

EN VII 1 e EE I 6 – UMA ANÁLISE DOS MÉTODOS

Mariane Farias de Oliveira
José Lourenço Pereira da Silva

Resumo

O presente artigo visa defender a tese de que há dois tipos diferentes de métodos nas éticas de Aristóteles. Costumeiramente, as prescrições metodológicas de EN VII 1 e EE I 6 são vistas como complementares, fazendo parte de um mesmo método que fora descrito por Barnes como o “método dos *endoxa*”. Esse método, claramente presente na prescrição da EN, consiste em estabelecer os *phainomena* (aquilo que é manifesto na experiência), percorrer as aporias e provar o que for possível das opiniões reputadas. Contudo, o método que é prescrito em EE I 6 parte da noção de “passar do mais vago ao mais preciso” utilizando os *phainomena* como indícios e modelos. Defenderemos aqui que a noção de *phainomena*, embora apareça nas duas prescrições, tem papéis e escopos diferentes em cada um dos métodos, de onde surge sua diferença. Para isso, analisaremos a prescrição de EN VII 1 juntamente ao assim chamado “método dos *endoxa*”, em seguida partiremos para a análise da prescrição de EE I 6 e, por fim, analisaremos detalhadamente a diferença entre essas duas prescrições.

Palavras-Chaves: *Aristóteles; método; endoxa; phainomena.*

Abstract

The present article aims to defend the thesis that there are two different types of methods in the ethics of Aristotle. Usually, the methodological prescriptions of EN VII 1 and EE I 6 are seen as complementary, forming part of the same method that was described by Barnes as the “method of the *endoxa*”. This method, clearly present in the prescription of EN, is to establish the *phainomena* (what is manifest in experience), to go through the aporias and to prove what is possible of the reputed opinions. However, the method that is prescribed in EE I 6 starts from the notion of “going from the vaguest to the most accurate” using the *phainomena* as clues and models. We will argue here that the notion of *phainomena*, although it appears in the two prescriptions, has different roles and scopes in each of the methods, from which its difference arises. For this, we will analyze the prescription of EN VII 1 together with the so-called “method of the *endoxa*”, then we will start to the analysis of the prescription of EE I 6 and, finally, we will analyze in detail the difference between these two prescriptions.

Keywords: *Aristotle; method; endoxa; phainomena.*

Introdução

Os *phainomena* significam aquilo que é manifesto na experiência e são, para Aristóteles, o principal ponto de partida das investigações. Costumam ser as manifestações relevantes de algo para uma investigação, algo que determinará o escopo do que será investigado. Segundo Owen, os *phainomena* podem ter dois sentidos, que podemos chamar de *phainomena* do âmbito sensível e *phainomena* do âmbito discursivo. Para Owen, os *phainomena* do âmbito discursivo são intercambiáveis com a noção de *endoxa*, as opiniões reputadas que advêm da maioria, dos sábios ou dos mais ilustres dentre os sábios (tópicos). Contudo, como veremos, essa intercambialidade é ponto de disputa entre os intérpretes, pois Barnes (2010) afirma que apesar de serem usados às vezes como sinônimos, eles não significam a mesma coisa. Também Karbowski, em recente estudo, propõe uma análise do escopo dessas duas noções, tão importantes para as investigações de Aristóteles.

Partindo desse panorama de noções fundamentais na discussão acerca dos métodos de investigação de Aristóteles, analisaremos aqui as teses de Barnes, Allan e Karbowski acerca dos métodos empreendidos nas éticas (EN e EE). As passagens de EN VII 1 e EE I 6 costumam ser os textos canônicos acerca dos métodos e geralmente são analisados em conjunto, um complementando o outro com a suposição de que se trata de um mesmo método para as éticas. No entanto, a proposta de Karbowski reside na tese de que cada passagem propõe um método diferente e isso reside principalmente no uso diferenciado dos *phainomena* na EE, não sendo correspondente ao que é prescrito em EN VII 1. O principal argumento que sustenta a tese é de que os *phainomena* na EN são sempre os *endoxa* e são parte de todo o percurso definicional através da resolução de aporias, e é apenas disso que Aristóteles lança mão durante a investigação. Porém, na EE, os *phainomena* não são apenas *endoxa*, são também usados para indução através de exemplos cotidianos, experiências e quase sempre levando em conta muito mais o que maioria acredita do que a opinião dos sábios e, diferentemente da EN, a partir desses pontos de partida as definições são deduzidas, sempre das premissas mais vagas até a conclusão mais precisa, o que difere do método de “filtrar” as opiniões reputadas e preservar o máximo delas no fim, como prescrito na EN. Investigaremos aqui, então, alguns conceitos-chave para a interpretação dos métodos, como a noção de *phainomena*, *endoxa*, o mais cognoscível para nós e em si, a tese de Barnes acerca do assim chamado “método dos *endoxa*” e a tese de Karbowski do assim chamado “método da EE”, bem como as passagens de EN VII 1 e EE I 6. Discutiremos também como o método é empregado nos livros I e II da EE e como pode haver uma tensão entre as teses de Allan e Barnes,

