquanto outros distinguem entre eles. Às vezes se diz que o homem dotado de sabedoria prática não pode ser incontinente e, outras vezes, que alguns homens desse tipo, e hábeis ademais, são incontinentes. E por fim, diz-se que os homens são incontinentes mesmo com respeito à cólera, à honra e ao lucro. Estas são, pois, as coisas que se costuma dizer.¹⁰

Nesta passagem Aristóteles reúne as opiniões enfatizando as diferenças entre elas. Ele afirma: *todos chamam, alguns sustentam, enquanto outros...*, *às vezes se diz, outras vezes...*, assim Aristóteles vai desenhando as diversas posturas sobre o assunto. Essa forma de proceder em Aristóteles facilita a apreensão das crenças mais difundidas sobre um determinado tema (o que parece ser o caso) e o coloca em uma posição favorável para aquilatar quais são suas principais fraquezas.

Neste primeiro estágio, no entanto, Aristóteles parece apenas fazer uma coleção quase exaustiva das principais posições defendidas sobre um tema, neste caso sobre a *acrasia*. Note-se que muitas opiniões conflitantes são contempladas neste primeiro estágio de investigação, o objetivo inicial não é identificar inconsistências, mas apenas reunir opiniões difundidas sobre questões morais.

Posteriormente, deve-se, segundo Aristóteles, problematizar (*diaporein*) este material colhido apresentando suas inconsistências, ambigüidades, obscuridades e vaguidades, ou seja, deve-se expor os problemas que acometem algumas opiniões para

⁸ BARNES, J. ‘Aristotle and the Methods in ethics’, 1980 ; OWEN, G.E.L. “Tithenai ta Phainomena”, 1975.

⁹ A enumeração das opiniões comuns sobre um determinado tema é recorrente na *EN*. No final deste capítulo apresentarei as passagens ilustrativas referentes às opiniões comuns.

¹⁰ *EN* VII 1145b 15-22.

proceder ao terceiro passo, qual seja, provar as opiniões restantes já que as que sobraram se mostraram imunes ao processo de problematização.

Tal processo de purificação se justifica na medida em que, como foi visto, os *phainomena* iniciais podem entrar em conflito uns com os outros. As crenças humanas podem muitas vezes entrar em contradição umas com as outras ou podem sofrer de outros vícios como os já supracitados: ambigüidades, vaguidades, obscuridades; tais vícios devem ser eliminados no processo de problematização até que restem apenas as crenças desprovidas dessas dificuldades. Segundo Barnes:

Colocado esquematicamente, o montante dos métodos de Aristóteles para isso: primeiro, reunir um conjunto de *endoxa* sobre a matéria em questão, chame-o de conjunto $\{a_1, a_2, \dots a_n\}$. Segundo, pesquisar os *a*'s para infelicidades. Terceiro, remover essas infelicidades: purificar os *a*'s para proceder a um novo conjunto $\{b_1, b_2, \dots B_n\}$; selecionar os mais importantes *b*'s, e construir um subconjunto consistente maximal dos *b*'s contendo os mais importantes membros. Deixe-nos chamar conjunto final, o produto final da problematização e demonstração, $\{y_1, y_2, \dots y_m\}$: note que *m* é menor que *n*; e que cada *y* é adequadamente provado. A investigação é no fim: reunir os *a*'s fixar os problemas; problematizando e provando, transformar os *a*'s nos *b*'s e então selecionar os *y*'s resolvendo os problemas.¹¹

Neste sentido, é possível afirmar que, de um primeiro conjunto de crenças e opiniões estabelecidas no primeiro procedimento, passamos a um subconjunto de crenças consistentes posteriores à problematização. Por fim teremos um conjunto final das crenças efetivamente provadas que contarão como *endoxa*. A prova determinante dessas crenças pode ser considerada como a solução das inconsistências e dos outros vícios de que são susceptíveis as opiniões reputáveis. Mas como é essa prova? Como Aristóteles decide sobre duas opiniões contrárias? Como ele aquilata o peso das inconsistências? Ou seja, como ele seleciona os mais importantes membros do segundo conjunto? Uma possibilidade é que ele leve em conta a plausibilidade de uma opinião em relação à outra, ou mesmo que ele descarte a que é sustentada por algum dos grupos em que essas opiniões foram buscadas (todos, a maioria, os sábios). Segundo Richard Kraut, no entanto, Aristóteles afere a autoridade de uma crença sobre a outra pela força dos argumentos em favor de uma das crenças conflitantes:

¹¹ BARNES, J. *Opus. Cit.* p. 493.

Quando atentamos para como procedem os escritos de Aristóteles, vemos que, quando são encontradas opiniões reputadas conflitantes que não podem ser conciliadas pelo reconhecimento das ambigüidades, ele avalia a força dos argumentos que podem ser encontrados a favor de e contra essas opiniões. Por exemplo, há quem diga que o prazer é o bem, mas seus argumentos mostram apenas que ele é um bem, e não o bem (EN X. 2. 1172b 23-8). Aristóteles não diz “essa opinião reputável deve ser aceita e a outra rejeitada porque a primeira parece mais plausível que a segunda”. Ele não apela para uma noção de plausibilidade intuitiva.¹²

O conflito entre duas crenças então é resolvido por apelo à racionalidade de uma em detrimento da outra. Isso exclui a censura que se costuma fazer a Aristóteles de que seu método é conservador. Na verdade ele está sempre pronto para rejeitar qualquer opinião bem estabelecida, mesmo que ela seja sustentada por todos, pela maioria ou pelos sábios, e mesmo que tenha sido sustentada por muito tempo.¹³

Mas porque as opiniões estabelecidas no início são denominadas *phainomena* e as opiniões que restam ao final do processo de purificação são denominadas *endoxa*?

As palavras de Aristóteles sobre o curso metodológico tomado no início do livro VII são enigmáticas:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, o melhor possível, a verdade de todas as *endoxa* a respeito destas afecções da mente – ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intactas as *endoxa*, teremos provado suficientemente a tese.¹⁴

Existe identidade entre essas duas expressões? Ou elas significam coisas distintas? Segundo J. Barnes¹⁵ os *phainomena* e os *endoxa* não se identificam mas representam a mesma classe de itens. Aristóteles também utiliza a expressão ‘*ta legomena*’ para se referir aos mesmos itens.¹⁶

¹² KRAUT, R. ‘Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles’. p. 83.

¹³ As crenças comumente partilhadas pela maioria não são aceitas sem crítica, se fossem, isso validaria a pecha de ‘moralmente conservador’ a Aristóteles. Ocorre que tais crenças sempre podem ser rejeitadas no processo de purificação, o que faz do método de Aristóteles um procedimento crítico imune a essa objeção.

¹⁴ EN VII 1145b 2-7.

¹⁵ BARNES, J. *Opus. Cit.* p. 490.

¹⁶ Itens que podem significar ‘coisas acreditadas’ ou mesmo ‘coisas que são ditas’.

Como já se disse, os *phainomena* são ‘coisas que parecem ser o caso’, logo o procedimento exige que selecionemos as diversas crenças e opiniões que parecem ser o caso numa dada questão. Mas depois de problematizar as crenças e opiniões, purificando-as dos seus vícios, o que sobra parece merecer a denominação de *endoxa*, o que significa ‘crenças e opiniões reputáveis’, pois o adjetivo ‘*endoxos*’ significa ‘de boa reputação’.¹⁷

Segundo Aristóteles ‘*endoxa*’ são as crenças e opiniões defendidas por todos, pela maioria ou pelos mais sábios. Talvez neste contexto ‘*ta phainomena*’ e ‘*ta endoxa*’ tenham a mesma referência, pois o que Aristóteles faz é de fato reunir as crenças e opiniões gerais mais aceitas (por todos, pela maioria ou pelos mais sábios)¹⁸ e submetê-las ao crivo racional, e ‘*ta phainomena*’ pode ser tido como o que é geralmente aceito (pois o que parece ser o caso é o que é geralmente aceito). Mas esta visão não é unânime entre os comentadores, pois já foi defendido que nem todos os *phainomena* são *endoxa*.¹⁹ E isso parece ficar claro em uma passagem em que Aristóteles confronta a posição de Sócrates de que não existe incontinência (certamente algo que conta como *endoxa*, já que é a opinião de um sábio), como uma opinião que está em contraste com os *phainomena*. Ora, se a posição que Sócrates sustenta e que é um *endoxa* conflita com os *phainomena*, então estes dois grupos não se identificam.

Podemos perguntar agora (1) como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho – assim pensava Sócrates – que, existindo conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo como um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama incontinência. Ninguém depois de julgar – afirmava – age contrariando o que julgou melhor, os homens só assim procedem por efeito da ignorância. Ora, essa opinião contradiz nitidamente os *phainomena*, e é preciso indagar o que acontece a um tal homem.²⁰

Aqui parece ficar claro que Aristóteles distingue *endoxa* de *phainomena*, e que, portanto, essas noções não se sobrepõem completamente. Digamos então que os *phainomena* são as opiniões que são reunidas no conjunto inicial e que sofrem o

¹⁷ *Ibidem*. p. 499.

¹⁸ Cf. *Top.* 100b.

¹⁹ BOLTON, R. “Aristotle on the objectivity of ethics”, 1991; BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*, 1989.

²⁰ *EN VII* 1145b 22-30.

processo de problematização, e os *endoxa* são as opiniões que resistem às objeções no processo de filtragem e acabam sendo demonstradas.

Se isso é assim, então o que Aristóteles faz em seu procedimento metodológico é reunir opiniões sobre questões morais (opiniões que traduzem o que parece ser o caso), problematiza essas opiniões confrontando-as e assim purifica-as de suas inconsistências deixando restar aquelas opiniões que resistiram ao crivo racional.

Não obstante essa constatação, o que importa aqui é que existe um primeiro conjunto inicial de crenças as quais sofrerão um processo de problematização e confrontação para formar um subconjunto que deve ser maximal e conter os mais importantes membros do conjunto inicial.²¹ Logo, alguns *phainomena* serão abandonados e outros preservados. Mas quais são as crenças que serão tematizadas?

As crenças a que Aristóteles se refere não são apenas as crenças explícitas dos homens mas também aquelas que podem ser atribuídas a nós pelas nossas ações e aquelas que podem ser atribuídas a nós pela nossa linguagem, ou seja, mesmo que alguém não manifeste explicitamente uma crença, ela pode ser-lhe atribuída ou pelas sua forma de agir ou pela sua forma de falar. Tanto a ação quanto a linguagem podem esconder opiniões latentes, mas tais opiniões são válidas, pois também revelam os costumes e opiniões que estão escondidos no comportamento dos homens, logo, tudo isso entra no conjunto inicial como matéria prima a ser beneficiada pelo processo de purificação.

As crenças que ficam de fora do conjunto inicial são as crenças e opiniões dos loucos, das crianças e dos doentes. Tais crenças, pela condição incapacitante de seus portadores, não podem ser consideradas críveis, e, portanto, não merecem análise de seu conteúdo.²² O próprio Aristóteles escreve logo no início da *EN* quando está apresentando as diversas crenças sobre o que conta como felicidade, que não é produtivo analisar a totalidade das crenças:

Seria talvez infrutífero examinar todas as opiniões que têm sido sustentadas a esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ter alguma sustentação racional.²³

²¹ BARNES, J. *Opus. Cit.* p. 493. São mais importantes na medida em que estarão livres das dificuldades.

²² *EE* I 1214b 28-9.

²³ *EN* I 1095a 27-30.

Diante disso, Aristóteles parece que não vai se ocupar de todas as opiniões humanas, mas apenas examinar²⁴ as que parecem defensáveis e isso já estabelece um corte considerável. Ele levará em conta somente as crenças e opiniões que têm a marca da credibilidade.

Mas além de levar em consideração a quantidade de indivíduos que abraçam uma crença para atribuir reputabilidade (todos, a maioria) Aristóteles parece também levar em consideração a qualidade dos indivíduos (os sábios e especialistas) e, além disso, a antiguidade de tais opiniões como bem mostra a passagem da *Ethica Nicomachea* I 8 logo depois de Aristóteles ter definido as diversas classes de bens:

Ora, algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, enquanto outras foram sustentadas por poucas, mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenham razão pelo menos a algum respeito, ou mesmo a quase todos os respeitos.²⁵

Aristóteles parece estar bastante inclinado a atribuir valor às coisas que são ditas pelos sábios, assim como também pelas coisas que foram sustentadas por muito tempo.²⁶ Neste sentido, parece óbvio que estas vão ser as crenças e opiniões analisadas e problematizadas.

O terceiro estágio se caracteriza por encaminhar um tipo de prova (*deikeinai*) que deve solucionar os problemas e, se possível, deixar de pé os *endoxa*:

De uma das espécies enumeradas são as aporias que surgem. Alguns desses pontos podem ser resolvidos, enquanto outros deixados de lado; porque a dificuldade encontra sua solução quando se descobre a verdade.²⁷

²⁴ ‘Examinar’ (*exetasein*) segundo Berti, é a atividade própria da dialética, pois é o caminho que conduz aos princípios de todas as disciplinas.

²⁵ *EN* I 1098b 26-30.

²⁶ Essa postura, como já vimos, levou alguns intérpretes (Sidgwick, Hamilton) a relacionarem o método de Aristóteles à filosofia do senso comum, expediente que não lhe faz justiça, uma vez que, embora Aristóteles parta de opiniões comuns e aceitas pela maioria das pessoas, as opiniões dos sábios e de uma minoria de especialistas também são contempladas. Ademais, o fato de levar em consideração as crenças mais difundidas não o obriga a aceitá-las sem crítica, lembremos sempre que tais crenças passam por uma purificação que filtra suas inconsistências. Na verdade, o zelo que Aristóteles tem pelo que é comumente aceito deriva da sua tese metafísica de que os homens têm uma propensão natural para a verdade, e neste sentido, é sempre proveitoso avaliar as crenças e opiniões que foram sustentadas por muitos ou por muito tempo.

²⁷ *EN* VII 1146b 6-8.

Mas este método de estabelecer as crenças comuns, purificá-las a partir de um processo de problematização, e provar a sua verdade ou racionalidade, pode ser considerado um método dialético? Ora, a dialética certamente é o procedimento que busca demonstrar a partir de proposições geralmente aceitas, ou seja, aquelas proposições que não são evidentemente certas ou necessariamente verdadeiras, pois estas últimas dão origem ao método dedutivo forte, apodítico, típico das ciências puras. Segundo Aristóteles existe uma diferença clara entre premissas demonstrativas e premissas dialéticas:

Uma premissa é demonstrativa quando é verdadeira e obtida de postulados fundamentais; uma premissa é dialética quando ela é *phainomenon* e *endoxon*.²⁸

Nos *Tópicos*, Aristóteles nos diz que o raciocínio dedutivo é um procedimento que, partindo de certas premissas, deriva-se uma conclusão necessariamente, uma conclusão que é diferente dessas premissas, mas fundamentada nelas.²⁹ Além do mais, tais premissas devem ser necessárias, anteriores à conclusão e mais conhecidas do que ela. Já no silogismo dialético as premissas são fundadas nas opiniões reputáveis e não parecem atingir o mesmo grau de exigência das premissas que perfazem o silogismo científico, pois não derivam de postulados fundamentais. O procedimento dialético busca certamente uma demonstração, porém, tal demonstração deve estar alinhada à natureza de suas premissas.

Ou seja, a premissa dialética é algo que, por se referir a crenças comuns, parece ser o caso (*phainomenon*), e algo reputável (*endoxon*). Isto está de acordo com o que Aristóteles faz na ética? Ele parte exatamente dessas opiniões para estabelecer as verdades na filosofia prática?

Ora, sabemos que a filosofia prática de Aristóteles não se limita à *EN*. É por demais conhecido que existem três obras éticas no *corpus aristotelicum*, são elas: a *Magna Moralia*, a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*. Privilegiarei aqui a *EN* e a *EE* pela razão de que a questão do método aflora de forma mais evidente nessas duas obras do que na *Magna Moralia* cuja autenticidade tem sido contestada ao longo dos

²⁸ *An. Pr.* 24a 30-b 3.

²⁹ *Top.* 100^a 25-27.

tempos.³⁰ A *EE* é considerada obra da juventude e a *EN* a obra que representa o pensamento maduro de Aristóteles nas questões morais.³¹ Será que existe uma uniformidade de método entre essas duas obras? E em caso afirmativo, será que ele é dialético?

Sobre a metodologia da *EN* Robert Bolton em “Aristotle on the objectivity of ethics” empreende uma defesa de que o método de Aristóteles é efetivamente dialético.³² Ele o faz examinando exatamente a natureza das premissas dialéticas e afirmando que já no primeiro estágio da investigação os itens listados no primeiro conjunto não são simplesmente os *endoxon*, mas os *endoxon* que não são paradoxais, ou seja, os *phainomenon*, algo que é geralmente aceito e tem o apoio dos especialistas.³³

Bolton se utiliza de uma passagem dos *Tópicos* onde Aristóteles estabelece a ligação entre as proposições dialéticas e os *endoxa* – as opiniões reputáveis:

Entende-se por proposição dialética uma questão conforme a opinião de todos, ou da maioria, ou dos sábios e, de entre estes, ou de todos, ou da maioria, ou dos mais conceituados, e que, neste caso, não seja paradoxal. Qualquer pessoa, de fato, aceitará como sua uma opinião do agrado dos sábios, desde que não seja contrária aos pontos de vista da maioria.³⁴

Bolton enfatiza a diferença entre o método dialético - o método da racionalidade por referência às opiniões comuns e reputáveis, e o método demonstrativo - método da racionalidade por referência ao que é verdade cientificamente e necessariamente. Mas ele se pergunta, é a dialética o método da ética?

Segundo sua interpretação, para determinar se os diversos estágios da investigação seguem a metodologia dialética é preciso investigar a discussão sobre a incontinência em uma passagem bem conhecida da *EN* onde Aristóteles apresenta as diversas opiniões sobre o tema:

³⁰ Esta tese é compartilhada por muitos intérpretes de Aristóteles, entre eles W. Jaeger e R. A. Gauthier.

Ver também a esse respeito ROWE, C. “A Reply to John Cooper on the Magna Moralia”, 1975.

³¹ Segundo Zingano, tem sido mantido que tal cronologia não possui importância filosófica. A diferença fundamental entre as duas obras se encontra no público ao qual elas são endereçadas. A *EN* se dirigiria aos jovens e futuros legisladores enquanto que a *EE* se dirigiria a estudantes de filosofia. Sobre os problemas de cronologia dos escritos aristotélicos em geral ver MESQUITA, A. P. *Aristóteles: Introdução geral*, p. 441 – 466.

³² Neste artigo o autor não analisa a *EE*.

³³ BOLTON, R. 1991.

³⁴ *Top.* 104a 10-12.

É sustentado que (1) continência e constância são ambas boas e prazerosas, e incontinência e inconstância são ambas más e culpáveis; e que (2) a pessoa continente é a mesma que a que é fiel àquilo que ela racionalizou e a incontinente a mesma que a que se desvia disto; e que (3) a pessoa incontinente sabendo que o que ela faz é ruim o faz como um resultado de um forte desejo, enquanto que a pessoa continente sabendo que seu desejo é ruim, nega segui-los devido à sua racionalidade; e que (4) a pessoa temperante é continente e estável, enquanto alguns dizem (5) àqueles que são ambos, continente e estável são todos temperantes e alguns dizem (6) eles não são. Também, alguns dizem que (7) a pessoa incontinente é intemperante e a intemperante é incontinente, indiferentemente; mas outros dizem (8) que elas são diferentes. Pessoas às vezes dizem que (9) a pessoa com conhecimento prático não pode ser incontinente, mas as vezes que (10) algumas que tem conhecimento prático, no sentido de inteligência, são incontinentes. Posteriormente (11) pessoas são ditas serem incontinentes com respeito à raiva, honra e ganho. Estas, então são as coisas que são ditas.³⁵

Segundo Bolton as ‘*coisas que são ditas*’ caem em dois grupos – as coisas que são aceitas mais geralmente (1 a 4) e (9 a 11), e as coisas que alguns dizem (5 a 8), esses ‘alguns’, segundo o autor, são os sábios, ou seja, filósofos com credenciais apropriadas para qualificar tais alegações como *endoxa*, pois algumas questões tematizadas são demasiadamente abstrusas para serem de conhecimento geral, como por exemplo, as questões sobre incontinência e a temperança. Isto o leva a concluir que tais opiniões só merecem o crédito da reputabilidade por terem sido defendidas pelos sábios.

Mas o que importa aqui é que as opiniões comuns, como nós já vimos, serão aquelas que serão levadas em consideração no primeiro estágio da investigação ética, não as opiniões comuns simplesmente, mas – e aqui está a novidade - aquelas que podem ser consideradas premissas dialéticas, ou seja, aquelas que não são paradoxais.³⁶ Isto basta para que ele reconheça o caráter dialético do primeiro estágio metodológico. Posteriormente o autor analisa os demais estágios e conclui que também estão de acordo com a postura dialética, pois no procedimento dialético as premissas devem cumprir duas exigências: ser as mais reputáveis (mais *endoxon*), e ser mais inteligíveis para nós do que a conclusão, e os demais estágios cumprem essas duas exigências também. Ademais, a dialética é reconhecidamente um procedimento que se desenvolve por um solapamento ou refutação a partir do que é mais *endoxon*, e é precisamente isso que Aristóteles faz quando refuta a posição socrática sobre a inexistência da incontinência.

³⁵ EN VII 1145b 7-22.

³⁶ BOLTON, R. *Opus. Cit.* p. 11.

Aristóteles compromete-se a solapar o argumento de Sócrates que não existe incontinência por referência a algo que “nós dizemos”, a saber, o lugar comum que existe uma distinção entre ter conhecimento e usar ou prestar atenção para seu conhecimento. Sua alegação é que não é de todo estranho ou contra-intuitivo que esse conhecimento da melhor coisa a fazer que alguém pode ter mas não ativar ou usar é anulado. Isto é, a alegação que conhecimento desativado é nulo é geralmente muito aceitável. Assim, a alegação de Sócrates que conhecimento simplesmente, sem qualquer posterior qualificação, não pode ser nulo pode ser refutado, e refutado por apelo a algo mais *endoxon* do que ele. Assim, a atual alegação de Sócrates é refutada e assim a conclusão que ele desenhou a partir dela, que não existe incontinência ou ação contra o conhecimento, é refutada e o problema que levantou é resolvido (i.e., os *endoxa* nos quais as conclusões de Sócrates conflitam são deixados “de pé”) por apelo a algo mais *endoxon* do que as alegações de Sócrates. Essa resolução do primeiro problema é, assim, dialética.³⁷

A dialética foi constantemente defendida como o método da filosofia prática também por autores como Wilhelm Hennis e Günter Bien, cuja filiação teórica reporta ao movimento de reabilitação da filosofia prática na Alemanha. E. Berti também se encontra entre os autores que defendem a dialeticidade da filosofia prática como um todo em Aristóteles,³⁸ mas o mescla com o procedimento tipológico,³⁹ ou seja, com o procedimento que afirma que o método aristotélico não busca a exatidão e o detalhamento preciso.⁴⁰ Segundo essa defesa, não poderíamos reduzir a metodologia que Aristóteles se serve na ética a apenas uma modalidade.

Note que a defesa de que existe uma mescla de modalidades de método em Aristóteles tem necessariamente que assumir o procedimento dialético como um procedimento que embora busque demonstrar verdades práticas, tais demonstrações não podem ter o estatuto de provas científicas, visto que o caráter inexato mitigaria o caráter necessário de uma demonstração apodítica.

Entretanto, de acordo com Zingano em “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”, o método dialético em ética é próprio de um outro tratado aristotélico, a *Ethica Eudemia*. É fato que o procedimento dialético é levado a cabo partindo de premissas aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais sábios e que o raciocínio dialético é produzido por meio de questões e respostas, mas Zingano argumenta que esta forma de investigação só é respaldada na *EN* pela passagem já

³⁷ Ibidem. p. 19.

³⁸ Esta é também a tese defendida por J. Burnet em *The Ethics of Aristotle*. Londres, 1900.

³⁹ Segundo Berti ‘método tipológico’ foi a expressão usada por Hoffe no debate contemporâneo sobre a filosofia prática de Aristóteles.

⁴⁰ *EN* I 1094b 12-30; 1098a 26-b5; II 1104a 1-9.

citada do livro VII. Tal livro se encontra entre os livros comuns com a *EE* e foi originalmente escrito sob o método da *EE*.⁴¹ Nas outras passagens em que Aristóteles se refere ao método na *EN* Aristóteles enfatiza a ausência de exatidão, o que é uma diferença flagrante do método dialético que busca a demonstração.⁴²

Zingano primeiramente estabelece a definição de dialética que vai assumir rejeitando tanto a definição geral de ‘argumento disputado’ quanto a definição platônica demasiadamente restrita. Um argumento dialético seria então um argumento cujas premissas provêm de opiniões reputáveis e aquele que é produzido para uma disputa por meio de questões e respostas. A dialética também é vista como um elemento de apresentação de regras práticas, uma vez que intenta provar as crenças e opiniões. Ela não é em nenhum sentido algo fraco, mas sim algo que difere da demonstração científica apenas pela natureza das suas premissas.⁴³ Mas é enfatizado que o método da *EN* não se utiliza da dialética, pelo contrário, Aristóteles procede sempre indicando o modo aproximado e impreciso da investigação ética.⁴⁴ Tal método diverge inteiramente do dialético. Nas palavras de Zingano:

(...) o problema central do método na *EN* está relacionado a que tipo de precisão a disciplina moral pode reivindicar. Em *EN* I 1094b 11-27, uma passagem que nós examinamos mais cedo, o homem virtuoso deve abandonar alegações de raciocínio por demonstração e se contentar em indicar a verdade por meio de um esboço rústico. Nas próprias palavras de Aristóteles, a ética pode somente ‘indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais’. Aqui ‘indicar’ contrasta com ‘demonstrar’; essa nova noção ética diminui as reivindicações da ética considerando demonstrações científicas, ao mesmo tempo que refuta a localização do homem prático no mundo da opinião. No lugar da demonstração, o homem prudente aspira apenas a uma indicação. Entretanto, apesar desse decréscimo de exatidão, o homem virtuoso vive agora no domínio da verdade. Ele não demonstra, ele apenas indica, mas o que ele indica é a verdade prática. O preço da habitação no reino da verdade é uma redução na precisão; a vantagem é que ele está duradouramente instalado no reino da verdade. Nesse novo mundo, racionalidade dialética é uma forma ineficiente de provar.⁴⁵

⁴¹ Os livros comuns aos dois tratados éticos são: *EN* V, VI e VII; *EE* IV, V e VI. Sobre os livros comuns da *EN* e *EE* ver ALLAN, D. J. *Aristote: Le philosophe*. Trad: Ch. Lefèvre. Ed: Nauwelaerts – Paris/Louvain, 1962, p. 174.

⁴² ZINGANO, M. “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”. p. 308-309.

⁴³ *Ibidem*. p. 305.

⁴⁴ Segundo Zingano, excetuando a passagem do livro VII, em todas as outras passagens em que Aristóteles se refere ao método é enfatizado o caráter aproximado e inexato do procedimento a ser tomado. p. 311.

⁴⁵ ZINGANO, *Opus Cit.* p. 314-315.

A mudança da metodologia usada na *EE* para a *EN* se dá pelo conceito de escolha, onde ela não é mais entendida como opinião deliberativa, mas como desejo deliberativo, tal mudança permite a Aristóteles redimensionar a localização do homem prudente, do plano da opinião (domínio da prova dialética, da demonstração), para o plano da verdade prática (domínio da inexatidão).

De fato, a defesa de que o método da *EN* é dialético realmente encontra um forte respaldo na passagem do livro VII, mas tal defesa encontra sua vulnerabilidade quando confrontada com as outras referências metodológicas que mencionam a inexatidão e com a argumentação bastante plausível de que, considerando a cronologia usual das duas éticas e considerando que tal passagem se encontra em um dos livros comuns, tal passagem reflita originalmente a metodologia empregada na *EE*, que é efetivamente dialética.

Entretanto, para alguns comentadores, escolher algumas passagens em detrimento de outras, ou enfraquecer a importância de uma passagem (*EN* VII) considerando-a parte integrante de outro tratado não parece suficiente para adotar uma posição. Mesmo que a argumentação de Zingano seja plausível, permanece difícil determinar com segurança se Aristóteles empregou uma metodologia uniforme na *EN* e se o procedimento dialético está inteiramente ausente, ou se, por outro lado, devemos postular que Aristóteles mesclou dois tipos de método. Aliás, esta é a postura de Berti, que identificou o método tipológico (inexato) e o método diaporético (dialético) como constituintes do procedimento de Aristóteles na *EN*:

O que caracteriza a filosofia prática, ou ciência política, no fundo, não é nem o método dialético enquanto tal, nem sequer a intenção tipológica, que examinamos anteriormente, mas precisamente a união dos dois, a qual faz, sim, que o método dialético na filosofia prática seja ainda mais adequado ao seu objetivo do que o é nas ciências teóricas, justamente porque tal objetivo não é constituído por um conhecimento exaustivo e detalhado, mas por aquele tanto de conhecimento que pode servir para orientar a práxis.⁴⁶

Haveria, então, um método dialético próprio das ciências teóricas, e um método dialético próprio das ciências práticas em Aristóteles, reunindo o procedimento por apelo às crenças comuns e o procedimento que acolhe a variação e inexatidão do objeto prático?

⁴⁶ BERTI, E. *Opus. Cit.* p. 142-143.

Quero crer que Aristóteles se utiliza tanto da dialética quanto da inexatidão, mas não no mesmo registro, pois o caráter dialético refere-se à fonte onde ele vai buscar as opiniões (todos, a maioria, os sábios [como exorta os Tópicos]) e ao modo como procede (seguindo os três estágios [estabelecer, problematizar, provar]). Já o caráter inexato se destina a advertir o tipo de conhecimento possível à ciência política, a qual se dirige a um tipo de objeto que merece do investigador uma atenção diferenciada, visto que a constituição volátil do objeto prático não parece admitir uma precisão e uma exatidão muito rigorosas e, portanto, vai exigir um tipo de prova mais adequada ao seu domínio.

Isso não é tão estranho como poderia parecer, pois Aristóteles indica um uso dialético não apenas na passagem do livro VII, mas também parece fazer apelo a ele em outras partes do tratado. Irwin se apercebe disso no início de seu artigo “Aristotle’s Methods of Ethics”:

Na *Ética*, ao menos, Aristóteles alega usar o método dialético para a descoberta dos primeiros princípios. Ele busca fazer o que o *Tópicos* prescreve, “análise cruzada” das crenças comuns apropriadas (NE 1095a28-30, *EE* 1214b 28-1215a 8). Ele observa que este é o caminho em direção aos primeiros princípios, começando do que é mais conhecido para nós e avançando ao que é mais conhecido por natureza (1095a 30-b8). O uso do método de análise cruzada sugere que Aristóteles está seguindo o conselho dado nos *Tópicos*.⁴⁷

Afora a passagem anotada por Irwin, cujo método pode ser considerado dialético de forma não-problemática, a primeira passagem que quero apresentar como suporte da tese da duplicidade do método na *EN* refere-se à afirmação de Aristóteles de que é inútil examinar todas as opiniões e crenças sobre um tema, cabendo analisar aquelas mais difundidas ou defensáveis.⁴⁸

Aristóteles aqui está indicando que vai construir sua argumentação a partir da análise de opiniões. Senão de todas as que foram sustentadas, pelo menos as que merecem atenção por serem mais defensáveis. Essa alegação inicial já sugere que as opiniões serão a matéria bruta de sua análise em questões morais.⁴⁹ Nesse caso,

⁴⁷ IRWIN, T. “Aristotle’s Methods of Ethics”. p. 197.

⁴⁸ *EN* I 1095a 28-30. Essa passagem foi citada na íntegra na página 24.

⁴⁹ “As aparências (*phainesthai*) incluem crenças comumente aceitas, Aristóteles toma essas crenças como o material para a argumentação em ética”. IRWIN, T. H. *Nicomachean Ethics*. (Glossary). p. 317.

Aristóteles extrai das opiniões mais difundidas as três formas de vida que serão candidatas à vida feliz. Na opinião dos homens vulgares a felicidade é identificada com o prazer, outros a identificam com a honra, e alguns com a contemplação.⁵⁰

Posteriormente Aristóteles nos diz que as opiniões referentes à felicidade tem tido muitos e antigos defensores, e outras vezes foi referida por poucas, mas eminentes pessoas, e que tais opiniões devem estar corretas em algum respeito.⁵¹

Também com relação à questão do bem aparente, no livro III, Aristóteles lista as principais opiniões sobre o assunto:

Alguns pensam que esse fim é o bem, e outros que é o bem aparente. Ora, os primeiros terão que admitir, como consequência de sua premissa, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe bem não é realmente um objeto de desejo (porque, se o fosse, deveria ser boa também; mas no caso que consideramos é má). Por outro lado, os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora, coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas.⁵²

A referência às opiniões e ao que é dito e considerado pela maioria ou pelos sábios encontra-se por toda parte na *EN*. Se tomarmos os termos ‘*dokei*’ e ‘*dokein*’⁵³ como tendo o sentido de opinião, teremos uma série de remissões em direção à sustentação da duplicidade do método. Quando Aristóteles argumenta usando tais expressões ele parece referir-se ao que foi considerado por muitos, por todos ou pela maioria. Ou seja, Aristóteles utiliza-se das opiniões e crenças difundidas para estabelecer seus pontos de vista. É através da confrontação dessas opiniões que reside a essência do método dialético, e tal como pode ser visto a partir das passagens relacionadas, a *EN* está repleta de passagens onde aparecem expressões correlatas que indicam um procedimento dialético: *phainesthai*, *phainomena*, *doxa*, *dokei*, *dokein*.

No início do livro X encontramos também o apelo às opiniões sobre a discussão referente ao prazer:

Alguns, com efeito, dizem que o prazer é o bem, enquanto outros afirmam, pelo contrário, que ele é absolutamente mau – uns, sem dúvida, na convicção de que essa é a verdade, e outros julgando que

⁵⁰ *EN* I 1095b 14-1096a 6.

⁵¹ *EN* I 1098b 26-30.

⁵² *EN* III 1113a 15-23.

