

Os tratados éticos de Aristóteles

1

CHRIS BOBONICH

A *Ética Nicomaqueia* é, de longe, a obra ética mais conhecida de Aristóteles, mas não é a única que chegou até nós. Temos também a *Ética Eudêmia*, a *Magna Moralia* (a *Grande Ética*) e fragmentos do *Protrepticus* (*Exortativo*). Contudo, antes de considerar seus conteúdos filosóficos e as controvérsias que deles se originaram, devemos considerar algumas questões filológicas importantes concernentes à sua autenticidade, à sua cronologia e às relações de dependência entre esses textos.

PANO DE FUNDO

De modo aproximado, podemos dividir os escritos aristotélicos em dois principais grupos: os “escritos da escola” e os escritos mais populares. Os escritos da escola incluem todos os textos que comumente são estudados pelos especialistas e estudantes atuais, tais como o *Tratado das Categorias*, o *De Anima*, a *Metafísica*, a *Física* e a *Política*, assim como a *Ética Eudêmia*, a *Magna Moralia* e a *Ética Nicomaqueia* (estão todos na Revised Oxford Translation de Aristóteles, exceto a *Constituição de Atenas* e os fragmentos que fazem parte do *Protrepticus*). Esses textos, em geral, carecem do brilhantismo esperado de uma obra direcionada a uma audiência externa à escola de Aristóteles, o Liceu. São usualmente pensados como notas feitas a partir do que o próprio Aristóteles ensinou ou fez circular no Liceu

(ou, menos plausivelmente, tratava-se de notas feitas por alunos das aulas de Aristóteles). Os especialistas consideraram as posições extremas possíveis, a saber, que todos esses textos são de Aristóteles ou que nenhum o é, havendo também uma grande variedade de posições intermediárias. Entretanto, há um consenso relativamente sólido de que a maioria desses textos é de Aristóteles e um consenso similar sobre quais desses textos que nos foram transmitidos não são de fato autênticos.¹ Infelizmente, há sérias dúvidas quanto à *Magna Moralia* e ao *Protrepticus* e, em escala bem menor, quanto à *Ética Eudêmia*.

A partir de referências feitas por Cícero e por outras fontes de origem grega e romana, sabemos que Aristóteles também escreveu obras, muitas delas diálogos, direcionadas a uma ampla audiência externa ao Liceu. Muitas dessas obras partilham o nome com os diálogos platônicos, por exemplo, o *Sofista*, o *Político* e o *Simposio*. O *Protrepticus* entra nessa categoria mais popular, embora não esteja claro se ele era ou não um diálogo. Infelizmente, restou-nos uma porção substancial de apenas uma dessas obras.²

Há histórias antigas em Estrabão (ano 64 a.C.-c.21 d.C.) e Plutarco (c.50-c.120 d.C.) de que os escritos da escola de Aristóteles não eram acessíveis nem mesmo no Liceu no tempo da morte de Teofrasto, por volta de 285 a.C. (o sucessor de Aristóteles como chefe do Liceu) até certa época do século I a.C. Eles foram então

editados e publicados em Roma por Andrônico de Rodes, talvez depois de várias perdas e deslocamentos dos textos. É dessa edição que deriva o atual *corpus* aristotélico. A opinião dos especialistas divide-se em relação à exatidão dessa história, embora poucos pensem que ela não tenha nenhum fundamento. Há também uma inclinação crescente a pensar que alguns desses escritos da escola eram conhecidos por Teofrasto e Andrônico e que as fontes da edição de Andrônico eram mais complexas do que Estrabão e Plutarco sugerem (ver Düring, 1957; Moraux, 1973-2001; Sandbach, 1985; Barnes e Griffin, 1997; Frede, 1997; Long, 1998). Essas dificuldades na história dos textos de Aristóteles ajudam a explicar a transmissão de algumas obras não-autênticas, assim como a perda de algumas obras autênticas. Mas elas também ajudam a explicar outra característica digna de nota do *corpus* aristotélico: uma certa quantidade do que tratamos como uma única obra não foi proposta por Aristóteles na sua presente forma (isso é evidente na *Metafísica* e pode ser verdadeiro na *Política*) e é possível que nenhuma parte delas tenha sido revisada por Aristóteles.

Protrepticus

Temos três catálogos antigos das obras de Aristóteles: o de Diógenes Laércio (provavelmente do século III d.C.), o de “Anonymus Menagii” (provavelmente Hesíquio de Mileto, século V d.C.) e um que está presente em dois escritores árabes do século XVIII, que é atribuído a um certo “Ptolomeu” (cuja identificação permanece em disputa). Em todos esses, há referência a uma obra chamada *Protrepticus*, que não existe mais. Um *protrepticus logos* (do qual temos outros exemplos antigos) é uma fala ou discurso (*logos*) que visa a fazer com que o leitor se volte (*tre-*

po) para (*pro*) um certo tipo de vida. Há referências explícitas a isso em Stobaeo (segunda metade do século V d.C.) e em muitos comentadores aristotélicos. A partir deles, sabemos que o *Protrepticus* foi endereçado a Themison, um rei de Chipre que o encoraja à filosofia. Nossas fontes também remetem a um argumento aí presente que diz, de modo aproximado, que para se estabelecer racionalmente a questão de se alguém deve filosofar, é preciso investigar se a filosofia existe e se ela deve ser perseguida. Porém, essa investigação já é ela mesma uma forma de filosofar, de tal modo que se está racionalmente sendo impelido a filosofar.

Houve relativamente pouco avanço no estabelecimento do texto do *Protrepticus*. Em 1869, entretanto, Ingram Bywater fez a sugestão decisiva de que os Capítulos 5-12 do *Protrepticus* do neoplatônico Iamblichus (c.250-330 d.C.) contêm trechos extensos do *Protrepticus* de Aristóteles.³ Em 1961, Ingemar Düring publicou uma reconstrução do texto do *Protrepticus* de Aristóteles fortemente baseado em Iamblichus. Düring isola de Iamblichus mais de 5.000 palavras que ele sustenta poderem ser aceitas como fragmentos provavelmente genuínos do *Protrepticus* de Aristóteles. Os especialistas não estão de acordo sobre o quão segura é a atribuição desses textos a Aristóteles, mas é geralmente aceito que Iamblichus preservava grande parte do material autêntico.⁴ Os especialistas também concordam que o *Protrepticus* é uma obra da juventude de Aristóteles e que alguns fundamentos razoáveis foram aventados para datá-lo em torno de 350 a.C. (Aristóteles nasceu em 384 a.C., chegou em Atenas por volta dos 17 anos para estudar na Academia de Platão e lá permaneceu até a morte deste, em 347 a.C.) Na discussão do *Protrepticus* a seguir, aceitarei os fragmentos dos Capítulos 6-12 de Iamblichus como sendo genuinamente de Aristóteles, mesmo que o

debate não tenha sido ainda estabelecido de forma conclusiva. Dado que o caso para a autenticidade desses fragmentos é forte o suficiente para persuadir muitos bons especialistas e dado também que o *Protrepticus* foi pouco discutido nos últimos 40 anos, parece razoável tentar colocá-lo em diálogo com outros escritos éticos.