Phainomena e endoxa

Os *phainomena* são o conjunto de manifestações relevantes de algo para uma determinada investigação que, por sua vez, indicarão os problemas (*aporai*) a serem analisados acerca de seu conteúdo. Tais manifestações podem ser de caráter sensível ou discursivo. No primeiro caso, teremos o método indutivo (*epagogé*) para chegar ao conhecimento estrito acerca do conteúdo da investigação. No segundo, quando estabelecido o conjunto relevante dos *phainomena*, deve-se percorrer as aporias que as manifestações impõem e, por último, dissolvidas as aporias, provar as crenças que restarem, agora clarificadas e expostas filosoficamente (cf. BARNES, 2010). Irwin (1990, p. 30) apresenta uma caracterização geral dos *phainomena* que parece abarcar os sentidos brevemente mencionados: “Chamar algo de *phainomenon* é contrastar isso, em um contexto particular, com a conclusão de um argumento; o que aparece a nós é o que tomamos como sendo o

o caso imediatamente e sem reflexão.” O aspecto geral e invariável dessas aparições para o qual Irwin chama a atenção é que elas serão os pontos de referência que uma investigação deve manter com a experiência, independente do sentido mais específico em que essas manifestações forem tomadas.

Expostos em linhas gerais os procedimentos que concernem à aquisição de conhecimento na filosofia de Aristóteles, vimos que sua variação depende do sentido do conceito de *phainomena* empregado. Diante disso, nosso objetivo nesta seção será apresentar como esses dois sentidos – o que concerne ao sensível e o que concerne ao discursivo – aparecem em algumas obras de Aristóteles, e, além disso, como o segundo sentido permite que haja conhecimento estrito em sua filosofia das coisas humanas.

Os *phainomena* da experiência sensível

O primeiro sentido de *phainomena* concerne às manifestações dadas na experiência sensível. São comumente caracterizadas como os pontos de partida das investigações empíricas (como a biologia, a astronomia e outros tratados). Podemos encontrar uma menção importante desse primeiro sentido na seguinte passagem dos *Primeiros Analíticos*:

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

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

Além disso, Irwin (1990, p. 31) comenta que, ainda que tenham conteúdo descritivo, tais manifestações, nesta passagem dos *Primeiros Analíticos*, são reconhecidas por Aristóteles como resultados diretos da percepção, sem qualquer tipo de mediação, sendo, assim, não inferenciais. Portanto, a relação entre percepção e um determinado conjunto de *phainomena*, neste primeiro sentido apresentado, será estrita e não mediada.

Ainda há um uso mais forte do primeiro sentido de *phainomena* que aparece no *De*

Caelo. Ao criticar aqueles que defendem teorias muito distantes da experiência ordinária e daquilo que parece ser o caso na maioria das vezes, Aristóteles afirma que há um conjunto de *phainomena* que corresponde à finalidade da ciência natural: “e enquanto o fim da ciência produtiva é o produto, o fim da ciência natural é o que em cada caso aparece de maneira imperativa (*kûrios*) em acordo com os sentidos.” (DC 306a17). É bem forte afirmar que, além de pontos de partida, os *phainomena* também configurarão um conjunto daquilo que, mais do que uma simples aparição, é imperativamente dado na percepção, pois tudo o que for afirmado em uma teoria não pode ser discrepante desse conjunto.

Os *phainomena* da experiência discursiva

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

Para marcar essa distinção, Owen (1986, p. 240) parte de uma importante ocorrência do termo na *Ethica Nicomachea*, em que Aristóteles estabelece o que embasará a discussão acerca da *akrasia*: “A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputadas a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos da maior parte e das mais autorizadas (...)” (EN VII 1, 1145b2-6). O ponto de Owen é mostrar que o que Aristóteles dispõe para “começar a considerar as dificuldades” não são “fatos observados”, como traduziu Ross e como os comentadores da EN haviam compreendido até então, mas sim os *endoxa*, concepções e opiniões reputadas que disputam a verdade sobre um assunto. Outro indício de que Aristóteles tem como seu conjunto de *phainomena* algo que está no registro do discurso e não da experiência sensível é o aparecimento do termo “*legomena*” no fim do parágrafo citado, em que ele pretende dar como encerrado o conjunto das opiniões que embasarão a discussão sobre a incontinência e escreve que o que foi apresentado “são os *legomena*” (EN VII 1, 1145b20), que significam, literalmente, “aquilo que é dito”, e neste caso são sinônimo dos *endoxa*.

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

Um exemplo disso é dado por Owen na análise que Aristóteles faz acerca da concepção de lugar: os argumentos considerados na discussão dizem respeito a *dokei* (em uma tentativa de tradução: as coisas que “parecem [ser o caso]”) sobre o deslocamento, sendo o deslocamento um indício, uma manifestação, do lugar – em razão disso é que devemos ter as considerações acerca do deslocamento como ponto de partida para chegar à concepção (*tí estín*, 210b32) de lugar: “Agora, que o lugar existe parece claro pela substituição (*antimetástasis*) de um corpo por outro, pois ali, [por exemplo], onde há água, logo haverá ar quando a água tiver saído de seu recipiente, e em seguida algum outro corpo