⁵³ *EN* I 1095a 30; *EN* III 1113a 21. Cf. Irwin, *Opus. Cit.*, p. 317.

terá melhor efeito em nossa vida denunciar o prazer como coisa má, ainda que ele não o seja.⁵⁴

Novamente o que vemos aqui é o estágio inicial de estabelecimento e contraposição de crenças difundidas para posterior problematização e comprovação. Em seguida Aristóteles conclui, depois de refletir sobre o tema:

Parece claro, portanto, que nem o prazer é o bem, nem todo prazer é desejável, e que alguns prazeres são realmente desejáveis por si mesmos, diferindo eles dos outros em espécie ou quanto às suas fontes. Quanto às opiniões correntes a respeito do prazer e da dor é suficiente o que dissemos.⁵⁵

Seria possível admitir então que a passagem do livro VII não se encontra alienada do restante da ética, e sim que ela é paradigmática do que Aristóteles intentava com relação ao método prático. Se isso restaura a dialética como constituinte essencial do método, não obstante, não resolve a questão da demonstração cabal ou inexata das crenças que são objeto deste procedimento.

Aristóteles parece entender que a dialética não é suficiente para dar conta do método concernente aos assuntos práticos, pois não basta somente demonstrar as *endoxa*, mas também é preciso reconhecer que o terreno da moralidade não comporta determinações que permitiriam uma rigorosa demonstração científica.

É possível também que Aristóteles estivesse oscilando entre as duas metodologias. Tendo visto que é impossível demonstrar qualquer proposição prática, orientou seus esforços para um método que fornecesse indicações *grosso modo*, embora conservando o arcabouço *doxástico* que lhe fornecia a matéria prima de reflexão.

Se isso é correto, então a pergunta é: se o método é inexato (tipológico) e dialético (diaporético), qual nível de comprovação Aristóteles destina à filosofia prática? Lembrando que a questão que importa responder é se podemos, através do método que Aristóteles se utiliza, construir ou não princípios que regulem eficazmente a ação. Ora, para que haja a possibilidade de extrair regras de conduta a partir da interpretação do método aristotélico seria preciso que se demonstrasse que a inexatidão não obsta a implementação de generalizações totalmente qualificadas nas ações morais ou, de outro lado, que a especificidade da ciência prática não é restringida pela indeterminação constitutiva de seus objetos.

⁵⁴ EN X 1172a 27-30.

⁵⁵ EN X 1174a 8-12.

Veremos nos próximos tópicos que nenhuma das duas pretensões se justifica à luz do texto de Aristóteles.

(ii). *A especificidade da ciência prática e sua circunscrição ao domínio da indeterminação.*

Como já foi indicado várias vezes, a metodologia aristotélica nos assuntos práticos parece não exigir uma rigorosa exatidão matemática, já que, Aristóteles não se cansa de enfatizar o caráter volátil das coisas boas belas e justas. Isto nos leva a apresentar a emblemática divisão das ciências encontrada na *Metafísica*, a qual encerra a visão aristotélica dos diversos graus de precisão a que estão sujeitos os objetos dos diversos campos de investigação filosófica.

A apresentação da divisão das ciências em Aristóteles também se justifica uma vez que a diferença entre conhecimento teórico e conhecimento prático é postulado para reivindicar o caráter particularista da ciência prática na qual se inserem as investigações éticas e políticas.

Autores como R. Louden sustentam que tal caráter consiste em duas teses principais:

(1) conhecimento da ação é conhecimento de particulares genuínos mais do que de universais ou tipos.

(2) agentes morais não conhecem particulares por racionalização inferencial, mas por intuição.⁵⁶

Essas duas teses suportam o particularismo também com base na diferenciação das ciências teóricas e práticas, onde as ciências teóricas alcançariam o domínio do universal e as ciências práticas lidariam com o particular.

Para Aristóteles, como é sabido, a racionalidade não é tomada como algo monolítico, ele enfatiza que existem três diferentes domínios de investigação com seus respectivos tipos de racionalidade⁵⁷ e graus de precisão ou exatidão (*acribeia*), o estagirita divide as ciências em: teóricas, práticas e produtivas.⁵⁸ Sendo que, as ciências teóricas (*theoria*), são essencialmente contemplativas, não demandam por parte do investigador nenhum tipo de ajuste, pois lidam com o necessário e imutável, ou seja,

⁵⁶ LOUDEN, R. "Aristotle's practical particularism". In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J. P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 159-178.

⁵⁷ Sobre os tipos de racionalidade em Aristóteles ver BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*, 1989.

⁵⁸ *Met.* VI 1, 1026a 22-27. *EN* VI 3-5. *Top.* 8.1.

com aquilo que é e não pode deixar de ser o que é. São ciências que não estão sujeitas à deliberação dos agentes humanos. No domínio das ciências teóricas estão presentes as investigações metafísicas (filosofia primeira), as investigações sobre a física (o mundo natural) e também o conhecimento matemático. Neste âmbito de investigação aplicamos um tipo de racionalidade capaz de captar o necessário e universal, pois a matéria que está sendo estudada comporta este nível de exatidão. O conhecimento teórico tem fim em si mesmo e por isso é o mais elevado tipo de saber. É considerado o saber por excelência. Neste tipo de conhecimento os princípios ou axiomas cumprem um papel preponderante, já que em tal ramo do saber universalizações *stricto sensu* são possíveis.

Nas ciências produtivas (*poiêsis*) temos o conhecimento em função da produção ou do fazer, visam produzir objetos diferentes da própria ação. Nessas ciências encontramos o discurso poético, o discurso retórico e qualquer arte (*technê*) que produza algo (medicina, arquitetura, agricultura, etc.). Neste tipo de ciência já ocorre variação e flutuação do objeto, o que exige uma abordagem diferente na investigação.

Nas ciências práticas (*praxis*), constituídas pela política e pela ética, elaborase um conhecimento que tem por objeto a ação humana na sua condição variável e contingente, ou seja, lidam com aquilo que é, mas pode deixar de ser o que é, aquilo que é mutável e variável, ou seja, lidam com um objeto que impõe também um tipo diferente de abordagem por parte do investigador exatamente por não possuírem o grau de exatidão que constituem as ciências teóricas. As ciências práticas, cuja prioridade da política é enfatizada, concernem ao conhecimento da própria ação, não concernem ao seu produto (*poiêsis*), nem ao seu conhecimento puro (*theoria*), mas ao que é intrínseco à ação.⁵⁹

Louden assevera que se as ciências teóricas se ocupam de objetos que estão sob a necessidade lógica, ou seja, com aquilo que não pode ser de outra forma e as ciências práticas lidam com temas contingentes torna-se clara a conclusão de que a contingência, a variedade e a flutuação e indefinição do campo prático não autoriza a formulação de regras que valham para todos os casos, ou seja, inviabiliza a formulação de princípios.

Neste sentido é importante a distinção encontrada em Aristóteles entre necessidade absoluta e necessidade hipotética pois a noção de contingência que é

⁵⁹ Sobre esta distinção ver BESNIER, B. “A distinção entre *Práxis* e *Poiesis* em Aristóteles”. *Analytica* V. 1, Nº 3, 1996, p. 127-163.

freqüentemente atribuída ao domínio prático reclama a compreensão da sua noção antípoda.

Primeiramente é imperioso que se diga que ‘necessidade’ não é um termo unívoco. No quinto livro da *Metafísica*, parte do tratado em que Aristóteles está preocupado em esclarecer o sentido dos termos que utiliza, encontramos várias acepções do termo ‘necessário’ (*anankaion*)⁶⁰

Para o que nos interessa, poderíamos resumir os sentidos desse termo a dois principais registros: o necessário absoluto e o necessário hipotético.

A necessidade absoluta só tem lugar em se tratando das coisas eternas e imutáveis, ou seja, é absolutamente necessário, segundo Aristóteles, que as órbitas dos objetos celestes descrevam trajetórias circulares. Mas a necessidade hipotética ocorre na esfera do mundo sublunar, domínio da mudança e da contingência e se refere àquilo que existe em função de outra coisa. Um exemplo de necessidade hipotética é o caso da existência de qualquer ser contingente, que evidentemente não é de necessidade *simpliciter*, poderia ser o caso de não existir, mas uma vez que existe comporta determinações necessárias, como por exemplo, a existência do homem, que, apesar de não existir necessariamente, uma vez que existe, comporta a condição de mortal. Tal tipo de necessidade poderia ser, em princípio, conectada com a noção *hôs epi to polu*, que é uma noção que analisaremos em seguida, mas cabe afirmar que, sendo uma necessidade hipotética, ela deve imprimir algum tipo de freqüência ou possibilidade que não gera uma necessidade absoluta (é sempre assim), mas algo mais fraco (é

⁶⁰ “Necessário significa (a) aquilo sem cujo concurso não é possível viver: a respiração e o alimento, por exemplo, são necessários ao animal porque este não pode existir sem eles. (b) E significa também aquilo sem o que o bem não pode existir nem se produzir, ou aquilo sem o que o mal não pode ser evitado ou eliminado: tomar um remédio, por exemplo, é necessário para não ficar doente, e navegar para Egina é necessário para ganhar dinheiro. Além disso, necessário significa o que obriga e a obrigação. E isso é o que se opõe como obstáculo e como impedimento ao impulso natural e à deliberação racional. De fato o que é obrigação se diz necessário e por isso também doloroso, como diz Eveno: “Tudo que é necessário é natureza obrigatória”. Ademais, dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é. E desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados. De fato, dizemos que o que é obrigado é constringido a fazer ou a sofrer quando, por força da obrigação, não pode seguir sua tendência, o que significa que a necessidade é aquilo por força do qual uma coisa não pode ser diferente do que é. E o mesmo vale para as coisas que são causas da vida e do bem: quando é impossível que o bem e a vida existam sem que existam determinadas coisas, estas são necessárias e esta causa é uma necessidade. Além disso, no âmbito das coisas necessárias entra também a demonstração, porque – em se tratando de uma verdadeira demonstração – não é possível que as conclusões sejam diferentes do que são. E a causa dessa necessidade são as premissas, se é verdade que as proposições das quais o silogismo deriva não podem ser diferentes do que são”. *Met.* V 1015a 20-b 10.

freqüentemente assim). Mas mesmo supondo isso é dito que a ciência prática não se encontra nem mesmo no registro da necessidade hipotética, como nos diz Louden:

(...) a alegação central de Aristóteles sobre os variantes temas de preocupação das ciências é que as ciências teóricas lidam com classes de objetos os quais são eles por necessidade lógica ou física, onde as ciências práticas e produtivas estudam mais temas contingentes. Assim, na *Ética a Nicômaco* 1140a20-23, e 30-33 nos é contado que ambas ciências práticas e produtivas estão preocupadas com “o que pode ser de outra forma”, e em 1139a6-12 o intelecto contemplativo (*epistemonikon*) é definido como o que contempla “os tipos de coisas cujos princípios não podem ser de outra forma”. Similarmente, em *Partes dos Animais* 639b24-640a10, Aristóteles distingue entre a “necessidade absoluta” manifestada no fenômeno eterno e a “necessidade hipotética” “manifestada em tudo que é gerado assim como em tudo que é produzido pela arte, seja isso uma casa ou o que for”. As ciências práticas, entretanto, não possuem sequer a necessidade hipotética atribuída aos objetos das ciências produtivas e biológicas. O contraste entre necessidade e contingência é particularmente afiado quando se compara o que Aristóteles diz sobre o tema de preocupação da *episteme* ou conhecimento científico no estrito sentido do que ele diz sobre a ciência prática. No que concerne a *episteme*, ele afirma que “todos supomos que o que conhecemos não é cabível de ser de outra forma” (*EN* 1139b20-21), enquanto o tema de preocupação da ciência prática exhibe “muita variedade e flutuação” (1094b15-16), possui “ausência de fixação”, e é “indefinida” antes que rígida (1137b30). A variabilidade radical e o atributo de indefinição do tema de preocupação da ciência prática implica que não é possível formular regras que valem em todos os casos. Ao invés, há a necessidade de uma “regra lésbica” que se adapta a si mesma em circunstâncias individuais (1137b30-32, compare com *Política* 1282b2-5) ⁶¹

De fato, Aristóteles parece consentir que a ciência prática não está contida no registro da necessidade hipotética, e isso porque a ação humana e seus princípios são variáveis e estão entre as coisas que poderiam ser diferentemente:

Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a prudência não pode ser ciência, nem arte. ⁶²

⁶¹ LOUDEN, R. *Opus. Cit.* p. 161-162.

⁶² *EN* VI 1140a 32-35.

Aqui já podemos ver que o tipo de demonstração que vai ser exigido do filósofo moral não pode assemelhar-se ao tipo de demonstração operado nos analíticos, pois tal demonstração não estaria adequada ao objeto de investigação. As coisas boas belas e justas sofrem a variação específica do âmbito prático e seus princípios não são axiomas, e por isso exigem um tipo de prova ou demonstração que leve em consideração tal variação.

Neste sentido é lícito dizer que Aristóteles opera com a noção de racionalidade específica do saber prático, a qual não abarca seu objeto total ou universalmente, mas sim respeitando a variação e flutuação características desse domínio. Isso confere também mais um aporte à visão que não há possibilidade de uma leitura universalista da ética, embora não decida definitivamente a questão.

(iii). *A noção 'hôs epi to polu' e a inexatidão.*

Agora nós já poderemos ingressar na análise das passagens em que é assinalado o caráter inexato e contingente do domínio prático que têm lugar nos dois primeiros livros da *EN*, quando, por exemplo, Aristóteles se refere ao método que vai conduzir a investigação. Este caráter inexato e contingente que compõe o método é freqüentemente usado pelos autores que defendem a tese particularista para enfatizar a preponderância do aspecto particular em Aristóteles, visto que, uma vez compreendida a contingência e inexatidão do método, não devemos atribuir às regras um campo de aplicação que a própria disciplina em questão interdita. Mas comecemos a análise do livro I, pois esse começo também revela algo importante para o que estamos investigando. A estruturação da reflexão de Aristóteles na *Ethica Nicomachea* começa ressaltando o matiz teleológico de todas as coisas:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer, e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.⁶³

Este início revela com toda a força o teleologismo aristotélico, postura que sustenta a importância da causa final como elemento explicativo incontornável do real.

As teorias éticas teleológicas (como a de Aristóteles) se contrapõem às teorias deontológicas (como a de Kant) no sentido de darem prioridade ao bem, ou seja,

⁶³ *EN* I 1094a 1-5.

é na finalidade (*telos*) do bem que a ação moral deve ser avaliada. Noções como a de *dever* e *obrigação* não parecem, a primeira vista, fazer parte do arcabouço conceitual antigo. Neste sentido, já neste início da investigação onde Aristóteles estabelece o caráter teleológico da sua ética podemos manifestar um estranhamento frente a tentativa de extrair princípios normativos de conduta, visto que tais princípios operam estrategicamente melhor com tais noções de alcance deontológico (dever). Ao contrário, as noções mais familiares ao teleologismo aristotélico são as noções valorativas como *melhor*, *bom*, *virtude*, etc.

Embora não possamos inviabilizar a postura universalista apelando para tão esquemática classificação, podemos assumir que essa divisão (teleológica/deontológica) se tornou hegemônica e capta diferenças importantes entre a moralidade antiga e a moralidade moderna⁶⁴ e torna ao menos contra-intuitivo e anacrônico introduzir conceitos de um paradigma a outro. Mas essa não é a questão principal, pois embora esse estranhamento, a única coisa concreta que deriva desse raciocínio é que o ônus da prova fica a cargo daquele que tenta demonstrar a tese universalista em Aristóteles e é exatamente isso que seus partidários vão se esforçar para provar.

Em seguida Aristóteles delinea uma das características da *eudaimonia*, que é exatamente o de ser desejada por si mesma, para nos alertar que embora esse ímpeto teleológico esteja entranhado na essência da natureza de todas as coisas - pois nada se dá em vão, tudo tem um fim - é lícito ter presente que a cadeia dos desejos deve parar em algum lugar, ou seja, existe algo que desejamos por si mesmo, e esse algo, ele vai dizer mais adiante, é a *eudaimonia*.⁶⁵ Mas logo que Aristóteles nos adverte para o ponto central que deverá ser tema de exame na investigação que ele está levando a cabo e que, com a mesma brevidade, estabelece a prioridade da política em relação à ética (pois o bem da comunidade é preferível ao bem do indivíduo) ele introduz qual deve ser o método aplicado aos assuntos práticos:

Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes

⁶⁴ Sobre este ponto ver BROCHARD, V. “La morale ancienne et la morale moderne”. *Revue Philosophique*, ano XXVI, janeiro de 1901, p. 1-12. Ver também ANSCOMBE. “Modern Moral Philosophy”. *Collected Philosophical Papers*, vol. 3, p. 26-42; ANNAS, J. *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

⁶⁵ No âmbito deste trabalho a questão da *eudaimonia* não cumpre um papel crucial, motivo pelo qual não discutirei o conflito entre as teses inclusiva e dominante que tomou força a partir do artigo de Hardie, “The final good in Aristotles Ethics.”

mecânicas. Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante, pelo fato de serem prejudiciais a muitos: houve, por exemplo, quem percesse devido à sua riqueza, e outros por causa da sua coragem.⁶⁶

Nessa passagem Aristóteles já delineia que os assuntos comportam diferentes graus de clareza e precisão, ou seja, nem todas as matérias podem ser tratadas de forma idêntica, visando uma demonstração rígida. Afirma também que determinados assuntos comportam variedade e flutuação e que as coisas boas, belas e justas existem por convenção e não por natureza. O que isso quer dizer? Ora, Aqui já aparecem elementos importantes que vão constituir toda a discussão subsequente a respeito das teses particularista e universalista. A que tipo de precisão (*acribéia*) está sujeito o objeto da filosofia prática? A variedade e flutuação a que as coisas boas, belas e justas estão submetidas são uma inconstância das próprias coisas ou da opinião que se faz delas? Neste sentido teríamos uma variação objetiva (das próprias coisas) e uma subjetiva (das opiniões sobre elas).⁶⁷ Mas não obstante todos esses problemas existe ainda a discussão sobre a expressão ‘*hôs epi to polu*’, ou sua possível tradução ‘*no mais das vezes*’ como indicação de que Aristóteles estaria confinando o campo prático à imprecisão incontornável das premissas éticas. A noção *hôs epi to polu* é passível de muitas interpretações, mas Barnes tenta nos dar uma idéia de como organizar seus principais sentidos: a) Quantificador plural – bom número de As são B. Bom número de As são B será verdadeiro se e somente se a maior parte dos As forem B. É perfeitamente aceitável que alguns As não sejam B, mas é incompatível com o fato de que raros As sejam B. b) Termo temporal – *hôs epi to polu* é tomado como aquilo que ocorre a maior parte das

⁶⁶ EN I 1094b 11-18.

⁶⁷ Segundo Irwin, a ‘variação e diferença’ (*diaphoran kai planên*) dos objetos da filosofia prática poderia ser interpretada de um destes dois modos (embora ele acredite que a interpretação objetiva seja mais plausível). Irwin ainda adiciona uma nota explicando que Ross e Burnet acatam a interpretação da variação subjetiva quando traduzem ‘admitem muita variedade e flutuação de opinião. Cf. IRWIN. ‘A Ética como ciência inexata’. p. 29. Na sua tradução da *Ethica Nicomachea*, Irwin afirma: “as pessoas vêem que o que é justo e nobre depende das circunstâncias; por exemplo, é usualmente, mas nem sempre, justo pagar dívidas (Platão, Rep. 331a). (menos provavelmente, ‘diferença e variação’ pode ser tomado como referindo a diferenças de opinião sobre quais coisas são justas e nobres.) essas pessoas (ver Protágoras) concluem que não existe verdade objetiva sobre o que é justo e nobre. Elas pensam que tais coisas existem por convenção (lit., ‘são por convenção’, nomos), e não por natureza.” Cf. IRWIN, *Nicomachean Ethics*, p. 174.

vezes; é freqüentemente assim, embora possa ser, em certos momentos, não assim. c) Operador modal – oposto ao mesmo tempo ao impossível e ao necessário.⁶⁸

Qualquer que seja a definição de *hôs epi to polu* ela remete a algo que não é necessariamente verdadeiro. Seja como quantificador plural – bom número de As serão B, não todos; seja como operador temporal – nem sempre A será B, mas freqüentemente o será; seja como operador modal – As possivelmente serão B, mas não é impossível nem necessário que sejam. A interpretação de *hôs epi to polu* como quantificador plural (bom número de As), evita a noção de totalidade (todos os AS) como na proposição: ‘todo A é B’. A interpretação segundo o operador temporal (freqüentemente), evita a necessidade implícita na noção de ‘sempre’ da proposição: ‘sempre As são B’. A interpretação do operador modal (possivelmente), evita a necessidade e a impossibilidade das proposições: ‘A é necessariamente B’ e ‘A nunca é (é impossível que seja) B’.

No seu comentário a respeito desse ponto, Zingano enfatiza a diferença entre a generalização que podemos inferir dessa noção na ética de Aristóteles e as generalizações usuais do tipo *no mais das vezes A é B*:

No início, é enfatizado o tipo de exatidão a que pode aspirar o discurso ético: sua acribia não pode ser como a do matemático; ao contrário, em algum sentido relevante é preciso determinar, caso a caso, o que deve ser feito. Isso não elimina generalizações na ética, e Aristóteles fala mesmo aqui de “discurso geral”, o que provavelmente faz alusão a estas generalizações, mas a elas não parece ser dado o papel central que têm, por exemplo, na ética moderna. Muito sucintamente, a forma básica da decisão prática é: A é bom/mau nas circunstâncias C para todo agente S, e esta forma se distingue de *todo A é B*, assim como de *no mais das vezes A é B*. Em um sentido importante, a primeira fórmula está rente ou próxima ao particular de um modo que as duas outras não estão, nem mesmo as de tipo *no mais das vezes*.⁶⁹

Se isso é correto, seria plausível uma visão que defenda que qualquer interpretação da noção de *hôs epi to polu* rechaçaria a abordagem universalista que exige algum tipo de necessidade, mesmo que hipotética?⁷⁰ A necessidade sendo um

⁶⁸ BARNES, J. *Posterior Analytics*, p. 192-193. Apud ZINGANO, M. “Particularismo e Universalismo na ética aristotélica”, p. 115.

⁶⁹ ZINGANO, M. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*, p. 98-99.

⁷⁰ O contingente respeita a dois modos de ser: (1) é contingente aquilo que não existe sempre (natural); (2) é contingente aquilo que, quando existe, pode ser assim e não assim (indeterminado). Cf. *An. Pr.* 32b 5-13. A esse respeito ver também Zingano “Universalismo e Particularismo na Ética aristotélica”. p. 115-116.

elemento imprescindível para que se possa estabelecer princípios gerais ou normas práticas. Uma norma ou princípio que se pretenda universal teria de ter a marca da necessidade, já que, sem ela, tal regra não pode guiar nos casos particulares.⁷¹

Não obstante, Winter pensa que a noção *hôs epi to polu* não pode ensejar o tipo de variação e flutuação capaz de inviabilizar proposições com caráter universal:

Considerar a relação entre riqueza e ser benéfico na proposição *hôs epi to polu* “riqueza é benéfica”. Riqueza é frequentemente benéfica mas ocasionalmente prejudicial. Existe algum espaço para flutuação entre o sujeito e o atributo dessa proposição. Uma vez que isso é assim, nós esperaríamos proposições, e possivelmente descrições, sobre riqueza e bravura acontecendo a maior parte das vezes e não em todos os casos. Aristóteles pensa que todos os assuntos de conduta exibem o tipo de flutuação que justificaria a alegação que todas as proposições sobre assuntos de conduta são verdadeiros apenas a maior parte das vezes? Embora Aristóteles faça algumas observações que poderiam ser interpretadas como sugerindo uma resposta afirmativa, muitas afirmações na *Ethica Nicomachea* claramente afastam esta possibilidade. Aristóteles pensa que roubo, adultério e assassinato são todos maus em si mesmos, que disposições morais são destruídas pelo excesso e deficiência, que *eudaimonia* é o fim último da atividade humana, que alguém possui *phronêsis* se e apenas se esse alguém possui todas as virtudes morais – essas são teses sobre as quais poderíamos formar proposições que seriam universalmente verdadeiras. A extensa lista de teses de Aristóteles do caráter dos recém citados fala contra a idéia que flutuação é universal em matéria de conduta.⁷²

Embora Winter tenha razão sobre as proposições universais que Aristóteles endossaria, a visão que tal inexatidão conflui para uma versão de universalismo deve ser rejeitada. Veja que Aristóteles não diz que é impossível fazer alguma afirmação geral ou universal, mas o que parece indicar é que tais afirmações não podem ter o estatuto de princípios. Saber que a *eudaimonia* é o fim último, que é melhor ser virtuoso do que vicioso são afirmações que ninguém contesta na ética aristotélica, não obstante, tais afirmações não auxiliam o agente a escolher um curso de ação em situações complexas, nestas situações o chamamento da percepção e o peso das circunstâncias fazem da visão particularista uma postura mais defensável para interpretar Aristóteles.

Mas Aristóteles prossegue advertindo:

⁷¹ Veremos adiante que Winter propõe um sentido técnico de *hôs epi to polu* que autorizaria a extração de regras.

⁷² WINTER, M. “Aristotle, *hôs epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics”. *Phronêsis*, XLII (2), 1997, p. 163-189.

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais (*hôs epi to polu*); e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico.⁷³

A ciência prática se ocupa das ações boas belas e justas mas o faz não com a precisão típica do fazer matemático e sim respeitando a própria dimensão do objeto, que não sendo necessário e imutável, inibe a aplicação de uma metodologia rígida.

Ora, se não podemos exigir precisão em todos os raciocínios, pois a variedade e flutuação a que estão sujeitas as ações belas e justas só admitem um tratamento “em linhas gerais”, “no mais das vezes (*hôs epi to polu*)”, torna-se plausível aceitar que os juízos morais de qualquer agente devam estar conectados de alguma maneira às situações concretas de ação, percebendo através das circunstâncias *o modo, a intensidade, com quem, de que forma e por quanto tempo* uma ação deve ser realizada, pois a indeterminação que só admite generalizações *hôs epi to polu* não permite universalizações. Se tomo como verdade a inexatidão do domínio prático como faz Aristóteles, em princípio, não posso admitir a universalização de regras morais. Mas esta é apenas uma primeira aproximação do problema, veremos mais tarde que há controvérsia sobre se esta inexatidão de fato inviabilizaria qualquer universalização ou mesmo algum tipo de generalização normativa. Além do mais é possível fazer objeções à postura particularista a partir de um ponto de vista não-universalista, ou seja, não é necessário que o antagonista se comprometa com algum tipo de universalismo para rejeitar uma interpretação particularista da ética aristotélica. Aliás, isto é o que faz Irwin quando diz que não quer demonstrar qualquer tese a esse respeito, apenas intenta enfatizar que nada do que Aristóteles diz nos leva a crer que ele (Aristóteles) subscreve o particularismo.⁷⁴

Alguns diriam que essa estratégia não é honesta, pois caso seja possível demonstrar que de fato nada do que Aristóteles diz subscreve o particularismo, então estaria demonstrada por eliminação a postura universalista. Ocorre que é possível não esposar nenhuma das duas teses. Uma possibilidade é afirmar que Aristóteles é um

⁷³ EN I 1094b 19-30.

⁷⁴ IRWIN, T. “A Ética como ciência inexata”, p. 24.

compatibilista,⁷⁵ ou então enfatizar que regras universais não são possíveis de defender em Aristóteles, porém, a existência de regras gerais (*hôs epi to polu*) já seria suficiente para descartar o particularismo. No entanto, quero enfatizar que o ponto central da discussão se dá em torno da contraposição entre aqueles que defendem a possibilidade das regras (universais ou gerais) orientarem a conduta infalivelmente (postura defendida por universalistas e generalistas), e aqueles que defendem que tais regras, embora possíveis, não são guias infalíveis para a decisão correta (particularistas).

Dito isto, mesmo que seja possível assumir generalizações *hôs epi to polu* na ética aristotélica, nada garante que tais regras sejam entendidas por Aristóteles como indispensáveis à ação moral.

Irwin destaca dois sentidos dessa expressão:

1. Fs são Gs mais freqüentemente que não-Gs
2. O natural de F é ser G, embora as vezes F não seja G

E conclui que a interpretação correta é a segunda, ou seja, Aristóteles estaria querendo dizer com a expressão ‘isso é assim no mais das vezes’ algo como: “isso é normalmente assim.” Tal interpretação confirmaria o caráter científico da ética.⁷⁶

Mas vimos que em Aristóteles o papel das ciências está regulado pelo objeto que estudam. No caso da ciência prática, generalizações usuais, mesmo entendidas como aquilo que é normal e não apenas freqüente, não cumprem um papel preponderante. Isso é mais evidente quando Aristóteles trata da virtude como uma mediedade entre extremos viciosos. Lá é enfatizado o aspecto particular da ação moral onde as circunstâncias não se deixam capturar em generalizações.

Mas voltemos ao ponto da exatidão. Segundo Ross, Aristóteles não se dá por conta que a exatidão da ética não é obstaculizada pela indeterminação:

A ética ocupa-se de coisas que são geralmente tais, coisas capazes de serem de outro modo, e não devemos esperar dela a consecução de demonstrações perfeitas, possíveis numa ciência que, como a matemática, opera com coisas que o são necessariamente. Aristóteles distingue freqüentemente entre o elemento necessário e o contingente no universo. Nem sempre é claro se pretende afirmar a existência de acontecimentos objetivamente indeterminados, ou se está a distinguir a necessidade que nos surge daquela que nos escapa. Mas, aparentemente, acredita que na ação humana, em todos os acontecimentos, existe uma contingência efetiva. Contudo, mesmo se admitimos (1) que as conseqüências físicas dos nossos atos não podem

⁷⁵ Neste caso, um compatibilista neutro, sem indicar nenhum tipo de prioridade.

⁷⁶ *Ibidem.* p. 42.

ser exatamente previstas, e, (2) que as ações futuras são atualmente indeterminadas, Aristóteles parece enganar-se ao supor que estes fatos diminuem a exatidão possível à filosofia moral. Tornam impossível afirmar com precisão quais as ações que poderão produzir os melhores resultados. Mas a ciência que é afetada por isso constitui a ética aplicada ou casuística, a tentativa de afirmar o que devemos fazer em dadas circunstâncias, e não a ética abstrata, que investiga o significado de “dever”, e por que devemos fazer o que devemos fazer.⁷⁷

Mas aqui parece haver uma confusão, Aristóteles não toma a ética como um saber teórico-abstrato sobre o dever, algo que teria lugar num sistema deontológico do tipo kantiano, Aristóteles, como vimos, confina a ética no âmbito prático-teleológico, e neste sentido, a indeterminação e impresivibilidade das ações têm um peso considerável. Isso fica claro quando lembramos que as preleções éticas de Aristóteles não são destinadas a fornecer um conhecimento teórico para o cidadão, mas intenta torná-los bons:

Como a presente disciplina não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-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.⁷⁸

Aristóteles destina suas preleções àqueles que foram educados nos bons hábitos, que tiveram uma boa formação moral, e estes não querem apenas, como que por capricho, saber o que é a virtude, mas desejam tornarem-se bons, só assim o estudo da ética tornar-se-á benéfico e atingirá seu objetivo. Isso reforça a idéia de que Aristóteles não está preocupado com algum tipo de fundamentação rigorosa baseada em princípios e deveres, já que, dado o direcionamento para os já bem formados moralmente, Aristóteles se exime de construir uma fundamentação teórica que acolha regras como constituintes necessários para orientar a prática moral.

D. J. Allan observa bem esse ponto quando afirma:

Aristóteles, nem por sombras, considera possível que se possa empreender a análise ética ou política exclusivamente em função de uma curiosidade teórica; ou que a própria ética possa ser dissociada da deliberação de homens empenhados na prossecução dos seus vários propósitos. E, por isso, Aristóteles afirma repetidamente que o

⁷⁷ ROSS, D. *Aristóteles*, p. 194-195.

⁷⁸ *EN* II 1103b 26-31.

objetivo do professor ou do aluno não é apenas o de saber a verdade mas o de melhorar os homens e torná-los mais felizes. Apesar dessa declaração, Aristóteles raramente prega sermões e não faz parte de sua perspectiva o supor que a ética apresentará aos indivíduos regras indicando-lhes como comportar-se corretamente. Aristóteles repete freqüentemente que a linha de ação correta depende de muitos fatores que só podem ser calculados por intuição.⁷⁹

Nesse diapasão é que Aristóteles mais adiante reforça a sua advertência sobre o tipo de abordagem apropriada à ética e ilustra seu discurso evocando didaticamente o exemplo que leva em consideração a diferença entre o tratamento que um geômetra e um carpinteiro dão na apreciação de um objeto comum aos dois: o ângulo reto:

Devemos igualmente recordar o que se disse antes e não buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comporta e que for apropriada à investigação. Porque um carpinteiro e um geômetra investigam de diferentes modos o ângulo reto. O primeiro o faz na medida em que o ângulo reto é útil ao seu trabalho, enquanto o segundo indaga o que ou que espécie de coisa ele é; pois o geômetra é como que um espectador da verdade. Nós outros devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual. Em alguns casos basta que o fato esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: o fato é a coisa primária ou primeiro princípio.⁸⁰

Quando Aristóteles faz a comparação entre o geômetra e o carpinteiro afirmando que o geômetra lida com o ângulo reto de forma mais precisa, e que o carpinteiro não se utiliza do mesmo método, ele na verdade está nos dizendo que o assunto que ele vai abordar não deve ser encarado como contendo a mesma força probatória ou possuindo as mesmas características de uma investigação, digamos, metafísica. Seu intento é preparar o leitor ou ouvinte para o tipo de prova ou demonstração que é possível nesse terreno.

Se o assunto não comporta o grau de exatidão que desejamos imprimir, ou seja, se inapropriadamente utilizarmos da racionalidade teórica nos assuntos práticos, nós não estaremos com isso apenas utilizando a ferramenta errada, não, Aristóteles está nos dizendo algo mais forte, ele nos diz que simplesmente erraríamos o alvo com este

⁷⁹ ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*, p. 151.

⁸⁰ EN I 1098a 26-b5.

expediente.⁸¹ A variabilidade e flutuação merecem um tipo de abordagem específica, uma abordagem que parece, a primeira vista, dar prioridade ao particular:

Sobre isso, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar⁸²

“Não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento”, ora, isto deveria servir para encerrar a discussão. Se o método da ética é também inexato (mesmo que se sirva de algum tipo de procedimento dialético) ele não comporta universalizações. E caso aja generalizações usuais elas devem estar subordinadas à percepção.