Ética Eudêmia e Ética Nicomaqueia

A *Ética Nicomaqueia* contém dez livros, enquanto a *Ética Eudêmia* contém oito (alguns editores juntam o que outros tratam como Livro VII e VIII para somar sete livros no total). Há três livros compartilhados ou “livros comuns”: *EE IV = EN V* (sobre a justiça), *EE V = EN VI* (sobre a virtude intelectual) e *EE VI = EN VII* (sobre o prazer). Os livros comuns incluem assim dois dos livros mais discutidos no pensamento ético aristotélico: aquele sobre a virtude intelectual, incluindo suas discussões sobre a “sabedoria prática” (*phronesis*), e aquele sobre o prazer, incluindo sua discussão sobre a incontinência ou *akrasia*. A partir de Aspásio (o autor do primeiro comentário que chegou até nós sobre a ética de Aristóteles, escrito na primeira metade do século II d.C.), a *Ética Nicomaqueia*, contendo os livros comuns, foi o centro das atenções (a situação antes de Aspásio é mais controversa). Como Anthony Kenny (1978, p. 1) assinala: “desde a Idade Média, vemos surgir comentários à *Ética Nicomaqueia* aproximadamente a cada década; a *Ética Eudêmia* recebeu apenas quatro comentários em toda a sua história”.⁵ Com efeito, a *Ética Nicomaqueia*, com os livros comuns, pode ter sido o texto mais analisado na história da filosofia ocidental. A *Ética Eudêmia*, apesar de alguns trabalhos recentes, permanece comparativamente negligenciada. Há, por exemplo, poucas – se é que há – edições modernas da *Ética Eudêmia*

que apresentam seu texto integral junto com os livros comuns.

No século XIX, sob a influência de Schleiermacher e Spengel, os especialistas geralmente sustentaram que a *Ética Eudêmia* não era autêntica. Entretanto, no século XX, sua autenticidade foi defendida por Case e, de modo mais influente, em 1923, por Werner Jaeger em *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (esta foi uma obra seminal para o desenvolvimento dos estudos de Aristóteles, e discutirei algumas das ideias de Jaeger mais adiante).

Mesmo entre aqueles que aceitaram a autenticidade da *Ética Eudêmia*, com frequência se sustentou que:

- a) ela é anterior à *Ética Nicomaqueia*;
- b) a *Ética Nicomaqueia* é, de longe, a obra filosoficamente superior;
- c) os livros comuns pertencem originalmente à *Ética Nicomaqueia* (embora houvesse mais desacordo sobre esse ponto do que com relação aos dois primeiros).

Contudo, em 1978, Anthony Kenny desafiou essas três afirmações, apelando para a evidência interna, para a evidência sobre o conhecimento dessas obras por outros escritos, para a análise estilométrica (estudo quantitativo de características do estilo) e para argumentos sobre o seu conteúdo filosófico. Kenny sugeriu que a *Ética Eudêmia* com os livros comuns era a obra ética canônica de Aristóteles. A *Ética Nicomaqueia* foi formada pela transferência dos livros comuns da *Ética Eudêmia* para complementar um texto truncado ou um conjunto incompleto de lições que constituíam a *Ética Nicomaqueia* sem esses livros.

A reação dos especialistas à obra de Kenny é mista: ele persuadiu poucos de que a *Ética Nicomaqueia* é anterior à *Ética Eudêmia*, mas uma maioria pensa agora que os livros comuns faziam originalmen-

te parte da *Ética Eudêmia*.⁶ Entretanto, filósofos e especialistas ainda tomam a *Ética Nicomaqueia* como o seu foco predominante. Na discussão que segue, assumirei que a *Ética Eudêmia* é genuína e considerarei algumas das questões que surgem a partir da leitura dos seus cinco livros em conjunto com os três livros comuns.

Magna Moralia

Finalmente, voltemo-nos à *Magna Moralia*. Ela é apresentada em dois grandes livros (o primeiro tem 34 capítulos e o segundo 17) e é praticamente do tamanho da *Ética Eudêmia* sem os livros comuns. Sua estrutura e o conteúdo aproximam-se aos da *Ética Nicomaqueia*, porém, mais ainda aos da *Ética Eudêmia*. Não há comentários antigos ou medievais conhecidos sobre ela, e a *Magna Moralia* sofreu ainda mais negligência do que a *Ética Eudêmia*.

Também há consideravelmente mais dúvidas sobre a sua autenticidade. No século XIX, Schleiermacher, de maneira excêntrica, sustentou que essa era a única obra autêntica de Aristóteles. Sua autenticidade foi rejeitada por Jaeger, Walzer, Brink e, mais recentemente, por Kenny e Rowe. Ela foi aceita como genuína, ao menos em partes importantes, por von Arnim, Dirlmeier (ao mudar de opinião) e, mais recentemente, por Düring e Cooper.⁷

Os críticos têm chamado a atenção especialmente para:

- a) características de estilo que não parecem aristotélicas e, em alguns casos, são indicativas de uma origem latina (por exemplo, a terminologia, que se alega ser derivada de Teofrasto ou dos estoicos);
- b) referências internas inconsistentes com a escrita de Aristóteles;

- c) inconsistência com outras ideias de Aristóteles, principalmente a teologia do Livro XII da *Metafísica*;
- d) uma forte semelhança com partes dos textos, sobretudo da *Ética Eudêmia* e da *Ética Nicomaqueia* (incluindo algumas citações), que sugerem que o autor da *Magna Moralia* esteja resumindo-as e condensando-as.

Argumentos contrários foram construídos pelos defensores da *Magna Moralia*, e talvez uma defesa plausível sugira que ela é apenas em parte aristotélica. John Cooper, por exemplo, sugere que a *Magna Moralia* pode muito bem ser as anotações revisadas de um aluno, feitas a partir de um conjunto de aulas proferidas por Aristóteles talvez anteriormente à *Ética Eudêmia* e à *Nicomaqueia* (outros defensores da *Magna Moralia* pensam que ela está baseada em um texto incompleto escrito por Aristóteles que foi editado e adicionado, algumas vezes talvez com bastante intensidade, por um peripatético tardio). Com relação a esse ponto, creio que há evidências insuficientes para decidir definitivamente entre tal opinião e a sugestão dos críticos de que a *Magna Moralia* é um exemplar da ética aristotélica produzido por um peripatético tardio, em algum momento desde o tempo em que Teofrasto foi chefe do Liceu (322-285 a.C.) até a segunda metade do século II a.C.