em seu lugar.” (208b1-5). *Dokei* é uma declinação do verbo *dokéo*, que pretende expressar “o que parece ser o caso” ou “o que é suposto ser de tal forma” não propriamente no domínio do sensível, mas comumente quando algo do domínio do sensível dá origem a uma opinião (como, por exemplo, ao ver uma calçada molhada, alguém diria, antes mesmo de olhar para o céu: “parece-me que está chovendo”). Há três aspectos importantes que surgem na apresentação do que “parece ser o caso” que levam a discussão acerca da concepção de lugar para o que estabelecemos como o segundo sentido de *phainomena* em Aristóteles: vemos, primeiro, o que certos estudiosos consideram acerca da noção de lugar, também chamado por Owen de “doutrina dos lugares naturais”, que Aristóteles introduz como um *endoxon* sobre o assunto. O filósofo expõe, a fim de compreender com clareza as razões para outros terem sustentado tal opinião, o argumento que parece ter levado a maioria daqueles que estudaram o assunto a dizer que, sendo o lugar distinto de corpos, também o vazio poderia ser um lugar. Na conclusão dessa passagem podemos ver o segundo aspecto salientado por Owen: o verbo *legousi*, que significa “falar” ou “expor uma opinião”, utilizado para marcar a conclusão do *endoxon* apresentado: “Além disso, os que sustentam (*legousi*) a existência do vazio também sustentam a existência do lugar, já que o vazio seria um lugar desprovido de corpo” (208b 26). O terceiro e último aspecto é a menção à *Teogonia*, de Hesíodo, texto maximamente relacionado ao senso comum e à cosmogonia estabelecidos nas gerações anteriores a Aristóteles, mas que ainda estavam fortemente presentes na época: “E poderia parecer que Hesíodo falava com razão ao fazer do Caos a realidade primordial, quando Hesíodo disse que ‘Bem primeiro nasceu Caos, e depois a Terra, de seio amplo’ como se tivesse de haver um lugar primordial para as coisas, pois pensava, com a opinião comum, que todas as coisas têm de estar em um ‘onde’, ou seja, terem um lugar.” (208b29-34). O que Owen salienta, no entanto, não é o caráter de “autoridade” do senso comum pelo qual a *Teogonia* era conhecida na época, mas sim o uso de mais um verbo do âmbito discursivo e não sensível que faz referência às opiniões de Hesíodo e da maioria, a saber: *nomizousi*. Ora, tanto os tipos de argumentos considerados (o dos estudiosos e o de Hesíodo, que claramente são tomados como *endoxa* sobre o assunto) quanto o vocabulário que Aristóteles utiliza para tratar deles, com as marcações verbais claramente discursivas de *legousi* e *nomizousi*, não deixam dúvidas de que a análise se dá no âmbito discursivo, não empírico. Além disso, a discussão começa de maneira análoga à maioria das discussões da ética: todos reconhecem, de alguma maneira, que a noção de lugar existe. No entanto, não há acordo em relação aos *endoxa*, as concepções acerca de lugar, cujos sentidos serão tão distintos quanto a concepção de lugar é formalmente aceita por todos. Por esse motivo faz-se necessário apresentar as opiniões relevantes comumente aceitas acerca da existência de algo como um lugar e, em seguida, estabelecer e percorrer as dificuldades que tais opiniões, quando tomadas em conjunto, apresentam para, finalmente, poder definir “o modo como o lugar existe” e “o que é o lugar”. Somente depois de percorrer as aporias e chegar a um resultado consistente é que pode ser dito que há clareza e um único sentido que é referido quando se fala de “lugar”.

É apenas a partir do momento em que se pode identificar os *endoxa* como o conjunto dos *phainomena* no âmbito discursivo que se torna possível defender que, assim como em outros tratados aristotélicos, quando trata-se das investigações acerca das coisas humanas, como a ética, haverá conhecimento sobre seus objetos. Ademais, compreender os *endoxa* desempenhando, na ética, o mesmo papel que os *phainomena* desempenham em outros tratados também nos permite dispor dos *endoxa* nessas duas “posições”: a de indício e a de modelo – posições estas que os *phainomena* ocupam em toda a investigação científica e que conformam a própria noção de investigação científica. Só assim podemos ter pontos de partida da investigação, pois haverá também um paradigma para confrontá-

e *endoxa* não apenas elucida os pontos de partida da investigação moral como mostra que esta tem um padrão semelhante, no que concerne ao uso da experiência (discursiva ou empírica) do observador, às outras investigações aristotélicas.

Os pontos de partida

De acordo com a tese estabelecida por Mansion (1979), o que é mais evidente “para nós”, ou seja, do ponto de vista de quem observa, é uma manifestação ou conjunto de manifestações (*phainomena* ou *endoxa*) exposta ou enunciada de maneira muitas vezes obscura, que pouco se parece com a natureza do objeto. Mansion (1979, p.212) propõe uma distinção importante entre pontos de partida da investigação e conhecimento *stricto sensu*, sendo características dos primeiros serem “mais cognoscíveis a nós”, ou seja, ao observador, e dos segundos serem “mais cognoscíveis em si”, ou seja, pelo conhecimento da natureza do objeto. A autora destaca um aspecto dessa distinção no processo de conhecimento ao afirmar que “ao mais cognoscível para nós pertence uma evidência imediata que se impõe, mas que não satisfaz totalmente nosso espírito, de sorte que esta [nos] incita a perseguir a investigação” (1979, p. 213-14). A partir dessa interpretação, os *endoxa* podem ser tomados como “indícios” porque são o que há de mais cognoscível para nós e, por isso, são pontos de partida do conhecimento, passando na maioria das vezes dos particulares ao universal. Para entendermos melhor essas noções, atentaremos para alguns exemplos na obra de Aristóteles que a própria Mansion nos fornece.