Entretanto, segundo Irwin a noção de exatidão não é tão clara quanto parece, Aristóteles atribui exatidão a propriedades opostas dizendo que tanto pode ser considerada mais exata uma disciplina mais abstrata e mais próxima dos primeiros princípios, quanto uma disciplina que fornece mais detalhes e qualificações e, portanto, nesse caso, a mais específica e menos geral é mais exata. Ele também nos diz que as concepções de exatidão são compreensíveis à luz da noção de auto-suficiência (*autarkês*), em seus próprios termos:

Podemos alcançar essa auto-suficiência e perspicuidade tanto ao lidar com um assunto no qual as generalizações sem qualificação são totalmente corretas, quanto ao acrescentar qualificações suficientes para dar conta da complexidade do assunto. A soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos sem qualificação, e a geometria, portanto, é precisa pois permite essas generalizações sem qualificação. Uma disciplina que não permita essas generalizações verdadeiras sem qualificação só pode alcançar a precisão ao acrescentar as qualificações necessárias para obter uma generalização verdadeira (...) Esses diferentes aspectos da exatidão mostram de que modo as generalizações

⁸¹ Utilizar a ferramenta errada não impede que se atinja o objetivo pretendido (como quando utilizamos uma faca no lugar de uma chave de fenda para enroscar um parafuso), mas usar a razão teórica em assuntos práticos equivale a não atingir o objetivo pretendido.

⁸² EN II 1104a 5-10.

éticas não são exatas. Aristóteles quer dizer que (1) o tipo de objeto sobre o qual fazemos generalizações éticas não admite a verdade de generalizações sem qualificação e que (2) elas não são suficientemente qualificadas para dar conta de todas as exceções relevantes para generalização sem qualificação. (...) podemos entender que ele quer dizer uma dentre duas afirmações: (a) o material com o qual estamos lidando simplesmente não admite um tratamento exato; (b) mesmo que pudéssemos tratá-lo de modo exato, o tratamento exato não seria apropriado.⁸³

Acredito que Aristóteles esteja afirmando que o tratamento exato em ética não só é inadequado como também é impossível, pois seu objeto varia objetivamente.⁸⁴ As coisas boas variam não porque a opinião sobre elas varia apenas, mas porque variadas são as situações e disposições dos agentes (circunstâncias externas e internas). A riqueza pode ser benéfica ou nefasta, depende da disposição virtuosa ou viciosa de quem a possui. É claro que podemos afirmar que a riqueza é algo bom para pessoas boas em condições normais sem posteriores qualificações, mas se elevarmos tal alegação ao status de princípio como esse princípio regularia a ação? Se sei que sou vicioso não deverei perseguir a riqueza? Se me considero virtuoso saberei que a riqueza é para mim um bem inofensivo? Tal princípio como ‘a riqueza é boa para pessoas boas em condições normais’ não permite a adoção de uma regra que possa ser usada como um guia infalível para as ações. A advertência de Aristóteles nas passagens que apresentamos indica que não devemos assumir uma rigidez imprópria nos assuntos práticos, pois “Não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento”

Mas qualquer que seja o caso, mesmo considerando que o tratamento exato em ética seria possível porém inadequado, ainda assim é mais plausível admitir que

⁸³ IRWIN, *Opus Cit.*, p. 27-28.

⁸⁴ Se variasse apenas subjetivamente Aristóteles poderia ser classificado como subjetivista, mas uma leitura atenta da *EN* interdita tal interpretação. É sempre imperioso que se determine a diferença entre particularismo e subjetivismo. No caso do subjetivismo, as características morais relevantes de uma situação dependem do ajuizamento subjetivo do agente sem que esse ajuizamento seja orientado por uma virtude reconhecível racionalmente. Em cada caso, dependendo do sujeito da ação, existirão várias possibilidades de ação, conforme os tipos de juízos envolvidos. Por outro lado, o particularismo não nega que seja preciso atentar para as características morais relevantes do sujeito individual, apenas assume que a virtude intelectual da prudência ou a percepção treinada de agentes virtuosos não pode variar segundo a opinião do indivíduo, sob pena de arruinar qualquer ajuizamento racional sobre a ação moral. Além do mais é preciso enfatizar que Aristóteles se encontra no grupo dos realistas morais, grupo que tem por característica sublinhar que os valores e os juízos morais são objetivos; já a postura subjetivista nega que haja qualquer fundamento em estabelecer alguma propriedade moral externa ao agente.

Aristóteles está delimitando um campo de aplicação mais restrito ao âmbito ético, ou seja, um campo que está permanentemente precisando do ajuste que o observador deve realizar para captar adequadamente seu objeto de estudo. Ajuste esse que exige mais do que as generalizações e universalizações são capazes de fornecer.

Tal visão está subsumida em uma leitura mais geral em que alguns autores, nomeadamente Marta Nussbaum e John McDowell, defendem que Aristóteles possuiria pretensões bastante modestas para sua teoria moral, o que, em certo sentido, denotaria uma filiação à concepção particularista. De fato, se entendermos que Aristóteles compreende a inexatidão da ética como uma cláusula impeditiva que inviabilizaria prescrições gerais, então, entende-se por que uma defesa da concepção modesta alia-se à tese particularista.

Uma outra abordagem que pretende defender uma posição ambiciosa (universalista) refere-se ao caráter técnico da noção *hôs epi to polu* e da possibilidade de codificação das proposições éticas através de um procedimento que leva em consideração o silogismo prático.⁸⁵

Winter, em “Are fundamental principles in Aristotle’s ethics codifiable?” Propõe uma interpretação que reforça um sentido técnico de *hôs epi to polu* cuja adoção possibilita a codificação de regras morais a partir do silogismo prático evidenciando uma postura que tornaria plausível a tese universalista em sua essência. Sua argumentação é a seguinte: Aristóteles usa a expressão ‘*hôs epi to polu*’ em um sentido técnico que envolve duas relações componentes.

- 1) A relação entre o sujeito e sua capacidade (*dynamis*)
- 2) A relação entre a capacidade e sua manifestação

Segundo Winter, uma proposição do tipo ‘exercício na maior parte das vezes produz saúde’ comporta uma relação necessária entre o sujeito e o predicado da proposição. O exercício é feito em prol da saúde e a saúde é a causa final do exercício. Mas o exercício não é saudável para todas as pessoas. A corrida, que é um tipo de exercício, não é benéfica para pessoas obesas. Mesmo assim nós não mudamos a nossa

⁸⁵ Sobre o silogismo prático ver KENNY, A. “The Practical Syllogism and Incontinence”. In: *The anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind*, p. 28-50; GOTTLIEB, P. “The Practical Syllogism”. In: *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. KRAUT, R. (ed.), 2006, p. 218-233.

afirmação que exercício produz saúde *o mais das vezes* e isto porque existe uma relação causal entre exercício e saúde. Ele vai adiante e apresenta os seguintes silogismos:

Silogismo A:

Tudo que é virtuoso deve ser feito
Pagar dívidas é virtuoso na maior parte das vezes
Deve-se pagar dívidas na maior parte das vezes

Silogismo B:

Tudo que é virtuoso deve ser feito
Pagar dívidas será virtuoso quando não houver impedimentos presentes
Deve-se pagar dívidas quando não houver impedimentos presentes

Silogismo C:

Deve-se pagar dívidas quando não houver impedimentos presentes
Inexistem impedimentos presentes
Esta dívida deve ser paga

Segundo Winter cada proposição dos silogismos A e B é codificável e o silogismo C possui a premissa maior codificável e a menor dependente da percepção do *phronimos*. Isto implica que a ética de Aristóteles poderia admitir princípios universais e ao mesmo tempo atribuir um papel determinante à virtude⁸⁶

Winter destaca três afirmações de MacDowell em que este se apóia para negar que a ética de Aristóteles deva ser entendida a partir de um paradigma dedutivo:

- 1) A virtude desempenha um papel decisivo na teoria ética de Aristóteles.
- 2) Não há princípios morais codificáveis na ética de Aristóteles que possam guiar ações.
- 3) A ética aristotélica não deve ser entendida a partir de um paradigma dedutivo.

Em seguida, Winter nega a derivação de (1) para (2), e portanto nega veemente (3). A resposta de Winter para MacDowell é exatamente o exemplo do silogismo C.

⁸⁶ Aqui ele está se contrapondo à tese de MacDowell em *Virtue and Reason* de que se a virtude cumpre um papel determinante na ética, então não pode haver codificação de princípios.

McDowell corretamente enfatiza o papel central que uma percepção virtuosa deve desempenhar em qualquer teoria da virtude, especialmente na de Aristóteles. No entanto, eu rejeito a idéia de McDowell que um paradigma dedutivo diminui o papel que a percepção virtuosa poderia desempenhar na determinação de como agir. De acordo com o modelo de raciocínio apresentado no Silogismo C, uma percepção virtuosa é requerida para se chegar a conhecer a segunda premissa. Na prática, a virtude desempenha algum papel para se chegar a conhecer a primeira premissa também. Ver que determinados impedimentos estão presentes em algumas situações requer total reconhecimento de como agir onde os impedimentos inexistem. Isto requer a percepção virtuosa a qual McDowell se refere. Chegar a conhecer a segunda premissa também requer conhecimento da relação entre o outro modo virtuoso de agir e os impedimentos que podem introduzir outras considerações. A percepção virtuosa estaria também presente aqui. Longe de diminuir o papel da virtude, o relato que ofereço requer nada menos daquilo que faz McDowell. Para o grau de uma percepção virtuosa ser essencial na apreensão da segunda premissa do Silogismo C, devemos abandonar a afirmação de que a segunda premissa pode ser conhecida somente pela percepção.⁸⁷

Mas podemos mesmo seguir os passos de Winter e afirmar a universalização de tal proposição no silogismo C?

Uma primeira objeção é que esse expediente é completamente externo à intenção aristotélica, tal procedimento não se encaixa em uma tentativa de entender o que Aristóteles estaria defendendo ou defendeu em sua ética, mas o que poderíamos fazer com as ferramentas que Aristóteles nos oferece (o silogismo prático). Este tipo de procedimento foge ao propósito que motivou a presente pesquisa, que foi de averiguar qual é a postura que Aristóteles efetivamente defende na *EN*.

Mas existe uma razão mais forte para rejeitar a tese de Winter, e ela pode ser explicitada levando em consideração o próprio exemplo do autor no silogismo C.

Deve-se pagar dívidas quando não houver impedimentos presentes

Inexistem impedimentos presentes

Esta dívida deve ser paga

Este raciocínio, segundo Winter, é passível de codificação e remete a um tipo de universalização que auxiliaria o *phronimos* a agir virtuosamente, portanto, diz ele, regras não apenas são possíveis em Aristóteles, mas são um poderoso incremento

⁸⁷ WINTER, M. "Are fundamental principles in Aristotle's ethics codifiable?" *The journal of value inquiry*, 1997. p. 326-327.

que o homem prudente se utiliza para agir corretamente. Mas o problema com esta saída é que não fica claro como esse raciocínio guiaria a conduta, pois a regra: deve-se pagar dívidas quando não houver impedimentos presentes é demasiadamente geral para auxiliar o agente moral. Mesmo que a elevássemos ao estatuto de princípio, não é de nenhuma forma claro que Aristóteles subscreva tal procedimento na *Ethica Nicomachea*. Ora, o homem prudente deve sempre agir tendo em mente as circunstâncias da ação e nunca desprezar o fator contextual e particular que envolve atentar para as características relevantes do caso imediato da ação:

Ora, todas as coisas que cumpre fazer incluem-se entre os particulares ou imediatos; pois não só deve o homem dotado de prudência ter conhecimento dos fatos particulares, mas também a inteligência e o discernimento versam sobre coisas a serem feitas, e estas são coisas imediatas.⁸⁸

É claro que Winter poderia objetar que a instância particular não estaria sendo negligenciada no silogismo, dado que a premissa menor (inexistem impedimentos presentes) é captada pela percepção situacional imediata. Mas o que está em jogo na disputa entre universalismo normativo e particularismo prático é a prioridade fundamental de uma instância sobre a outra. O particularista sempre pode sustentar – apoiado em sólidas passagens da *EN* – que o momento crucial da ação se dá exatamente na captação das características relevantes da circunstância da ação – *o onde, o quando, o de que forma, com que intensidade, com relação a quem*, etc. O particularista não precisa negar peremptoriamente a existência de princípios ou regras universais⁸⁹ que porventura possam ser extraídas do texto aristotélico, ele apenas tem que sustentar que tais regras não cumprem papel determinante na ação, ou seja, elas não possuem prioridade em relação à característica fundamental que deve ser possuída pelo prudente: a sensibilidade moral.⁹⁰

MacDowell em *Virtue and Reason* assume que até poderíamos formular tais princípios, mas eles não seriam úteis como guias da ação, uma vez que toda e qualquer regra geral pode se chocar com um caso específico que a anule. Ademais, é atraente a

⁸⁸ *EN* VI 1143a 30-35.

⁸⁹ A diferença crucial entre particularismo extremo e particularismo modesto.

⁹⁰ Ademais, qualquer tentativa de impingir um cálculo inferencial desse tipo para extrair princípios diretores esbarra na admoestação aristotélica sobre a educação moral nos bons hábitos que deve abrigar o ouvinte das preleções éticas, pois se a correta conclusão moral apenas dependesse de um cálculo, esta advertência seria inútil.

idéia de que a ênfase na disposição virtuosa de agentes éticos demande algo mais do que adequação a regras. Até onde posso ver, a partir das principais passagens analisadas nos livros I e II da *EN*, e mesmo considerando o método de Aristóteles como um híbrido tipológico-diaporético, parece ficar clara a intenção em impingir a idéia de que a ética não comporta universalizações que seriam relevantes do ponto de vista do agente moral, e isso porque seu objeto está constantemente sujeito as variabilidades e flutuações implícitas ao âmbito prático, e também porque o contexto da ação é, de alguma forma, o núcleo fundamental que determina se a ação é virtuosa ou não:

Se a questão “como se deve viver?” pudesse ser respondida diretamente em termos universais, o conceito de virtude apenas teria um papel secundário na filosofia moral. Mas a tese da incodificabilidade exclui uma aproximação frontal à questão cuja urgência dá a ética seu interesse. Ocasão por ocasião, se sabe o que fazer, e se se sabe, não é por aplicar princípios universais, mas por ser um certo tipo de pessoa, uma que vê a situação de uma forma distinta.⁹¹

Neste primeiro momento da exposição, no entanto, ainda não podemos estabelecer nenhuma resposta satisfatória sobre a questão das teses em confronto, isto porque a formulação de princípios ou regras cuja prioridade está a ser investigada não depende unicamente da resposta sobre o método da filosofia prática.

Mas é possível indicar que o método levado a cabo na ética, com sua conformação inexata e calcado em opiniões reputáveis não privilegia normas abstratas, mas sim um tipo de aproximação mais conforme à sensibilidade de pessoas bem formadas.

É necessário, no entanto, que se investigue detidamente as questões que se referem à virtude como mediedade, à percepção ética e à equidade, conceitos que serão tratados nos próximos capítulos.

⁹¹ MACDOWELL, J. “Virtue and Reason”, p. 140.

A VIRTUDE COMO MEDIEDADE

Na teoria moral aristotélica a doutrina da mediedade¹ ocupa um lugar de destaque. Isto se deve primeiramente à condição estratégica que tal noção assume para que se compreenda o conceito de virtude, noção muito cara para Aristóteles; mas tal doutrina revela sua importância também para que se observe a complexidade das circunstâncias específicas do momento de efetivação do ato moral e assim instaurar a discussão sobre o caráter particularista da ética de Aristóteles.

Não obstante essa constatação, sua relevância dentro do sistema não é ponto pacífico entre os comentadores, de forma que possui ferrenhos defensores,² mas também coleciona severos detratores.³ Alguns intérpretes entendem-na como um elemento importante na construção do sistema ético aristotélico, outros, porém, atestam sua total inocuidade.

A alegação essencial da doutrina da mediedade é que a virtude moral (*ethikê aretê*)⁴ se estabelece em um meio termo entre dois extremos de excesso e falta. Ou seja, o ato virtuoso ocorre sempre em um meio entre o demais e o muito pouco.⁵

Não é fácil determinar em que sentido tal doutrina corrobora o particularismo, alguns podem mesmo utilizá-la para endossar algum tipo de universalismo apelando para a menção das interdições absolutas em *EN* 1107a 9-17. Outros ainda podem defender que é possível compatibilizar o geral e o particular através desta mesma doutrina. A questão central deste capítulo deve então girar em torno da pertinência de tal doutrina e do peso que confere ao problema principal que está a ser investigado nesta dissertação, qual seja, o problema da identificação do viés normativo da ética aristotélica.

¹ O termo grego que Aristóteles utiliza é *mesotês*, que pode ser traduzido por justo-meio, meio-termo, mediania ou mediedade. Seguimos aqui a tradução mais corrente do termo nas obras de referência, ou seja, mediedade.

² É o caso, por exemplo, de J. O. Urmsen, H. Curzer, P. Losin e R. Crisp.

³ É o caso de R. A. Gauthier, J. Barnes, B. Williams e R. Hursthouse.

⁴ Alguns preferem traduzir *ethikê aretê* por ‘excelência de caráter’. Optei por ‘virtude moral’ em vista da ampla aceitação dessa tradução.

⁵ Essa interpretação da doutrina não é ponto pacífico, pois revela uma visão quantitativa que já foi alvo de objeções. Ver, por exemplo, HURSTHOUSE, R. “A false Doctrine of mean”. In: *Aristotle’s Ethics. Critical Essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998. Voltarei a esse ponto oportunamente.

O presente capítulo se estruturará em torno de quatro tópicos fundamentais que contribuirão para o esclarecimento da questão da mediedade sob o prisma da divergência suscitada pelas teses em conflito. Devemos investigar se a doutrina da mediedade pode ser interpretada como uma doutrina da moderação, ou seja, cabe perguntar: ela se estabelece apenas como um conselho moral que exorta a permanecer no meio termo entre os extremos do excesso (*hyperbolê*) e da falta (*elleipsis*)? Tal doutrina deve ser entendida apenas como uma metáfora inútil que enunciaria a regra geral do tipo ‘age como deves agir’ ou seja, “age equidistante de ambos os extremos”?

Tal interpretação poderia ensinar uma regra universal de equilíbrio emocional invariável do tipo: “se sofreres alguma ofensa, reaja moderadamente encolerizado”, ou mesmo: “se te deparares com alguma situação assustadora, reaja moderadamente amedrontado”, e assim por diante.

Essa leitura fomentaria a versão universalista, a qual sustenta que é possível reduzir a ética de Aristóteles a códigos ou normas morais que não merecem ajuste nenhum por parte da percepção. O agente apenas se capacitaria a absorver um estado disposicional mediano, sem precisar exercitar nenhuma forma de perspicácia situacional. Mas tal leitura também é evocada para enfatizar o caráter metafórico da noção de mediedade, onde não escaparia da objeção de inutilidade.⁶

Num segundo momento devemos aferir se é possível entender a doutrina da mediedade de maneira quantitativa⁷; pois Aristóteles parece fazer menção a uma quantidade correta de emoção quando diz que em tudo o que é contínuo e divisível, pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual.⁸ Veremos se essa quantidade certa pode ser reduzida a algum tipo de consideração universal ou se ela exige mais do que as normas podem abarcar.

⁶ Tanto Gauthier quanto Barnes subestimam a importância da doutrina da mediedade, mas o fazem cada um a sua maneira. Gauthier elegendo a prudência como ponto de equilíbrio da ética de Aristóteles relega a mediedade a um mero dever geral impalpável. Barnes operando uma distinção entre juízos analíticos e não-analíticos e juízos éticos e metaéticos acusa Aristóteles de não perceber tais distinções e assim “buscar a mediedade” seria o mesmo que “não fazer nem muito nem muito pouco”, ou seja, apenas uma metáfora. Sobre o ataque desses dois autores à doutrina da mediedade ver especialmente HOBUSS, J. “Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância”. *Ethic@*, Florianópolis, v. 3, n. 1, 2004, p. 47-60.

⁷ É possível não aceitar a interpretação que rotula a mediedade como uma doutrina da moderação e ainda assim assumir uma leitura quantitativa dela. O que não se pode é fazer o contrário, ou seja, assumir a tese da moderação e rejeitar a postura quantitativa, e isso porque aquele que defende a tese da moderação está comprometido com a quantidade exata (moderada) das emoções e reações virtuosas.

⁸ *EN* II 1106a 26-28.

Por fim devemos averiguar qual é o real sentido do qualificativo ‘relativo a nós’ que Aristóteles refere para determinar qual é a medida propriamente moral. Neste sentido é mister saber se o qualificativo se refere ao agente individual, à espécie humana, ao caráter, ou às circunstâncias da ação em que o agente está envolvido. Pois essa resposta também ajudará no esclarecimento do nosso tema.

É da maior importância, sobretudo, a atenção às passagens da *Ethica Nicomachea* que versam sobre a doutrina da mediedade e que supostamente geraram controvérsias quando do tratamento destas questões de fundo,⁹ e em cujo diapasão ocorre o conflito de interpretações sobre a possibilidade ou não da extração de regras absolutas em Aristóteles. Mas para ofertar uma resposta satisfatória é necessário analisar primeiro a raiz da doutrina perguntando ‘onde se origina a doutrina da mediedade de Aristóteles?’ Realizando isso, evidentemente, tendo em vista o contexto mais amplo da noção de virtude moral, que a contém.

A estrutura do presente capítulo então é como segue:

- (i). A divisão da alma e o *locus* das virtudes;
- (ii). A mediedade como moderação;
- (iii). Mediedade, uma noção quantitativa ou qualitativa?;
- (iv). O que significa o qualificativo “relativo a nós”?

(i). *A divisão da alma e o locus das virtudes.*

O tratamento que Aristóteles dispensa ao conceito de virtude moral se encontra delineado a partir de *EN I 13* - onde Aristóteles começa a divisão das partes da alma (*psykhê*)¹⁰ e sua conseqüente divisão da virtude em intelectual e moral. Essa tarefa encontra seu termo em *EN III 8*. A partir daí ele começará a análise das virtudes particulares até *EN V*, onde, após uma extensa lista de virtudes, Aristóteles termina por definir a virtude da justiça.

⁹ Essas passagens são: 1104a 9-19; 1104b 24-27; 1106a 25 – b7; 1107a 9 – 17; 1109a 20 – 30; 1109b 14 – 20.

¹⁰ Alma, para Aristóteles, não possui a conotação espiritualista que só se desenvolverá mais tarde com o advento do cristianismo e para a qual estamos, graças ao senso comum, mais inclinados a significar. *Psykhê* pode ser melhor compreendida, naquele contexto, como a totalidade das potências e funções humanas, tanto físicas quanto psicológicas. Neste sentido é lícito afirmar que compartilhamos a alma vegetativa com as plantas em virtude de compartilharmos as mesmas funções de nutrição e crescimento.

A partir de *EN VI* Aristóteles já começa a se preocupar com a virtude intelectual e aí sua atenção se concentrará mais propriamente na *phronêsis*, o que, em conexão com a percepção (*aisthêsis*), nos ocupará no próximo capítulo da pesquisa.

Mas em *EN I 13*, Aristóteles começa a delinear o arranjo argumentativo pelo qual vai estabelecer o conceito de virtude, afirmando que a virtude a ser estudada é a virtude da alma e não do corpo, visto que tem propriamente em mira a virtude eminentemente humana.¹¹

Deve-se investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por *virtude humana*, entendemos não a do corpo, mas *a da alma*, e, por *felicidade*, entendemos *atividade da alma*.¹²

Vemos aqui uma reiteração da rejeição da idéia platônica do bem universal, Aristóteles não quer investigar o bem ou a virtude em si, mas somente enquanto relacionadas ao homem. A virtude em questão é a humana e sendo a felicidade definida como uma atividade da alma em consonância com a virtude,¹³ e sendo a ética uma especulação sobre a felicidade (*eudaimonia*),¹⁴ nada mais natural para Aristóteles passar a investigar mais de perto o que são as virtudes. Mas antes disso é preciso mapear as instâncias da alma.

Sabemos que a alma em Aristóteles deve ser entendida como passível de uma separação classificatória que é elucidativa para que se compreenda o lugar próprio de cada um dos tipos de virtude que ele distinguirá em virtudes intelectuais e morais (ou dianoéticas e éticas).

A alma humana, nesta concepção, possui uma primeira subdivisão em (racional/irracional), a parte racional podendo sofrer uma subdivisão em (científica/

¹¹ Embora não seja essencial para nosso ponto, é bom mencionar que nas *Categorias*, Aristóteles explicita o gênero superior da virtude como caindo na categoria de qualidade, e nos diz que tal noção pode ser entendida de quatro maneiras: como disposição, capacidade, afecção e forma.

¹² *EN I 1102a 14 – 17*.

¹³ *EN I 1098a 16-17*.

¹⁴ *Eudaimonia* costuma também ser traduzida por bem-estar, plenitude, florescimento ou prosperidade. De todas essas possíveis traduções a que se tornou canônica é a tradução por “felicidade” mesmo carregando o desconforto de uma assimetria conceitual entre o que um grego entendia por *eudaimonia* e a moderna acepção de “felicidade”, onde a última personifica um estado subjetivo de alegria ou bem estar psicológico muito diferente daquilo que Aristóteles compreendia ser o fim último do homem, qual seja, uma atividade da alma em conformidade com a virtude *perfeita*.

calculativa) onde a parte científica contempla (conhece) os objetos invariáveis e a parte calculativa opera (delibera) sobre os objetos variáveis.

Por sua vez a parte irracional divide-se em (vegetativa/apetitiva) sendo que a parte vegetativa, responsável pelas funções de crescimento e nutrição, não participa de nenhuma forma da razão. Por outro lado, a parte apetitiva, embora situada na parte irracional na primeira divisão, é dita participando do princípio racional obedecendo-o como um filho obedece ao pai.¹⁵

A partir desse esquema, Aristóteles pode estabelecer a diferença entre as virtudes, conforme provenham das diferentes partes da alma assim dividida.

As virtudes intelectuais¹⁶ se remetem à parte racional da alma e se obtêm graças ao ensino. Já as virtudes morais¹⁷ derivam da parte irracional/apetitiva da alma (aquela que obedece à razão) e são adquiridas a partir do hábito (exercício repetido).

Mas esta é apenas a primeira parte do desmembramento do conceito de virtude, pois sua divisão em virtude intelectual e moral apenas confere sua especificidade no contexto mais amplo das partes da alma. É necessário ainda determinar o que é a virtude moral em si mesma, e isso Aristóteles faz em *EN II 1106b 36 – 1107a 2*:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente.¹⁸

Temos então um primeiro escalonamento em virtudes do corpo e da alma, tomando as virtudes da alma temos as intelectuais e morais, conforme se relacionam com as partes racional/irracional, e por fim temos a virtude moral deslindada em seus constituintes elementares – disposição, escolha deliberada, mediedade e prudência (sabedoria prática).

Esta célebre definição apresenta várias opções de análise que se mostrariam interessantes para o que estaremos tratando, pois Aristóteles se ocupa demoradamente desses conceitos para fazer sua exposição. Mas é forçoso enfatizar que tais noções exibem uma certa interdependência que carrega uma ordem implícita.

¹⁵ *EN I 1103a 4*.

¹⁶ Prudência (*phronêsis*), sabedoria (*sophia*), arte (*technê*), ciência (*epistêmê*), inteligência (*nous*).

¹⁷ Coragem, temperança, liberalidade, magnanimidade, magnificência, etc.

¹⁸ *EN II 1106b 36 – 1107a 2*.

A virtude moral, por exemplo, não pode ser pensada sem o conceito de escolha deliberada, pois se a virtude não dependesse da escolha deliberada não poderia suscitar elogio¹⁹; ela é uma disposição, pois revela uma condição firme, construída pelo hábito, de agir de determinada maneira; esta maneira virtuosa de agir consiste em uma mediedade relativa a nós, ou seja, vai estabelecer as circunstâncias onde a ação se dá, dizendo quando, onde, em que quantidade, quais emoções, e em relação a quem se deve estar em relação ao meio (características com relevância moral); ocorre por deliberação, ou seja, boa deliberação,²⁰ pois consiste no ato de pesar razões contrárias que opera com o concurso da razão prática, e tal tipo de racionalidade, por sua vez, é o atributo inalienável do prudente, o homem dotado de sabedoria prática, aquele que sabe bem deliberar, pois conhece o que deve ser feito e possui sensibilidade moral para reconhecer as características com relevância moral de cada situação.

Vemos, portanto, que tal definição encontra uma unidade surpreendente de seus elementos, e que a noção *mediedade* está entre eles.

No caso do primeiro elemento constitutivo – disposição – Aristóteles remete às manifestações da alma, que são de três tipos: as emoções, as capacidades e as disposições. Sendo que as primeiras se caracterizam por serem os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento, por exemplo: a cólera, o medo, o ódio, o ciúme, a piedade, etc.²¹ As capacidades seriam as inclinações em virtude das quais somos capazes de sentir as emoções, por exemplo: a capacidade de sentir cólera, a capacidade de sentir medo, etc. E finalmente as disposições, que são os estados da alma em virtude dos quais agimos bem ou mal em relação às emoções.

¹⁹ Aristóteles vai tratar da escolha deliberada no livro III, ali ele vai diferenciar ato voluntário de ato escolhido, pois há atos voluntários que não são escolhidos, esse é o caso dos atos das crianças e dos animais, por exemplo. Neste sentido, Aristóteles distingue os dois grupos e coloca a virtude não apenas como voluntária, mas também como escolhida. Trataremos deste ponto mais detalhadamente no cap. 3.

²⁰ ‘Boa deliberação’ porque a deliberação sem qualificação é um ato que pode ser feito por qualquer figura moral, visto que qualquer um dispõe de racionalidade embora possa falhar seja na deliberação, seja na escolha, ou mesmo após ter deliberado, falhar em efetivar a ação correta. O prudente deve bem deliberar, escolher o que foi acertadamente deliberado e atuar de forma a efetivar tal ação como determina a reta razão.

²¹ O termo grego *pathos* pode ser traduzido como emoção, afecção ou paixão e remete a quatro significados na *Metafísica* Δ 21. (a) uma qualidade segundo a qual algo pode se alterar (b) as alterações em ato (c) os danos que produzem dor (d) grandes calamidades. Mas na ética o sentido desse termo parece ter uma conotação mais psicológica do que metafísica, significando aquilo que remete à condição de sofrer, de ser movido à, mais conforme ao sentido de ser afetado por algo interno. Sobre isso ver, por exemplo, KOSMAN, L. A. “Being Properly Affected: Virtue and Feelings in Aristotle’s Ethics”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics* (Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, P. 103-116.

Que a virtude é uma disposição (*hexis*) Aristóteles conclui por eliminação “Por conseguinte, se as virtudes não são paixões nem capacidades, só resta uma alternativa: a de que sejam disposições de caráter.”²². As virtudes não podem ser paixões como a raiva e o medo nem capacidades para senti-las porque tais quesitos não operam segundo deliberação do agente, nem ninguém é censurado por sentir ou ter a capacidade de sentir emoções, além do mais Aristóteles adverte que possuímos faculdades e emoções por natureza, mas não somos bons ou maus por natureza.²³

Após determinar o gênero da definição de virtude como sendo uma disposição, Aristóteles passa a complementar o conceito e afirma que “virtude” é sim uma disposição, mas uma disposição de agir de maneira deliberada, ou seja, consistindo em procurar os meios adequados para realizar um determinado fim. Aristóteles distingue a deliberação (*boulesis*) da escolha deliberada (*prohairesis*), sendo que a deliberação procura estabelecer quais são os meios necessários para se atingir certos fins e a escolha é o ato subsequente de eleger o melhor meio que está ao nosso alcance. É importante salientar que a deliberação e a escolha deliberada ocorrem sempre sobre aquilo que está ao alcance dos poderes humanos, não se pode deliberar sobre os objetos matemáticos ou sobre o movimento dos astros, pois tais coisas estão no domínio do necessário e imutável, assim como não podemos escolher a imortalidade.²⁴

Mas o que nos interessa na deliberação é que esta distinção vai emprestar toda sua importância ao tema que nos ocupa na medida em que enfatiza o caráter calculativo do procedimento do *phronimos*, ciente da variabilidade e instabilidade de seu objeto, enfraquecendo o aspecto demonstrativo da razão prática e consolidando a atuação do homem moral no domínio movediço das circunstâncias particulares que conformam a ação ética.

O caráter demonstrativo, que acompanha as ciências teóricas e que possui a função de exibir a estrutura do mundo através da ferramenta do silogismo científico não encontra guarida na parte calculativa da alma, a qual corresponde à razão prática, em

²² EN II 1106a 10 -11.

²³ EN II 1106a 5-10.

²⁴ A condição especial da deliberação sendo um procedimento apenas sobre os meios levantou uma objeção desconfortável para os aristotélicos, qual seja, a de que a racionalidade envolvida seria apenas instrumental, pois não contempla os fins da ação. Segundo Zingano, muitos comentadores tentaram contornar o problema, mas foi Tomás de Aquino quem estabeleceu a estratégia mais imitada, evidenciando que nada é por si mesmo fim ou meio. O que é fim numa determinada deliberação se torna meio para um fim superior, excetuando obviamente a *eudaimonia* que é fim último.

cuja esfera estão os fenômenos que acontecem acidentalmente (*kata symbebekos*) ou ao menos não ocorrem necessariamente.

Por fim Aristóteles nos mostra que a virtude é racional e determinada pelo *phronimos*. Isto significa que ela não tem apenas um conteúdo disposicional ou emotivo. Existe em Aristóteles uma clara diferenciação em termos de virtude natural e virtude própria.²⁵ A virtude natural (*physikê aretê*) é aquela disposição que é dada pela natureza, constituindo uma tendência para o bem, embora seja insuficiente para realizar a ação moral, pois não é acompanhada de razão. O homem bom, que possui uma predisposição natural para o bem, age mais por impulso do que por deliberação, e neste sentido não possui verdadeiramente a virtude moral. Por outro lado temos o que Aristóteles denomina de virtude própria (*kuria aretê*), ou seja, aquela que não se produz desacompanhada de razão, esta sim a virtude no seu sentido mais essencial e do qual se interessará a ética. Aquele que detém a virtude própria (o *phronimos*) age bem e sabe o porquê, ou seja, dá as razões para assim fazer.

Vimos, por enquanto, que Aristóteles mapeia as partes da alma descortinando seus estratos e seus elementos constitutivos, confinando as virtudes nas suas respectivas áreas de origem. Vimos também que a mediedade se insere na definição de virtude moral como sua diferença específica, e que as noções de deliberação, razão e prudência agregam-se a ela em uma unidade explicativa que destaca a sistematicidade do projeto aristotélico.