Quer aceitemos ou não, ao menos parcialmente, a autenticidade da *Magna Moralia*, esta parece ser uma obra com independência e coesão dos seus pontos de vista em grau menor que a *Ética Eudêmia*, a *Ética Nicomaqueia* ou o *Protrepticus*. De qualquer forma, os trabalhos recentes mais interessantes sobre a *Magna Moralia* consistem em análises meticolosas do modo sutil em que se pensa que o tratamento de muitas questões éticas difere daquele da *Ética Eudêmia* e da *Ética Nicomaqueia*. Em razão disso, e porque é mais difícil dizer

com certeza quais diferenças incorporam as concepções de Aristóteles, focarei minha discussão no restante deste capítulo na *Ética Eudêmia* e no *Protrepticus*.⁸

O desenvolvimentismo de Jaeger

O livro de 1923 de Jaeger foi um marco no estudo de Aristóteles. Antes disso, era comum as obras de Aristóteles serem lidas como formando um sistema único e elaborado. Jaeger argumentou que, em vez disso, podemos traçar um desenvolvimento ou uma evolução no pensamento aristotélico. Em particular, Jaeger encontra três estágios em uma trajetória de afastamento constante de Platão. Em relação à *Metafísica*, no primeiro estágio, cronologicamente anterior, Aristóteles aceitou a metafísica de Platão, incluindo as formas platônicas transcendentais e a imortalidade da alma entendida de uma maneira fortemente dualista. Ao mesmo tempo, Aristóteles fez um trabalho independente em lógica que, resumidamente falando, estava em tensão com a metafísica platônica. No segundo estágio, mais crítico, Aristóteles rejeita a existência das Formas Platônicas, mas ainda vê a si mesmo como “o renovador da filosofia suprassensível de Platão”. A filosofia primeira estuda agora não as formas, mas a substância separada, não sensível, imutável e eterna que é deus ou o motor imóvel do livro Lambda da *Metafísica*. No estágio final, Aristóteles amplia a sua concepção de filosofia primeira para incluir o estudo das substâncias sensíveis como uma parte do estudo do ser como tal. Nesse estágio, o interesse de Aristóteles pela pesquisa empírica, com a compilação das constituições das cidades gregas e a lista das vitórias olímpicas, ocupa uma parte cada vez maior da sua obra.

Do mesmo modo, Jaeger encontra três estágios no pensamento ético de Aris-

tóteles, e esses estágios são marcados por sua mudança na concepção de *phronesis*. (Ela é geralmente apresentada como “sabedoria prática” nas traduções da *Ética Nicomaqueia*. Como é uma questão importante saber se o que Aristóteles compreende por *phronesis* muda ao longo de sua carreira, deixarei essa expressão sem tradução.) O *Protrepticus* pertence ao “período platônico tardio” de Aristóteles; na *Ética Eudêmia*, encontramos o “platonismo reformado” e, na *Ética Nicomaqueia*, o “aristotelismo tardio” (Jaeger, 1962, p. 231). Segundo Jaeger, no *Protrepticus*, Aristóteles aceita a existência de formas platônicas, e a *phronesis* aqui é a única faculdade intelectual relevante para a conduta prática. Ela é entendida de maneira “puramente platônica” como “conhecimento filosófico como tal” (1962, p. 81-82). *Phronesis* é uma faculdade peculiar que apreende as regras ou os padrões eternos dados pelas formas. O ramo da filosofia que diz respeito à prática e à conduta é, assim, uma espécie de ciência teórica – a ciência política – que pode ser tão exata quanto a geometria. No segundo período, o da *Ética Eudêmia*, Aristóteles abandonou as formas platônicas. A *phronesis* ainda captura a realidade e o valor supremos, mas esses são agora deus na forma de motor imóvel suprassensível (1962, p. 239). É esse conhecimento de deus que fornece a norma para a conduta. E, embora Aristóteles tenha aqui uma visão mais favorável da função da experiência na reflexão sobre questões de conduta, nenhum contraste é traçado entre tal conhecimento ou entendimento e as ciências exatas.

Esse contraste é o *leitmotiv* do último estágio do pensamento ético de Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*, a qual torna temática sua rejeição às ideias centrais do *Protrepticus*. A *Ética Nicomaqueia* é uma “retratação pública” das concepções presentes no *Protrepticus*. Nela Aristóte-

les distingue a *phronesis* das faculdades teóricas: ela é uma faculdade prática relacionada ao que é eticamente desejável e benéfico para o agente. Ela não tem “as coisas mais valiosas e supremas do universo como seu objeto e (...) não é uma ciência” (1962, p. 83). A “ciência” política é, assim, claramente oposta às ciências exatas; suas proposições não podem ser universais e informativas, nem suas inferências são imunes a exceções (1962, p. 85).

O quadro apresentado por Jaeger foi bastante criticado: G.E.L. Owen apresentou uma concepção influente nos anos 1960, descrevendo um Aristóteles que se move de uma oposição inicial radical a Platão para concepções posteriores que têm profundas afinidades platônicas. Outros esboçaram concepções distintas de desenvolvimento, enquanto alguns sugeriram que o costume de Aristóteles de revisar repetidamente o material precedente ao longo de sua carreira torna qualquer hipótese desenvolvimentista precária.⁹ A despeito da avaliação final que se pode fazer dos detalhes da obra de Jaeger, ela tem, creio eu, ao menos dois aspectos de contínuo significado para o estudo da ética de Aristóteles. Em primeiro lugar, isso nos encoraja a manter viva a possibilidade de que há distintas – e, talvez, fundamentalmente inconsistentes e diferentes – visões nos escritos éticos de Aristóteles. Em segundo lugar, Jaeger enfatiza corretamente a concepção aristotélica do tipo de conhecimento possível em questões de conduta, incluindo a faculdade que alcança e a sua exatidão, bem como o lugar de tal conhecimento em uma vida boa ou feliz. Examinarei essas questões no restante do capítulo.

PROTREPTICUS

Não procurarei nem mesmo esboçar em linhas gerais os conteúdos e argumen-

tos do *Protrepticus*; pretendo, em vez disso, focar os pontos de possível divergência desta com as demais obras de Aristóteles, não dando atenção aos vários pontos de sobreposição e continuidade. Mesmo se, em última análise, a rejeitamos, a interpretação de Jaeger do *Protrepticus* permanece uma boa maneira de avançar em algumas das suas questões centrais. De acordo com Jaeger, no *Protrepticus*, Aristóteles continua a seguir as teses platônicas acerca da *phronesis*, segundo a qual se trataria de um “conhecimento teórico do ser suprassensível e do *insight* moral prático”. Ela é “conhecimento do ser verdadeiro [que] foi de fato um conhecimento das normas puras por referência às quais um homem deve ordenar a sua vida” (Jaeger, 1962, p. 239, p. 83). O *Protrepticus* está de acordo com Platão ao “basear a ação ética inteiramente no conhecimento do ser” (Jaeger, 1962, p. 84). Não está totalmente claro o quão forte pretende ser essa afirmação de Jaeger. Consideremos, entretanto, uma versão particularmente robusta dessa afirmação: a única disposição intelectual suficiente para agir virtuosamente ou corretamente é constituída pelo melhor tipo de apreensão ou compreensão de universais.¹⁰

Poderíamos ficar admirados de Platão mesmo ter sustentado essa concepção. Se ele sustenta, como Aristóteles tipicamente o faz, que diferentes faculdades estão relacionadas a diferentes objetos, então parece difícil ver como ele poderia sustentar a versão robusta da tese. As ações e as coisas que elas envolvem – por exemplo, esse homem, aquela espada – são particulares antes que universais e, como tais, requerem uma faculdade capaz de apreender particulares. Mesmo que esses particulares tenham propriedades não sensíveis, tais como ser justo, eles também têm propriedades sensíveis que são centrais para a sua identificação e individualização. Assim, torna-se uma necessidade para juízos baseados na percepção entrar,

de alguma forma, nas decisões sobre o que fazer, o que requer uma maneira de apreender a verdade baseada na percepção em acréscimo a um conhecimento teórico de universais.