No *De Anima* (II 2, 413a11-12) essa diferenciação aparece como uma comparação entre “definições ordinárias” (que pode ser expresso também como: como saber “que” (*tò öti*)) e “definições que evidenciam a causa” (definições em seu sentido estrito, saber o “porquê” e conhecer a causa (*ten haitian*)). Nos Segundos *Analíticos* (I 13, 72b25-29), Aristóteles trata da superioridade da demonstração de um fato por sua causa (o “porquê”) diante da demonstração apenas do estabelecimento do fato, ou seja, do fato tal como nos aparece (o “quê”). A superioridade deve-se ao fato de a primeira conferir inteligibilidade na medida que em dá as razões pelas quais podemos compreender que a conclusão a respeito do fenômeno é verdadeira.

No entanto, na *Física* (I 1, 184a76-21, 24-45), a ideia de que o que é mais evidente para nós está conectado a particulares e o que é mais evidente em si são os universais é invertida. A razão que Aristóteles apresenta aqui é que o que é mais evidente para nós é mais obscuro e confuso; e é preciso partir deste “todo” obscuro e confuso que a sensação apreende para, por análise, evidenciar seus elementos e princípios, e, assim, conhecer a causa. Mansion ressalta, no entanto, que neste procedimento Aristóteles parece estar tratando a relação “universal” e “particular” não como um conceito genérico logicamente simples do qual se derivam definições específicas relativas aos particulares, mas sim da relação deste todo que é apreendido pela sensação e que precisa ser especificado analiticamente para decompor e compreender suas partes de maneira mais clara e precisa. A autora ainda cita o exemplo de um círculo: todos podem identificar vagamente uma forma circular, mas poucos sabem especificá-la em termos geométricos, a saber: conhecendo a articulação exata entre elementos, princípios e causa do objeto. Isso chama-nos a atenção para a noção de trabalho analítico: em sua tese é ressaltado que todo processo de ir do mais cognoscível a nós ao mais cognoscível em si baseia-se na análise, trata-se de partir do mais complexo e vago ao mais simples e preciso.

Mas como isso funciona na ética? Ora, parece ser um mesmo processo o que opera em todos os exemplos dados por Mansion. Podemos compreender este processo de

maneira bem semelhante ao que Barnes (2010, p.283) propõe no “método dos *endoxa*”: é preciso tomar como indícios os *endoxa* preliminares, ainda não-clarificados, para, por meio do processo específico da ética que Aristóteles nos recomenda em EN VII 1, a saber: estabelecer os *phainomena/endoxa*, percorrer as aporias e provar o que for possível das opiniões reputadas, chegarmos aos *endoxa* clarificados, que serão “mais simples e precisos” como nos recomenda Mansion, sendo, já, mais cognoscíveis em si, depois do trabalho de análise, e tendo passado de formulações vagas e imprecisas a formulações claras e precisas.

EN VII 1 e o método dos *endoxa*

Ao começo da discussão acerca da *akrasia* na *Ethica Nicomachea* VII 1 (=EE VI 1), Aristóteles faz a seguinte prescrição:

outra opinião poderá fazer parte dele sem torná-lo inconsistente, e, portanto, sem deixar de ser um conjunto.

Segundo Barnes, esse processo seria complementado pela outra

Barnes (2010) distingue três importantes passos a serem estabelecidos a partir dessa prescrição: (1) estabelecer (*tithenai*) o que parece ser o caso, (2) percorrer (*diaporein*) as aporias ou dificuldades e (3) provar (*deiknynai*) o que for possível das opiniões reputadas. Os passos (1) e (2) são praticamente inseparáveis na análise, pois o próprio levantamento doxográfico realizado por Aristóteles leva-nos à constatação das aporias. Segundo Barnes, haverá aqui dois momentos de compreensão das opiniões reputadas: (1) o momento do levantamento dessas opiniões, que chamaremos de “*endoxa* preliminares”, pois podem apresentar inconsistências, de maneira que, por definição, não consistirão em um conjunto, dado que um conjunto precisa ser consistente. E o segundo momento será o que, depois de percorridas as aporias, teremos os *endoxa* clarificados, ou seja, conformando um conjunto que indique ao investigador como proceder, ou pelo menos forneça ou um ponto de partida, à investigação. Essa listagem preliminar das opiniões reputadas, uma vez que essas opiniões disputam a verdade, costumeiramente de maneira confusa, como nos indica Aristóteles, levar-nos-á às aporias a serem percorridas, uma vez que muitas opiniões estarão em contradição. Dito isso, fica claro que o processo de percorrer as aporias citado na passagem visa, em última análise, preservar o máximo possível dos *endoxa* estabelecidos no início, de modo a formar um conjunto consistente através da análise das inconsistências presentes nas próprias opiniões analisadas – como, por exemplo, no restante da discussão acerca da *akrasia* na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles analisará as opiniões de Sócrates sobre o assunto e apontará as inconsistências que resultam delas para, finalmente, poder estabelecer o que será possível aproveitar dessas opiniões, quando reformuladas, para a investigação que se seguirá.