Vejam agora se o meio que Aristóteles refere no tratamento da virtude pode ser entendido em termos de equilíbrio ou moderação.

(ii). *A mediedade como moderação.*

O que nos interessa propriamente é a qualificação da virtude moral enquanto mediedade, conceito que gera uma série de controvérsias e que se insere na discussão sobre o caráter particularista ou universalista da *Ethica Nicomachea*.

Pois bem, cumpre-nos em primeiro lugar averiguar se tal doutrina poderia ser pensada como uma mera doutrina da moderação, ou seja, é preciso aferir se o que Aristóteles está dizendo quando afirma que a virtude se encontra no meio entre dois vícios possui o significado de um conselho do tipo “não faça ou sinta nada em demasia nem muito pouco”, por exemplo: se em alguma situação sou instigado a sentir ódio, ou

²⁵ Sobre o conceito de virtude natural (*physikê aretê*) ver especialmente o artigo de Cristina Viano, “O que é virtude natural?” *Analytica*. Vol. 8. nº 2, 2004, p. 115-134.

medo, ou qualquer emoção que seja, a virtude seria algo como sentir tal emoção na medida exata. Nem muita raiva, nem muito pouca.

A moderação no sentido de nem demais nem muito pouco seria então uma medida segura para se atribuir a alguém a posse da virtude.²⁶

Mas vamos dar voz a Aristóteles para ver como ele começa caracterizando a sua doutrina:

Então, o que por primeiro se deve reconhecer é que tais coisa são naturalmente corrompidas por falta e por excesso, como vemos no caso do vigor e da saúde (pois devemos recorrer aos testemunhos visíveis em prol dos invisíveis): os exercícios excessivos, bem como os escassos, corrompem o vigor e, similarmente, as bebidas e as comidas em excesso ou escassas corrompem a saúde; os bem proporcionados a produzem, aumentam e preservam.²⁷

Ele continua a sua argumentação dando o exemplo da coragem e da temperança dizendo que o homem que nada teme é um temerário, já o homem que teme tudo torna-se um covarde, da mesma maneira um homem que se entrega a todos os prazeres torna-se intemperante, ao passo que aquele que não goza de nenhum prazer torna-se um insensível.

Aristóteles faz notar que qualquer emoção que tenhamos em mente pode ser destruída pelo excesso e pela falta, assim como pode ser preservada pela mediedade. Isto parece mostrar que a justa medida é algo que está no meio de dois limites antagônicos. Isto levaria a crer que a correta expressão de uma emoção ocorreria sempre no meio (moderação). Ora, pensa o leitor apressado, se Aristóteles diz que as virtudes se relacionam com ações e emoções e ele também alude à destruição das coisas pelo excesso e falta, é óbvio que a ação correta está no meio entre os extremos e esse meio é sentir e agir de forma moderada.

Entretanto, parece que isso seria uma interpretação um tanto estranha das passagens que fazem referência à doutrina da mediedade, e isso precisamente porque Aristóteles faz uma importante declaração mais adiante:

²⁶ O virtuoso seria aquele indivíduo que tão somente se mantém equidistante dos vícios do excesso e falta, sem precisar adequar suas ações aos parâmetros normativos dos objetos corretos. Seria virtuoso ter uma quantidade moderada de medo seja na guerra, na doença ou numa ameaça menos letal como a escuridão.

²⁷ EN II 1104a 10-19.

É por isso que também definem as virtudes como certas impassibilidades e quietudes. Não o fazem bem, contudo, porque falam sem outra qualificação, e não *como se deve* ou *não se deve* e *quando se deve* e todas as outras cláusulas que se acrescentam.²⁸

Ora, conforme essa passagem podemos começar a duvidar da interpretação do equilíbrio mediano, pois aqui Aristóteles está indicando que aqueles que se exprimem de modo absoluto não compreenderam ou não possuem a mesma a definição de virtude que ele. Repare que se não acrescentarmos o “como se deve”, “como não se deve”, “quando se deve ou não se deve” e as outras condições, é lícito permitir uma leitura que favoreça a tese da moderação, pois a ‘impassibilidade e quietude’ aqui cumpriria o papel do estado intermediário de não estar nem além nem aquém da mediedade. De fato, destacamos a moderação como uma virtude, onde o homem moderado é visto como calmo, tranqüilo e seguro de suas reações.

Mas mesmo que algum defensor da tese da moderação objetasse que o que Aristóteles toma por ‘impassibilidade e quietude’ na dita passagem seja um dos extremos, significando o extremo da falta, e que portanto ela (a passagem) não solapa a interpretação moderada, não é difícil ver que Aristóteles não está dando um conselho insípido, pois ele aduz mais adiante três condições para o ato moral:

Além disso, não é nem mesmo similar no tocante às artes e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável.²⁹

Tais condições de realização do ato moral estimulam a pensar que seria impossível que Aristóteles quisesse encorajar apenas um modelo de equilíbrio homeostático ao sujeito moral, onde ele uma vez habituado à distância dos extremos não necessitasse de nenhum ajuste específico para a promoção das suas ações no mundo moral.

Mas o que torna mais claro ainda a inadequação da tese da moderação, e que uma leitura atenta da *Ethica Nicomachea* provê, é exatamente o exemplo que

²⁸ EN II 1104b 24-26.

²⁹ EN II 1105a 26-35.

Aristóteles dá quando diz que é possível errar de muitos modos e que acertar o alvo é difícil.

Ademais, o errar dá-se de muitos modos (o mal pertence ao ilimitado, como conjecturavam os pitagóricos; o bem, ao limitado), o acertar dá-se de um único modo. Por isso um é fácil; o outro, difícil: é fácil o desviar do alvo, é difícil o acertar.³⁰

Isso mostra que a virtude não se encontra apenas no meio, equidistante entre dois vícios, pois se fosse assim teríamos apenas uma maneira de acertar e duas de errar, mas Aristóteles assevera que é possível errar de muitos modos, e isso é assim por que é possível errar com relação à intensidade da emoção sentida, à duração dessa emoção, à pessoa a quem é dirigida, e assim por diante.³¹

Só acertamos de um único modo porque o virtuoso deve acertar em todas as características com relevância moral. Por outro lado, o vicioso peca por não atingir o meio em uma ou outra característica.

Também se afasta da tese moderada aquele que presta atenção em Aristóteles quando ele diz que é preciso levar em consideração para que lado somos arrastados para longe da mediedade:

Dos extremos, com efeito, um induz mais em erro e o outro menos. Visto que é difícil atingir com extrema exatidão o meio termo, em segunda navegação – dizem – deve-se tomar o menor dos males, e isto ocorrerá sobretudo segundo o modo que descrevemos. Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto se torna conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada.³²

Ou seja, o ato ou a emoção que está em concordância com a mediedade tem de levar em consideração a configuração dinâmica entre situação interna e externa do indivíduo, ou seja, para agir de forma correta eu devo primeiramente exibir uma disposição que foi moldada pelo hábito e que me leva a sentir adequadamente (o nível certo de uma dada emoção), em segundo lugar, devo perceber as características morais relevantes da situação em que eu me encontro, sem negligenciar nenhum aspecto moral

³⁰ EN II 1106b 29-32.

³¹ Mais adiante explicitarei os cinco parâmetros de classificação da ação moral.

³² EN II 1109a 30-b 6.

relevante, e em terceiro lugar, escolher firme e conscientemente os meios necessários para efetivar a ação.

Além do mais, é evidente que em muitas situações somos chamados a exibir muita indignação ou nenhuma raiva. Se entendêssemos a doutrina da mediedade como um conselho de estar sempre a meio caminho entre emoções e ações extremas, jamais poderíamos denominar virtuoso aquele que, por exemplo, reage com veemência para defender sua família de uma atrocidade, exibindo o mais alto grau de indignação; ou mesmo aquele indivíduo que não apresenta nenhuma reação frente a um deboche pueril. Ambos estão na mediedade como Aristóteles a entende, pois não censuramos ninguém por sentir essa ou aquela emoção, mas sim aquele indivíduo que a sente de certa maneira.

Assim, os atos são ditos justos e temperantes quando são tais quais os que faria o justo ou o temperante: é justo e temperante não quem os realiza, mas quem os realiza também tal como os justos e temperantes os realizam.³³

Praticar as ações tal como fazem os homens justos e temperantes requer que não apenas as emoções devam estar no meio, mas que também ocorra uma série de elementos que possam determinar o modo no qual agem os que exibem essas emoções.

Aristóteles, portanto não defende, em nenhum sentido, uma doutrina da moderação. Assim como não apela para que estejamos sempre em um meio rígido e equidistante entre dois extremos viciosos. Logo, uma interpretação que tente extrair alguma norma universal apelando para essa visão tem necessariamente que ser descartada.

(iii). *Mediedade: uma noção quantitativa ou qualitativa?*

É recorrente que comentadores experientes da ética aristotélica divirjam em uma série de aspectos problemáticos do texto do estagirita, mas no que tange a essa questão que estamos trabalhando isso é especialmente impactante, sobretudo quando do contato com uma bibliografia tão especializada.

Tais desacordos, no entanto, ensejaram uma análise minuciosa da ética aristotélica, e isso resultou num ganho conceitual dificilmente desprezível.

³³ EN II 1105b 5-9.

É preciso lembrar, antes de tudo, que Aristóteles estabelece em *EN VII*, 1. ao menos seis reconhecíveis estados de caráter que configuram a sua discussão sobre as figuras morais tematizadas na ética. Duas delas, no entanto, podem ser deixadas de lado, pois como o próprio Aristóteles assegura, é tão raro encontrar o tipo divino (virtude heróica ou sobre-humana) como também o tipo bestial (brutalidade), aquela condição que é produzida pela doença ou pela deformidade.

A primeira figura moral efetiva, por conseguinte, é a do virtuoso (*phronimos*), o homem excelente, aquele que atingiu a disposição virtuosa e que, portanto, age bem e o faz sem nenhum tipo de conflito interno. Sua ação está em perfeita conformidade com a razão e com o desejo que nele quer o bem. O homem virtuoso encontra-se à margem dos dilemas de que padece o comum dos homens, pois ele não tem que lutar contra suas inclinações para fazer o que deve. Ele faz o bem, sabe o que é bom, quer o bem e não apresenta nenhum atrito entre essas instâncias.

Em seguida podemos identificar a figura do continente (*enkratico*), aquele indivíduo que não obstante instigado pelo desejo de agir errado, doma seu impulso e efetua a ação correta. A fonte de sua ação, como se vê, não é destituída de conflito, embora esse conflito seja sempre vencido pela razão. Tal figura moral ainda merece louvor, pois sua ação está em conformidade com a virtude, embora seu componente emocional e desiderativo tenham ainda que sofrer constrição.

Posteriormente se apresenta a figura do incontinente (*acratico*), ou seja, o estado de caráter que é caracterizado pela derrota da razão em face do desejo. O homem incontinente sabe o que é bom, mas ele não consegue dirigir o seu desejo de forma que ele seja orientado pela razão. Tal indivíduo tenta agir bem, mas falha, sua vontade não é forte o suficiente para se submeter ao que a razão ditou, neste sentido, ele aparece como o primeiro exemplar digno de censura. Seu comportamento, arrastado pela paixão, não deve ser seguido, pois resulta de uma fraqueza incompatível com a virtude.

Por último vem a intemperança (*akolasia*). O homem intemperante (*akolastos*) está no último lugar da escala moral porque ele não só age mal, como o incontinente, mas também quer o mal. A intemperança se caracteriza por ser a condição daquele que age sem nenhum conflito interno, pois o agente intemperante não acredita que o que faz seja errado. Ele age mal porque quer o mal. Não há nenhuma resistência em agir e sentir assim, já que seu juízo e seu desejo já se encontram totalmente corrompidos.

Dito isto, é preciso estabelecer em que sentido a mediedade delimita os contornos dessas posturas morais, evidenciando uma clara diferença entre virtude e vício. Isso é feito exatamente pela doutrina da mediedade, mas de que forma a mediedade distingue os tipos morais? Uma das alternativas é dizer que ela diferencia-os através de uma medida quantitativa.

Um exemplo célebre da interpretação quantitativa da referida doutrina é exposta por J. O. Urmson em *Aristotle's Doctrine of the mean*.³⁴

Urmson começa aludindo que nas mais atuais interpretações da doutrina da mediedade Aristóteles é usado para dizer coisas falsas e desinteressantes. Ele começa identificando a definição de virtude no seu gênero e diferença específica e a seguir traz a sua própria interpretação para rivalizar com as demais.

Urmson, depois de discorrer pelos tipos morais em *EN VII 1*, chama a atenção para dois pontos relevantes:

- (1) virtude moral é concernente com ações e emoções, não apenas com ações
- (2) virtude moral se relaciona com prazeres e dores

Aristóteles afirma que sempre que alguém age virtuosamente, estará exibindo alguma emoção. E na medida em que no homem virtuoso a ação é expressão natural de suas emoções, ele age, portanto, de acordo com sua dor e prazer.

Poderíamos dizer então com Urmson que:

(1) Ora, é sabido que a virtude se relaciona com ações e emoções, mas também é dito que o ato propriamente virtuoso ocorre em uma mediedade, mas como essa mediedade é alcançada? Seria possível dizer, de forma esquemática, que o homem virtuoso exibe uma mediedade nas ações e nas emoções, já que não há conflito entre elas. Já o continente encontraria o meio com relação às ações (porque age bem), mas não nas emoções (porque há conflito, embora a razão vença), o que diferencia os dois primeiros é que para o continente agir bem custa um certo desgaste. No caso do incontinente e do intemperante nem as ações nem as emoções estão no meio (pois sua conduta revela um desvio que os afasta da virtude) ambos agem e sentem de forma

³⁴URMSON, J. O. "Aristotle's doctrine of the mean". In: *Essays on Aristotle's ethics* (Rorty, A. O., ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 157-170. Lembrando que Urmson defende uma visão quantitativa mas rejeita a idéia de que a doutrina da mediedade seja apenas uma moderação de emoções. Não aludirei a visão de Curzer em "A Defense of Aristotle's Doctrine that virtue is a Mean" pela razão de que sua defesa muito se assemelha a de Urmson.

equivocada, sendo a tentativa de resistência a única diferença entre o incontinente e o intemperante.

O segundo ponto é mais evidente ainda.

(2) Que a virtude se relaciona com prazeres e dores ninguém disputa, pois Aristóteles é bem claro a esse respeito:

Com efeito, a virtude moral diz respeito a prazeres e dores – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abtemos das ações belas. É por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde novo, para que se alegre e se aflija com o que se deve.³⁵

Aristóteles enfatiza a necessidade da educação moral recebida na juventude precisamente porque temos que adquirir o hábito de domar o prazer e não temer a dor, pois tais condições se referem a todos os objetos de escolha e rejeição que Aristóteles elenca mais adiante.³⁶ Ele diz que escolhemos algo pelo motivo de ser nobre, vantajoso ou agradável; por outro lado, evitamos algo por ser vil, prejudicial ou doloroso.³⁷

Tais escolhas e rejeições relacionam-se com a esfera moral porque nós somos bons ou maus pelo que fazemos ou nos abtemos de fazer, e isso tem relação direta com o prazer e a dor.

Mas voltemos a Urmson. Ele também estabelece o que acredita ser a descrição de Aristóteles da virtude moral em cinco tópicos:

- (1) Para cada excelência de caráter específica que nós reconhecemos haverá alguma emoção específica cujo domínio é o mesmo.
- (2) No caso de cada tal emoção é possível estar disposto a exibi-la na quantia certa, a qual é a excelência.
- (3) No caso de qualquer tal emoção é possível estar disposto a exibi-la tanto muito quanto muito pouco, e cada uma dessas disposições é um defeito de caráter.

³⁵ EN II 1104b 9-12.

³⁶ A ênfase de Aristóteles na importância da educação moral também seduziu alguns intérpretes a adotar o particularismo: “Aristóteles recusa-se a oferecer regras para a conduta cotidiana virtuosa. Em vez disso ele espera proporcioná-las indiretamente, enfatizando o papel da educação em sua formação e a importância do caráter e da inteligência em situações particulares” BROADIE, S. “Aristóteles e a ética contemporânea”. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco* (Kraut, R., ed.). Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 327.

³⁷ EN II 1104b 30-35.

(4) “Demais” inclui “em muitas ocasiões” e possibilidades similares bem como “muito violentamente”; “muito pouco” inclui “em muito poucas ocasiões” e possibilidades similares bem como “muito fracamente”.

Eu acredito que Aristóteles está preparado para ir ainda mais longe e ainda aceitar a seguinte proposição:

(5) Não existe emoção que nunca deve ser exibida

Sob este prisma a doutrina da mediedade é sim um modelo quantitativo, porém, não quantitativo simples, pois o demais e o muito pouco se dispersam em três campos distintos como mostra o quadro abaixo:

Figuras morais	Emoção mostrando a mediedade	Ação mostrando a mediedade	Escolha mostrando a mediedade
Virtuoso	sim	sim	sim
Continente	não	sim	sim
Incontinente	não	não	sim
Intemperante	não	não	não

Para que alguém possa ser dito corajoso no sentido aristotélico do termo, não basta que tal pessoa exiba mediedade entre as emoções de medo e confiança – que são as emoções que se relacionam com a coragem – mas também que aja mostrando essa mediedade entre ações extremas de falta e excesso, pois pode acontecer de alguém exibir a quantidade adequada da emoção, mas não acertar na ação, escorregando para o “muito freqüentemente” ou para o “muito raramente”.

Mas, além disso, é preciso que esse alguém escolha a mediedade conforme Aristóteles prescreveu nas suas condições de realização do ato moral. E isso só feito quando esse alguém conhece as particularidades da situação, ou seja, não basta sentir a emoção certa e agir de forma certa, é necessário que ambas sejam acompanhadas do ato deliberativo que promove uma escolha consciente e racional.

Além de defender uma postura quantitativa da mediedade, Urmson parece assentir que a ética aristotélica exibe uma feição particularista. Isso é assim em face da impossibilidade de abarcar todas as instâncias que estão envolvidas no ato moral e

extrair regras que capacitem um guia seguro ao agente. As variáveis da situação impedem tal regramento.

Se perguntássemos a Aristóteles como decidir ou agir em casos particulares, sua resposta inicial seria que devemos fazê-lo ostentando a excelência intelectual da sabedoria prática. Se nós então perguntarmos em que consiste a sabedoria, nós conseguiríamos uma longa resposta sobre seu envolvimento, entre outras coisas, habilidade de planejamento, experiência, habilidade em apreciar uma situação, e habilidade executiva (*deinotes*). Não existe procedimento decisório simples para o homem sábio usar. Como poderia existir quando há tantas variáveis?³⁸

A defesa quantitativa da mediedade, no entanto, pode sofrer algumas objeções. Pois não está isenta de dificuldades.

Peter Losin, em *Aristotle's Doctrine of the mean*³⁹ procura dar uma interpretação alternativa. Neste artigo, o autor reage à visão de Bernard Williams que entende a doutrina da mediedade como a menos útil parte do sistema aristotélico, oscilando entre um modelo analítico inútil e uma doutrina da moderação.

Já vimos que existem suficientes referências textuais em Aristóteles que induzem a rejeitar uma interpretação moderada da doutrina da mediedade.

Para Losin, a doutrina da mediedade de Aristóteles foi buscada primeiramente na tradição médica. A saúde era vista como um equilíbrio de forças e a doença era exatamente a quebra desse equilíbrio. O próprio Aristóteles utiliza esse exemplo quando diz que os corpos saudáveis são destruídos pelo excesso e pela deficiência.⁴⁰

Depois de uma longa caracterização da doutrina da mediedade, que seria fastidioso reproduzir, o autor diz que nós podemos identificar na passagem da *EN* 1125b 27- 1126a 29 pelo menos cinco *continua* (parâmetros):

³⁸ URMSON, J. O. *Opus. Cit.* p. 162.

³⁹ LOSIN, P. "Aristotle's doctrine of the mean". *History of Philosophy quarterly*, 4 (3), 1987.

⁴⁰ A ética aristotélica é saturada de exemplos tirados da medicina. Sua família gozava de uma tradição médica e o próprio Aristóteles tinha predileção por usar exemplos como o da saúde e da doença para expressar suas convicções morais. Sobre isso ver JAEGER, W. "Aristotle's use of Medicine on his Method in Ethics". *Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, 1957.

FREQÜENCIA

nunca <-----> sempre

GRAU

muito compassivo <-----> muito violento

DURAÇÃO

muito breve <-----> muito longa

PESSOAS

ninguém <-----> todos

CIRCUNSTÂNCIAS PROVOCADAS

nada <-----> tudo

Esse modelo seria a expressão da interpretação quantitativa, já que em cada extrato devemos atingir uma quantidade certa (não necessita ser exata) do critério em questão, devendo evitar, evidentemente, o que foge a essa quantidade.

Depois de se aproximar do tratamento que Aristóteles dispensa à virtude da coragem no livro II capítulo 8, Losin afirma que esse modelo quantitativo não reflete completamente o tratamento dessa virtude, pois:

Nem toda disposição que capacita alguém a dominar o medo e a falta de confiança é igualmente excelente e louvável. Em particular, a coragem do cidadão, a coragem nascida da experiência ou do espírito, a coragem do meramente otimista ou do ignorante, todas habilitam seus possuidores a subjugar o medo e falta de confiança. Mas nenhuma destas disposições é a verdadeira coragem; nenhuma é a genuína excelência de caráter.

Coragem verdadeira – diferente das cinco impostoras que Aristóteles menciona – é uma disposição na qual medo e confiança são balanceados e conhecidos a fundo “para o bem daquilo que é nobre” (*tou kalou heneka*, 1115b12-13; *dia to kalon*, 1117b31). Não apenas, então, pode alguém falhar para acertar o alvo por ser muito medroso ou não medroso o suficiente, muito confiante ou não confiante o suficiente; alguém pode errar o alvo por temer as coisas erradas, por temê-las de maneira inapropriada ou em ocasiões erradas; alguém pode também errar o alvo estabelecido pela verdadeira coragem por temer as coisas certas nas maneiras corretas e nas ocasiões corretas, mas por não fazê-las deste modo (como nós podemos colocar) pelas razões corretas ou no espírito correto.⁴¹

⁴¹ LOSIN. *Opus. Cit.* p. 334-335.

O autor remete a idéia quantitativa de que atos e emoções podem cair em qualquer lugar sobre cada uma destes extratos, mostrando toda a complexidade que o ato verdadeiramente virtuoso exige. Cada linha contém uma variável distinta, e cada uma varia independentemente das outras quatro. Isso mostra que existem diversas formas de errar o alvo com respeito a qualquer emoção ou ação. Alguém pode manifestar cólera muito freqüentemente ou em uma freqüência insuficiente, ou pode exibi-la muito compassivamente ou muito violentamente, por um tempo muito curto ou por um tempo muito longo; alguém pode sentir cólera em relação às pessoas erradas ou por coisas insignificantes e isso tudo comprometerá a ação propriamente virtuosa.

Segundo Losin, Isto já é suficiente para mostrar que a alegação de Williams que de acordo com Aristóteles “toda virtude está entre duas carências ou vícios correlativos” funda-se em uma visão excessivamente simples da doutrina da mediedade.

O modelo quantitativo do *continuum*, para Losin, no entanto, parece induzir em erro, pois como foi visto, os vícios não podem ser facilmente caracterizados. Excesso e deficiência não podem ser estabelecidos na forma simples quantitativa que o modelo *continuum* sugere, e o exemplo da coragem parece confirmar isso.

Podemos, por exemplo, acertar o meio em todos os *continua* e mesmo assim não atingir a excelência ou virtude porque o fizemos pelas razões erradas e não pelo propósito do nobre. Nesse ponto, parece que Losin retêm algo que ameaça solapar a visão quantitativa, pois é possível, em princípio, imaginar alguém que acerte a mediedade na freqüência, no grau, na duração, com relação às pessoas certas e nas conseqüências desejadas, mas mesmo assim tenha agido para um propósito cruel. Essa pessoa poderia calcular a mediedade em todos os extratos para exibir uma imagem virtuosa e assim conquistar a confiança de alguém para facilitar um golpe, digamos.

Ele também termina argumentando em favor da utilidade prática da doutrina da mediedade e enfatizando que ela corrobora a postura particularista:

Eu tenho argumentado que a doutrina da mediedade de Aristóteles não é a simples (e falsa) trivialidade em que nós deveríamos procurar tudo “na moderação”. Nem é “um inútil modelo analítico” da espécie sugerida pelo modelo *continuum* discutido nas seções II e III. Nem é a simples visão de espírito em que “toda virtude... está situada entre duas deficiências ou vícios correlativos.” E ela não pode razoavelmente ser

considerada como uma regra ou um conjunto de regras designadas para nos dizer o que fazer em casos particulares.⁴²

Losin defende que a doutrina da mediedade de Aristóteles nos dá mais do que sugere a visão quantitativa de Urmson; e mais do que Williams admitiria para essa doutrina. De fato, Aristóteles não parece estar preocupado em nos estender uma teoria da moderação e não está prescrevendo regras que sejam válidas para todos os casos particulares. Ele está indicando com essa doutrina que a ação virtuosa é muito mais complexa do que sugerem esses autores. Essa complexidade explica por que alguém pode errar o alvo por temer as coisas erradas, por temê-las de maneira inapropriada ou em ocasiões erradas, mesmo que acerte quantitativamente os parâmetros do *continuum*.

Esta interpretação acarreta uma visão fortemente particularista, pois não permite que a mediedade seja reduzida a um modelo universalista, seja pelo viés da moderação, seja pelo viés do regramento normativo do cálculo das quantidades.

Entretanto, um ataque ostensivo à doutrina da mediedade foi desferido por Rosalind Hursthouse em *A false doctrine of the mean*.⁴³ Nesse artigo a autora rebate as teses de Urmson no que tange à viabilidade de salvar a doutrina da mediedade e o faz a partir da sua tese de objetos corretos e incorretos.

Ela se utiliza de uma análise das virtudes particulares para afirmar que tais virtudes, mais do que serem entendidas como apresentando quantidades corretas de emoção, elas se caracterizariam por ser antes um juízo correto. Ela pretende criticar a visão de Urmson indicando que, no caso dessas virtudes, haveria apenas um vício correspondente. Sendo assim, deve ser rejeitada a tese quantitativa, como uma possível explicação positiva para a relevância da doutrina da mediedade. Mas Hursthouse avança na crítica, colocando em cheque a doutrina da mediedade como um todo, para além da crítica do viés quantitativo.

Segundo a autora, a interpretação quantitativa deve ser superada em favor de uma leitura em termos de objetos corretos e incorretos, e isto porque a doutrina da mediedade não permite compreender a idéia de ‘razão correta’. A mediedade como a visão de que se deve agir entre o demais e o muito pouco não capta o tratamento que Aristóteles dispensa as virtudes da coragem e da temperança, por exemplo.

⁴² *Ibidem*. p. 340.

⁴³ HURSTHOUSE, R. “A false doctrine of mean”. In: *Aristotle’s ethics. Critical essays* (Sherman, N., ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 105-119.

Sendo a virtude da temperança ligada aos prazeres da bebida, comida e sexo, é lícito dizer, numa leitura quantitativa, que o temperante se relaciona com esses objetos na quantidade esperada (moderada), já o insensível e o intemperante se relacionariam com tais objetos ou demasiadamente (intemperante), ou insuficientemente (insensível).

Neste sentido, a temperança não é estar no meio de duas quantidades extremas.

Ela diz que, na verdade, a relação de quantidade é uma mera relação fortuita, porque as figuras viciosas na realidade escolhem objetos incorretos em ocasiões incorretas, e assim por diante.

No caso da coragem, existem três objetos que devem ser temidos (corretos): morte, dor intensa e dano físico. Neste sentido, o homem corajoso só temeria tais coisas. Tanto o covarde como o temerário sentiriam medo e confiança em relação a objetos errados. O covarde sentiria medo de ratos, por exemplo. O temerário não temeria a morte na guerra etc.

A coragem, portanto, também não estará em uma mediedade quantitativa, mas se refere a uma certa qualidade – o que é nobre e correto de se fazer – o que é incorreto ou vil. Para Hursthouse, o que importa é a escolha do objeto, e não a quantidade da emoção.

Em seu outro artigo intitulado “A doutrina central da mediedade”, Hursthouse defende uma interpretação da doutrina da mediedade que descarta a postura quantitativa em termos de excesso e deficiência. A autora descreve a doutrina central de mediedade como segue:

O que quer que o treinador de Milo prescreva, ele está visando a mediedade relativa a nós. Ele está, em cada ocasião, visando a algo determinado pelo conjunto das circunstâncias que são relevantes, dado o seu fim *qua* treinador. E, quando o exemplo é completado, podemos ver que ele pode ser resumido dizendo que o seu alvo é prescrever a comida certa, na quantidade certa, na ocasião certa, em relação à pessoa certa, pela razão certa. Isto está em total acordo com a passagem de II 1106b 21-2, na qual se diz que nosso alvo é agir e sentir ‘nas ocasiões certas, sobre/em relação às coisas certas, em relação às pessoas certas, pelas razões certas, de maneira certa’.⁴⁴

Hursthouse, mais adiante, revela que a doutrina de Aristóteles deve ser concebida como descrevendo os objetos de uma certa maneira, e não, como alguns sustentam, como estando em algum lugar do *continuum*.

⁴⁴ HURSTHOUSE, R. “A Doutrina Central da Mediedade”, p. 103.

A importância de descrever os objetos de uma determinada maneira é evidentemente óbvia no caso da morte como um objeto assustador. Alguém que absolutamente não teme a morte é um tipo de louco (III 7 1115b 26), estando além dos limites da coragem, covardia e temeridade. Porém, não sendo louco, um homem pode não temer a morte sob uma certa descrição. A morte como forma de escapar da pobreza ou de uma paixão sexual pode não ser algo que o covarde tema em um campo de batalha, mas algo que ele aceite (III 7 1116a 13-14). Similarmente, o homem corajoso não tem medo da morte em uma batalha que pode ser descrita como nobre, embora ele a tema. E o que a ‘doutrina central’ dá conta é justamente da importância de descrever os objetos e as pessoas.⁴⁵

Neste sentido, a doutrina da mediedade não seria representada adequadamente por um meio entre extremos, mas mais como um círculo, onde há o centro a ser atingido pelo virtuoso. Isto estaria em consonância com a passagem de *EN* II 1106b 29-33, quando Aristóteles afirma que errar o alvo é fácil, mas acertá-lo é difícil. Isto levaria a uma total rejeição da idéia de que devemos recorrer a noções quantitativas para referir à doutrina da mediedade.

Penso que Aristóteles dificilmente subscreveria tal visão e que a melhor explicação para a doutrina da mediedade não é entendê-la apenas quantitativamente como Urmson, nem rejeitá-la, concebendo a ação virtuosa a partir de objetos corretos e incorretos como Hursthouse.

Vejam os cinco parâmetros em que alguém pode acertar ou errar quanto à quantidade.

- Frequência (sempre, as vezes, nunca)
- Grau (muita intensidade, intensidade média, pouca intensidade)
- Duração (muito breve, média duração, muito longa)
- Pessoas (ninguém, algumas, todas)
- Circunstancias (nada, algo, tudo)

Em cada parâmetro é possível agir bem (virtuosamente) ou mal (viciosamente) conforme o ato ou a emoção se encontre mais ou menos próxima ou distante do meio.

Alguém pode acertar o alvo em um parâmetro e errar em outros, por exemplo, quando nos encolerizamos com a pessoa certa, na circunstância certa, mas na

⁴⁵ *Ibidem.* p. 105.

duração errada. Ficamos irados por mais tempo que deveríamos. Mas mesmo que acertemos todos os cinco isso ainda não garante a ação virtuosa, pois a virtude depende que a ação seja feita pelo propósito do nobre (razão correta). E foi visto que alguém pode fazer algo que esteja de acordo com todos os parâmetros para um fim ignóbil. Neste sentido a objeção de Hursthouse e Losin procede. Apenas os parâmetros do *continuum* que expressam a quantidade não podem explicar a doutrina da mediedade de Aristóteles.

Por outro lado, não devemos entender a doutrina de Aristóteles somente a partir de objetos corretos e incorretos, ou razões corretas e incorretas (qualitativamente). Pois mesmo que nossas razões sejam corretas e que nossa ação se dirija para objetos corretos, ainda assim isso não garante a posse da virtude, pois é possível que exibamos uma quantidade excessiva ou deficiente da referida emoção em relação a este objeto.

Alguém que queira ser corajoso não deve apenas atentar para os objetos corretos que se relacionam com a coragem, quais sejam, a morte, a dor intensa e o dano físico. Pois mesmo que alguém não sinta medo de objetos incorretos (ratos, escuridão, solidão) nem confiança de objetos ou ocasiões incorretas (perigo mortal desnecessário) ainda é possível que exiba mais (quantidade) medo na guerra (objeto correto) do que seria admissível para o bravo.

Coragem, portanto, é uma virtude que se relaciona com duas emoções (medo e confiança) que devem se expressar na medida certa (quantidade) e com relação aos objetos certos (morte na guerra, dor intensa, dano físico)

Alguém que queira ser temperante deve também atentar para as duas coisas – quantidade e qualidade – ou seja, deve acertar em todos os parâmetros e se relacionar com os objetos corretos.

Não é temperante aquele que apenas tem a dor e o prazer na quantidade exata em todos os parâmetros, visto que existem prazeres impermissíveis (erro de objeto), como é o caso do adultério. Mas também não pode ser considerado temperante aquele que apenas escolhe bem os objetos.

Os objetos da temperança são a comida, a bebida e o sexo. Ora é evidente que a insensibilidade e a intemperança são erro também de quantidades. Pois todos esses objetos são os objetos corretos, e ainda assim é possível se relacionar inadequadamente com eles (quantitativamente), o insensível deleita-se insuficientemente e o intemperante deleita-se em demasia. De forma que podemos construir o seguinte quadro:

Figuras morais (tipos)	Parâmetros de quantidade	Objetos (correto/incorreto)
Corajoso	Acerta todos	Objetos corretos
Covarde	Ou erra algum parâmetro	Ou erra objeto
Temerário	Ou erra algum parâmetro	Ou erra objeto
Temperante	Acerta todos	Objetos corretos
insensível	Ou erra algum parâmetro	Ou erra objeto
intemperante	Ou erra algum parâmetro	Ou erra objeto

Veja que os que exibem as respectivas virtudes precisam acertar em ambas as colunas, pois como foi visto, acertar em uma coluna não garante a virtude.