Ora, pelo menos em alguns diálogos, Platão parece pensar que, uma vez que alguém apreende os primeiros princípios éticos relevantes, ele terá, facilmente e sem exceção, alcançado juízos particulares corretos. No *Eutífron*, por exemplo, como uma boa definição de piedade está dada, Sócrates será capaz de “dizer que qualquer ação sua ou de outros que é dessa espécie é piedosa; e se ela não é dessa espécie, ela não o é” (6E6-7). No *Protágoras*, a posse da arte de medir, que é uma espécie de conhecimento, “ao mostrarnos a verdade, traria paz à nossa alma, fundando-a na verdade, e salvaria a nossa vida” (356D8-E2). Essa arte, por nos permitir medir o bem e o mal ligados a diferentes tipos de ação, possibilita-nos tomar as decisões certas, mesmo nos casos difíceis e confusos.¹¹ Na *República*, Platão não parece tão certo de que o conhecimento dos universais, ou seja, o conhecimento das formas, garantirá a correção dos juízos particulares e parece mais inclinado a pensar que tal conhecimento precisará de complementação a fim de produzir juízos particulares que possam, talvez na melhor das hipóteses, ser tais que tipicamente tenham um alto grau de exatidão (por exemplo, *República* 472-3B, 500B-501C, 516-20C, 539E-540A e 592AB).

Entretanto, é verdade que Aristóteles despende uma grande energia na *Ética Eudêmia* V = *Ética Nicomaqueia* VI para distinguir a *phronesis*, caracterizada como a virtude que faz com que alguém delibere bem com relação ao que é bom (EN VI.5. 1140a24-8, 1140b20-30), do conhecimento teórico, ou seja, do conhecimento ou entendimento (*episteme*) e da sabedoria (*sophia*).¹² Jaeger faz a importante sugestão de que a diferença ética mais importante

entre a obra madura de Aristóteles e a de Platão, assim como a do jovem Aristóteles, é que Aristóteles finalmente separa a *phronesis* do conhecimento teórico e do conhecimento filosófico e estabelece a independência de cada um deles. É a essa ideia e a algumas questões a ela relacionadas que quero atentar no restante da minha discussão do *Protrepticus*. Embora a concepção do próprio Jaeger possa ser insatisfatória, as questões continuam sendo importantes e requerem, penso eu, mais pesquisa.¹³

Uma das características mais notáveis do *Protrepticus* é que parece faltar separação e independência entre o conhecimento teórico e a virtude que é responsável pela boa deliberação. Consideremos a seguinte passagem (uma vez que o *Protrepticus* permanece sendo pouco lido, vou apresentá-la na íntegra):

Aqueles que devem ser bons doutores ou treinadores devem ter um conhecimento geral da natureza, e assim os bons legisladores também devem ter experiência sobre a natureza – e, de fato, muito mais que o primeiro (...) pois, assim como nas artes produtivas as melhores ferramentas foram descobertas a partir da natureza, como, por exemplo, na arte da construção o fio de prumo, a régua e o compasso – porque alguns vêm da água, outros da luz e outros dos raios do sol (...) da mesma maneira o político deve ter certos traços limites tomados da própria natureza e da verdade, em relação aos quais ele julgará o que é justo, o que é nobre, o que é benéfico (...) Ninguém, no entanto, que não tenha praticado filosofia [*philosophesanta*] e não tenha conhecido a verdade é capaz de fazer isso. Além disso, nas outras artes e nos demais ofícios, as pessoas não tomam as suas ferramentas e seus mais exatos raciocínios a partir de coisas primárias e assim chegam a algo que se aproxima do conhecimento: elas os tomam a partir do que é dado de segunda ou terceira mão ou a uma distância remota, baseando seus raciocínios na experiência. Apenas o filósofo imita as coisas

exatamente como elas são [*auton ton akribon*], pois ele é um espectador delas e não de imitações (...) Mas é claro que apenas ao filósofo entre os homens práticos pertencem as leis estáveis e as ações corretas e nobres [*orthai kai kalai*]. Somente ele vive olhando para a natureza e o divino. Como um bom timoneiro, ele amarra os princípios da sua vida ao que é eterno e imutável, faz disso o seu porto seguro e vive como seu próprio senhor.¹⁴

Há duas características especialmente notáveis dessa passagem.¹⁵ Em primeiro lugar, Aristóteles parece sustentar que apenas um filósofo pode ser um legislador ou político. A razão para isso é que uma boa legislação e um bom governo devem ser baseados na filosofia (*philosophia*, 84.18-19, cf. 85.1-2), ou seja, no conhecimento teórico (*episteme theoretike*) das “coisas exatas nelas mesmas” (74.1-2 [B69], 85.8-9). Em segundo lugar, por razões similares, apenas um filósofo realiza ações corretas e nobres. À primeira vista, essas afirmações parecem estar em tensão profunda com as concepções de Aristóteles, por exemplo, na *Ética Eudêmia*, na *Ética Nicomaqueia* e também na *Política*.

Sobre um ponto relacionado a este, uma segunda passagem mostra que o valor e a importância dados à filosofia no *Protrepticus* é surpreendentemente alta e, de maneira correspondente, a avaliação dos projetos de vida e das atividades não filosóficas é muito baixa:

Alguém poderá pensar que todas as coisas que aparecem como grandiosas para os homens não passam de mera fachada; assim, se diz com elegância que o homem não é nada e que nada do que é humano é estável. A força, o tamanho e a beleza são risíveis e não têm nenhum valor (...) Honras e reputação, coisas invejadas mais do que outras, são indescritivelmente sem sentido, pois, para aquele que vislumbra o que é eterno, parece tolo levar essas

coisas a sério. O que há entre as coisas humanas que seja grandioso ou duradouro? É devido à nossa fraqueza, penso eu, e à curta duração das nossas vidas que até mesmo isso pareça grandioso. Quem, olhando para esses fatos, pensará que é feliz e abençoado se, desde o início, todos nós (como se diz nos ritos de iniciação) somos moldados pela natureza como que por punição? (...) Nada divino ou abençoado pertence aos humanos, exceto uma única coisa que deve ser tomada seriamente – na medida em que há em nós intelecto [*nou*] e *phronesis*: apenas ela, dentre o que possuímos, parece ser imortal, apenas isso é divino (...) Pois o intelecto é deus em nós – como já foi dito por Hermitimo ou Anaxágoras – e a vida mortal contém alguma porção de deus. Devemos, portanto, ou filosofar ou dizer adeus à vida e então partir, uma vez que todas as demais coisas parecem ser sem sentido e frívolas. (77.13-79.2, B104-10)¹⁶

Também essa passagem parece estar em tensão com outras obras éticas e políticas de Aristóteles.