Sobre o terceiro passo, (3) “provar o que for possível das opiniões”, este será o resultado de percorrer as aporias e reformular as opiniões reputadas de tal maneira que estejam o mais clarificadas possíveis para formarem um conjunto consistente. Barnes (2010) identifica a noção de provar com uma espécie de resolução dos problemas que o levantamento preliminar dos *endoxa* provocou. Sobre este ponto, o autor ainda ressalta que a verdade será encontrada exclusiva e exaustivamente no conjunto remanescente das opiniões reputadas. O que conseguimos entender aqui por “exaustivo” concerne ao fato de que esses *endoxa* formarão um conjunto maximamente consistente, ou seja, nenhuma

outra opinião poderá fazer parte dele sem torná-lo inconsistente, e, portanto, sem deixar de ser um conjunto.

Segundo Barnes, esse processo seria complementado pela prescrição de EE I 6, tomando a ocorrência de *phainomenois* diretamente como sinônimo de *endoxa* e a partir disso analisando a passagem de I 6 como uma justificativa da presença e valor dos *endoxa* na investigação.

EE I 6

Como introdução à EE I 6, temos no início do tratado passagens metodológicas e estabelecimento de *phainomena* que guiam a investigação. No início de EE I 7, Aristóteles nos diz que: “Após essas coisas também terem sido apresentadas como preâmbulo, falemos começando primeiramente pelas coisas primeiras que são ditas, como mencionado, de modo obscuro, conduzindo a investigação para descobrir o que é claramente a felicidade” (1217a18-20). É endossada a recomendação feita do capítulo anterior de partir do que é dito de maneira obscura, mas agora tomando os capítulos precedentes como um preâmbulo à investigação. No entanto, a ideia de que os capítulos precedentes funcionaram como preâmbulo pode ser interpretada de duas maneiras: a primeira consistiria em um preâmbulo quanto ao conteúdo a ser investigado. Assim, Aristóteles estaria dizendo que foram introduzidos os principais temas e o aparato conceitual para conduzir “a investigação para descobrir o que é claramente a felicidade” (1217a20, grifo nosso). Outra forma de compreender essa passagem não é excludente da primeira, mas serve-se também da dimensão metodológica que os capítulos precedentes ao comentário de Aristóteles apresentam. Dessa forma, o Estagirita estaria a afirmar que além dos principais temas e aparato conceitual, também aspectos metodológicos que guiarão a investigação já foram introduzidos.

Aristóteles parte da pergunta “no que viver bem consiste e como chegamos a isso?”, mas não propõe explicitamente nenhum método rigoroso como chegar a apenas uma resposta ou a um princípio. O autor começa por enumerar diversas maneiras de responder a essa pergunta, que acredito serem as maneiras disputadas de sua época de abordar a questão, seja por filósofos anteriores a ele quanto às opiniões reputadas (*endoxa*). (1214a 15-18) No entanto, é possível tomar todas as maneiras de responder como plausíveis, visto que apelam a maneiras muito intuitivas de pensar a felicidade ou o “viver bem”. Parece haver também uma referência a um senso comum ainda mais antigo, que faz referência a crenças divinas e à noção de Fortuna que foram disseminadas por poetas como Homero e Hesíodo (1214a 21-25). Quase ao final do capítulo, Aristóteles parece chegar a algo comum dentre todas as opiniões observadas (a não ser as que residem em crenças divinas, creio): para todas as ações que resultam do pensamento, este pensamento terá de ser embasado em algum tipo de conhecimento. (1214a26-29). Em I 1, após apresentar a inscrição no templo de Delos que inicia o tratado, Aristóteles afirma que: “Sendo muitas as investigações que apresentam aporias e requerem exame acerca de cada coisa e cada natureza, algumas contribuem somente ao conhecer, outras dizem respeito também à aquisição e à prática do objeto de estudo.” (1214a9-12). O filósofo está engajado, em um primeiro momento, em discernir *de que tipo* é a investigação em questão, trecho no qual parece implícita a distinção aristotélica entre as ciências práticas, poiéticas e teoréticas (*Metafísica* E 1, 1025b18). Não será o caso, como é apresentado em seguida, que a investigação moral contribua “somente ao conhecer”. É próprio dela contribuir também à aquisição e à prática do objeto de estudo. Woods (1996, p. 46) comenta que o tipo de investigação a ser seguido não é definido por seu tipo de objeto, mas sim pela finalidade daquele que investiga. Responder à pergunta “o

que é a virtude?” pode ser tomado como tanto como uma investigação teórica, de modo que responder a essa pergunta não vise alcançar e praticar a virtude – mas defini-la –, quanto de maneira prática, de modo que a resposta a essa pergunta terá de ser explanatória o suficiente para sabermos que tipo de coisa é a virtude, como podemos adquiri-la e de que modo podemos praticá-la. Assim, o que Aristóteles sugere, ao definir de que tipo é a investigação que se segue, faz parte também do tipo de resposta que pretende dar aos objetos da filosofia moral. Em última análise, é uma indicação de como se delinea seu método na filosofia moral.