Vamos então para a evidência textual na *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles trata das virtudes da coragem e da temperança:

Os intemperantes excedem de todos os três modos; tanto se comprazem com coisas com as quais não deveriam comprazer-se (porquanto são odiosas), como, se é lícito comprazer-se em algumas coisas de sua predileção, eles o fazem mais do que se deve e do que o faz a maioria dos homens.

Está claro, pois, que o excesso em relação aos prazeres é intemperança, e é culpável.⁴⁶

Nessa passagem Aristóteles faz alusão aos dois grupos identificados no quadro quando diz, por exemplo, que uns se comprazem com coisas que não deveriam (objetos incorretos) e outros o fazem mais do que se deve e do que faz a maioria dos homens (quantidade).

Ora, os bravos são tão indômitos quanto pode sê-lo um homem. Por isso, embora temam também as coisas que não estão acima das forças humanas, enfrentam-nas como devem e como prescreve a regra, a bem da honra; pois essa é a finalidade da virtude. Mas é possível temê-las mais ou menos, e também temer coisas que não são terríveis como se o fossem.⁴⁷

Nesta outra passagem também estão contemplados os dois grupos quando ele diz que os corajosos enfrentam as coisas como prescreve a regra, a bem da honra (a razão correta), mas também é possível temer mais ou menos (quantidades), e também

⁴⁶ EN III 1118b 24-28.

⁴⁷ EN III 1115b 11-15.

coisas que não são terríveis com se fossem (objetos incorretos). Acredito que essas passagens bastem para dar crédito a idéia de que a doutrina da mediedade não pode ser interpretada restritivamente pelo viés quantificador ou qualificador. Ela é uma mescla das duas instâncias. A partir disso é preciso dizer que o aspecto quantitativo não é uma mera fortuidade como queria Hursthouse, assim como o aspecto qualitativo não está ausente do horizonte reflexivo de Aristóteles como quer Urmson.⁴⁸

Ademais, é preciso compreender a doutrina da mediedade como devendo ser complementada pelas circunstâncias do agente, onde será possível determinar o curso de ação mais adequado, e assim evitar a opacidade das declarações gerais as quais motivam a objeção que a mediedade seria apenas um conselho inútil:

Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em todos os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem orientado pela razão, ora intensificando, ora relaxando sua atividade; e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta razão. Mas, assim dita a coisa, embora verdadeira, não é de modo algum evidente; pois não só aqui como em todas as outras ocupações que são objetos de conhecimento é correto afirmar que não devemos esforçar-nos nem relaxar nossos esforços em demasia nem demasiadamente pouco, mas em grau mediano e conforme dita a reta razão. Entretanto, se um homem possuísse apenas esse conhecimento, não saberia mais nada: por exemplo, não saberíamos que espécies de medicamento aplicar ao seu corpo se alguém dissesse: “*todos aqueles que a arte médica prescreve e que estão de acordo com a prática de quem possui a arte*”.⁴⁹

Se queremos saber que espécies de medicamento aplicar, ou que curso de ação deve ser tomado, é imprescindível atentar para as circunstâncias concretas do momento (o conjunto de elementos com relevância moral). Só assim é possível

⁴⁸ Sobre este ponto ver especialmente HOBUSS, J. “Sobre o significado da doutrina da mediedade.” *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. II, 2008. Neste artigo encontra-se uma crítica às pretensões de Hursthouse em descartar a doutrina da mediedade de Aristóteles como inadequada para descrever sua teoria da virtude. Hobuss defende que a doutrina da mediedade deve ser entendida na sua forma qualitativa, ou seja, o aspecto mais importante da doutrina está na determinação da ação correta. “Não seria o caso, então, de objetos corretos e incorretos e seus derivados. Isto pode ficar claro se colocado da seguinte forma, a partir dos extremos referentes à temperança, tomando o par falta/excesso: (i) o insensível deleita-se menos do que convém (ii) o intemperante deleita-se mais do que convém. Algo pode ser acrescentado: (iii) o insensível deleita-se menos do que convém diante de objetos corretos (iv) o intemperante deleita-se mais do que convém diante de objetos corretos (v) o temperante deleita-se como convém diante de objetos corretos ((iii), (iv) e (v) servem, por analogia, para a coragem).” Cf. HOBUSS, p. 25.

⁴⁹ EN VI 1138b 21-33.

empreender a ação virtuosa, como também só assim é possível compreender as palavras de Aristóteles.

A doutrina da mediedade, portanto, deve ser entendida como abrigando as instâncias quantitativas e qualitativas, bem como indicando o valor das circunstâncias para a correta apreensão do que deve ser feito. A ênfase nas circunstâncias ganhará um peso adicional a partir da análise do significado da expressão ‘relativo a nós’, e isto nos leva ao ponto quatro.

(iv). *O que significa o qualificativo “relativo a nós”?*

A noção de mediedade contém uma caracterização que pode ser iluminativa ao problema que, nesse trabalho, atrai nossa atenção. A virtude moral como uma disposição que busca a mediedade encontra no qualificativo “relativo a nós” (*pros hêmas*) uma determinação capaz de complementar a visão que Aristóteles tem da virtude.

Se virtude é uma disposição que se refere à escolha, e essa escolha é orientada a encontrar o meio (virtude) entre extremos (vícios), poder-se-ia pensar que tal meio fosse algo rigidamente estabelecido, um meio fixado exatamente no centro equidistante dos dois limites viciosos. Mas não é assim que Aristóteles constrói sua noção de mediedade. Ele tem em mente não um meio aritmético, cujo centro estivesse a uma distância exata dos extremos, mas sim um meio que deve ser estabelecido “relativo a nós”.

Ora, o problema com essa qualificação é que não fica claro o que Aristóteles entende por “relativo a nós”. Quem é o “nós” da sentença? A resposta a essa questão é fundamental para abordarmos o problema do caráter da ética aristotélica em relação ao problema do particularismo. Se o “nós” da sentença significa “nossas circunstâncias” como creio poder mostrar, então é lícito preferir a leitura que acolhe o valor do contexto da ação (circunstâncias) em detrimento da interpretação universalista que o despreza.

Aristóteles assim se expressa em *EN* II 1106a 26-33:

Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme à própria coisa ou relativo a nós; o igual é um meio termo entre excesso e falta. Entendo por *meio termo da coisa* o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único

e mesmo para todos os casos; por *meio relativo a nós*, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos.⁵⁰

Aqui Aristóteles diferencia duas formas de conceber a mediedade, a primeira remete a uma medida aritmética onde o meio é algo que está equidistante dos dois extremos. Tal medida possui uma exatidão matemática rígida, visto que ela é sempre a quantidade exata que se estabelece entre os extremos (entre 2 e 10 o meio é 6).

A segunda forma de conceber a mediedade – e esta sim a que vai interessar a Aristóteles na sua construção do conceito de virtude - remete a uma dependência do ‘nós’ na expressão “relativo a nós”. Mas a quem Aristóteles se refere quando admite a relatividade do meio na segunda forma de conceber a mediedade?

Encontramos nas fontes secundárias algumas alternativas de interpretação para esta pergunta. O “nós” em questão poderia ser o nosso caráter, as nossas circunstâncias, a nossa espécie ou até mesmo nós como agentes individuais. Mas antes de passar à análise dos comentadores vejamos como Aristóteles complementa a passagem em foco:

Por Exemplo, se dez é muito e dois é pouco, toma-se o seis como meio termo da coisa, pois ultrapassa e é ultrapassado de modo igual; este meio termo ocorre segundo a proporção aritmética. O meio termo relativo a nós não deve ser concebido assim: Com efeito, se alguém comer dez minas de peso é muito e duas é pouco, não é verdade que o treinador prescreverá seis minas, pois isso talvez seja pouco ou muito para quem as receberá: para Mílo será pouco, para o principiante nos exercícios será muito. O mesmo para a corrida e a luta. Deste modo, todo o conhecedor evita o excesso e a falta e procura o meio termo e o busca, não o meio termo da coisa, mas o relativo a nós.⁵¹

Pois bem, agora resta saber qual tipo de relatividade Aristóteles tem em mente na sua noção de mediedade relativa a nós para que possamos compreender se esta relatividade apóia a postura particularista.

Em um célebre artigo denominado ‘*The mean relative to us*’, Stephen Leighton aborda exatamente a questão exposta acima e procura detalhar o problema que se encontra na expressão *pros hêmas*. Ele diz que há duas estratégias gerais para interpretar a qualificação ‘relativo a nós’ no texto aristotélico. A primeira delas, levada a cabo por J. O Urmsom, demarca um tipo de relatividade de circunstâncias, onde a alegação de Aristóteles concerne às escolhas, ações, e paixões de pessoas nas

⁵⁰ EN II 1106a 26-33.

⁵¹ EN II 1106a 33 – b 8.

circunstâncias da atividade virtuosa. Leighton explicita essa primeira estratégia como segue:

Nessa visão o que contará como, por exemplo, raiva proporcional, escolha apropriada e ação terá muito a ver com as circunstâncias: o tipo e grau de insulto, se a observação foi intencional, quem estava presente, quem fez a ofensa, sua posição, e assim por diante. A mesma observação feita por um amigo fiel em um momento tranqüilo, por um adversário de longo tempo em um lugar público, um estudante petulante ou afável em aula podem demandar diferentes respostas emocionais, níveis de resposta, escolhas, e ações. Estritamente falando, então, não é o estado mediano de caráter por si mesmo que é relativo a nós: antes, o estado mediano de caráter concerne às escolhas, paixões e ações que são proporcionais sendo relativas às suas circunstâncias.⁵²

Como não poderia deixar de ser, Leighton chama esta primeira linha interpretativa de relatividade de circunstâncias. Ela não deixa de apreender um aspecto importante da argumentação aristotélica, já que quando Aristóteles enfatiza que é importante determinar como se deve, como não se deve, quando se deve, quando não se deve e as outras condições que se pode acrescentar, ele está certamente chamando a atenção para as circunstâncias em que a ação moral se dá e que não é possível agir corretamente negligenciando essas qualificações exteriores do ato moral.

Se a primeira interpretação põe acento no exterior, isto é, nas circunstâncias em que a ação se dá, a segunda estratégia enfatiza o aspecto interior, ou seja, põe o acento nas virtudes de caráter e salienta que o “relativo a nós” autoriza uma leitura no sentido de “quem nós somos”, ou seja, as nossas ações e emoções dependem da nossa identidade ética. Esta relatividade que privilegia o caráter ao invés das circunstâncias abre espaço para um subjetivismo perigoso que Aristóteles dificilmente subscreveria, mas Leighton observa que esta segunda estratégia pode ser compatível com um relativismo mais largo do que o mero subjetivismo, ele assume que há possibilidade de existirem diferenças de virtudes de caráter decorrentes da relatividade de grupos relevantes, isto é, as diferenças de caráter de tais grupos seriam mais determinantes para ação moral do que as diferenças das circunstâncias.

Então temos a primeira estratégia tomando o ‘nós’ da sentença como relativo às circunstâncias e a segunda estratégia tomando-o como relativo ao caráter.

⁵² LEIGHTON, S. “The Mean Relative to us”. *Apeiron*, XXX (4), 1995, p. 68.

Em um outro texto intitulado “Relativizing Moral Excellence in Aristotle”,⁵³ Leighton se afasta da tentação subjetivista asseverando que o relativo a nós deve ser entendido como concernindo não a nós como agentes individuais, mas mais a nós como membros de uma comunidade, onde somos assemelhados por nossas capacidades (Milo versus outros), atividades (luta versus corrida), e seu estágio ou nível de participação (neófito versus Milo). A mediedade é então determinada pela diferença de capacidades atividades e estágio de desenvolvimento conforme o que Leighton denomina de ‘*attribute relativism*’.

Voltando à análise em “The Mean Relative to us”, Leighton se dá conta que na primeira estratégia interpretativa a mesma situação deve evocar a mesma resposta independente de quem seja o agente moral envolvido. Já a segunda estratégia prevê que embora na mesma circunstância de ação a resposta deve variar segundo as diferenças dos agentes morais envolvidos, isto porque virtude também é relativa a quem nós somos. Isto parece concordar com a imagem que Aristóteles usa quando nos diz que devemos considerar as coisas para as quais somos mais facilmente arrastados e agir como aqueles que procuram endireitar madeira empenada.⁵⁴

Leighton parece preferir a segunda estratégia interpretativa e o faz afirmando que o exemplo que Aristóteles dá reflete sua preocupação com o caráter, o exemplo da quantidade de comida a ser ingerida por Milo e o neófito enfatiza exatamente a importância que possui o tipo de agente envolvido na ação moral:

É importante ver que o próprio Aristóteles não aponta as circunstâncias de Milo, mas simplesmente menciona Milo – onde parece claro que é esse agente, com essa natureza, que faz a diferença para o que conta como a escolha proporcional. Milo é, acima de tudo, uma figura extraordinária e bem conhecida. Aqui diferenças na escolha do meio tem sido coordenadas com diferenças no sujeito, onde a sugestão parece ser que diferenças nos sujeitos farão diferenças nas escolhas do meio, Milo versus outros. Não é simplesmente as circunstâncias ou situações do sujeito que importa. Quem nós somos faz uma tremenda diferença; Milo versus o iniciante mostra bem isso.⁵⁵

Embora prefira a segunda estratégia, Leighton não rechaça a primeira, observando que uma adequada compreensão da doutrina da mediedade implica a

⁵³ LEIGHTON, S. “Relativizing moral excellence in Aristotle”. *Apeiron*, XXV, 1992, p. 49-66.

⁵⁴ *EN* II 1109b 1-8

⁵⁵ LEIGHTON. *Opus. Cit.* p. 75-76.

correlação da relatividade de circunstância com a relatividade de caráter. Ele conclui afirmando que:

Pros hêmas deveria ser lido para comentar não apenas as situações nas quais nossas escolhas são feitas, paixões são sentidas, e ações são tomadas, mas também sobre nossa disposição de caráter, e, por seu turno, sobre como o caráter mesmo afeta escolhas, ações e paixões apropriadas. De acordo com a *Ethica Nicomachea* nossa identidade moral é relativa a quem nós somos.⁵⁶

Lesley Brown procura dar uma interpretação alternativa em “What is ‘the Mean relative to us’ in Aristotle’s Ethics?”⁵⁷ Neste artigo, a autora defende que o ‘relativo a nós’ deve ser entendido como ‘relativo a nós como seres humanos’ e que, neste sentido, Aristóteles usa a expressão para transmitir uma noção normativa, a noção de algo relacionado a natureza humana. Segundo Brown, esta interpretação é mais adequada para uma melhor compreensão de descrição global da virtude moral.

Brown começa analisando a passagem relevante para seus propósitos em *EN* 1106a 26-33, onde Aristóteles diferencia o que é relativo ao objeto do que é relativo a nós, afirmando que aquilo que é relativo ao objeto é equidistante de ambos os extremos e que este é um e o mesmo para todos; por sua vez o que é relativo a nós não é o que está equidistante aos extremos, mas sim o que não é nem demasiado nem deficiente, e dessa forma, não é sempre o mesmo para todos. Segundo Brown, existe uma ambigüidade que reside no duplo sentido de *ison*, um sendo uma noção normativa e outro não, o que corresponderia a um meio descritivo e um meio normativo.

O meson no objeto, o ison no sentido de igual, é o ponto médio, ficando entre o que é mais do que metade e o que é menos do que metade. Isto é contrastado com aquilo que fica entre o que é demasiado e o que é muito pouco, que é ison no sentido de correto ou apropriado, e meson em um sentido normativo ou avaliativo.⁵⁸

Se tomarmos o *meson* no seu sentido normativo, automaticamente teríamos que rejeitar a concepção da relatividade do agente.

Mas o que é mais importante na sua análise é a interpretação que dá ao exemplo de Milo quando afirma que o agente moral não está exemplificado nem na

⁵⁶ *Ibidem.* p. 78.

⁵⁷ BROWN, L. “What is ‘the Mean relative to us’ in Aristotle’s Ethics?” *Phronesis*, XLII (1), p. 77-93, 1997.

⁵⁸ *Ibidem.* p. 79.

figura de Milo, nem na figura do neófito, mas sim na figura do treinador que prescreve a dieta para ambos:

Está claro, em uma leitura cuidadosa, que é o treinador (e de fato todo o expert que procura o meson), que é comparado com o agente moral, nem Milo nem o neófito. Eles representam os objetos sobre os quais a habilidade vai ser praticada – seja na ginástica, medicina ou construção, as situações que requerem habilidade e julgamento para evitar excesso e defeito.⁵⁹

O treinador possui a habilidade de evitar o excesso e a falta, atentando para as características de Milo e do neófito. Logo, não caberia dizer que a ação adequada varia conforme o agente moral envolvido, mas sim que varia de acordo com o objeto em questão – no caso de Milo o treinador prescreverá uma dieta mais calórica, no caso do neófito, menos calórica, conforme a condição orgânica de cada um.

Essa interpretação do exemplo de Aristóteles parece promissora na medida em que garante uma formulação do ‘relativo a nós’ que afasta o fantasma da relatividade individual, mas se observada de perto expõe sua fraqueza em, sozinha, explicar satisfatoriamente a metáfora.

Tomando o exemplo de Milo cuidadosamente vemos que a normatividade que Brown procura na noção de mediedade e sua interpretação do ‘nós’ como ‘seres humanos’ não é plausível. É a relatividade de circunstância conectada com a relatividade do agente que tem de ser contemplada:

O meio termo relativo a nós não deve ser concebido assim: com efeito, se a alguém comer dez minas de peso é muito e duas é pouco, não é verdade que o treinador prescreverá seis minas, pois isso talvez seja pouco ou muito para quem as receberá: para Milo será pouco, para o principiante nos exercícios será muito.⁶⁰

O agente moral deve considerar exteriormente se um curso de ação é o melhor a ser tomado naquela situação (circunstâncias), isto envolve sensibilidade, treinamento, experiência.

Mas Aristóteles também nos adverte que:

Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto se torna conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos

⁵⁹ *Ibidem.* p. 87.

⁶⁰ *EN II 1106a 35-b5.*

em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada.⁶¹

Essa passagem parece revelar uma relatividade interna ao indivíduo. Isto leva a crer que Aristóteles também considerava que era relevante destacar a diferença que há entre os agentes morais naquilo que experimentavam como agradável. “um pende numa direção e outro, em outra”. É preciso que existam diferenças nas nossas propensões para que haja sentido em dizer o que Aristóteles diz. Tal passagem não endossa uma interpretação normativa, e assim, não auxilia os que buscam formular regras invariáveis para os agentes morais.⁶²

Por fim, como último refúgio de uma concepção universalista centrada no conceito de virtude, aparece a passagem sobre as interdições absolutas:

Nem toda ação admite mediedade, tampouco toda emoção, pois algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza, como a malevolência, a impudícia, a inveja, e, quanto às ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, todas estas e as demais são censuradas por serem elas próprias vis e não por serem vis seus excessos e faltas. Não há jamais como acertar a seu respeito, mas sempre se erra; tampouco o bem ou o não bem a respeito destas coisas está no praticar adultério com a mulher com quem, quando, ou como se deve, mas o simples cometer qualquer um deles é errar. O mesmo vale para estimar que também a propósito do agir injustamente, ser covarde e ser intemperante há mediedade, excesso e falta; haveria assim, pois, mediedade do excesso e da falta, excesso do excesso e falta da falta. No entanto, assim como não há excesso e falta de temperança e coragem pelo fato do meio termo ser de certo modo um ápice, assim tampouco há, daqueles, mediedade, excesso ou falta, mas erra quem os pratique,

⁶¹ EN II 1109b 1-8.

⁶² Em *Virtude e Mediedade em Aristóteles*, Hobuss empreende objeções às interpretações de Leighton e Brown como segue: a) Se uma relatividade de caráter não pode ser afastada, ela deve ser tomada de modo diverso do que faz Leighton, bem como não se pode aceitar, ao menos como aristotélica, a possibilidade de diferenças de virtude; b) Se uma alusão à relatividade aos seres humanos pode ser considerada, ela deve sê-lo apenas de modo incidental, como referência demarcatória, na medida em que o texto aristotélico deixa transparecer uma outra solução. As indicações de Brown do *relativo a nós* em outras obras não éticas de Aristóteles antes de confirmar sua tese, salientam essa característica demarcatória; c) mesmo que não pareça razoável, uma relatividade do agente pode ser perfeitamente, num primeiro momento, aceitável, embora o contexto geral da *EN* mostre que tal relatividade é devedora de uma outra espécie de relatividade. Isto é o que transparece a uma leitura atenta de II 9; d) O conflito entre Milo e o treinador como análogos do agente moral não parece ser o ponto fulcral da questão, pois é possível entender que tanto um como o outro podem ser compreendidos enquanto expressando uma concepção de relatividade distinta das demais; e) Esta relatividade pode ser expressa do seguinte modo: *relativo a nós significa relativo às circunstâncias em que está inserido o agente*. Cf. HOBUSS, J., p. 35-36.

pois, em geral, nem há mediedade do excesso e da falta nem excesso e falta da mediedade.⁶³

Aqui é possível ver Aristóteles ser taxativo quanto à maldade absoluta de algumas ações. Em casos de adultério não faz sentido dizer que foi com a mulher certa, na hora oportuna e assim por diante, mas estamos perante uma regra universal que interdita tais ações. Não estamos sequer diante de uma generalização usual do tipo: no mais das vezes é errado cometer adultério. Assassinato⁶⁴ e roubo também figuram entre as ações que estão sob interdição absoluta. Ora, seria difícil negar que aqui estamos diante de regras ou leis morais em sentido absoluto.

Ocorre que essas regras estão em número reduzidíssimo na ética de Aristóteles. Ademais, sua admoestação na passagem citada revela o caráter lingüístico envolvido na sua caracterização (algumas são denominadas em imediata conjunção com a vileza). Isso conduz a pensar que são proposições analíticas, onde o predicado da proposição está contido na definição do sujeito.

Por outro lado, o que deve estar em jogo na questão da disputa universalismo/particularismo é, nesse contexto, a possibilidade de determinação ou não de regras de conduta positivas, regras que seriam mais importantes que as circunstâncias da situação. As interdições absolutas são os extremos viciosos que o agente deve evitar. Neste sentido, não caberia dizer que Aristóteles está preocupado com a estruturação de regras morais para dirigir a conduta. Ele apenas nota que existem alguns vícios que, pela sua própria definição, não admitem graus. São ações totalmente nefastas, fazer qualquer delas é um mal e isso não está aberto a exceções. Neste sentido:

Dizer que a virtude moral é uma mediedade ou justo meio significa localizar o ato virtuoso em algum lugar entre dois extremos, a falta e o excesso. Em que lugar se encontra exatamente o ato virtuoso, não cabe à filosofia determinar, mas ao prudente; à filosofia moral toca somente considerar que a virtude se encontra entre os dois extremos, sua localização precisa estando em dependência das circunstâncias moralmente relevantes nas quais se produz a ação, que o prudente examina. Neste sentido, a virtude moral é *stokastike ton agaton*, ela obtém o bem como os arqueiros visam ao alvo: sem poder demonstrar o caminho, mas evoluindo em uma região cujos contornos se traçam a cada situação. Ora, se não é possível definir o justo meio independentemente das circunstâncias, os extremos, contudo, estão sob

⁶³ EN II 1107a 10-20.

⁶⁴ É lícito que se diga que ‘assassinato’ deve ser entendido como crime doloso, ou seja, a interdição se refere aos casos em que o agente tem a real intenção de matar.

interdição absoluta, pois deles não há por sua vez termo médio, mas deve-se evitá-los sem outra consideração. A variabilidade do justo meio supõe justamente a fixidez dos extremos. Novamente, a partir do particularismo obtêm-se universalizações, sob a forma de interdições absolutas, caracterizadas como extremos no interior dos quais encontra-se em algum lugar a virtude ou mediedade.⁶⁵

Não obstante a existência de leis absolutas em sentido negativo, o tom dominante da ética continua fortemente particularista. Aristóteles vai, a partir da noção de percepção ética, reforçar ainda mais a atenção nas particularidades da ação moral, o que, juntamente com o conceito de equidade complementará seu particularismo moral.

⁶⁵ ZINGANO, M. 'Lei Moral e escolha singular'. *Estudos de Ética Antiga*, 2007. p. 351.

PRUDÊNCIA, PERCEPÇÃO ÉTICA E EQUIDADE

Em *EN II* Aristóteles procedeu à análise da virtude moral mostrando que ela possuía uma definição precisa em termos de seu gênero e diferença específica. Aristóteles nos diz que a virtude moral é uma disposição (gênero) de agir de maneira deliberada, consistindo em uma mediedade (diferença específica) relativa a nós, a qual é racionalmente determinada, e como a determinaria o homem prudente.¹

Analisei no capítulo anterior, em linhas gerais, a estrutura dessa definição. Cabe agora concentrar a atenção nos conceitos de escolha (*prohairesis*), deliberação (*boulesis*), boa deliberação (*euboulia*) e prudência (*phronêsis*) que conformarão o núcleo duro da visão aristotélica da operação da razão prática, em seguida me concentrarei na percepção (*aisthêsis*) e posteriormente no conceito de equidade (*epieikeia*).

O objetivo visado é buscar reconstruir a teia argumentativa aristotélica enfatizando a predominância do procedimento deliberativo do *phronimos* em detrimento do silogismo prático, bem como a capacidade perceptiva que o acompanha voltada para as circunstâncias. Apresenta-se ainda neste capítulo a falha da lei que exige a presença da equidade como uma instância superior à justiça. Tomadas em conjunto, tais noções reforçam a interpretação particularista da ética de Aristóteles, mas bem entendido, um particularismo modesto, qual seja, aquele que permite uma coexistência pacífica com leis gerais. Estas, embora sozinhas não sirvam para guiar a ação do homem virtuoso, o auxiliam a esquematizar as experiências passadas e assim fazendo, configuram o espaço moral geral em que este vai agir. Assim, ele saberá que no mais das vezes é melhor efetuar a ação A do que a B, mas isso não supera, do ponto de vista moral, a sabedoria que o conduz a ignorar a regra e fazer B numa situação concreta, visto que a circunstância deve sempre imperar.²

A estrutura deste capítulo, portanto, é a seguinte:

- (i). Escolha, deliberação e boa deliberação.
- (ii). Regras ou deliberações?
- (iii). Percepção ética e *ta kath' ekasta*.
- (iv). Equidade e particularismo.

¹ *EN II* 1106b 36-1107a 2.

² *EN II* 1104a 5-10.

(i). *Escolha, deliberação e boa deliberação.*

É sabido que Aristóteles dedica o livro VI da *Ethica Nicomachea* à análise das virtudes intelectuais, e que, mais especificamente, examina a prudência em toda sua complexidade. Não obstante, é forçoso que recuemos ao livro III para compreender adequadamente o processo deliberativo pelo qual o *phronimos* atua e isso porque é no processo deliberativo que está uma das principais restrições ao regramento normativo, visto que a deliberação atua no domínio da ação concreta, a qual se inscreve no âmbito do indeterminado.³

Em *EN III* Aristóteles inicia pela análise do binômio voluntário/involuntário (*hekousion/akousion*) cujo desenvolvimento pode ser considerado a primeira tentativa de estabelecer uma teoria da ação com forte ênfase na responsabilização moral do agente. A partir dessa análise, Aristóteles chega ao conceito de escolha (*prohairesis*).⁴

Aristóteles, então, agudamente percebe que o ato voluntário não se identifica completamente com o conceito de escolha e exemplifica isso afirmando que as crianças e os animais inferiores agem voluntariamente, porém, não escolhem, visto que a escolha parece abrigar um elemento cognitivo e não meramente de não-coação. Aristóteles enfatiza que os atos praticados sob o impulso do momento ou praticados sem um princípio racional não podem ser considerados atos escolhidos.

A escolha também não se identifica com o simples desejo,⁵ embora contenha algum elemento desiderativo, já que podemos desejar coisas impossíveis embora não possamos escolhê-las. Podemos, por exemplo, desejar a eternidade, mas não podemos efetivamente escolhê-la. Também difere da opinião (*doxa*), pois a opinião versa sobre muitas coisas, algumas impossíveis e eternas, mas a escolha deve dirigir-se àquilo que está em nosso poder e acima de tudo se caracteriza pela bondade e maldade e não pela verdade e falsidade como é o caso da opinião.

³ Conforme visto acima há dois tipos de contingente em Aristóteles: o contingente natural, ou seja, aquilo que não é necessário que exista, mas uma vez que existe comporta determinações; e o contingente indeterminado, ou seja, aquele que não é mais assim do que não assim. Este último é o registro próprio das ações. Segundo Zingano, essa indeterminação no campo das ações é antes ontológica do que epistêmica, ou seja, é uma indeterminação da própria coisa e não de um desconhecimento das variáveis envolvidas. Isto leva Aristóteles a preferir generalizações *hôs epi to polu* à universalizações estritas. Cf. ZINGANO, M. “Lei moral e escolha singular” *Estudos de Ética Antiga*. p. 329.

⁴ Alguns comentadores traduzem *prohairesis* por ‘eleição’. GUARIGLIA, O. *La Ética em Aristóteles o La Moral de La Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

⁵ Existem três tipos de desejo em Aristóteles: apetite (*epithunia*), impulso (*thumos*) e querer (*boulêsis*).

De fato, parece que Aristóteles designa a escolha como, em parte, uma ação voluntária (pois não podemos escolher o que é involuntário) que possui um elemento racional (pois atos por impulso ou apetite não são escolhidos), e, acima de tudo, como culminância de um processo deliberativo. Ela seria um desejo deliberado de coisas que estão a nosso alcance ou daquilo que depende de nós (*eph' hêmin*).⁶

Ora, a deliberação, por sua vez, é o processo de pesar razões contrárias sob o que está a nosso alcance. Apesar de Aristóteles tratar primeiro da escolha e depois da deliberação, parece que, no âmbito da ação, a deliberação vem antes da escolha, visto que escolhemos algo sempre após termos deliberado sobre esse algo e suas implicações. Não está claro por que Aristóteles inverte a ordem esperada e analisa primeiro a escolha. Talvez considerasse analiticamente mais rigorosa essa formulação, ou talvez pedagogicamente mais clara. O fato é que ele passa da análise da escolha para a deliberação e nos diz que não deliberarmos acerca do que está fora do alcance humano (coisas eternas, impossíveis, ou que dependem dos outros), não deliberamos sobre fins:

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão.⁷

O fim é aquilo que almejamos: no caso do médico, a cura; no caso do orador, a persuasão; no caso do comerciante, a riqueza. Mas tal finalidade pode ser atingida por muitos caminhos, ou mesmo não ser atingida. Cabe, portanto, iniciar o processo deliberativo para que possamos decidir qual, dentre as possibilidades que se apresentam, é a mais adequada e eficiente. Note-se que neste momento ainda não surge o aspecto propriamente moral, ou seja, cabe deliberar para escolher os meios mais adequados que levarão ao fim, não necessariamente ao fim moral. Aqui, por enquanto, está sendo levada em conta apenas a eficiência com que atingimos o fim. Deliberar é ser capaz de se utilizar da razão como um instrumento eficaz de conquistar objetivos.

Ross, em seu *Aristóteles*, esquematiza o processo de escolha deliberada como segue⁸:

⁶ EN III 1113a 10-12.

⁷ EN III 1112b 11-16.

⁸ ROSS, D. *Aristóteles*. Trad: L. F. Bragança. Lisboa: Dom Quixote, 1987, p. 205

- Desejo
- Deliberação
- Escolha
- Ato

- Eu desejo A
- B é o meio para alcançar A
- C é o meio para alcançar B
- N é o meio para alcançar M
- N é algo que posso fazer aqui e agora
- Eu faço N

Aristóteles foi frequentemente criticado por defender um tipo de racionalidade meramente instrumental, visto que essa declaração de que não estaria em nosso poder deliberar sobre os fins, cabendo apenas deliberar sobre os meios não permite a racionalidade dos fins. Ademais, o processo deliberativo não possui apenas esse limite superior, mas também se submete ao limite inferior dos particulares (*ekasta*), pois as ações humanas referem-se aos fatos particulares (*ta kath' ekasta*) e esses são objetos da percepção (*aisthêsis*):

O homem mostra-se, então, conforme foi dito, ser princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmas; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins. Também não são objeto de deliberação os singulares; por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como deve, pois são do domínio da sensação.⁹

A percepção atua como um limite inferior para deliberação, de forma que se a deliberação, por um lado, não pode remeter-se a fins, por outro, não pode estender-se ao que é mais imediato.

Entretanto, seria possível eximir Aristóteles da indelicadeza de representar a razão apenas instrumentalmente apelando para a imprecisão da tradução da expressão *ta pros to telos* como bem mostra Zingano:

Primeiramente, já foi observado que o termo *meio* traduz imperfeitamente a expressão grega *ta pros to telos*, “as coisas que se reportam ao fim”, pois essa expressão significa não somente os meios

⁹ EN III 1112b32 – 1113a.

no sentido dos instrumentos com os quais se age, mas igualmente o que é parte constitutiva de algo (a saber, da felicidade) – e, sobretudo, o modo ou a maneira de agir, o que manifestamente não está embutido no sentido moderno de *meio*¹⁰

Se entendermos ‘*meio*’ como ‘*coisas que se reportam ao fim*’ já não esbarraremos na objeção instrumentalista, visto que tal expressão tem uma extensão semântica mais larga e pode englobar o fim de uma certa forma.¹¹

A solução de Tomás de Aquino também tem seus méritos, e parece ser satisfatória, pois considera que nada é, por si só, fim ou meio. O que é considerado fim em uma determinada ação pode ser um meio para outra.¹²

De fato, quando deliberamos sobre os meios mais adequados para alcançar um fim, digamos, o vigor físico, este não é objeto de deliberação, neste caso deliberamos sobre o que nos levará a alcançar esse fim a partir das alternativas que se apresentam (exercícios atléticos, boa nutrição etc.). Mas podemos, em outra ocasião, almejar vencer uma competição olímpica, e neste sentido, a deliberação pode versar sobre os meios de vencer a competição, e dentre estes, o vigor físico figura como um meio que pode ser objeto de deliberação.

Afora essas questões, o fato é que Aristóteles nos mostra que a deliberação é um procedimento racional de pesar alternativas visando os melhores meios para atingir um certo fim.¹³

Entretanto, o que põe o fim? Se não deliberamos sobre o fim da ação imediata, é preciso que algo mais o faça. Aristóteles nos diz que o fim é posto pelo desejo.¹⁴ Desejamos o vigor físico, a saúde ou a beleza e a partir daí buscamos os meios para alcançá-los. O processo deliberativo, portanto, sucede a um movimento desiderativo originário da ação. Entretanto, tal desejo não pode ser nem um impulso (*thumos*) nem um apetite (*epithumia*), os quais são compartilhados com os animais

¹⁰ ZINGANO, M. “Notas sobre a deliberação em Aristóteles”. *Estudos de Ética antiga*, 2007. p. 219.