Não é meu propósito tentar estabelecer aqui o quão longe podem ir os conflitos reais no pensamento de Aristóteles, mas discutirei alguns pontos de tensão aparente. Isso é tudo o que pode ser feito, já que as controvérsias interpretativas permeiam ambos os lados da comparação. Na medida em que oferecemos uma leitura “deflacionária” das passagens do *Protrepticus*, é mais fácil colocá-las todas em acordo com as outras obras de Aristóteles, e essas outras obras podem elas mesmas ser interpretadas de maneira a serem aproximadas do *Protrepticus* compreendido de um modo mais forte. Essas dificuldades são especialmente urgentes, uma vez que, em relação às questões sobre a natureza da *phronesis* e o lugar da filosofia na vida boa ou feliz nas éticas *Eudêmia* e *Nicomaqueia*, há um amplo e profundo desacordo entre os especialistas.

Assim, todas as observações só podem ser totalmente introdutórias.

Porém, para começar com o *Protrepticus*, poderíamos primeiramente ficar surpresos em relação ao peso dessas passagens. O *Protrepticus* é uma obra direcionada a uma audiência mais geral que os escritos da escola, tendo também a intenção explícita de persuadir os leitores a buscar uma vida filosófica (ou, pelo menos, mais filosófica). Assim, poder-se-ia esperar um certo exagero retórico, com

as vantagens da filosofia sendo pintadas em cores vivas. O perigo dessa estratégia interpretativa é que ela torna muito fácil interpretar mal as aparentes alegações de Aristóteles em favor do que pensamos que ele deveria dizer, de acordo com nossos juízos de plausibilidade, ou o que ele diz em outros lugares. Em todo caso, mesmo que tais ajustes tenham de ser feitos no final do processo, devemos começar com uma simples leitura do texto.

(1) Para começar, Aristóteles afirma na primeira passagem que apenas as ações do filósofo são “corretas [*orthai*] e nobres [*kalai*]”.¹⁷ Uma vez que ser nobre é uma condição necessária para ser virtuoso, apenas o filósofo age virtuosamente e é virtuoso, ou age justamente e é justo. Aristóteles também torna clara a razão para essa restrição surpreendente. O agente deve conhecer a verdade sobre o justo (*dikaion*), o nobre (*kalon*) e o bom ou benéfico (*sumpheron*, 84.24-85.2) e deve conhecer essas coisas eternas e imutáveis (85.22) da melhor maneira, ou seja, da maneira filosófica e acurada.¹⁸ Nas *Éticas Eudêmia* e *Nicomaqueia*, as virtudes são divididas naquelas do caráter (*ethikai*) e do intelecto (*dianoetikai*) (*EE* II.1.1220a4-5; *EN* I.13.1103a3-7). No Capítulo 1 do livro comum *EEV = ENVI*, Aristóteles divide a parte racional da alma em duas: uma que concerne às coisas invariáveis e outra que concerne às coisas variáveis. A primeira é a parte científica ou o entendimento (*epistemikon*), enquanto a outra é a calculativa (*logistikon*), ou seja, a que concerne à deliberação (*bouleusis*) (*ENVI*.1.1139a1-16). A virtude da primeira é a sabedoria (*sophia*), enquanto a *phronesis* é a virtude da segunda. A sabedoria e os seus componentes, como o entendimento (*episteme*), não são necessários para as virtudes do caráter ou para a *phronesis*, ao passo que a *phronesis* e as virtudes do caráter requerem-se mutuamente. A posse da *phronesis* e das virtudes do caráter é suficiente para ser virtuoso e justo.

Esse quadro é complicado pelo fato de que Aristóteles parece reconhecer duas diferentes espécies (ou empregos) de uma importante disposição em razão da qual a alma apreende a verdade, a saber, o intelecto (*nous*). Há um tipo teórico de intelecto ou emprego deste que consiste na apreensão própria dos primeiros princípios das ciências, ou seja, uma apreensão dos primeiros princípios. Mas há também uma espécie de intelecto prático ou emprego deste que está pelo menos intimamente relacionado com a *phronesis* entendida como virtude da parte deliberativa. Alguns especialistas pensam que o intelecto prático funciona de forma a derivar uma apreensão de universais a partir de particulares. Outros sustentam que a função do intelecto prático é reconhecer os particulares relevantes para a deliberação como sendo de uma certa espécie. Contudo, mesmo na primeira interpretação, a maneira como uma pessoa que tem *phronesis* apreende universais éticos pode diferir muito da apreensão de universais de alguém que tem sabedoria (*sophia*): ela pode, por exemplo, carecer da estrutura e organização de uma ciência propriamente aristotélica. Poucos especialistas pensam que a *Ética Eudêmia* ou a *Nicomaqueia* exijam que se tenham as virtudes intelectuais de um filósofo a fim de ser virtuoso ou justo, ou agir virtuosa ou nobremente.¹⁹

(2) Essa primeira passagem também alega que uma pessoa não pode ser legisladora (84.13) sem possuir a mesma espécie de conhecimento filosófico do que é justo, nobre e bom. Também isso parece estar em profunda tensão com as concepções de Aristóteles presentes em outros lugares. Em primeiro lugar, no livro comum *EEV = ENVI*, Aristóteles afirma que a *phronesis* e a habilidade política ou de estadista (o conhecimento do bom político) constituem o mesmo estado psíquico, mas diferem no ser ou

na definição (EN VI.8.1141b23-1142a11). De modo aproximado, a *phronesis* concerne primeiramente aos bens realizáveis através da ação para o próprio indivíduo, enquanto a habilidade política concerne primeiramente aos bens realizáveis através da ação para a cidade como um todo. Embora a habilidade política possa ter assim uma certa espécie de generalidade que não é encontrada na *phronesis*, Aristóteles não diz que ela se aproxima da estrutura de uma ciência aristotélica ou que ela envolve uma melhor apreensão dos primeiros princípios relevantes. Então, considerações similares a essas notadas em (1) sobre a *phronesis* nos livros comuns poderiam ser aplicadas à habilidade política.²⁰

Em segundo lugar, na cidade ideal da *Política*, todos os cidadãos participam do governo em termos iguais, e essa igualdade no que diz respeito ao poder político é justificada pelo fato de que todos os cidadãos são igualmente virtuosos. Todavia, poucos cidadãos serão filósofos, e Aristóteles não sugere que aqueles que são filósofos devam ter autoridade política extra. Fazer o melhor ao governar uma cidade não requer nada mais do que a *phronesis* e as virtudes de caráter, ou seja, não requer educação filosófica.²¹

Por fim, em um ponto relacionado a este, na *Ética Nicomaqueia* e na *Política*, Aristóteles frequentemente exclui variadas espécies de conhecimento teórico como algo que o político não precisa ter. Por exemplo, com relação ao estudo da psicologia, Aristóteles observa que “o estudante de política deve estudar a alma e deve estudá-la com esses objetivos em vista [questões sobre a felicidade na medida em que ela é uma atividade da alma], e fazer isso até o ponto em que é o suficiente para as questões que estamos discutindo, pois uma maior precisão [*exakriboun*] talvez seja algo mais trabalhoso do que aquilo que o nosso propósito requer” (EN I.12.1102a23-6).²²

(3) Nossa segunda passagem de lamblichus fornece um tratamento notavelmente pessimista da bondade de uma vida não-filosófica e do valor das atividades não-filosóficas e dos bens simples. A única coisa na vida humana que é um bem importante é o intelecto e a *phronesis* (78.13-14). No contexto, parece claro que esse estado cognitivo é o mesmo tipo de apreensão das coisas imutáveis e eternas às quais se refere a passagem anterior.