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

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

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

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

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

Por último, veremos uma passagem de I 5, capítulo que é dedicado a investigar em que consiste uma vida desejável, bem como apresentar certas formas de vida – atuais ou concebíveis – que todos parecem concordar não serem formas de viver desejáveis em nenhuma circunstância (WOODS, 1996, p.53). Para isso, Aristóteles introduz diversos

Por último, veremos uma passagem de I 5, capítulo que é dedicado a investigar em que consiste uma vida desejável, bem como apresentar certas formas de vida – atuais ou concebíveis – que todos parecem concordar não serem formas de viver desejáveis em nenhuma circunstância (WOODS, 1996, p.53). Para isso, Aristóteles introduz diversos *endoxa*, como as opiniões de Anaxágoras (1216a11-14) e Sócrates (1216b3-6). Antes, contudo, faz uma observação metodológica ao início do capítulo: “Se não é fácil julgar corretamente acerca de muitos outros assuntos, é sobretudo difícil julgar acerca do que a todos parece ser o mais fácil e cujo conhecimento parece pertencer a todo homem: o que na vida é digno de escolha e satisfaria plenamente o desejo de quem o obtivesse.” (1215b15-18). Em consonância com as demais passagens metodológicas analisadas, depois de indicar a suposição de conflito entre as opiniões, Aristóteles recomenda cautela ao investigar aquilo “cujo conhecimento parece pertencer a todo homem”. Haverá, pois, um maior número de *endoxa* em conflito quanto a um assunto que a todos concerne. Mas esse conhecimento, como diz Aristóteles, apenas “parece pertencer”, pois haverá inúmeras aporias e conflitos entre os *endoxa* que mostrarão as dificuldades e obscuridades das opiniões ainda não analisadas. Apenas quando forem clarificadas é que será possível ver o que há de real conhecimento, não aparente, no que os homens dizem. É nesse sentido que o conhecimento apenas parece pertencer, mas não pertence, de fato, a todos. Mas como discernir o que seja conhecimento prático do que não seja? Para isso é preciso um método, cuja apresentação nos é dada no capítulo seguinte, I 6..

A passagem metodológica da EE que guia nossa análise é a seguinte:

[1]Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos, [2]empregando como indícios e modelos o que nos aparece [phainomenois]. [3]Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão. [4]De fato, cada um possui algo apropriado em relação à verdade, a partir do que é necessário provar de certo modo sobre esses assuntos. [5]Com efeito, partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. (EE I 6, 1216b26-35)

Em [1] vemos Aristóteles em busca de “convicção” acerca dos assuntos morais. Esse trecho geralmente é lido, em razão do que se segue, como a referência à confusão das opiniões alheias que o filósofo pretende explorar. No entanto, se lembrarmos da tese de Mansion, a todos nós, ao início de uma investigação, o objeto, que é “mais cognoscível para nós”, pode parecer confuso. Inclusive, é essa obscuridade que nos faz prosseguir em busca de suas causas e princípios. Portanto, poderíamos dizer que Aristóteles não esteja aqui referindo aos *endoxa*, mas ao objeto da ética enquanto tal, que ainda não lhe é “mais cognoscível em si mesmo”. Woods (1996, p. 71) comenta sobre a passagem em geral: “Aristóteles, ao falar da obscuridade e da imprecisão das opiniões ordinárias tem em mente não apenas as imprecisões e outros problemas de suas formulações, mas também a falta de certeza que lhes é inerente em sua não refletida, pré-filosófica forma.”

Sobre [2], estabelecer precisamente o sentido de *martyriois* e *paradeigmasi* nesta passagem nos permitirá compreender o papel que os *endoxa* devem desenvolver no tratado.

Já tratamos das duas expressões como referindo a indícios e modelos, mas não analisamos ainda as razões para isso. *Martyrioi*s pode indicar também “testemunho”, “prova”, “evidência”, mas acreditamos que, neste caso, o correto seja compreender a expressão como “indício” pois estará em consonância com a noção de *phainomenon* que já vimos. É preciso tomar como indício aquilo que nos aparece porque este é, epistemologicamente, o único ponto de partida disponível ao observador. Aristóteles quer afastar o método de outros filósofos de partir de postulados e deles derivar o que pode ser conhecido, como a concepção platônica do bem humano criticada em I 8. É preciso observar e buscar padrões nos indícios para só assim poder confrontá-los e, como trata-se aqui do contexto dos *endoxa*, clarificar essas opiniões. A expressão que acompanha *martyrioi*s, *paradeigmata*, comumente é traduzida como modelo ou paradigma. Modelo nos parece mais apropriado, uma vez que paradigmas costumam ser entendidos como um espécime ou exemplo perfeito de algo com o qual os outros espécimes são comparados. Um modelo da investigação pode ser produzido durante a própria investigação e a partir de seus elementos; ou, como já dissemos, os *endoxa* clarificados depois de passar pelo procedimento de “estabelecer o que parece ser o caso, percorrer as aporias e provar o que for possível das opiniões reputadas” cumprirão o papel de modelo para contrastar com as opiniões reputadas confusas e obscuras tomadas ao início da investigação como indícios, embora não encerrem a busca definicional. Assim, os *martyrioi* e *paradeigmata* são empregados em pontos diferentes da investigação. Os *martyrioi* estariam no início, sendo opiniões (*endoxa*) confusas tomadas como ponto de partida, enquanto que os *paradeigmata* seriam opiniões (*endoxa*) clarificadas após o percurso das aporias. Nesse caso, os *martyrioi* são os *phainomena* mais rudimentares, enquanto que os *paradeigmata* seriam *phainomena* mais sofisticados. Além disso, a preocupação de Aristóteles com esse contraste aparece de maneira paradigmática em na *Ethica Nicomachea*:

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

Embora em contextos diferentes do tratado, essa passagem revela a preocupação de Aristóteles em não se afastar daquilo que é manifesto na experiência. Para o filósofo, nenhuma doutrina que se distancie demais da experiência, seja do âmbito sensível ou discursivo desta, pode estar correta. Por isso é preciso que haja modelos para que se contraste os resultados em determinados momentos da investigação.