¹¹ Na tradução francesa de Gauthier e Jolif encontramos ‘*les moyens*’ e Dirlmeier a traduz por ‘*die Mittel zum Ziel*’. Segundo Fortenbaugh, essas traduções erram na medida em que não se apercebem que o ‘*pros*’ é empregado nas éticas de acordo com o uso técnico dos analíticos. Segundo Fortenbaugh, a deliberação prática segue as mesmas regras gerais que todo o raciocínio silogístico. FORTENBAUGH, W. “*ta pros to telos* and Syllogistic vocabulary in Aristotle’s Ethics”. *Phronesis*, 10, 1965. p. 191-192.

¹² Exceto o fim último que nunca pode ser considerado meio.

¹³ Um fim ou um bem, pois estes são termos intercambiáveis em Aristóteles já que o agente sempre busca o que lhe parece um bem, e assim fixa os fins em termos do que acredita ser bom.

¹⁴ EN III 1113b 4-5.

irracionais, mas sim um querer (*boulêsis*), pois este envolve razão. Mas que tipo de querer? Embora seja próxima ao querer a escolha deliberada também não se identifica com ele, pois o querer se relaciona com o que é impossível (desejamos ser imortais), o querer se relaciona com os fins (queremos a saúde e a felicidade) e o querer também se dá sobre aquilo que não está em nosso poder (o amor de Angelina Jolie). Nenhuma dessas coisas é passível de escolha, mas ainda assim a escolha envolve um querer na medida em que o objeto da escolha é o que é desejado após a deliberação.

Com efeito, após termos desejado algo (pondo o fim), deliberado (pesado razões) e escolhido (decidindo sobre o que estava a nosso alcance) vemos que foi preciso querer escolher o que escolhemos, do contrário não o escolheríamos. Desta forma razão e desejo operam juntos no processo deliberativo, contribuindo assim para o sucesso da ação.

Mas como o que nos interessa é a ação virtuosa, visto que estamos investigando a questão da pertinência do particularismo moral de Aristóteles, e isso tem a ver com a conduta do prudente, é lícito distinguir a mera deliberação técnica da boa deliberação.¹⁵ Pois deliberar sobre meios para atingir fins desejados é uma condição de todos os seres racionais, não apenas dos virtuosos. O habilidoso (*deinotês*) delibera tão eficientemente quanto o *phronimos*, sendo que a única diferença entre os dois é o fim moral visado pelo segundo.¹⁶

Na busca de uma definição satisfatória da boa deliberação (*eubolia*), Aristóteles se perguntará se ela pode ser alguma das alternativas a seguir:

1. Conhecimento científico
2. Habilidade em fazer conjecturas
3. Opinião

O estagirita vai rejeitar todas as alternativas elencadas por não se adequarem ao conceito buscado.

¹⁵ Pois como nota Aubenque, deliberação enquanto tal não é uma noção ética, mas se aplica, sobretudo, aos campos da técnica e da política. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*, p. 174

¹⁶ As capacidades que acompanham a prudência: inteligência (*sunêsis*) juízo (*gnômê*) e intuição (*nous*) também integram o aparato racional do habilidoso, pois ele atinge satisfatoriamente seus fins.

A boa deliberação, para Aristóteles, difere do conhecimento científico, pois a deliberação é sempre uma espécie de investigação (*zetesis*) e não se investiga o que se conhece. Não é tampouco habilidade em conjecturar, pois a deliberação é um processo lento, ao contrário da habilidade que, para Aristóteles, ocorre com mais rapidez. Enfim, embora seja uma espécie de correção, não é uma correção de conhecimento ou de opinião, visto que não existe conhecimento correto ou errado, e opinião correta é a verdade e, sendo assim, esta já se encontra determinada, coisa que não ocorre com a deliberação.

Mas então o que vem a ser a boa deliberação? Ela é um tipo de correção do raciocínio. Sim, parece ser este o gênero da boa deliberação.¹⁷ Quando deliberamos bem buscamos assegurar a decisão correta por meio de um processo racional sobre algo que está a nosso alcance e que não está previamente determinado. Ora, o homem prudente é aquele que delibera bem, ou seja, aquele que, nas situações particulares, sabe discriminar as características relevantes da situação em que está imerso, embora esteja munido de regras gerais acumuladas pela experiência. Ele encontra os melhores meios para alcançar a mediedade nas ações e paixões através de um procedimento racional específico da parte calculativa da alma.

Tendo o desejo posto o fim e o hábito moral garantido o fim bom, entra em curso a virtude intelectual da prudência deliberando bem (virtuosamente) sobre os melhores meios (eficazmente) para atingir esse fim.

(ii). *Regras ou deliberações?*

Mas uma pergunta surge: age o *phronimos* aplicando regras acumuladas a casos particulares, no sentido de evocar a regra para decidir nos casos particulares? Ou age sempre a partir do processo deliberativo de escolher os meios mais adequados aos fins propostos? E neste sentido, atentando mais para uma sensibilidade moral construída pelo hábito em perceber as características relevantes da situação?

Veja que evocar regras para decidir numa dada situação é diferente de deliberar racionalmente sobre o que deve ser levado em consideração nessa situação. O primeiro expediente assume como normativo algum curso de ação que, por princípio, negligencia as circunstâncias variáveis que se apresentam. Já na deliberação, não é possível desprezar aquilo que se apresenta diante do agente, pois é sobre isso mesmo

¹⁷ Cf. AQUINO, S. T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro VI, Lição VIII, 1217.

que ele tem de decidir, e isso que se apresenta diante dele (as circunstâncias) é variável e contingente, exigindo desse agente um constante ajuste que permita uma ação efetivamente adequada para aquela situação. É claro que Aristóteles vai dizer que não deliberamos sobre particulares, pois estes estão sob os auspícios da percepção, mas a deliberação, como procedimento investigativo sobre a ação, já comporta um grau de obscuridade que será empecilho para a formulação de regras que guiem o prudente.

A disputa sobre como age o prudente contou com a celebridade de dois importantes comentadores de Aristóteles. Por um lado D. J. Allan¹⁸ defendeu que a atividade do prudente consistiria sobretudo em subsumir um caso a uma regra, e assim, que sua ação respeita mais ao procedimento silogístico do que ao procedimento deliberativo.

Devemos compreender a escolha no sentido de todo um processo de formulação de regras para ação e sua aplicação por intuição a circunstâncias especiais (...) pois é verdade que as regras que observa ou princípios de ação são o teste decisivo de seu caráter.¹⁹

Por outro lado, Pierre Aubenque²⁰ sustentou que é no procedimento deliberativo que se encontra peremptoriamente a essência do agir do *phronimos*. Creio que é possível admitir com segurança, ao lado de Aubenque, que o *phronimos* é aquele que age por deliberação antes do que silogizando.

O silogismo prático é o raciocínio que possui a seguinte estrutura:

Premissa maior: Seres humanos saudáveis devem comer comidas leves

Premissa menor: Eu sou um ser humano saudável e isto é uma galinha

Conclusão: Logo, eu devo comer isto agora

Um caminho de interpretação assume que a premissa maior exprimiria o fim visado pelo desejo, a premissa menor os meios para atingir esse fim, e a conclusão seria a própria ação. Mas a premissa menor parece ser antes um objeto de percepção do que

¹⁸ ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1968. *The practical syllogism*?. In: *Autour d'Aristote*. Recueil d'études de philosophie ancienne et medievale. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955.

¹⁹ ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*, p. 159-160.

²⁰ AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

de deliberação. Saber o que é um ser humano saudável e ver que algo é uma galinha não parece ser um meio de chegar à conclusão de que eu devo comer esta galinha agora.

Seria mais plausível pensar que a premissa maior é o resultado da deliberação, o conteúdo da premissa menor é dado pela percepção e a conclusão se efetiva pelo fato do agente ser o que é, caso contrário as premissas não teriam efeito sobre ele.²¹ Mas o que está em jogo é exatamente de qual instância o *phronimos* se serve para agir.

Será que ele se serve da estrutura silogística para agir? Ou tal instrumento é apenas um recurso de apresentação e formalização do que faz o *phronimos* nos casos concretos? Vejamos mais de perto como Aristóteles constrói seu conceito de prudência.

No Livro VI Aristóteles desenvolve a noção de prudência como uma qualidade individual, uma virtude intelectual que apreende a verdade prática.

Aristóteles principia discernindo as partes da alma como já fizera em *EN* I 13 e complementa a primeira divisão com uma subdivisão da parte racional, a qual se fraciona em científica e calculativa, essa última é responsável pela contemplação das coisas variáveis, em cuja esfera estão as ações humanas. As ações, portanto, se estabelecem a partir de um movimento da parte calculativa da alma, ou seja, a parte da alma que lida com o que é variável e contingente (*endechomenon*).

Logo no início do livro VI o estagirita já identifica a deliberação com essa atividade de calcular dizendo-nos que deliberar e calcular são o mesmo.²² Em seguida diferencia o conhecimento científico e o conhecimento produtivo do conhecimento prático. Sendo que o primeiro é demonstrativo e opera no reino da necessidade e o segundo consiste em uma capacidade de produzir que difere do agir.

A partir dessas considerações Aristóteles desenvolve o conceito de *phronêsis*²³ enunciando a definição em *EN* 1140b 4-6 quando nos diz que a prudência não é nem ciência nem arte, mas sim uma disposição acompanhada de reta razão, capaz de agir na esfera do que é bom ou mal para o homem. Essas distinções remetem a já tão conhecida divisão das ciências em teóricas, produtivas e práticas.

²¹ GOTTLIEB. P. “O Silogismo Prático”. *Aristóteles: Ética a Nicômaco* [Richard Kraut (ed)] Trad: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 210-211.

²² *EN* VI 1139a 13.

²³ *Phronêsis* também foi traduzida frequentemente por ‘Practical Wisdom’ (Ross); ‘Practical Intelligence’ (Annas); ‘Sagesse’ (Gauthier e Jolif). Parece ter sido Cícero quem utilizou a expressão ‘*prudentia*’ a qual foi posteriormente consagrada por Tomás de Aquino na tradução da *phronêsis* aristotélica.

Mas antes disso Aristóteles nos informa que o homem que sabe deliberar é aquele que possui *phronêsis* e mais uma vez enfatiza o caráter contingente onde se dá o processo deliberativo como sendo o oposto do caráter necessário do procedimento científico:

Como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a prudência não pode ser ciência nem arte: nem ciência porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem.²⁴

Aristóteles também nos diz que a *phronêsis* versa sobre as coisas humanas e sobre coisas que podem ser objeto de deliberação. Mas acima de tudo, Aristóteles já havia nos mostrado na definição de virtude moral em *EN* II que a deliberação, e a boa deliberação é o caminho para a determinação da mediedade, e esta, por sua vez, é o objetivo do prudente. O prudente atinge a mediedade através do processo deliberativo que se dá no âmbito calculativo da alma, e não há indicação de que ele o faça aplicando regras a casos ou buscando demonstrar silogisticamente qual é a ação correta. Ademais, Não há na *EN* uma só formulação completa de um silogismo tal como seria esperado de quem quisesse ofertar regras para ação.²⁵

Seria o caso então de considerar uma possível contradição entre as duas formulações da razão prática em Aristóteles? Penso que é antes numa relação entre fins e meios (deliberação) do que uma relação universal e particular (silogismo) que raciocina o prudente, mas isso não envolve necessariamente uma contradição.

Aubenque opta pela relação fim-meios erigindo a categoria de escolha como eixo fundamental da operação da *phronêsis*, mas considera que é possível eximir Aristóteles da aparente contradição. Em suas palavras:

Mesmo que a tradição tenha ordinariamente insistido sobre o esquema universal-particular, o que permitia mais facilmente interpretar a moral de Aristóteles num sentido intelectualista, acreditamos, no entanto, que a originalidade de Aristóteles se situa antes na intuição, tão estranha a Platão, de uma dissonância possível entre o fim e os meios e na exigência correlata de uma deliberação seguida de escolha, o que é

²⁴ *EN* VI 1140a 35 - 1140b 6.

²⁵ Na *EN* ocorrem apenas fragmentos de silogismo como bem nota Paula Gottlieb em “O silogismo Prático”. Aristóteles: *Ética a Nicômaco*, 2009. p. 209. Ainda sobre esse ponto, segundo o índice de Bywater, o verbo ‘silogizar’ aparece apenas em dois lugares na *EN*, em I. 2 e em VII. 6. Apud HARDIE, W. F. R. *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 243.

totalmente distinto de um raciocínio seguido de conclusão. A apresentação silogística do processo da ação, mesmo que isso tivesse seduzido Aristóteles, deixaria de fora o momento essencial: o estabelecimento da menor, ou seja, o discernimento do particular. Não há, portanto, nenhuma contradição entre as duas descrições da ação dadas por Aristóteles. Pois uma vez reconhecido o particular, se o universal a ele se aplica necessariamente, é preciso reconhecer inicialmente o particular: o que se deduz silogisticamente é a propriedade do particular de ser desejável, mas não a existência do particular.²⁶

Essa solução parece bastante plausível e resgata o espírito do texto aristotélico, pois harmoniza o que Aristóteles fez no livro III com o que faz no VI. Seria por demais excêntrico que Aristóteles ignorasse toda sua teoria da deliberação para assumir uma esquematização silogística da razão prática. É mais ponderado admitir que ele considerasse o silogismo uma forma de apresentação, ou mesmo uma forma de dedução da propriedade do particular de ser desejável. Porém a existência do particular não pode ser objeto de dedução, mas sim de percepção.

Conseqüentemente, é lícito que se admita que o prudente aja por deliberação, e nesse caso não haveria demonstração possível que resultasse desse processo, e isso porque não há demonstração do que é variável (aquilo que pode ser diferentemente), logo, não pode haver uma demonstração rigorosa em assuntos práticos.²⁷ Ademais, a contingência que interfere na possibilidade de demonstração no plano ético se alinha ao procedimento metodológico de Aristóteles em ir em direção aos princípios (*archai*) e não em partir deles.

Os primeiros princípios da moralidade são aqueles que são os mais conhecidos para nós, não os que são conhecidos absolutamente (*haplôs*). Sua apreensão se dá pela intuição (*nous*)²⁸. Isso leva Aristóteles a dar uma importância fundamental à formação moral de seus alunos, como também o leva a assumir a percepção do prudente como um aspecto mais fundamental para a ação moral do que a apreensão de um conjunto de regras.²⁹

²⁶ AUBENQUE, P. *Opus. Cit.* p. 227.

²⁷ A disposição demonstrativa (*hexis apodeiktikê*) seria típica do saber teórico, sendo a disposição deliberativa (*hexis praktikê*) própria do saber prático. Cf. ZINGANO, “Deliberação e inferência Prática em Aristóteles”, p. 277.

²⁸ Ou ‘razão intuitiva’ como prefere Ross.

²⁹ Burnyeat anota esse ponto como segue: “Agora, o que é nobre e justo não admite, na opinião de Aristóteles, uma limpa formulação em regras ou preceitos tradicionais. (cf. I 1094b14-16; II 1104a 3-10; V 1137b13-32; IX 1165a 12-14) é preciso uma percepção educada, uma capacidade de ir além da aplicação das regras gerais, para dizer o que é necessário para a prática das virtudes em circunstâncias específicas. Sendo assim, se o estudante possui o ‘*que*’ para o qual as

Aristóteles parece querer nos dizer que apreendemos esses primeiros princípios que são variáveis a partir de uma percepção ética ou intuição prática, e que para agir na esfera do que é bom ou mal para o homem não basta evocar regras de conduta (essas, invariáveis por definição), mas sim deliberar escolhendo o melhor possível na situação, percebendo em cada ocasião a maneira correta de agir, situações que não permitem antecipações normativas e que contém características que não permitem ser capturadas por qualquer regra.

Dancy³⁰ captura com felicidade o tom particularista em que se move a ética aristotélica quando diz:

A pessoa virtuosa não é pensada como alguém equipado com uma lista completa de princípios morais e uma capacidade para subsumir corretamente cada caso novo sob o princípio correto. A única coisa que alguém leva para uma nova situação é uma capacidade desprovida de conteúdo para discernir o que é importante quando for importante, uma capacidade cuja presença em nós é explicada pelo fato de termos passado por uma formação moral bem sucedida.³¹

A objeção que logo vem a mente e que pode ser perigosa para os partidários do particularismo é que “*uma capacidade desprovida de conteúdo para discernir o que é importante quando for importante*” envolve uma recusa veemente à formulação de regras gerais *hês epi to polu*, o que parece que Aristóteles não subscreve. Mas atentando bem para o que diz Dancy, vemos que ele não está defendendo um particularismo extremo. O que ele parece estar dizendo é que ‘*para uma nova situação*’ não há possibilidade de evocar regras, e por uma razão muito simples que poderíamos adicionar, a ‘*nova situação*’ significa um estado de coisas não experienciado antes, com características que envolvem indexicais³² como: *o onde, o quando, o com relação a quem*, etc. Um estado de coisas que Aristóteles não se cansa de advertir como indeterminado (capaz de ser diferentemente) cujo juízo a respeito não tem o status de demonstração (é fruto de deliberação), cuja matéria é estudada no âmbito da sua inexatidão (método tipológico), e cujo conhecimento do particular é mais importante

preleções de Aristóteles fornecem a explicação ‘*porque*’, se ele está partindo de um caminho que o conduzirá para aquisição dessa percepção educada, seria melhor uma ênfase no conhecimento de ações específicas que sejam nobres ou justas em circunstâncias específicas.” BURNYEAT, M. F. “Aristotle on Learning to be Good”. p. 72.

³⁰ Aqui ele está descrevendo a concepção aristotélica de McDowell.

³¹ DANCY, J. *Moral Reasons*, p. 50.

³² Os indexicais são expressões lingüísticas que variam em seus significados em função do contexto.

que o conhecimento do universal. Esse último ponto é especialmente evidente na passagem em que Aristóteles afirma:

Tampouco a prudência se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécie de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha.³³

A prudência é uma virtude intelectual, e como uma instância intelectual tem a ver com universais, ou seja, é preciso algum conhecimento de premissas maiores para agir. Não obstante, esse conhecimento da premissa maior não é suficiente para empreender a ação correta, e isso porque o universal apreendido na premissa maior não abarca as possibilidades que se abrem ao agente na situação concreta. A experiência é particularmente enfatizada por Aristóteles com vistas a pôr em relevo a importância de uma sensibilidade perceptual para o que é singular. Do contrário não faria sentido, caso as regras guiassem, em elevar a figura do homem experiente acima do sábio. Se apenas aplico regras perco aquilo que Aristóteles vê como fundamental na ação moral, pois é mais importante saber que essa carne de galinha é saudável (juízo particular) do que saber que as carnes leves são saudáveis (juízo generalizante).

É esse o tipo de prioridade que Aristóteles dá ao particular. Ele não pretende eliminar o papel das regras, mas busca delimitar sua função como resumos úteis que o *phronimos* se serve não para guiar a ação independentemente da situação, mas como subordinada à percepção.

(iii). *Percepção ética e “ta kath’ ekasta”*.

Antes de entrar na análise da percepção ética é importante que se sumarie as indicações até agora apontadas de que Aristóteles de fato se compromete a defender o particularismo moral.

(a) Aristóteles diz que a ação se refere sempre aos particulares. Embora possamos erigir regras gerais de conduta, elas não cumprem papel determinante.

³³ EN VI 1141b 15-21.

Ademais elas se enquadram no que pode ser de outro modo³⁴ e isto implica uma contingência que abala a universalidade da regra.

(b) O critério moral de Aristóteles parece ser o prudente, onde, se existir conflito entre uma regra qualquer e a percepção experiente do prudente, é ao último que devemos recorrer.³⁵ Isso é especialmente evidente quando Aristóteles nos diz que a maior diferença entre o homem bom e os outros homens consiste em perceber a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida.³⁶

(c) As proposições sobre particulares têm um estatuto epistemológico superior, já que Aristóteles nos diz que das proposições relativas à conduta, as universais são mais vazias, mas as particulares são mais verdadeiras, pois a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições devem se harmonizar com os fatos.³⁷

(d) Aristóteles enfatiza que chegamos aos universais pelos particulares,³⁸ querendo indicar com isso que há uma ordem de primazia, e já que se o prudente alcança o universal pelo particular, esse, portanto, deve ser anterior àquele.

(e) A *phronêsis* está intimamente conectada com a *aisthêsis*, pois Aristóteles nos diz que a *phronêsis* se ocupa do particular imediato, que não é objeto de conhecimento científico, mas objeto de percepção.³⁹

(f) Seu procedimento metodológico indica que não podemos exigir rigor e exatidão dos assuntos práticos. Mas devemos nos contentar em indicar a verdade em linhas gerais.⁴⁰

A questão da percepção ética não é pacífica entre os comentadores, pois alguns acatam a prioridade da percepção como um aspecto fundamental da ética aristotélica,⁴¹ enquanto outros se mobilizam para mostrar que tal prioridade não existe.⁴²

³⁴ *EE* II 1222b 41-2, 1223a 5-6; *EN* 1139a 6-14, 1112a 18-26.

³⁵ Jonathan Lear apresenta o critério moral de Aristóteles na pessoa do prudente: “já que não há regras para prescrever o ato virtuoso num conjunto dado de circunstâncias, já que a ética não é uma ciência precisa, a única maneira de se determinar como atuar, numa situação dada, é perguntar a um homem virtuoso como ele atuaria”. LEAR, J. *Aristóteles: o Desejo de Entender*, p. 255.

³⁶ *EN* III 1113a 32-33.

³⁷ *EN* II 1107a 29-32.

³⁸ *EN* VI 1143b 4-5.

³⁹ *EN* VI 1142a 26-27.

⁴⁰ *EN* 1094b 20; 1098a 26 e 1104a 1-9.

⁴¹ LOUDEN, R. “Aristotle’s Practical Particularism”. *Essays in Ancient Philosophy IV: Aristotle’s Ethics* (J. P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 159-178.

⁴² IRWIN, T. H. “A Ética como Ciência Inexata”. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 13-73.

Na literatura secundária, essa forte discussão sobre a *aisthêsis* e seu papel no contexto ético toma contornos diversos, com diversos níveis de complexidade e com sobreposição de questões que nem sempre versam sobre o problema do particularismo. Não obstante essa ressalva, importa reconstruir a argumentação de alguns autores para tentar lançar alguma luz ao que estamos investigando.

O fato de que Aristóteles se sirva de uma terminologia perceptual em sua ética fica evidente quando nos deparamos com a ocorrência de termos como: *phantasia*, *phainestai*, *phainomenon*, *aisthêsis*, etc.,⁴³ e isso contempla tudo o que pode aparecer a alguém ou ser percebido pelos sentidos, inclusive a questão do bem aparente que suscita a questão de se esse bem reflete a percepção do bem geral para o ser humano, uma visão global da vida boa; ou mais exatamente uma percepção da bondade de atos individuais específicos de virtude.

Nas passagens em que trata da percepção ética, Aristóteles sugere que ela é o tipo de instância que capacita o *phronimos* a apreender o aspecto particular da ação moral. Aristóteles nos diz que não é fácil determinar quanto um homem precisa desviar-se do caminho para que mereça censura, e complementa que tais coisas dependem de circunstâncias particulares (*ta kath' ekasta*) e quem decide é a percepção.⁴⁴

Ora, todas as coisas que cumpre fazer incluem-se entre os *ta kath' ekasta* ou imediatos; pois não só deve o *phronimos* ter conhecimento dos *ta kath' ekasta*, mas também a inteligência e o discernimento versam sobre coisas a serem feitas, e estas são coisas imediatas.⁴⁵

Uma controvérsia se estabeleceu sobre a tradução mais adequada da expressão *ta kath' ekasta*. Segundo R. Louden,⁴⁶ *Ekastos* é um adjetivo que significa “cada” ou “cada um”. *kata* é uma preposição significando “de acordo com” ou “relativo à cada”, ou “um por um”. A adição de *ta* (*ta kath' ekasta*) nos dá o artigo definido: “as (coisas) relativas (ao) um por um”. *Ta kat ekaston* é uma frase idiomática significando “particulares”. Ross, por exemplo, utiliza “fatos particulares” (*EN* 1109b22-23, 1116b4, 1149a 26) ou “particulares” (1110b6-7, 1142a 14, 1143a 29, 32, b4, 1147b5).⁴⁷

⁴³ WOODS, M. “Intuition and Perception in Aristotle’s Ethics”. *Oxford Studies in ancient philosophy*, 1986. p. 146.

⁴⁴ *EN* II 1109b 21-23.

⁴⁵ *EN* VI 1143a 32-35.

⁴⁶ LOUDEN, R. *Opus. Cit.* p. 164-165.

⁴⁷ *Ibidem.*

Louden afirma que pelo menos nos escritos práticos de Aristóteles *ta kath' ekasta* sempre significa “particulares”, e não, como Cooper o traduz: “determinados tipos ou espécies”, os quais seriam, como Cooper afirma, “particulares por contraste com os gêneros a que pertencem: homem e cavalo, em oposição a animal.”

A principal objeção a traduzir *ta kath' ekasta* como “espécies” ou “tipos” e não por “particulares” seria que tal expediente iria contradizer a própria definição aristotélica de ciência prática. Aristóteles não afirmaria repetidamente que a ação concerne a particulares se seu objetivo fosse dizer que o ato escolhido é membro de uma determinada espécie. Ao contrário, ele afirma claramente que o âmbito de particulares não vem sob nenhum fundamento de regras ou preceitos.⁴⁸

Outra objeção à tradução de Cooper é identificar as passagens nos escritos práticos onde *ta kath' ekasta* aparece, adotando sua recomendação de “espécies mais baixas” (*lowest species*), e então examinando o resultado. *EN* 1142a 14-15: “tal sabedoria é concernente não somente com universais, mas com *ta kath' ekasta*, que se tornam conhecidos pela experiência”. Traduzindo como Cooper quer ficaria: “tal sabedoria é preocupada não somente com universais, mas com espécies ‘baixas’...”. Mas como bem nota Louden ‘espécies baixas’ e ‘tipos’ são universais. Ademais, pergunta-se: por que deveria Aristóteles afirmar repetidamente que *ta kath' ekasta* torna-se familiar com a experiência se ele estava se referindo a espécies? Espécies baixas como “homem” e “cavalo” possuem a característica da universalidade. Um outro exemplo é retirado de *EN* 1143b3-5: “Pois *to eskaton* e *to endekomenon* são pontos de partida para apreensão do fim, visto que os universais são alcançados pelos *ta kath' ekasta*; destes então devemos ter *aisthêsis*, e essa *aisthêsis* é (*nous*)”. Na tradução de Cooper ficaria: “(...) visto que os universais são alcançados a partir de espécies baixas... ele certamente não pode significar que universais possam ser alcançados por universais.

A afirmação de Aristóteles que devemos ter percepção (*aisthêsis*) do *ta kath' ekasta* endossa a tese que o termo se refere a particulares genuínos mais que do que a espécies. Nas palavras de Louden:

Como alguém literalmente “percebe” uma espécie? O que percebemos é sempre algo localizado num local e tempo definidos. Espécies, por outro lado, podem e de fato se referem, simultaneamente a coisas de diferentes locais e tempos. Não podemos perceber tempos e locais diferentes num único ato perceptual. Verdade, percebemos particulares

⁴⁸ *EN* II 1104a 7-9.

como particulares de algum tipo - e.g., azul ou corajoso. Encaixamos o que percebemos numa matriz conceitual ⁴¹. Mas não percebemos espécies. O ato que um agente escolhe é um particular genuíno, mas é localizado num contexto racional envolvendo espécies e tipos. O agente delibera e então decide realizar determinado tipo de ato (o qual - como a palavra “tipo” implica” - é logicamente ainda não particular, i.e., determinado em cada aspecto), mas a decisão para realizar determinado tipo de ato é ao mesmo tempo uma decisão de realizar um ato particular numa situação particular. O ato realizado é genuinamente particular; e o *phronimos* precisa perceber outros particulares genuínos relevantes para poder agir da forma correta. Percepção prática envolve duas coisas, levar em conta fatos moralmente relevantes - que são por si particulares - assim como levar em conta que, dados os fatos e assim percebido, é a coisa certa a se fazer.

Uma razão fundamental do porquê os particulares de escolha moral devem ser percebidos não-inferencialmente mais que determinado por regras é a necessidade de quebrar com uma regressão infinita de intermináveis deliberações.⁴⁹

Como vimos, não é possível deliberar sobre os fins como também não é possível deliberar sobre os particulares. A deliberação sofre duas restrições na sua atividade. Junto disso, não há possibilidade de estabelecer uma escolha inferencial dos particulares, eles devem ser captados pela percepção de agentes éticos. Esses agentes possuem uma sensibilidade moral que os capacita a enxergar o que está para além do que pode ser reunido em generalizações. Sua percepção ética é uma intuição.

Mais adiante Aristóteles parece identificar intuição e percepção chamando a atenção de que chegamos ao universal pelos particulares:

A razão intuitiva, por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos (*horoi*) como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos (*horoi*) primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva.⁵⁰

Nessa passagem podemos ver uma identificação entre *nous* e *aisthêsis*, e há uma indicação de que é com a percepção do que Aristóteles chama de ‘fatos variáveis’, os pontos de partida (*archai*) para apreensão do fim, que efetivamente chegamos aos

⁴⁹ LOUDEN, R. *Opus. Cit.* p. 166-167.

⁵⁰ EN VI 1143a 35-b 6.

universais. A percepção ética se consolida como a instância capaz de apreender a premissa menor levando o prudente a generalizar em regras *hôs epi to polu* o que apreende pela intuição de particulares. Aqui Aristóteles novamente contrasta o conhecimento necessário das ciências teóricas e sua ênfase na demonstração com o conhecimento contingente da esfera prática e sua ênfase na percepção de particulares:

A prudência se ocupa com o particular imediato, que é objeto não de conhecimento científico mas de percepção, e não da percepção de qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela pela qual sabemos que a figura particular que temos diante dos olhos é um triângulo; porque tanto nessa direção como na da premissa maior existe um limite. Mas isso é antes percepção do que prudência, embora seja uma percepção de outra espécie que não a das qualidades peculiares a cada sentido.⁵¹

Essa passagem contém muitas dificuldades, a principal é a caracterização da percepção como diferente das qualidades peculiares a cada sentido. Aristóteles diz que o prudente vê o que deve ser feito como vemos um triângulo diante de nós. Ora, vimos que existe um limite superior e inferior à deliberação e isto está de acordo com que Aristóteles afirma aqui. Perceber não é apenas ver, ouvir, tocar, ou degustar (qualidades de cada sentido), mas, sobretudo, estabelecer um contato global com o dado. De fato, a percepção que temos de um triângulo não pode ser reduzida a um sentido apenas. A interpretação da metáfora do triângulo pode vir a significar que a percepção envolvida na atividade do *phronimos* é uma capacidade de avaliar alternativas de modo sinótico, acessando o caráter global das opções morais por raciocínio prático.⁵² Mas qualquer que seja a interpretação, a insistência de Aristóteles na percepção de particulares parece reforçar uma atitude de zelo com as circunstâncias e isso robustece consideravelmente a defesa de seu particularismo moral.

Woods, em “Intuition and perception in Aristotle’s Ethics” analisa o papel da percepção ética e estabelece a importância dessa noção na ética de Aristóteles.

Seu ponto é que existe um fio condutor entre as expressões perceptuais que perpassam a ética e que tais expressões devem ser tomadas em um sentido visual.⁵³ Quando Aristóteles fala do bem aparente (*phainestai*) ele usa a expressão de uma forma visual e pode ter em mente duas coisas:

⁵¹ EN VI 1142a 26-30.

⁵² WOODS, M. *Opus. Cit.* p. 163.

⁵³ *Ibidem.* p. 146.

a) percepção (visão) do bem humano em geral.

b) percepção (visão) da vida boa para uma pessoa individual.

Ele dirá que o comportamento ético de um indivíduo reflete tanto sua percepção do que é em geral a vida boa, como também sua percepção de atos específicos de virtude. Ora, tal leitura resgata com toda a força o papel da percepção ética na consecução da *eudaimonia*, conceito principal da ética aristotélica. Assim, o homem virtuoso é o que percebe (enxerga) o bem que lhe aparece e que é verdadeiramente o bem, pois este homem não teve sua visão distorcida pelo vício.

Deste modo, o homem que foi bem habituado no prazer e dor saberá perceber em cada situação aquilo que deve ser feito. Isso não pode ser apreendido por nenhum tipo de regra prévia, pois do contrário não precisaríamos nem da percepção nem da boa educação, bastando que nos fosse fornecido um conjunto de princípios generalizantes.

É a partir da percepção ética de agentes virtuosos que podemos alcançar universais e isso é assim porque o prudente está vinculado intimamente ao *ta kath' ekasta* de forma que seu julgamento é o julgamento de alguém experiente que reconhece esses particulares em cada situação.

Como bem lembra Woods, a percepção do bem que o sábio tem consiste em uma capacidade infalivelmente confiável de fazer julgamentos sobre a bondade ou maldade de ações particulares.⁵⁴ Se isso é correto, podemos dizer que a percepção ética tem sim o tipo de prioridade que os particularistas atribuem.

Entretanto, Irwin, por exemplo, discorda que precisamos reconhecer a postura particularista como dominante na ética de Aristóteles em vista das passagens sobre a percepção e nem entra na discussão lingüística sobre os *ekasta*. Ele endereça duas objeções aos que defendem o particularismo baseado na anterioridade da percepção:

(1) Aristóteles não se baseia numa afirmação de que generalizações totalmente qualificadas sejam em princípio impossíveis; (2) mesmo que acreditasse que elas fossem impossíveis, ele não estaria comprometido com o particularismo, pois não atribui à percepção de particulares o tipo de prioridade necessária para o particularismo. Ele explica isso da forma que segue:

⁵⁴ *Ibidem*. p. 160.