Dado o forte contraste em questão entre o intelecto e a *phronesis* e “todas as demais coisas”, essa passagem pode sugerir que o único componente da felicidade completa ou da vida mais feliz é esse tipo de conhecimento teórico. No entanto, não é em relação a isso que a passagem do *Protrepticus* difere mais nitidamente da concepção de Aristóteles em outros lugares. Ele não diz explicitamente aqui que as ações justas e virtuosas não fazem parte da vida feliz. Sua posição, entretanto, parece ter a consequência de que uma vida sem a filosofia tem pouco valor. Isso não o compromete com a ideia de que uma vida de ações virtuosas tem pouco valor, uma vez que, como vimos, o *Protrepticus* parece sustentar que a ação virtuosa requer o conhecimento filosófico. Porém, a afirmação de que uma vida sem o conhecimento filosófico é de pouco valor está em profunda tensão com as concepções de Aristóteles em outros lugares. Na *Ética Nicomaqueia*, ele sustenta que a vida da virtude prática sem a virtude teórica é feliz “de maneira secundária” (EN X.8.1178a9-10). Esta é também a opinião da *Política* de que a vida da virtude prática, mesmo que não seja a melhor vida, é uma boa vida. A passagem do *Protrepticus* poderia sugerir uma afirmação ainda mais forte: a de que as ações que expressam virtude prática, ainda que ocorram na vida do filósofo e tenham valor positivo, não têm um lugar proeminente naquela vida nem contribuem significativamente para a sua felicidade.²³

Essa breve análise deixa-nos com questões urgentes que precisam de respostas. Em primeiro lugar, as diferenças aparentes são realmente genuínas? Mesmo se

aceitamos que os fragmentos do *Protrepticus* (ou ao menos aqueles aos quais fizemos referência aqui) são de Aristóteles, podemos pensar que uma investigação

mais cuidadosa mostrará que não há realmente um sério desacordo entre eles e as obras ulteriores que consideramos.

Em segundo lugar, se pensamos que ao menos algumas dessas diferenças são genuínas, precisamos explicá-las: precisamos justificar filosoficamente por que Aristóteles preferia uma à outra (e, de preferência, que seja uma justificação que não torne a concepção anterior um simples erro a ser superado). Em especial, se aceitamos essas diferenças, devemos tentar ler *Ética Eudêmia* V = *Ética Nicomaqueia* VI à luz das passagens do *Protrepticus*. Por que Aristóteles precisa desenvolver o tratamento de uma faculdade da *phronesis* que não é nem uma espécie nem o gênero da sabedoria? Que função ela cumpre que não lhe foi dada anteriormente? À luz do valor que o *Protrepticus* confere ao conhecimento teórico como um bem a ser possuído, o que fundamenta o valor da *phronesis*, uma vez que ela é uma faculdade separada? Por fim, por que Aristóteles depois chega à conclusão de que o conhecimento teórico não é necessário para uma vida de virtude prática? A *phronesis* exerce nessa última concepção

a mesma função que o conhecimento teórico requerido no *Protrepticus*, ou Aristóteles pensa que tal função não é mais necessária para uma vida de virtude prática ou para a felicidade? Essas questões ainda precisam de respostas, mesmo que rejeitemos completamente o desenvolvimentismo de Jaeger. Tal investigação é de uma importância considerável e ainda está em seu estágio inicial.

ÉTICA EUDÊMIA

Também é verdade, creio eu, que uma investigação filosófica séria da *Ética Eudêmia* está em seu estágio inicial. Embora muitas passagens tenham sido discutidas na literatura, as discussões são geralmente apenas um complemento das análises de passagens da *Ética Nicomaqueia* – e poucos tentaram ler a *Ética Eudêmia* juntamente com os livros comuns como um todo. Aqui, quero apenas mencionar algumas das diferenças aparentes mais discutidas entre os livros exclusivos da *Ética Eudêmia* e aqueles da *Ética Nicomaqueia*.

(1) É controverso se Aristóteles sustenta uma concepção monista ou pluralista da felicidade na *Ética Nicomaqueia*, ou seja, se ele pensa que a felicidade consiste em apenas um bem ou em mais de um tipo de bens. Em particular, alguns pensaram, especialmente à luz dos elogios dados por Aristóteles à vida contemplativa no Livro X, Capítulos 7-8, que ele sustentava que a vida mais feliz consiste em contemplar tanto quanto for possível. Também se discute se Aristóteles endossa um conhecimento teórico da felicidade no Livro X, se esta é uma posição que perpassa toda a *Ética Nicomaqueia* ou se ele defende uma visão pluralista em outro lugar dessa obra.²⁴

Entretanto, foi de certa forma menos controverso (ainda que não seja unanimemente aceito) que na *Ética Eudêmia* Aristóteles adota uma concepção pluralista da felicidade que inclui todas as virtudes, tanto as intelectuais quanto as do caráter e, no interior das primeiras, tanto as práticas quanto as teóricas. No final do argumento da função própria no Capítulo 1 do Livro II da *Ética Eudêmia*, Aristóteles conclui:

(continua)

(continuação)

Ora, uma vez que há um acordo de que a felicidade é algo completo e de que uma vida pode ser completa ou incompleta – e isso vale também para a virtude (em um caso, ela é o todo; em outro, uma parte) – e a atividade do que é incompleto é em si mesmo incompleto, a felicidade deve ser a atividade de uma vida completa de acordo com a virtude completa. (1219a35-9)

E um pouco depois, nesse mesmo capítulo, Aristóteles parece sugerir que a virtude completa inclui tanto a prática quanto a teórica:

Assim como o bem-estar físico é feito das virtudes das muitas partes, o mesmo ocorre com as virtudes da alma, na medida em que ela é um todo completo. A virtude é de dois tipos, virtudes do caráter e virtudes intelectuais, pois valorizamos não apenas o justo, mas também o inteligente e o sábio [*sophous*]. (II.1.1220a2-6)²⁵

Além disso, pode não haver nada na *Ética Eudêmia* que corresponda à afirmação do Livro X da *Ética Nicomaqueia* (ao menos não como ela é entendida por alguns intérpretes) segundo a qual a vida mais feliz consiste em tanta contemplação quanto for possível. Pensou-se algumas vezes que o capítulo que fecha a *Ética Eudêmia* (VIII.3) faz uma afirmação similar em força à seguinte passagem:

Aquela escolha, então, e a posse dos bens naturais – sejam bens do corpo, riqueza, amigos ou outras coisas – produzirão ao máximo a contemplação de deus e essa escolha ou posse é a melhor; este é o mais nobre padrão, e o que quer que por excesso ou deficiência afaste alguém da contemplação e do serviço a deus é ruim; um homem possui isso em sua alma e este é o melhor padrão para a alma – perceber a parte irracional da alma, como tal, o menos possível. (1249b16-23)

Contudo, de acordo com uma interpretação proeminente e plausível dessa passagem, estão sendo discutidas apenas as escolhas dos bens nos casos em que uma exigência das virtudes práticas de justiça, coragem, temperança, etc., já foi feita. Segundo essa leitura, a passagem pede para maximizar a contemplação apenas depois que essas exigências já foram satisfeitas. Não fica claro quanto tempo as exigências éticas absorvem, mas isso não parece atribuir à contemplação uma função dominante.