Sobre [3], para os fins deste projeto o que pode ser comentado é que a sentença pode ser dividida em duas partes: a primeira “Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordam com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordam de certo modo” diz respeito ao que vimos acerca da reputabilidade dos *endoxa*: o grau de assentimento a uma crença revelará o quão próximo ela está de ser enunciada da forma correta (pois verdadeira de certo modo ela já é), de estar clarificada. E a segunda parte da sentença: “o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão.” aponta para parte do procedimento que será empregado, a saber: o que aqui chamamos de “método dos *endoxa*”, ou ainda o procedimento que descrevemos acima como o contraste das opiniões confusas (*martyrioi*) com os modelos (*paradeigmata*), e revela pela primeira vez nessa passagem a convicção de Aristóteles de que os *endoxa* sempre possuem algo de verdadeiro, que será retomada a seguir.

Em [4], Aristóteles parece postular que “cada um tem algo apropriado com relação à verdade”. É esse “otimismo epistemológico”, como chamou Denyer, que sustenta toda a argumentação dessa passagem metodológica. Embora aqui Aristóteles tenha dado como pressuposto que cada um tem algo a contribuir com a verdade, no *De Anima* podemos encontrar algumas observações que tornam mais inteligível essa confiança de Aristóteles na tendência humana à verdade. Em *De Anima* 429a13-18, é dito que o intelecto é em certo sentido como a percepção sensível: quando algo é compreendido ou conhecido, é a forma do objeto que temos em nossa mente. Assim, “uma coisa compreendida é idêntica ao nosso entendimento dela.” comenta Denyer (1993, p. 203), havendo, de certa maneira, a mesma forma em nós e no objeto, como pode-se notar nesta passagem:

De uma certa maneira, a alma é todas as coisas que contém. Pois as coisas que ali estão podem ser tanto percebidas quanto pensadas; e o entendimento é em algum sentido as coisas compreendidas, e a percepção, as coisas percebidas. (De Anima, 431b21-3).

Dado que apreendemos a forma do objeto quando compreendemos o objeto e, portanto, sua essência, a consequência disso é que quando pensamos definições não podemos pensar falsamente, pois estamos pensando a própria forma adquirida dos objetos. Sobre isso Denyer (1993, p. 204) comenta que: “Mas não há possibilidade de pensamento falso quando estamos pensando sobre as essências das coisas; isto é, nós não pensamos falsamente quando pensamos o tipo de pensamento que poderia ser expresso em uma definição, como ‘Homem é animal racional.’” Mas o que pensamos então quando acreditamos que pensamos sobre uma essência, mas erramos? A impossibilidade de que isso aconteça é explicada em *Metafísica* 1051b30-2: quando pensamos em essências, ou temos um pensamento verdadeiro, ou não pensamos em essências, mas em outra coisa. É por isso que Aristóteles toma como garantido o fato de que todos tenham algo a contribuir com a verdade, pois mesmo aqueles que não pensaram definições, que não conseguiram chegar a elas, podem contribuir com suas opiniões, essa “outra coisa pensada” de que Aristóteles fala na *Metafísica*, que, com o método correto de condução à verdade – no caso da ética, clarificando o que é dito de modo confuso – podem vir a ser definições e teremos certeza disso pois definições só podem ser pensadas corretamente.

Em [5], Aristóteles apresenta o procedimento cuja necessidade, em [1], foi ressaltada: “buscar a convicção acerca desses assuntos”. Ao indicar que devemos partir do que é mais cognoscível para nós, aquilo que é dito de modo confuso, ou seja, os *endoxa* preliminares de acordo com o método de Barnes que será apresentado, parece que estamos diante do método exposto em EN VII 1, 1145b2-7: devemos estabelecer os *endoxa*, percorrer as aporias e provar o que for possível dessas opiniões. Mas agora temos também mais uma garantia acerca desse procedimento: como disse Denyer (1993, p. 212), “No mundo aristotélico, o homem aristotélico está epistemicamente em casa.” Ou seja, como já vimos no pressuposto de [4], o método será eficaz pois, mesmo que partamos do que é confuso e obscuro, essas opiniões contêm algo de verdadeiro. Desde que sejam percorridas suas aporias, chegaremos a enunciados claros com os quais será possível trabalhar.