Se não estivermos satisfeitos com as regras usuais, e tentarmos qualificá-las a ponto de fornecerem um conselho definido para caso particular que encontrarmos, teremos de fornecer muitas qualificações. Se essas qualificações forem extremamente numerosas, talvez seja melhor equipar quem está aprendendo com algum outro meio de achar a resposta correta. Se as generalizações se tornarem absolutamente complicadas, com muitas qualificações, as diferentes qualificações farão referência a diferentes aspectos de uma situação, e o agente que está aplicando essa generalização terá de reconhecer esses diferentes aspectos. Se um agente equipado com generalizações sem qualificação e com a capacidade para reconhecer os aspectos eticamente relevantes dos casos particulares pode chegar à resposta correta, então é melhor não sobrecarregar o agente com generalizações qualificadas extremamente qualificadas.⁵⁵

Irwin quer mostrar que as generalizações totalmente qualificadas seriam inadequadas, mas não impossíveis, e isso é o que leva Aristóteles a preferir generalizações usuais e inserir a percepção de particulares como meio de reconhecer os aspectos morais relevantes de cada situação. Isto, para Irwin, não corrobora o particularismo. O máximo que podemos inferir, segundo ele, é que Aristóteles compatibiliza a aplicação de regras gerais com a percepção ética que promoveria escolhas singulares, sem que essas últimas gozassem de nenhum privilégio quanto à sua importância ou anterioridade.

Embora sedutora, a argumentação de Irwin se contrapõe ao fato que considero evidente de que embora Aristóteles não tenha afastado a possibilidade de se alcançar generalizações totalmente qualificadas, ele claramente acredita que tais generalizações são inadequadas para o empreendimento da teoria ética.⁵⁶ Além disso, uma defesa plausível do particularismo não se compromete com a afirmação mais forte de que as regras gerais são impossíveis, ou mesmo que regras universais inexistem,⁵⁷ uma defesa plausível afirma apenas que a atividade virtuosa do *phronimos* não pode ser reduzida a regras previamente determinadas, já que toda e qualquer ação moral se inscreve na dimensão nebulosa das circunstâncias envolvendo os elementos particulares da ação (onde, quando, quem, intensidade, duração) e que é a partir da percepção treinada dos agentes éticos para distinguir esses elementos que a ação moral se dá.

⁵⁵ IRWIN, T. H. *Opus. Cit.*

⁵⁶ Prova disso são as passagens sobre a inexatidão do método já discutidas e analisadas no primeiro capítulo.

⁵⁷ Vimos que elas de fato existem em forma de interdições absolutas.

Neste sentido, Nussbaum estabelece que o particularismo de Aristóteles não conflita, em nenhum sentido forte, com a existência de regras, pois estas possuem seu lugar no sistema embora não possam ser anteriores à percepção:

Devemos observar que as regras podem ter um papel importante na razão prática sem serem anteriores a percepções particulares. Elas podem ser usadas não como normativas para a percepção, como autoridades últimas em relação às quais a correção de escolhas particulares é contraposta, mas como resumos ou como um método baseado na experiência, extremamente úteis para uma série de propósitos, porém válidos unicamente na medida em que descrevem corretamente bons juízos concretos, aos quais devem, em última análise, ser contrapostos. Neste segundo modo de ver as coisas ainda há espaço para reconhecer como eticamente proeminente o traço novo ou surpreendente da situação diante de nós, traços que não poderiam ter sido antecipados na regra ou até mesmo traços que não poderiam, por princípio, ser capturados em qualquer regra. Se é deste segundo modo que Aristóteles fala sobre regras, então não precisa haver qualquer tensão entre sua defesa da anterioridade da percepção e seu interesse evidente em regras e definições. Argumentarei agora que de fato é este o caso, e investigarei suas razões para dar prioridade ao particular.⁵⁸

A diferença fundamental que distingue os tipos de particularismo é importante para não confundir a posição de Aristóteles com a posição extremada que flerta com o relativismo. O particularismo modesto ou mitigado apenas assume que as regras gerais se submetem à percepção. Elas são resumos de percepções situacionais e neste sentido tem um papel garantido na ética, qual seja, organizar a experiência dos casos particulares.

O próprio Irwin faz uma ressalva no final de seu artigo assumindo que talvez não tenha refutado a versão moderada do particularismo:

Mesmo que meus argumentos pareçam lançar dúvidas quanto à interpretação particularista que descrevi, os leitores simpáticos ao particularismo podem ficar insatisfeitos. Eles podem objetar que a posição que critiquei é uma versão um tanto extremada do particularismo, e que versões mais moderadas são mais aristotélicas e mais plausíveis em si mesmas. Talvez seja até mesmo um erro supor, como supus, que alguma tese sobre a anterioridade normativa da percepção sobre as regras gerais é um elemento crucial numa interpretação particularista de Aristóteles.

Eu não pretendo excluir a possibilidade da elaboração de uma tese não-óbvia e defensável que pudesse ser descrita como aristotélica e, em algum sentido apropriado, particularista.⁵⁹

⁵⁸ NUSSBAUM, M. *Love's Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 68.

⁵⁹ IRWIN. *Opus. Cit.* p. 70.

O que Irwin tinha em mente no decorrer de todo o seu artigo era a posição extremada, a qual de fato merece objeções dada a sua incapacidade de explicar a presença de generalizações e universalizações na ética aristotélica. No entanto, o particularismo que visou defender não está vulnerável a tais objeções, visto que coabita pacificamente com tais regras. A característica essencial do particularismo não é que este seja incompatível com regras ou generalizações, mas simplesmente que é primordial a todo e qualquer ato moral que este se molde às circunstâncias da ação (o que é amplamente apoiado pelas passagens da ética) e que tais circunstâncias não permanecem as mesmas a despeito da nossa tendência a formar generalizações usuais.

Mas há uma forma mais sutil de objeção que merece ser investigada. Tal objeção se baseia na distinção radical entre *phronêsis* e *aisthêsis*.

R. A. Shiner,⁶⁰ quando em seu artigo busca criticar L. Jost⁶¹ e R. Martin⁶² por não terem compreendido adequadamente o papel que cumpre a *aisthêsis* nos escritos éticos de Aristóteles, parece reforçar a crítica ao particularismo demonstrando a inadequação das relações entre *phronêsis* e *aisthêsis*.

Shiner começa seu artigo criticando a posição de Jost de que o julgamento ético é para Aristóteles apenas um tipo de percepção ética que é empírica em essência, pois Aristóteles se utiliza de um critério naturalista para os julgamentos de valor. Valores referentes a pessoas são fatos sobre elas. Para Jost, portanto, noções éticas são definidas em termos de noções factuais. Esse naturalismo ético anda *pari passu* com outra concepção difundida na interpretação de Aristóteles, qual seja, a distinção entre ciências teóricas, produtivas e práticas. As teóricas operam no reino da verdade universal, já as produtivas e as práticas operam no reino da verdade ‘a maior parte das vezes’ (*hôs epi to polu*).

A posição de Jost é sustentada na base de uma concepção da natureza do *phronimos*, ou seja, concebendo o *phronimos* como um tipo de ‘observador ideal’ ou ‘agente ideal’. Essa alegação é duramente criticada por Shiner, pois na verdade o

⁶⁰ R. A. SHINER. ‘Ethical Perception in Aristotle’. *Apeiron* XII, 1, 1978.

⁶¹ L. J. JOST. ‘Is Aristotle an Intuicionist?’ *Apeiron* 10, n.1. 15-19, 1976.

⁶² R. MARTIN. ‘Intuicionism and Practical Syllogism in Aristotle’s Ethics’, *Apeiron* 11, n.2. 12-19, 1977. Jost e Martin se posicionam contra Bernard Baumrin “Aristotle’s Ethical Intuicionism”, que assevera que Aristóteles pode ser considerado um intuicionista Mooreano. Mas a discussão que nos interessa no artigo de Shiner não é tanto sua inconformidade com a posição desses autores sobre se Aristóteles era ou não um intuicionista ou um naturalista, e sim sua descrição da percepção ética.

phronimos deve ser entendido como simplesmente um esboço geral de todas aquelas pessoas que são capazes de lidar com crises e dilemas éticos nas suas vidas, exibindo sensibilidade e cuidado em relação aos problemas dos outros. O *phronimos*, como as outras figuras morais em Aristóteles, não é uma idéia platônica, mas sim uma pessoa de carne e osso que personifica o tipo ilustrativo da dimensão intelectual da vida ética.

Nas palavras de Shiner:

O *phronimos* é o homem que delibera bem sobre o que é bom e conveniente para si mesmo. Ser *phronimos* é ser capaz de ver o que deveria ser feito em qualquer dada situação particular para atingir o *skopos* daquela situação. A quantidade precisa de raiva, por exemplo, que é adequada para um dado insulto pode, em geral, ser considerada ficando entre a irascibilidade e a pacatez. Mas cada caso é diferente, com diferentes instanciações de variáveis. Não obstante, o que é apropriado em um dado caso é determinado – é sobre isso apenas que versa a prudência. A doutrina da relatividade do meio é oposta a doutrina da verdade moral universal e também ao subjetivismo protagoreano.⁶³

Até aqui a argumentação de Shiner parece fazer eco às alegações principais da tese particularista, pois ele assume que *cada caso é diferente com diferentes instanciações de variáveis*.

Entretanto, Shiner assevera que Aristóteles demarca nitidamente a distância entre prudência e percepção ética, contradizendo o ponto (e) da evidencia textual a favor do particularismo, o qual traz a alegação de que a *phronêsis* está intimamente conectada com a *aisthêsis*, pois Aristóteles nos diz que a *phronêsis* se ocupa do particular imediato, que não é objeto de conhecimento científico, mas objeto de percepção.

Afirmamos anteriormente que essa era uma das evidências de que Aristóteles subscreve o particularismo. No entanto Shiner observa que:

(A) Aristóteles distingue cuidadosamente diferentes categorias de estado mental, *hexis* (disposições desenvolvidas), *dynamis* (capacidades) e *pathê* (emoções). *Phronêsis*, *nous* são *hexeis* da parte racional da alma, são virtudes intelectuais (*dianontikai aretai*). *Aisthêsis*, por sua vez, é uma *dynamis*.

(B) de acordo com Aristóteles não se pode ter conhecimento por percepção apenas, pois conhecimento se refere a universais. *Phronêsis* e *nous* são referidos a universais, e assim contam como conhecimento *hôs epi to polu*, sendo adequadamente aplicados a investigações práticas.

⁶³ Cf. SHINER. *Opus. Cit.* p. 80.

(C) *Phronêsis* é proximamente associada com *bouleusis*, deliberação. O *bouleutikos* é aquele que possui prudência. Entretanto, entre as coisas sobre as quais não se pode deliberar estão fatos particulares; desses temos *aisthêsis*.

De acordo com essas afirmações, seria possível uma interpretação oposta ao particularismo, pois aquele que defende o particularismo moral de Aristóteles está comprometido com alguma espécie de ligação entre *phronêsis* e *aisthêsis*. Vejamos mais de perto os tópicos elencados por Shiner:

(A) De fato, Aristóteles distingue claramente os estados mentais em disposições, capacidades e emoções em *EN* II 5. Sua estratégia é mostrar que a virtude moral é uma disposição. *Phronêsis* certamente se distingue de *aisthêsis* do ponto de vista do estado mental, mas isto não é obstáculo para quem está afirmando uma conexão, pois para que haja conexão não é preciso que haja identidade. Aliás, só dizemos que existe conexão entre A e B quando A e B são distintos em algum aspecto, do contrário dizemos que são idênticos.

(B) A percepção não pode, sozinha, produzir conhecimento, mas tampouco a prudência pode produzi-lo sem o auxílio da percepção, pois cabe à *aisthêsis* enxergar o que deve ser feito na circunstância concreta de ação e isto Aristóteles não cansa de advertir. O conhecimento prático, assim, não pode contar apenas com uma capacidade intelectual que se refere a universais. Mesmo que isso demarque uma distinção entre *phronêsis* e *aisthêsis*, não elimina a conexão exigida entre uma e outra

(C) Sim, temos percepção dos fatos particulares e destes não pode haver deliberação, a qual é efetivamente realizada pelo prudente. Não há deliberação de particulares, é verdade, mas isso só mostra que não pode faltar ao prudente sua mais preciosa característica, qual seja, perceber em cada caso o que é mais relevante do ponto de vista moral para poder agir com retidão. Se o prudente apenas deliberasse sobre meios para atingir fins visados, sem o concurso da percepção ética, ele ficaria privado daquilo que para Aristóteles é o mais importante. Isto é transparente no texto aristotélico, pois ele nos diz que aqueles que sabem qual tipo de carne é leve estão mais aptos a produzir saúde do que aqueles que sabem que as carnes leves são saudáveis.⁶⁴

Entretanto, creio que embora as categorias de *phronêsis*, *nous* e *aisthêsis* possam ser separadas pela análise, ofertando uma clareza para a compreensão do comportamento ético, elas não podem ser estratificadas totalmente na realidade. O ato

⁶⁴ *EN* VI 1141b 17-21.

concreto do virtuoso consiste em uma interpenetração não muito nítida entre um desejo reto forjado pelo hábito seguido de uma deliberação lenta e minuciosa dos melhores meios para atingir um fim reto, o qual só é atingido pela união de uma sensibilidade moral aguda em perceber as particularidades da situação com uma virtude intelectual que apreende os meios corretos (virtuosos) de atingir os fins. Mas esse processo está de tal forma amalgamado no virtuoso que não podemos dizer que ele tenha consciência de cada etapa realizada. O homem moral em Aristóteles é aquele que possui uma racionalidade (prudência) e uma sensibilidade (*aisthêsis*) que o capacita a atingir a *eudaimonia*. Esse é o homem que tem o ‘olho’ ou a ‘visão’ moral.

Essa capacidade madura e sensível para questões morais envolve *aisthêsis* como uma apreciação situacional tal como entendida por Wiggins em “Deliberation and Practical Reason”:

Um homem geralmente se pergunta ‘o que devo fazer?’ não com uma visão a maximizar nada mas apenas em resposta a um contexto particular. Isso suscitará exigências particulares e contingentes sobre a sua percepção moral ou prática, mas pode ser que nem todos traços relevantes da situação saltem aos olhos. Para ver quais são eles, para incitar a imaginação a revirar a questão e ativar em reflexão e experimentos mentais quaisquer interesses e paixões que isto deva ativar, pode ser necessária uma boa dose de apreciação situacional ou, como Aristóteles diria, percepção (*aisthêsis*).⁶⁵

Essa forma de entender o papel da percepção ética em Aristóteles é propriamente uma marca da postura particularista na medida em que determina a preponderância de se perceber os aspectos relevantes da situação como algo fundamental para deliberar corretamente e atingir o fim bom que é o objetivo do prudente. O indivíduo que apenas possua séries automáticas de generalizações usuais não estaria capacitado a reagir em situações que demandem uma sensibilidade perceptual. Uma sensibilidade que aponte o que de fato é relevante nessa situação que se apresenta. Talvez por isso Aristóteles enfatize a força das circunstâncias e da percepção quando fala da dificuldade de atribuir censura ao desvio moral em *EN* 1109b 21-23 :

⁶⁵ WIGGINS, D. “Deliberation and Practical Reason”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*. p. 232-233.

Não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação.⁶⁶

O desvio moral, objeto de censura, seria facilmente determinado pelo raciocínio prático se este fosse capacitado a inferir regras práticas. O homem que se desviasse da virtude, por mínimo que fosse, estaria vulnerável à censura moral de forma explícita e categórica. Mas o que Aristóteles está dizendo é exatamente o contrário disso. Ele está indicando que não podemos saber com segurança quando alguém está se desviando a ponto de merecer censura. Isto nos permite concluir que o senso moral não é algo que possa ser reduzido a um algoritmo, e que as ‘*tais coisas*’ que dependem de circunstâncias particulares não podem ser apreendidas de antemão pelo raciocínio (regras), mas sim são coisas que se submetem ao crivo da percepção (*aisthêsis*).

Embora Shiner possa ter dado a impressão de que rejeitava frontalmente uma leitura particularista, quando nos deparamos com outro artigo de sua autoria, vemos que sua intenção não é propriamente defender algum tipo de universalismo, mas sim preservar a visão complexa da ética aristotélica e resistir a colocá-la em um esquema redutor.

Em seu artigo intitulado “*Aisthêsis, nous and Phronêsis in the Practical Syllogism*”,⁶⁷ o autor se contrapõe à estratégia de D. K. Mondrack.⁶⁸ A tese de Mondrack, a qual Shiner vai se contrapor, é a de que existe uma possibilidade de fornecer um esquema inferencial geral para compreender a racionalidade ética sob o silogismo prático. Isto é feito na base de uma inclusão do que Mondrack chama de *atitude proposicional adequada* para a premissa maior do silogismo prático. Essa atitude proposicional adequada seria a *aisthêsis*. Ela cumpriria o papel de uma atitude que tem como seus objetos o início do argumento e seria uma percepção do que está sendo asserido na premissa maior.

A *aisthêsis* seria uma forte candidata a cumprir esse papel em virtude da obsessão aristotélica em enfatizar sua importância no julgamento prático.

Não obstante, Shiner vai objetar que *aisthêsis* não pode cumprir o papel que Mondrack deseja, e isto por duas razões:

⁶⁶ EN II 1109b 21-23.

⁶⁷ SHINER, R. “*Aisthêsis, nous and Phronêsis in the Practical Syllogism*”. *Philosophical Studies*, 36, 1979, p. 377-387.

⁶⁸ MONDRACK, D. K. “*Aisthêsis in the Practical Syllogism*”. *Philosophical Studies*, 30, 1976.

a) não existe percepção de universais, a percepção é sempre de particulares, mas a premissa maior do silogismo envolve universais.

b) existem diferenças entre percepção humana e animal que não autorizam chamar a percepção ética de uma atitude proposicional adequada.

O que Shiner vai desenvolver no artigo não merece muita atenção, posto que ele vai tratar da percepção animal em geral. Mas o que nos interessa de imediato é que a aparente controvérsia sobre as relações entre *phronêsis* e *aisthêsis* que o colocaria no rol dos universalistas se revela um engano, pois ele volta a se comprometer com algum tipo de visão particularista ao negar que Aristóteles ofereça um esquema inferencial rígido através do silogismo prático. Vejamos o que ele diz nas suas considerações finais:

Aristóteles não está oferecendo uma descrição do raciocínio prático no sentido de um esquema formal para inferências práticas. Ele está fazendo uma psicologia a priori, ou filosofia prática da mente. Ele está estabelecendo para nós o equipamento conceitual que precisamos para entender filosoficamente a ação prática e o julgamento prático.(...) o padrão recorrente que ele diagnostica na rica variedade dos atos humanos resiste à redução a um simples esquema inferencial.⁶⁹

Se não devemos reduzir o raciocínio prático a um simples esquema inferencial, não devemos entendê-lo como um regramento normativo capaz de gerar princípios que guiem a ação humana, sejam esses princípios universais ou gerais, pois esta é rica e variada e não se molda ao nosso ímpeto de formalização. A formalização do raciocínio podendo ser feita apenas depois do processo real de pesar razões e agir.

É fora de dúvida que precisamos reconhecer na ética aristotélica os três registros de universalização, generalização e particularização. Aristóteles se utiliza de todos eles em sua argumentação moral. Ocorre que não basta que se mencione tais registros de forma estanque, é preciso revelar qual deles é a estrutura básica da ética.

Neste sentido, Zingano em “lei moral e escolha singular” parece fazer uma defesa vigorosa do particularismo moral de Aristóteles e o faz mostrando que a estrutura básica da ética aristotélica se dá nas escolhas singulares dos agentes morais.

Zingano admite que o reino da indeterminação das ações estorva a universalização estrita, fazendo com que a estrutura das leis morais em Aristóteles se submeta ao registro do *hôs epi to polu*. Neste registro o ‘nas mais das vezes’ é

⁶⁹ SHINER, R. *Opus. Cit.*, p. 386.

interpretado como uma frequência de eventos que sempre pode ser rompida pelo acidente.⁷⁰ F é freqüentemente G, embora possa, as vezes, não ser G.

Não obstante, *hôs epi to polu* tem que ser entendido como a norma que estabelece a frequência e não o contrário, visto que somente a estatística não pode ser causa da regra. Isto foi agudamente observado por Irwin para contrapor a uma visão meramente frequencista da noção *hôs epi to polu* em que se apóiam alguns intérpretes. A generalização e a inexatidão, entretanto, seriam marcas das premissas e das conclusões dos argumentos morais. Isto opõe o demonstrar do cientista ao mostrar do prudente.

Também é lembrado por Zingano que existem interdições absolutas que não admitem exceção, e dessa forma há espaço para o registro do universal ao lado do geral. Mas é, sobretudo, o particular que vai constituir o cerne da ética aristotélica, pois o agente deve sempre tomar sua decisão levando em conta as circunstâncias da ação:

Aristóteles repetirá obsessivamente, ao longo de sua ética, que se deve agir em função das circunstâncias, que a decisão se faz caso a caso, que não temos outro amparo senão o prudente, a quem devemos nos voltar sempre que as decisões forem importantes, porque a ação moral só revela sua verdade nos casos singulares, imersa nas circunstâncias no interior das quais se produz.⁷¹

Zingano rejeita tanto as universalizações como as generalizações como o modo básico de estruturação da ética e isso porque tanto as universalizações (sempre assim) como as generalizações (freqüentemente assim) são depositas pelas particularizações (não mais assim do que não assim). O particularismo reivindicaria sua predominância e seria o tom dominante da ética. É analisada, com efeito, cuidadosamente a doutrina aristotélica da lei e observado que caso considerássemos a generalização como o registro próprio da ética aristotélica a figura do prudente seria secundária e incongruente. Secundária porque só se recorreria a ele em caso de exceção à regra e incongruente porque sua intervenção estaria ligada ao acaso, o qual não pode ser objeto de deliberação. Mas o prudente não aparece nem como uma figura secundária nem como incongruente, ao contrário, Aristóteles o considera o próprio critério moral. Ademais, ao prudente é reservada a tarefa de mostrar a verdade prática e esta é, segundo Zingano, a situação básica do fato moral.

⁷⁰ ZINGANO, M. 'Lei moral e escolha singular', p. 330.

⁷¹ *Ibidem.* p. 337.

Suas conclusões remetem ao particularismo moral moderado que não rechaça as regras morais, mas impõe uma hierarquia capaz de explicar as universalizações e generalizações a partir de seu fundamento: os enunciados práticos particulares:

O registro básico moral é, se estou correto, o não mais assim do que não assim, que conduz diretamente ao particularismo: sua determinação se faz em função e à luz das circunstâncias nas quais se produz a ação. Ao caracterizar a virtude como justo meio, Aristóteles está, entre outras coisas, dando precedência a esse registro sobre os dois outros, a generalização e a universalização (...) O que interessa, porém ao filósofo é compreender de que modo universalizações e generalizações convivem com asserções particulares, com escolhas singulares que se esgotam na circunstancialidade dos atos que governam. A resposta parece-me ser que estes enunciados práticos, por vezes recalcitrantes a toda generalização, são o fundamento mesmo do mundo moral, constituem os elementos sobre os quais regras e leis posteriormente podem ser concebidas. Neste sentido, a ética Aristotélica é particularista, pois faz das escolhas singulares a base de toda a moral.⁷²

Essa visão parece estar em total consonância com a letra do texto aristotélico e não infunde em nenhum sentido na doutrina moral de Aristóteles um relativismo paralisante.⁷³ Dizer que a base e o fundamento da ética aristotélica se encontram na escolha singular não é ignorar suas determinações objetivas, pois mesmo que seja preciso atentar para as circunstâncias que revelam os elementos de relevância moral em cada caso, agentes virtuosos com as mesmas disposições na mesma circunstância fariam a mesma coisa. Entretanto, o caráter das coisas sobre as quais deliberamos é sempre obscuro e indeterminado e, neste sentido, inibe uma total redução a regras e princípios.

Isto fica claro na passagem da *EN* 1112b 7-9 onde Aristóteles afirma:

Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem no mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão. Cercamo-nos de conselheiros em relação aos assuntos importantes, descrentes de nós mesmos como incapazes de discernir o que fazer.⁷⁴

Esse caráter obscuro revela com toda a força o matiz particularista da ética aristotélica, onde não faz sentido apelar para a predominância de regras gerais e

⁷² *Ibidem.*, p. 356-357.

⁷³ Para Shiner, por exemplo, a doutrina da mediedade de Aristóteles é oposta tanto à verdade moral universal como ao subjetivismo protagoreano. SHINER, R. "Ethical Perception in Aristotle". p. 80.

⁷⁴ *EN* III 1112b 7-9.

universais. Se tivermos em mente as passagens sobre o método, as que revelam a flexibilidade da mediedade, e as que tratam da percepção ética, seremos conduzidos inapelavelmente ao particularismo moral.

O particularismo modesto que está sendo defendido aqui se encontra livre das objeções universalistas que insistem na exigência de regras gerais ou universais que todo sistema moral ou teoria moral deve possuir. Não negando a existência de regras de qualquer tipo em Aristóteles, o particularismo modesto é uma visão muito mais defensável do que as posturas extremadas. Estas últimas não conseguem explicar as passagens que revelam interdições absolutas como regras negativas, mas ainda assim universais, nem como explicar a noção *hôs epi to polu* que indica um regramento geral presente na argumentação aristotélica. Dito isto, fica clara a posição que defendo em relação à filosofia moral de Aristóteles, como também claro o arcabouço argumentativo que dá sustentação a essa posição. Cabe agora evidenciar um aspecto controverso da ética aristotélica: a teoria da equidade.

(iv). *Equidade e Particularismo.*

Dois textos merecem atenção quando o que está em mira é a noção aristotélica da equidade. Aristóteles empreende sua investigação desse conceito em *EN* V 10 e em *Ret.* I. 13 e I 15.⁷⁵

No livro V Aristóteles vai se ocupar da virtude da justiça como de costume, partindo dos *phainomena*, revirando os conceitos, propondo questões e chegando aos *endoxa*:

Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto.⁷⁶

⁷⁵ Os textos da bibliografia secundária a respeito do tema são: HORN, C. “Epieikeia: the competence of the perfectly Just person in Aristotle”. In: *The Virtuous life in Greeck ethics.* (Burkhard Reis ed.). Cambridge: University Press, 2006. BRUNSCHWIG, J. “Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity”. In: *Rationality in greek thought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 115-155. SHINER, R. “Aristotle’s theory of equity”. *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994, p. 1245-1264. TORDESILHAS, A. “Equidade e Kaironomia em Aristóteles”. *Dissertatio*, 19-20, 2004, p. 67-91.

⁷⁶ *EN* V 1129a 7-10.

Aristóteles assume aquilo que todos entendem por justiça e injustiça e também os vários significados desses termos para empreender a análise que lhe permitirá classificar as diversas formas de justiça.

Em *EN V. 10*, que é o ponto que nos interessa de momento, ele tematiza a noção de equidade e se propõe a investigar as relações entre esta última com a justiça. A equidade aristotélica funciona bem no apoio ao particularismo na medida em que opera no espaço deixado pela lei, cuja generalidade impede um tratamento adequado aos casos singulares.

A apresentação do conceito de equidade como um suporte da visão particularista não deve surpreender. Sobretudo quando se tem em mente o papel que Aristóteles reserva ao homem equânime (*epieikes*), qual seja, o de corrigir a lei.

O equitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal. A razão disso é que toda lei é universal, mas a respeito de certas coisas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta.⁷⁷

Aristóteles admite que o equitativo está incluso no conceito de justiça, mas o exclui do seu aspecto puramente legal pois o está reservando para uma parte superior da justiça. Evidentemente que se a equidade terá a missão de corrigir a justiça legal (escrita), ela em certo sentido pode ser dita superior a esta.

A passagem apresenta o limite das afirmações normativas e revela que a justiça legal deve ser instanciada por algum tipo de correção. Mas como bem lembra Brunschwig, a noção de “correção” parece colocar alguns problemas que exigiriam alguma solução normativa de segunda ordem:

Se há casos em que as falhas da lei deveriam ser corrigidas, será que há regras de segunda ordem que permitem identificar esses casos? E, supondo que se possam determinar algumas dessas regras, será que há outras regras de segunda ordem que permitam tratar de modo apropriado os casos excepcionais identificados pelo primeiro tipo? Esses dois tipos de regras de segunda ordem – se é que existe alguma regra desse tipo – tem de ser distinguidos um do outro e articulados entre si. Pois é claro que se tem de saber *que* se está lidando com um caso excepcional antes de se poder pensar em perguntar *como* é apropriado lidar com ele. Tem-se de ter o que eu chamarei “regras do que” e “regras do como”.⁷⁸

⁷⁷ *EN V 1137b 11-14*.

⁷⁸ BRUNSCHWIG, J. “A Regra e a Exceção: Sobre a teoria aristotélica da Equidade”, p. 168.

Segundo Brunschwig, A teoria aristotélica da equidade deve ser analisada sob a ótica mais ampla da sua constituição histórica, devedora do legado popular que a entendia como identificada com alguma forma de indulgência, por um lado, e por outro filiada ao legado filosófico de Platão, cuja preocupação girava em torno da aplicação da lei. Esses dois legados traziam uma dupla significação do conceito de equidade:

a) equidade seria um sentimento de indulgência chamado a dar conta das deficiências da lei.

b) equidade seria uma razão jurídica superior, afastada de conotações sentimentais.⁷⁹

A síntese desses dois legados operada por Aristóteles faz com que possa se pensar o portador da *epieikeia* tanto como o cidadão conciliador como com o juiz equitativo. O primeiro não exige tudo a que tem direito, mesmo tendo a justiça a seu lado; o segundo suspende a aplicação da lei que agiria em detrimento do acusado. Mas a despeito da clarificação conceitual de Brunschwig, sua tese principal será que a noção de equidade não implica a suspensão de regras, ao contrário, infunde uma normatização de ordem superior que capacita o juiz ou o legislador a intervir:

A *epieikeia* aristotélica (...) não aparece, portanto, como uma suspensão, sem princípio nem regra, de regras legais, tampouco como um escape puramente negativo “para fora do domínio do direito”. Ela não produz uma irrupção imprevista na aplicação da justiça legal para perturbá-la ou para sustá-la. A possibilidade de sua intervenção é prevista e aceita pelo legislador; cabe ao juiz atualizar ou não atualizar essa possibilidade, em conformidade superior que dirige o juiz para o rigor ou para a flexibilidade. Há uma regra para determinar *que* é preciso aplicar a regra ou *que* é preciso suspende-la. A equidade entra em cena, e o faz certamente sob a forma de indulgência, quando se trata de saber *como* resolver os casos de suspensão de uma regra.⁸⁰

Não precisamos ir além daqui para perceber que existe algo de importante na argumentação de Brunschwig. Mas o que ele denomina “regras que” e “regras como”

⁷⁹ Mencionado no mesmo texto por Brunschwig, está o comentário de Gauthier-Jolif sobre esse ponto que diz: “de acordo com alguns, a equidade reduz-se à lei não-escrita que é fonte da indulgência (ver sobretudo I 13, 1374^a 26); de acordo com outros, ela é a expressão da lei inscrita na natureza dos homens, a norma do direito natural, e opõe-se somente à lei escrita (15, 1375^a 27). É a essa segunda solução que se prende firmemente a *Ethica Nicomachea*: a equidade não é definida aí como indulgência, ela não está fora da esfera do direito, mas é, ao contrário, fonte do direito, e de um direito superior, já que inscrito na natureza. O progressismo jurídico recebe, desse modo, sua justificação e seu regulador juntamente, e a teoria aristotélica da equidade marca uma etapa importante na história do direito”.

⁸⁰ *Ibidem*. p. 195-196.

não pode ter o estatuto que é exigido para determinar ou orientar os agentes em circunstâncias práticas. Mesmo que denominemos isso de regras de segunda ordem, tais regras deixam em aberto o que fazer exatamente nos casos concretos. Dizer que existe uma regra para determinar que é preciso aplicar regras não é o suficiente para saber qual curso de ação deve ser tomado. Se regras de primeira ordem já não podem sozinhas orientar devidamente a prática de agentes morais, regras de segunda ordem teriam menos eficiência nisso, pois se encontram num patamar mais abstrato ainda. Se a regra de primeira ordem “pague sua dívida” não pode ser tomada universalmente, pois haverá casos em que o agente não deverá pagá-las, observando devidamente as circunstâncias; a regra de segunda ordem que diz que eu devo aplicar a regra de primeira ordem tampouco pode me orientar melhor, pois ignorando o caso concreto o agente fracassa em escolher o melhor curso de ação. Mesmo que a análise de Brunschwig esteja correta sobre a noção de equidade, sua posição não pode encorpar a tese universalista. Para que as regras morais ou jurídicas possam ter algum tipo de prioridade (o que o universalismo sustenta), não basta subir o grau de abstração das normas. É preciso mostrar que é possível desconsiderar as circunstâncias em que se promove a ação e que a regra indica, a despeito dos particulares, a ação correta.

Mas voltemos a Aristóteles. Um pouco antes ele revela o problema em torno da equidade e suas relações com o justo, sendo que essas noções não são nem idênticas nem são diferentes no seu gênero.⁸¹ E em seguida ele abre espaço para a interpretação da superioridade do particular em relação à lei:

Porque o equitativo, embora superior a uma espécie de justiça, é justo, e não é como coisa de classe diferente que é melhor do que justo. A mesma coisa, pois, é justa e equitativa, e, embora ambos sejam bons, o equitativo é superior.⁸²

Aristóteles identifica o equitativo e o justo em um mesmo gênero, mas os diferencia dizendo que o primeiro é superior. Mas em que consistiria essa superioridade? Seguindo a pista deixada na passagem 1137b 11-14 fica claro que tal superioridade consiste justamente no fato da equidade corrigir a lei geral. O *epieikes* é aquele que possui a competência de ir além e acima da justiça, corrigindo as falhas da lei em virtude de sua generalidade.

⁸¹ EN V 1137a 32-34.

⁸² EN V 1137b 7-10.

O erro consiste na deficiência das alegações universais ou gerais que não abarcam devidamente os casos particulares, em virtude dessa deficiência é preciso que se evoque o equânime, aquele que fará o que o próprio legislador faria se estivesse presente.

Portanto, quando a lei se expressa universalmente e surge um caso que não é abrangido pela declaração universal, é justo, uma vez que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade, corrigir a omissão – em outras palavras, dizer o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse conhecimento do caso.⁸³

Isto levou alguns intérpretes a crer que seria possível uma acumulação progressiva de qualificações e correções da lei geral capaz de eliminar qualquer indeterminação. As correções poderiam ser incorporadas paulatinamente ao corpo da lei de forma que no limite ficassem totalmente completas, não precisando de outras adições.

Na verdade, não seria, em princípio, impossível encorpar a regra com os casos particulares que fossem se somando nas intervenções do equânime. Não obstante, Aristóteles não parece chegar a essa conclusão, pois ele diz que a falha não está na lei e nem mesmo no legislador, mas é uma falha inscrita na própria natureza dos assuntos práticos.