Se aceitamos a cronologia *Protrepticus* – *Ética Eudêmia* – *Ética Nicomaqueia* e pensamos que tanto o *Protrepticus* quanto a *Ética Nicomaqueia* dão uma predominância consideravelmente maior à contemplação, então parece que Aristóteles muda de opinião duas vezes. Se acrescentamos a isso uma ideia à qual voltarei adiante de que a *Ética Eudêmia* é mais certa do que a *Nicomaqueia* quanto ao fato de que a investigação ética assemelha-se à rigorosa investigação teórica, a situação fica ainda mais complicada. Por mais próxima que a investigação ética possa ser da teórica, não é natural esperar que um valor maior seja conferido à contemplação? Porém, se a reflexão ética é menos claramente distinta da investigação teórica, então nos sentimos menos pressionados a ver uma vida puramente contemplativa como candidata à melhor vida possível. Além disso, se for assim, precisaremos de uma interpretação da *phronesis* no livro comum *EE V = EN VI*, da função que ela desempenha, da sua necessidade e do seu valor. Ter clareza sobre essas questões continua sendo uma das tarefas mais importantes para entender a relação entre essas três obras.²⁶

(2) Um segundo conjunto de questões diz respeito à epistemologia e à metodologia da *Ética Eudêmia* e da *Nicomaqueia*. Jaeger e outros encontraram diferenças significativas, mas essa afirmação também sofreu resistência explícita.²⁷ Como um caminho para resolver essas questões, consideremos a parte inicial de ambas as obras. Há pelo menos uma fraca correspondência entre a ordem de tópicos nos livros exclusivos à *Ética Eudêmia* e na *Ética Nicomaqueia*, sendo que as observações sobre a metodologia aparecem anteriormente em ambas as obras: no Capítulo 6 do Livro I da *EE* (1216b26-1217a17) e no Capítulo 3 do Livro I da *EN* (1094b11-1095a13). Primeiro, atentemos para duas passagens bastante conhecidas do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*:

Nosso tratamento será adequado se tiver tanta clareza [*diasaphetheie*] quanto a matéria admitida, pois a exatidão [*to... akribes*] não deve ser buscada da mesma maneira em todos os trata-

(continua)

(continuação)

mentos nem em todos os produtos das artes (...) Devemos então nos contentar ao falar de tais assuntos e começar por eles, em indicar a verdade de maneira aproximada e em linhas gerais [*tupoí*] e, ao falar de coisas que são apenas no mais das vezes [*hos epi to polu*] e começar por elas, [devemos nos contentar em] chegar a conclusões do mesmo tipo (...) é característica de uma pessoa educada visar à exatidão em cada classe de coisas apenas na medida em que a natureza do objeto permite: pois parece acontecer o mesmo erro ao aceitar um tratamento meramente persuasivo por parte de um matemático e exigir provas demonstrativas de um retórico. (EN I.3.1094b11-27)

Então, alguém que ouve adequadamente as lições sobre o que é nobre e justo e, de maneira geral, sobre os assuntos políticos deve ter sido bem-educado nos bons hábitos. O “quê” (*to hoti*) é o ponto de partida e, se ele estiver suficientemente claro para nós, não haverá necessidade de acrescentar um “porquê” (*tou dioti*); e a pessoa que foi bem-educada tem ou pode facilmente adquirir os pontos de partida. (EN I.4.1095b4-8)

No primeiro livro da *Ética Eudêmia*, Aristóteles escreve:

Ao avançar a partir de coisas ditas com verdade, mas não com clareza [*ou saphos*], chegar-se-á ao que é dito claramente, sempre trocando a afirmação [*gnorimotera*]. Ora, em cada disciplina há uma diferença entre o que é dito de uma maneira filosófica e o que não o é. Assim, também o político não pode pensar que o tipo de estudo [*theorian*] que não apenas torna o “quê” [*to ti*] evidente, mas também o porquê [*to dia ti*] não faz parte do seu trabalho, pois é característica do filósofo proceder dessa maneira em toda investigação. (I.6.1216b32-9)

Com certeza, não é óbvio que as passagens sejam irreconciliavelmente contraditórias, mas elas têm um tom completamente diferente e, ao menos à primeira vista, parece haver uma tensão entre elas. Uma tarefa ulterior importante é compreender melhor suas relações.

A *Ética Nicomaqueia* alega que o objeto da ética limita a exatidão que pode ser alcançada nas suas concepções e que ela apresentará suas verdades apenas de maneira ampla e em linhas gerais. Suas premissas e conclusões serão válidas apenas no mais das vezes. A falta de exati-

ção, portanto, diz respeito não apenas ao propósito prático da investigação, mas também à natureza das ações humanas e aos próprios valores.²⁸ Na *Ética Eudêmia*, a tarefa da ética é passar de afirmações obscuras ou confusas àquelas que são claras e mais conhecidas (presumivelmente, as mais conhecidas por natureza). Essa é a descrição padrão de Aristóteles da investigação e do aprendizado rigorosos (por exemplo, *Meta.* VII.3.1029b3-12; *Física* I.1; *Tópica* VI.4) e a *Ética Eudêmia* insiste que a sua investigação será feita de maneira “filosófica”.²⁹ Em particular, essa investigação revelará não apenas o fato, mas também o porquê. Essa é uma tarefa comum na ciência demonstrativa, assim como em certos usos da dialética, e apreender o porquê é uma tarefa difícil e desgastante. A segunda passagem da *Ética Nicomaqueia* desconsidera isso como algo tanto supérfluo quanto fácil.

Há, evidentemente, maneiras pelas quais podemos tentar aproximar essas passagens de tal forma que elas difiram mais na ênfase do que na concepção como um todo.³⁰ Entretanto, é verdade que não há passagens na *Ética Eudêmia* (ou nos livros comuns) nas quais Aristóteles afirma que falte exatidão à ética por causa do seu objeto. A distinção explícita traçada

por ele no primeiro livro programático da *Ética Eudêmia* contrasta as ciências produtivas, dentre as quais está a ciência política, com a ciência teórica. Em uma ciência produtiva, Aristóteles diz que o entendimento não é o objetivo mais importante, embora não negue que isso deva ser visado ou que seja possível. Todavia, ele não contrasta a ciência política com a ciência teórica em relação à exatidão, como o faz na *Ética Nicomaqueia*.