Já vimos que Aristóteles assume que esse tipo de indeterminação dos assuntos práticos não é uma indeterminação de ordem epistêmica, ou seja, sua indeterminação não é minimizada pelo progresso ou acúmulo de conhecimento. Aqui estaria mais uma evidência de que a indeterminação é pensada no registro ontológico. A indeterminação se mantém a despeito das correções do equânime.

Se isto é verdade, as correções sucessivas da lei, por mais numerosas que fossem, não solapariam a atitude particularista que vê na sensibilidade contextual do *epieikes* o critério superior de justiça. Aristóteles parece dar seu consentimento a essa idéia.

Pois quando a coisa é indefinida a regra também é indefinida, como a régua de chumbo usada na modelagem de lesbos: a régua se adapta à

⁸³ EN V 1137b 19-24.

forma da pedra e não é rígida, assim também um decreto se adapta aos fatos particulares.⁸⁴

O que significa dizer que a regra é indefinida? Geralmente temos por regra algo que fixa um determinado tipo de ação. Uma regra prática indefinida dificilmente poderia ter o estatuto que pretendemos das regras morais.

Mas Aristóteles parece mitigar o papel das regras para acomodá-las aos fatos particulares e isso faz com que ele descarte a idéia de uma normatização completa na esfera legal. Isto fica bem nítido no seu tratamento da equidade.

Existem muitas passagens na *EN* e na *Política* onde Aristóteles nos dá descrições de uma pessoa chamada ‘o equânime’. O *epieikes* é um ser humano que possui a competência da *epieikeia*. Aristóteles atribui à *epieikeia* o nível perfeito de bondade moral e freqüentemente utiliza a expressão a todo tipo de habilidades que tornam seu possuidor um virtuoso por excelência. Daí uma possível aproximação com o *phronimos* como nos é dito em *EN* VI 1145a 25-35. Poderíamos mesmo dizer que esses dois conceitos cumprem papéis semelhantes em esferas distintas, sendo o *phronimos* o homem excelente na esfera moral e o *epieikês* o homem excelente na esfera legal. Isto nos permite interpretar o *epieikês* de forma mais ampla e não apenas no contexto estritamente jurídico, mas também na esfera moral.⁸⁵

Mas quando estamos investigando a *epieikeia*, nossa atenção não pode ficar restrita às passagens da *EN*, pois na *Retórica* Aristóteles também alude a este conceito e nos dá mais subsídios para refletir:

Pois o equitativo parece ser justo, e é equitativa a justiça que ultrapassa a lei escrita. Ora esta omissão umas vezes acontece contra a vontade dos legisladores, e outras por sua vontade: contra a vontade dos legisladores, quando o caso lhes passa despercebido; e por sua vontade, quando o não podem definir a rigor, mas se vêem na necessidade de empregar uma fórmula geral que, não sendo universal, é válida para a maioria dos casos. Também os casos em que não é fácil dar uma definição devido à sua indeterminação; por exemplo no caso de ferir com um instrumento de ferro, ou determinar o seu tamanho e a sua forma pois não chegaria a vida para enumerar todas as possibilidades.

⁸⁴ *EN* V 1137b 29-32.

⁸⁵ Não obstante essa identificação, Irwin distingue claramente a esfera moral da esfera jurídica assinalando que leis jurídicas podem ser violadas em alguns casos sem que isso viole o ponto da lei. Ao contrário, regras éticas reconhecem suas limitações, pois se encontram na forma de generalizações usuais, e como tais, não há violação da regra em um dado caso quando se evidencia que, esse caso específico não se encontra sob a regra usual. IRWIN. T. “Ethics as an inexact science: Aristotle’s ambition for moral”, p. 21.

Se. Pois, não é possível uma definição exata, mas a legislação é necessária, a lei deve ser expressa em termos gerais; de modo que se uma pessoa não tem mais do que um anel no dedo quando levanta a mão ou fere outra, segundo a lei escrita é culpada e comete injustiça, mas segundo a verdade não a comete, e é isso que é equidade.⁸⁶

Nesta passagem, se verifica a importância da *epieikeia* como corretiva da justiça e da lei escrita. Pois o caráter indefinido e indeterminado dos casos particulares obriga o legislador a empregar uma fórmula geral que deve ser capaz de acomodar o julgamento sensato do *epieikes*, aquele que mesmo sabendo que a lei escrita culpabiliza um indivíduo que comete a injustiça conforme a lei, absolve-o por entender que ele em verdade não a cometeu. O exemplo do anel no dedo é esclarecedor. Na letra fria da lei, seria possível a interpretação dura de que o agressor desferiu um golpe munido de instrumento cortante com o objetivo de ferir gravemente a vítima, embora saibamos que aquele que agride com as mãos não possa ser condenado pelo fato de portar um anel no dedo como se fosse uma arma. A intenção deve valer mais que a ação.

Aristóteles parece ter em mente a impossibilidade de um sistema jurídico baseado unicamente em leis escritas. A justiça não poderia ficar a mercê de decretos e leis gerais que não abarcam os casos particulares ignorando o aspecto da indulgência e do perdão como contribuintes legítimos da justiça.

É igualmente próprio da equidade perdoar as falhas humanas. Também olhar não para a lei, mas para o legislador; não para a palavra, mas para a intenção do legislador; não para a ação em si, mas para intenção; não para a parte, mas para o todo; não para o que uma pessoa agora é, mas para o que ela sempre foi ou tem geralmente sido. Também lembrar-nos mais do bem do que do mal que nos foi feito, e dos benefícios recebidos mais do que dos concedidos. Também suportar a injustiça sofrida. Também desejar que a questão se resolva mais pela palavra do que pela ação. E ainda querer mais um recurso a uma arbitragem do que ao julgamento dos tribunais; pois o árbitro olha para equidade, mas o juiz apenas para a lei; e por esta razão se inventou o árbitro, para que prevaleça a equidade. Fica deste modo definido o que respeita à equidade.⁸⁷

Se Aristóteles desenha assim a equidade, a primeira pergunta que vem à mente é justamente se a intervenção do *epieikês* pode, por sua vez, redundar em regras de segunda ordem.

⁸⁶ Ret. 1374a 25 – 1374b 1.

⁸⁷ Ret. 1374b 9-24.

Talvez a atitude mais crítica à interpretação particularista da equidade seja a de Christoph Horn.⁸⁸ Em seu artigo, ele admite que a *epieikeia* pode ser considerada a segunda parte da justiça que suplementa a primeira (a lei), e que ambas são espécies de um único gênero de justiça, mas que a equidade é a melhor delas.⁸⁹

Horn também verifica que existe uma distinção entre a competência chamada *epieikeia* e a pessoa que possui essa competência, o *epieikes*. Sendo que *epieikeia* é uma habilidade de interpretar, retificar e suplementar leis escritas; e *epieikes* é alguém que pratica a graça, a misericórdia e a brandura. A *Epieikeia* estaria na tradição histórica da relação legislador –juiz, enquanto que *epieikes* estaria na tradição de uma apreciação popular de perdão e indulgência.⁹⁰ Aristóteles unificaria essas duas características na sua definição de equidade na medida em que assume que a pessoa equânime é aquela que dá uma interpretação legal adequada e aplica uma medida apropriada de clemência.

Mas o ponto fulcral do artigo de Horn é a sua rejeição das visões particularistas sustentadas por Wiggins e MacDowell. Horn busca dar uma alternativa ao que ele chama “desafio de uma leitura particularista”. Vou me limitar aqui aos argumentos de Horn para a rejeição da postura particularista, resumizando esquematicamente o que ele diz de Wiggins e MacDowell. Isto porque já tratei anteriormente das razões que reforçam a postura particularista nesses autores.

A postura particularista desses autores está alicerçada, segundo Horn, nos seguintes tópicos:

- a). A matéria prática é por sua própria natureza indefinida e indeterminada e por isso uma estrita generalização de leis é impossível;
- b). A necessidade de fornecer fórmulas legais abstratas é, para Aristóteles, uma mera necessidade prática ou social, não uma necessidade objetiva;
- c). O legislador formula os decretos considerando apenas o caso usual, e assim, sua ação legislativa precisa ser suplementada por algum decreto particular;
- d). A comparação de Aristóteles entre o procedimento da *epieikeia* e o método dos pedreiros de lesbos indica que o *epieikes* lida com situações que não permitem a aplicação de normas invariantes e rígidas.

⁸⁸ HORN, C. “Epieikeia: the competence of the perfectly Just person in Aristotle”. In: *The Virtuous life in Greek ethics*. (Burkhard Reis ed.). Cambridge: University Press, 2006.

⁸⁹ *Ibidem*. p. 142.

⁹⁰ *Ibidem*. p. 143.

Todos esses pontos sustentariam a postura particularista e inviabilizariam fórmulas e leis abstratas ou generalizações estritas e compreensivas. A postura de Wiggins e MacDowell reclamaria uma incomensurabilidade fundamental entre as diferentes situações que se apresentam ao agente moral.

Horn admite que existem evidências que sustentam uma certa atribuição do particularismo a Aristóteles. Ele elenca os três tipos de evidência como segue:

(A). Contextualismo pedagógico – A pessoa capaz de determinar questões de justiça é aquela que foi educada numa sociedade idealmente justa. Aquela que internalizou as tradições de sua *polis* e que age de completo acordo com os padrões legais de sua cidade. É aquela que aprende por exemplos e por imitação.

(B). Inexatidão da filosofia moral – a variabilidade de seus objetos e o contexto de condições dos atos são incapazes de alcançar a generalidade e exatidão da matemática ou da filosofia teórica.

(C). A virtude como capacidade prática baseada na experiência – em *EN II* Aristóteles nos diz que emoções como medo, confiança, desejo, raiva, etc. ‘podem ser sentidas muito ou muito pouco, e em ambos os casos incorretamente; mas sentidas no tempo certo, com referencia aos objetos certos, em direção à pessoa certa, com o motivo certo, e do modo certo é o intermediário e o melhor, e isto é característico da virtude’. A pessoa é capaz de encontrar a mediedade como o arqueiro é capaz de atingir o alvo, e isso leva a crer que essa habilidade leva em consideração a experiência e o exercício.

Dito isto, é preciso ver que, ao contrário do que pretendem os particularistas, A passagem *EN V 10* indica que existem casos para os quais a lei pode ser formulada com sucesso: os casos-padrão ou ‘no mais das vezes’. Esses casos, diz-nos Horn, podem nos fornecer uma forma completamente adequada de orientar nossa conduta. Neste sentido, a *epieikeia* seria uma competência que melhoraria a lei escrita aplicando regras gerais a um caso ampliando os decretos existentes. Desse modo existem duas interpretações possíveis da equidade. Uma que podemos chamar de incomensurabilista (particularista), e outra que podemos chamar de aplicacionista (universalista)⁹¹

Duas objeções à interpretação incomensurabilista são levantadas por Horn:

a) A *phronêsis* seria apenas um tipo de racionalidade instrumental enquanto que os verdadeiros fins da vida humana seriam identificados pela virtude.

⁹¹ Horn prefere o termo ‘generalismo’ a ‘universalismo’.

b) Aristóteles estaria na esteira da epistemologia jurídica de Platão, a qual é tanto contexto-sensitiva quanto universalista.

Horn rejeita ambas as objeções como falhas e aduz a argumentação que ele acredita ser convincente para uma rejeição da postura particularista:

O que parece crucial para nossa controvérsia concernente às descrições particularistas e generalistas da *epieikeia* é isso: a oposição proposta na *Ret.* I. 13, entre infortúnios de um lado, e atos criminosos por outro, aparentemente é parte de uma tipologia casuística, não parte de um argumento particularista. Seria claramente favorável a uma leitura particularista da equidade se os exemplos de Aristóteles fossem similares àqueles usados por Wiggins ou MacDowell: compromissos incomensuráveis de agentes individuais, conflito entre virtudes, ou necessidade de relativizar virtudes. Os casos que ele discute são, entretanto, tais que os motivos de um agente devem ser cuidadosamente considerados para encontrar o julgamento correto. Na nossa passagem, Aristóteles não vai além dos limites da deliberação caso-regra. Essas observações são corroboradas pelo estudo de Anagnostopoulos: como suas profundas investigações mostram, a tese de Aristóteles de que a filosofia prática permanece sempre e necessariamente inexata resulta de ações guiadas que ele firmemente conecta com conhecimento prático. Então Aristóteles não deseja excluir conhecimento prático geral, mas ele alega que ele é insuficiente enquanto não atinge o nível da ação concreta. Agora, uma vez que ações concretas tem a ver com um infinito número de aspectos da realidade, pode não ser apropriado generalizações práticas. Assim, a insuficiência do conhecimento prático é devido somente a sua exigência de concreção, não causada por uma impossibilidade principal de regras gerais.⁹²

Como podemos ver, este tipo de objeção não atinge o particularismo moderado, pois este não afirma a impossibilidade das regras. Aristóteles certamente não deseja excluir a possibilidade de conhecimento prático geral, mas isso não o põe no rol dos universalistas. Se com isso Horn quer levantar uma dificuldade para a postura particularista, deveria restringir sua crítica ao tipo de particularismo que é vulnerável a ela. Veremos que suas próximas objeções se dirigem no mesmo sentido de inviabilizar um particularismo extremo:

(a) Aristóteles sustenta um grande número de regras gerais e princípios morais que são válidos sem qualificação

(b) o próprio conhecimento do *epieikês* é orientado por regras que, na terminologia de Brunchwig apresenta, se estabelecem como regras-que e regras-como.

⁹² *Ibidem.* p. 156

As primeiras são baseadas no conhecimento que a lei deve ser retificada, e as últimas são baseadas no conhecimento de como as regras devem ser transformadas.

(c) ‘válido para a maior parte dos casos’ descreve o caso normal e não o mais freqüente e isso implica que regularidades podem ser formuladas mesmo que existam exceções relevantes.

Poderíamos seguir relatando as objeções de Horn ao que ele chama de interpretação incomensurabilista ou particularista da *epieikeia* aristotélica, mas isso tornaria apenas cansativo ao leitor mais atento, visto que não é difícil perceber a fragilidade deste tipo de argumentação quando a postura que está sendo defendida não nega as afirmações que estão sendo mobilizadas pelo objetor.

A postura incomensurabilista rejeitada por Horn foi defendida por David Wiggins, que, tendo em mente a noção de equidade, defende⁹³ que a posição de Aristóteles deve ser entendida como inspirando um particularismo extremo, pois regras e princípios nunca poderiam antecipar as situações nas quais se depara o agente moral. Ele (Wiggins) acolhe a idéia de que o assunto próprio ao âmbito prático é indefinido e imprevisível, e neste sentido, não pode ser suporte para regras de qualquer tipo. Conseqüentemente, o agente moral não tem consciência de que modo lidará com situações que envolvam conflito, ou mesmo se persistirá em um determinado curso de ação. Logo, não há possibilidade de avançar através do raciocínio prático na construção de regras para conduta que sejam válidas ou úteis, não há uma única norma à qual se apegar para saber como se deve agir nas situações concretas. O mundo real se apresenta de outro modo. Wiggins tem em mente a passagem do livro V em que Aristóteles afirma que sobre algumas coisas não é possível fazer uma afirmação geral que seja correta.

Esta postura extremada, no entanto, é difícil de ser defendida quando examinamos de perto a ética de Aristóteles. Embora o estagirita indique seguidamente a preocupação com o momento singular de escolha e com as circunstâncias variáveis que se apresentam ao agente moral, não há respaldo textual para negar totalmente algum aspecto normativo. Talvez, como procuramos mostrar neste trabalho, tal aspecto não possa ter a importância e o peso que pretendem os defensores do universalismo, mas ele não se encontra ausente na argumentação da *Ethica Nicomachea*. A ressalva que cumpre anotar é que a instância normativa de forma alguma se sobrepõe à percepção

⁹³ “Incommensurability: four proposals”, p. 61.

particular dos agentes éticos bem formados. Estes não obedecem a princípios universais ou gerais antes de atentarem para sua sensibilidade moral, mas ao contrário, agem conforme suas percepções singulares e delas extraem algumas regras gerais que complementarão sua experiência moral.

A única objeção que faria dano à postura particularista moderada seria aquela que mostrasse a prioridade das leis e regras em relação à competência do éstoico. Mas é justamente isso que Aristóteles interdita quando assume a superioridade da equidade em relação à justiça. Conforme o texto aristotélico, as generalizações éticas e jurídicas são não só possíveis como fundamentais para consecução da ação prática. Porém, sua importância restringe-se a um caráter secundário em face da prioridade e superioridade das circunstâncias que só se revelam na ação concreta. Por isso Aristóteles é tão zeloso com o momento particular, sua preocupação revela que não é possível empreender a ação justa somente tendo em vista regras universais ou gerais de conduta. Isto é assim pela própria natureza dos assuntos práticos, nos quais se encontram as questões de justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A controvérsia a respeito do estatuto normativo da ética aristotélica - ou, como também poderíamos denominar, sobre a disputa da prioridade das regras ou das percepções circunstanciais - tomou fôlego entre os principais comentadores de Aristóteles e motivou intensas discussões.

No que toca a este trabalho, cumpre esclarecer que, embora tenha avançado uma tentativa de solução apresentando o particularismo modesto como resposta, não há nenhuma pretensão de originalidade da resposta, ou de invencibilidade do argumento. Há, evidentemente, uma convicção de que, pelas passagens analisadas do texto aristotélico, tal resposta surge como a mais respaldada e a que envolve menos dificuldades de adequação com a fonte primária.

A posição que advoga o universalista parece carecer de sustentação justamente quando se aborda a afirmação de Aristóteles de que sempre se deve agir tendo em vista as circunstâncias. Por outro lado, os argumentos universalistas não raro disputam aspectos que não são postos em causa pela versão moderada do particularismo, quando, por exemplo, enfatizam existirem evidências incontestáveis de regras gerais e universais na *Ethica Nicomachea*.

Algumas teses resultaram da análise do problema principal quando abordei as questões sobre o método e sobre a mediedade. No primeiro caso, defendi que o método deve ser entendido como dialético e inexato. Dialético porque não é possível desconsiderar as diversas remissões de Aristóteles às opiniões reputáveis e o uso que faz delas para construir sua demonstração; inexato porque, como ele mesmo diz taxativamente, devemos investigar os assuntos práticos conforme a matéria exige, e sendo assim, contentar-nos em indicar a verdade em linhas gerais e aproximadamente. A noção *hôs epi to polu* não pode reivindicar necessidade ou estender alguma norma que seja válida para todos os casos. Conseqüentemente, não autoriza o fornecimento de princípios de conduta invariáveis ao agente.

A mediedade, noção fundamental que integra o conceito de virtude moral, deve ser entendida como tendo dois aspectos: quantitativo, pois Aristóteles enfatiza que em toda ação podemos tomar mais, menos, ou uma quantidade igual e, neste sentido, a ação virtuosa deve se conformar aos parâmetros quantitativos que revelam o meio entre os extremos. Por outro lado, há uma exigência qualitativa que está para além de

qualquer medida possível, tal exigência desvela-se com a afirmação aristotélica de que a ação deve ser feita com o propósito do nobre, ou pelo fato de que devemos temer o que deve ser temido, perseguir o que deve ser perseguido, não aludindo assim a nenhuma quantidade, mas sim a um tipo de qualidade da ação. Desta forma, é forçoso que se aceite algum constrangimento normativo na prática da virtude, embora esse componente não se erga ao status de princípio. O qualificativo ‘relativo a nós’ deve ser entendido como relativo às circunstâncias, e sendo assim, a mediedade reforça a tese particularista.

Por fim, foi argumentado que a deliberação é a principal base de ação do virtuoso e que o silogismo prático não deve ser entendido como um procedimento de decisão efetiva, mas sim como uma forma de apresentação e formalização do que faz o *phronimos* nos casos concretos.

Se há evidência de regras em Aristóteles, há também indicação que elas não cumprem o papel primordial na consecução da ação virtuosa. O homem virtuoso descrito por Aristóteles não prescinde delas, mas prioriza as circunstâncias e a sua percepção ética distinguindo quando, onde, de que forma e com relação a quem ele age.

Tais elementos não são invariáveis, e sendo assim, não se deixam capturar por regras rígidas. Se as regras devem ser entendidas como guias infalíveis da ação virtuosa, então elas não podem garantir o sucesso da ação. Mas se elas forem entendidas como resumos de percepções situacionais, então elas podem ser um auxílio para o *phronimos*.

Se o particularismo modesto é a leitura mais conforme a letra do texto aristotélico como esta dissertação buscou mostrar, então é possível dizer que há uma certa complementaridade entre regras e particulares na decisão sobre qual curso de ação é o mais desejável. Não obstante, essa complementaridade não é neutra, mas respeita uma hierarquia que põe a ênfase na sensibilidade ética de agentes bem formados.

Almejou-se acima de tudo com este estudo não apenas mapear a argumentação levada a cabo pelos principais modelos interpretativos a respeito do problema apontado, mas também articular as distinções que tornam possível compreender a tentativa de solução que foi ofertada.

A exigência de clareza expositiva, coerência argumentativa e precisão conceitual são algumas das exigências de um texto que se pretenda filosófico. Não posso garantir que tenha satisfeito todos esses critérios de maneira irreparável, porém, o esforço em satisfazê-los tornou-me mais consciente das minhas deficiências

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2a ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

_____. *Nicomachean Ethics*. Trad: David Ross. Oxford University Press: Londres, 1998.

_____. *Nicomachean Ethics*, Trad: Roger Crisp. Cambridge University Press: Cambridge, 2000.

_____. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Comentaire Gauthier & Jolif, Tome I et II. Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1959.

_____. *Ethica Nicomachea* (Traduzione, introduzione e note de C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad: De M. G. Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *The Complet Works of Aristotle*. Barnes, J. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Ethica Eudemia*. (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Aristotle: Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Michael Woods) 2a ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. *Metafísica*. (Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de Giovanni Reale) 3 vol. trad: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Tópicos*. Obras Completas de Aristóteles. Trad: Campos, J. A. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

_____. *Retórica*. Obras Completas de Aristóteles. Trad: Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

Fontes Secundárias:

Obras coletivas.

ANTON, J. P., PREUSS, H [eds.]. *Essays in Ancient Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York: State University of New York, 1991.

BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. [eds.]. *Articles on Aristotle: ethics and politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977.

BOSLEY, R., SHINER, R. A., SISSON, J. D. [eds.]. *Aristotle virtue and the mean (Apeiron XXX, 4, 1995)*.

RORTY, A. O. [ed.]. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

SHERMAN, N. [ed.]. *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998.

Comentários, artigos, estudos críticos, obras de referência.

ACKRILL, J. L. *Aristotle's Ethics*. London: Faber & Faber, 1973.

ANAGNOSTOPOULOS, G. *Aristotle on the goals and the exactness of ethics*. University of California Press, 1994.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy". *Collected Philosophical Papers*, vol. 3, p. 26-42, 1958.

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Trad: Rui Gonçalo Amado. Editorial Presença, 1968.

_____. "Quasi-mathematical method in the eudemian ethics". In: S. Mansion, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961.

_____. "The practical syllogism". In: *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.

_____. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. "La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?" In: *Revue des Études Grecques*. Paris: 1965.

BARNES, J. "Introduction". In: *The Ethics of Aristotle* (trad. J.A.K. Thompson). New York: Penguin Books, 1976.

_____. "Aristotle and the Methods of Ethics". *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 133-134, 1980.

_____. *The Cambridge Companion to Aristotle*. BARNES, J. (org). Cambridge, 1995.

BAUMRIN, B. H. "Aristotle's Ethical Intuicionism". *New Scholasticism*, 42. 1-17, 1967.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Trad: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BESNIER, B. "A Distinção entre Práxis e Poiesis em Aristóteles". *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 127-163.

BOLTON, R. "Aristotle on the objectivity of ethics". In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J. P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 7-28.

BONELLA, E. "A Moralidade demanda prescrições Universais?" In: *ethic@, Florianópolis*, v.3, n.2, p. 135-143, Dez 2004.

BOSLEY, R. "Aristotle's use of the theory of mean: how adaptable and flexible is the theory?" *Apeiron* XXX (4), p. 35-66, 1995.

BOUTROUX, E. *Aristóteles*. Trad: Carlos Nogueé. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BOSTOCK, D. *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BROCHARD, V. "La morale ancienne et la morale moderne". *Revue Philosophique*, ano XXVI, janeiro de 1901, p. 1-12.

BROWN, L. "What is "the mean relative to us" in Aristotle's ethics?" *Phronêsis*, XLII (1), p. 77-93, 1997.

BRUNSCHWIG, J. "Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity". In: *Rationality in greek thought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 115-155.

BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. (text, preface and notes). Salem: Ayer Company, Publishers, Inc., 1988.

BURNYEAT, M. F. "Aristotle on Learning to be good". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of Califórnia Press, Califórnia, 1980.

- CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- COOPER, J. *Reason and Human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.
- _____. *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- _____. “The Magna Moralia and Aristotle’s Moral Philosophy”. In: *Classical Philosophy 5: Aristotle’s Ethics* (T. H. Irwin, ed.) New York: Garland, 1995. P. 1-23.
- CURZER, H. J. “A defense of Aristotle’s doctrine that virtue is a mean”. *Ancient Philosophy*, 16, 1996, p. 129-138.
- DANCY, J. “Moral Particularism”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>
- _____. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.
- _____. *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- DREFCINSKI, S. “Aristotle’s fallible phronimos”. *Ancient philosophy*, Vol. 16 (1), 1996, p. 139-153.
- DÜRING, I. *Aristóteles: Exposición e Interpretación de su pensamiento*. Trad: Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- DUTRA, D. V. “O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações”. *Dissertatio* Nº. 10, 1999, p. 75-96.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle’s theory of moral insight*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- FORTENBAUGH, W. “*Ta pros to telos* and Syllogistic Vocabulary in Aristotle’s Ethics”. *Phronêsis* Nº 10, 1965.
- GAUTHIER, R-A. *La morale d’Aristote*. Paris: PUF, 1973.
- GRANT, A. *The Ethics of Aristotle* (with essays and notes) London: Longmans, Green and Co., 1885. 2 vols.
- GREENWOOD, L. H. G. *Aristotle Nicomachean Ethics book six* (with essays, notes, and translation). New York: Arno Press, 1973.
- GILLILAND, R. “Aristotle, Moral Particularism, and the indeterminacy of Principles”. Disponível em <http://www.dartmouth.edu/~rgillila/jobs/MP5.htm>. Acesso em: 13 ago. 2004.
- GUARIGLIA, O. *La Ética em Aristóteles: o la moral de La virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

- _____. *Moralidad – ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires, 1996.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- HEINAMAN, R. *Aristotle and Moral Realism*. Boulder: Westview Press, 1995.
- HOBUSS, J. “Sobre a mediedade em Aristóteles: generalização e circunstância”. *Ethica@. Florianópolis*, V.3, N.1. pp. 47-60, 2004.
- _____. “O meio relativo a nós em Aristóteles”. *Ethica@ - Florianópolis*, v. 6, n.1, p. 19-34 Jul 2007.
- _____. “Sobre o Significado da Doutrina da ‘Mediedade’ em Aristóteles”. *Journal of Ancient Philosophy* Vol. II, 2008.
- _____. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: UFPEL, 2009.
- HÖFFE, O. *Aristóteles*. Trad: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOOKER, B. *Moral Particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HORN, C. “Epieikeia: the competence of the perfectly Just person in Aristotle”. In: *The Virtuous life in Greeck ethics*. (Burkhard Reis ed.). Cambridge: University Press, 2006.
- HURSTHOUSE, R. “A false doctrine of mean”. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 105-119.
- _____. “A Doutrina Central da Mediedade”. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. [Richard Kraut (ed)] Trad: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- IRWIN, T. “A ética como uma ciência inexata”. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 13-73.
- _____. “Ethics as an inexact science: Aristotle's ambition for moral”. In: HOOKER, B.; LITTLE, M. (eds.). *Moral particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 100-129.
- _____. *Aristotle's first Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- _____. “Aristotle's method of ethics”. In: *D O'Meara, Studies in Aristotle*, Washington, 1981.
- _____. “Aristóteles e seus intérpretes sobre Kalon e Honestum”. *Analytica*, 8 (2), 2004. p. 31-46.
- JAEGER, W. *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. “Aristotle's use of Medicine as Model of Method in his Ethics”. *Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, 1957.

JUDSON, L. "Chance and "always or for the most part". In: *Aristotle's Physics* (L. Judson, ed.). Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 73-99.

JOST, L. J. "Eudemean Ethical Method". In: *Essays in Ancient Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. New York, 1991.

_____. "Is Aristotle an Intuicionist?" *Apeiron*. 10, n.1. 15-19, 1976.

KANT. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner, 1999.

KENNY, A. *The Aristotelian Ethics. A Study of Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

KOSMAN, L. A. "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of Califórnia Press, Califórnia, 1980.

KRAUT, R. (ed.) *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 2006.

_____. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. [Richard Kraut (ed)] Trad: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Trad: L. A. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LEIGHTON, S. "Relativizing moral excellence in Aristotle". *Apeiron* XXV, 1992, p. 49-66.

_____. "The mean relative to us". *Apeiron* XXX (4), 1995, p. 65-78.

LOSIN, P. "Aristotle's doctrine of the mean". *History of Philosophy quarterly*, 4 (3), 1987, p. 329-341.

LOUDEN, R. B. "Aristotle's practical particularism". In: *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics* (J. P. Anton, H. Preus, eds.). New York: State University of New York, 1991, p. 159-178.

MACDOWEL, J. "Virtue and reason". In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 1998, p. 121-143.

_____. "Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle". In: Lovibond, S. & Williams, S. G. *Essays for David Wiggins*, Aristotelian Society Series, Vol. 16. Oxford: Blackwell, 1996.

MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad: Marcelo P. Marques. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Depois da virtude*. Trad: Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001.

- MANSION, S. (Org.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: EISP, 1980.
- MARTIN, R. “Intuicionism and Practical Syllogism in Aristotle’s Ethics”, *Apeiron* 11, n.2. 12-19, 1977.
- MESQUITA, A. P. *Aristóteles: Introdução Geral. Obras Completas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- MIGNUCCI, M. “Hôs epi to polu’ et necessaire”. In: *Aristotle on science* (E. Berti, ed.). Padua: 1981, p. 103-203.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MONAN, J. D. “Two Methodological aspects of moral knowledge in the Nicomachean Ethics”. In: *Aristote et les problèmes de méthode* (S. Mansion, ed.). Louvain: EISP, 1980.
- NATALI, C. “A base Metafísica da teoria aristotélica da ação”. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 101-125.
- NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *Love’s Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- OWEN, G. E. L. “Tithenai ta Phainomena”. In: *Aristote et les problèmes de méthode* (S. Mansion ed.) Louvain: EISP, 1980.
- PETERSON, S. “Horos (limit) In Aristotle’s Nicomachean ethics”. *Phronêsis*, XXXIII (3), 1988.
- PEREIRA, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.
- PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. (5 vols.) Trad: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- REEVE, C. *Practice of Reason: Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Clarendon Press. Oxford, 1992.
- RODRIGO, P. “Aristote: prudence, convenance et situation”. *L’enseignement philosophique*, XLII (5), 1992, p. 5-17.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Trad: L. F. Bragança. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- ROWE, C. J. “The Eudemian and Nicomachean Ethics – a study in the Development of Aristotle’s Thought”. Cambridge: *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, Suppl. N° 3, 1971.

SHERMAN, N. *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. "The habituation of character". In: Nancy Sherman (ed.). *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. New York: Rowan & Littlefield Publishers, 1984.

SHINER, R. A. "Ethical Perception in Aristotle". *Apeiron*, XII (1), 1978, p. 79-85.

_____. "Aisthêsis, nous and phronêsis in the practical syllogism". *Philosophical Studies*, 36, 1979, p. 377-387.

_____. "Aristotle's theory of equity". *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994, p. 1245-1264.

SILVEIRA, D. C. "A Ética aristotélica das virtudes: compatibilismo entre universalismo e particularismo". *Ensaio sobre Ética*. Pelotas: Coleção Dissertatio N°. 3. 2008.

SPINELLI, P. *A Prudência na Ethica Nicomachea de Aristóteles*. Unisinos, 2007.

STANGL, R. "A Dilemma for Particularist Virtue Ethics". *The Philosophical Quarterly*, 2007.

TAYLOR, C. "Leading a life". In: CHANG, R. (ed.) *Incommensurability, incomparability, and practical reason*. Harvard: Harvard University Press, 1997, p.170-183.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (translated by C. I. Litzinger, O. P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

TORDESILHAS, A. "Equidade e Kaironomia em Aristóteles". *Dissertatio* N° 19-20. 2004.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Trad: E. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

URMSON, J. O. "Aristotle's doctrine of the mean". In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 157-170.

_____. *Aristotle's ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988. *des Études Grecques*, Tome LXXVIII, 1965, p. 40-51.

VERGNIÉRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad: Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VIANO, C. "O que é Virtude Natural?" *Analytica*, 8 (2), 2004. p. 115-134.

WIGGINS, D. "Deliberation and Practical Reason". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980.

_____. “Weakness of will, commensurability, and the objects of deliberation and desire”. In: RORTY, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 241-265.

_____. “Incommensurability: four proposals”. In: CHANG, R. (ed.) *Incommensurability, incomparability, and practical reason*. Harvard: Harvard University Press, 1997, p. 52-66.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

WINTER, M. “Aristotle, *hôs epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics”. *Phronêsis*, XLII (2), 1997, p. 163-189.

_____. “Are fundamental principles in Aristotle’s ethics codifiable?” In: *The journal of value inquiry*, 1997, p. 311-328.

WOODS, M. Intuition and perception in Aristotle’s ethics. *Oxford Studies in ancient philosophy* (M. Woods, ed.), IV, 1986, p. 145-166.

ZELLER, E. *Outlines of history of Greek philosophy*. Trad: L. R. Palmer. 13ª ed. New York: Dover Publications, 1980.

ZINGANO, M. “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”. *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 75-100.

_____. “Lei moral e escolha singular na ética aristotélica”. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. “Acrasia e o método da ética”. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. “Dialética, Indução e Inteligência na aquisição dos Primeiros Princípios”. *Analytica*, 8 (1), 2004. p. 27-41.

_____. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. “Deliberação e inferência prática em Aristóteles”. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. “Aristotle and the problems of method in ethics”. In: *Studies in Ancient Philosophy*. V. 32, 2007.

_____. “Regra Prática e Codificabilidade no Pensamento Grego Antigo.” In: AZAMBUJA, C. C. (org). *Os Gregos e nós*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 149-178.