[Sócrates] investigou o que é a virtude, e não como ela surge ou a partir do quê. Isso é correto em relação às ciências teóricas [*ton epistemon... ton theoretikon*], pois nada mais pertence à astronomia, à física ou à geometria senão conhecer e contemplar a natureza das coisas que são objeto daquelas ciências, embora nada as impeça de ser útil para nós de forma coincidente com o tanto que precisamos. Mas o fim [*telos*] das ciências produtivas é diferente de entender e conhecer [*tes epistemes kai gnoseos*], por exemplo, a saúde é diferente na ciência médica, o bem na ordem política (ou algo desse tipo) é diferente do bem na ciência política. Ora, conhecer algo que é nobre é em si mesmo nobre; porém, em relação à virtude, ao menos, não saber o que ela é, mas sim como ela surge em nós é algo mais importante, pois não queremos saber o que é a coragem, mas ser corajosos... (*EE I.5.1216b9-22*)³¹

Essas diferenças são especialmente interessantes se a opinião já aceita de que os livros comuns pertenciam originalmente à *Ética Eudêmia* é correta. É nos livros comuns que encontramos (a) a concepção da *phronesis* em *EN VI = EE V* e (b) um dos lugares clássicos onde Aristóteles defende o método de apelar para as “opiniões reputáveis” (*endoxa*). Esse método parte de opiniões reputáveis e as reformula e reorganiza a fim de chegar à verdade.³² Tanto (a) quanto (b) foram algumas vezes pensados como se relacionando

significativamente com as afirmações de Aristóteles sobre a falta de exatidão na ética, tanto em seus fundamentos quanto em seus resultados. Se aceitamos que os livros comuns são originais à *Ética Eudêmia*, então ou Aristóteles não tinha ainda trabalhado todas as consequências dessa concepção, ou (a) e (b) não se relacionam com as suas afirmações sobre a exatidão.

A fim de avançar na compreensão do que Aristóteles tem a dizer sobre o lugar da razão na reflexão prática, precisamos conceber adequadamente ao menos os seguintes tópicos e as suas inter-relações:

1. Obviamente, precisamos de uma concepção da natureza da *phronesis* na *EN VI = EE V*, das funções que ela cumpre e de como ela apreende e se relaciona com os particulares relevantes e com os universais.
2. Aristóteles conecta fortemente a ação virtuosa com a ação de encontrar o meio-termo no contínuo que são as ações e as emoções (por exemplo, *EE II.6* e *EN II.3*) e com o ato de almejar o nobre (*kalon*), do qual ele às vezes fornece especificações teoricamente ricas (*EE VIII.3.1248b8-1249a17*; *EN III.7.1115b7-24*; *Meta. XIII.3.1078a3-1-b6*). Precisamos explicar com mais detalhes quais tipos de operações intelectuais estão envolvidos em ambas as tarefas, quais faculdades estão implicadas e o quão articulados estão (ou podem estar) esses objetivos.
3. A *phronesis* é apenas metade do que é necessário para a virtude prática como um todo: uma pessoa virtuosa também precisa da disposição apropriada da parte não-racional da alma, a saber, as virtudes do caráter, não podendo uma pessoa ter a *phronesis* ou as virtudes do caráter sem possuir a ambas. A fim de compreender a estrutura cognitiva da *phronesis*, também precisamos compreender as origens conceituais e

a estrutura da parte não-racional propriamente treinada da alma.

4. Precisamos compreender a função dos princípios na reflexão prática: como eles funcionam tanto na realidade psicológica que é a deliberação e na sua justificação ou explicação quanto na educação moral. Os princípios informativos “no mais das vezes” são possíveis na ética (ou mesmo um princípio absoluto ocasional)? Qual a faculdade que os alcança e que os detém? Que tipo de apreensão cognitiva podemos ter deles?
5. A *Ética Eudêmia* e a *Ética Nicomaqueia* são tratadas com uma intenção prática: em ambas, a investigação visa a levar a uma vida melhor. Qual a relação entre a “ética filosófica” do tipo que é apresentado na *Ética Eudêmia* e na *Ética Nicomaqueia* e a pessoa virtuosa? O que, se há algo, falta na virtude de alguém que não é familiar a tais obras? Que faculdade ou faculdades são mobilizadas ao realizar tais discussões e como esse conhecimento se articula e é usado?

Concentrei-me em questões que circundam o lugar da razão na reflexão prática e na vida feliz por duas razões. Em primeiro lugar, esses são temas importantes que atravessam todos os escritos éticos de Aristóteles, o que proporciona uma maneira de examinar o *Protrepticus* e a *Ética Eudêmia* e a sua relação com a *Ética Nicomaqueia* que, assim espero, seja aqui ao menos informativa. Em segundo lugar, penso que o conjunto de problemas discutido aqui permanece central para o entendimento do pensamento ético de Aristóteles, bem como a sua relação com o pensamento de Platão, e não temos ainda boas respostas para todas as questões feitas. Essas não são, entretanto, as únicas dimensões em que essas obras podem ser utilmente comparadas. Há, por exemplo, diferenças aparentes interessantes entre a

Ética Eudêmia e a *Ética Nicomaqueia* quanto ao uso do argumento da função própria para ajudar a especificar o conteúdo da felicidade, a concepção da amizade e a análise da ação voluntária.³³

Contudo, permanece verdadeiro que a quantidade de trabalho dedicada ao *Protrepticus* e à *Ética Eudêmia* no século passado (não apenas em livros e artigos, mas também no ensino e nas discussões acadêmicas) é, em variadas escalas de grandeza, menor que os trabalhos correspondentes sobre a *Ética Nicomaqueia*. Em especial, dois dos livros filosoficamente mais importantes da ética aristotélica, *EE V = EN VI* (sobre a virtude intelectual) e *EE VI = EN VII* (sobre o prazer e a *akrasia*), foram interpretados primária ou exclusivamente como partes da *Ética Nicomaqueia* e no contexto do restante dos livros que a ela pertencem exclusivamente. Para fazer eco a uma observação famosa de Anthony Kenny, não sabemos ainda o que podemos descobrir lendo os livros comuns de forma semelhante no contexto dos livros que são exclusivos à *Ética Eudêmia*.

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer a Kellie Brownell, Emily Fletcher, Corinne Gartner e Richard Kraut pelos comentários feitos a este capítulo.

NOTAS

1. Entre as obras universalmente tidas como espúrias, está um breve tratado ético, *Das Virtudes e dos Vícios*. Com relação ao nome dos tratados, Nicômaco foi filho de Aristóteles (o pai de Aristóteles tinha o mesmo nome) e Eudemo de Rodes foi seu aluno; os tratados que carregam seus nomes podem ter sido editados por ou dedicados a eles. Sobre a transmissão dos escritos de Aristóteles, ver Düring (1950, 1957) e Moraux (1951, 1973-2001). Zeller (1962, p. 48-160) é antigo, mas ainda útil.