Karbowsky ainda comenta outro ponto relevante sobre essa passagem, concernente aos primeiros princípios:

Essas considerações sugerem fortemente que Aristóteles concebe a EE como uma tentativa de descobrir os primeiros princípios de uma ciência demonstrativa de ética / política ao longo das linhas

dos Analíticos Posteriores. Esses primeiros princípios são definições substantivas de felicidade, virtude de caráter, etc., que explicam por que esses itens têm suas características derivadas necessárias. É importante ressaltar que, na EE, Aristóteles não apresenta explicitamente demonstrações éticas que usam definições preferidas como premissas; ele só está trabalhando em direção aos primeiros princípios, não procedendo demonstrativamente a partir deles no tratado (ver EE I 6, 1216b32-5). No entanto, uma vez que a crença de que as explicações propriamente filosóficas e científicas assumem a forma de demonstrações a partir dos primeiros princípios, é pertinente descrever as explicações a que ele alude como demonstrações. (KARBOWSKI, 2016, p.205)

A procura pelos primeiros princípios a partir de demonstrações na ética é um tema controverso. A maioria dos intérpretes defende que a chegada aos primeiros princípios na ética consiste no método dialético, o método dos *endoxa*. Mas Karbowski tem uma visão diferente e assume a chegada aos primeiros princípios a partir de deduções, mesmo que o caminho seja inverso ao que geralmente é feito, ou seja, em vez de partir dos primeiros princípios como premissas para demonstrá-los, parte-se das premissas advindas dos *phainomena* para deduzir os primeiros princípios.

Em II 1, Aristóteles começa por dizer que o que será apresentado é advindo tanto das opiniões reputadas (“Pois sabedoria, virtude e prazer estão na alma, e alguns destes ou todos são considerados por todos como objetivos.” 1218b35) quanto do que pode ser conhecido por indução (“Isto é claro por indução, pois nós consideramos as coisas dessa maneira em todos os casos” 1219a1-20). Contudo, as hipóteses introduzidas ao longo do capítulo assemelham-se a postulados, pois não há precedentes de uma análise prévia delas como *endoxa*, nem são introduzidas como a opinião de algum sábio ou da maioria. Além disso, Allan nota nesta passagem um uso do método Euclidiano no qual a “referência é feita às *assumpções* ou à vaga definição inicial” (1980, p. 309).

Aqui veremos um resumo do livro dois em que diversas deduções aparecem para corroborar a tese de Allan. Aristóteles parte de considerações que são dadas como pressupostos, ou seja, uma introdução de postulados como defende Allan, para avançar na investigação:

1. Sabedoria, virtude e prazer estão na alma e algum ou todos eles são um fim (bem).
2. Das coisas da alma, algumas são estados e capacidades, outras são atividades e processos. Aqui a oposição básica é entre ‘estado’ e atividade (*ergon*).

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

Em seguida, Aristóteles apresenta um argumento semelhante ao da EN sobre a diferença entre atividade na relação parte/todo e na relação meio/fim: a função de algo pode ser dita de dois modos: (1) a função que é uma atividade que, depois de terminada,

gera um produto ontologicamente distinto (caso do construtor de casas) e (2) a função ou atividade que é parte do seu “produto”, que na verdade nem produto é, pois não há como separar as duas coisas (movimentar os olhos no caso de ver, por exemplo).

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

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

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

Para completar a definição, Aristóteles ainda estabelece que, como a vida pode ser completa ou incompleta, a felicidade deve ser entendida como a atividade de uma vida completa em acordo com a virtude completa. Isso significa que as virtudes devem ser tomadas como um todo, e cada qual se relacionar com a parte correspondente da alma de maneira correta. Que não só a virtude contemplativa fará o homem feliz, mas o conjunto das virtudes em seu exercício total movido pelo ergon (atividade) de uma vida completa. Aristóteles ainda comenta que as endoxa são uma forte evidência de que está correta a definição de felicidade que é dada – e cita algumas.

Quando Aristóteles se pergunta por que a felicidade não é elogiada, o que ele parece querer chamar atenção é que as coisas que são elogiadas ou têm como fim a felicidade ou são parte dela. O argumento sobre o elogio avança para a pergunta “por que o homem o virtuoso não é melhor que vicioso quando está dormindo?” para mostrar que é justamente a atividade da alma que caracteriza o que pode ser bom no homem. E mais: não é qualquer atividade da alma, como a nutritiva, por exemplo, mas a racional (isso está implícito, acredito), que dirá respeito às ações e, conseqüentemente, à virtude.

Para investigar a atividade própria da alma, é preciso também investigar como a alma é. Aristóteles a divide em duas partes que compartilham da razão, mas não da mesma maneira: (1) a parte cuja natureza é “prescrever” e (2) a parte cuja natureza é obedecer e ouvir

Em 1220a5, Aristóteles divide a virtude também em dois tipos: as virtudes intelectuais e morais (ou “de caráter”). Agora sim fica clara a distinção feita anteriormente sobre prescrições e “obediência”. Aristóteles expõe nos seguintes termos: “as virtudes intelectuais, tendo, como elas têm, um princípio racional, pertencem à parte [da alma] que possui razão e faz prescrições na medida em que possui razão [ou é racional], enquanto as virtudes de caráter pertencem à parte que é não-racional, mas cuja natureza é seguir/obedecer a parte racional (...)”.

A partir disso, faz-se necessário investigar a natureza da virtude de caráter. Para isso Aristóteles propõe três perguntas: 1. O que é a virtude de caráter? 2. Quais e quantas são suas partes? 3. Por que meios ela é produzida? Aqui surge um argumento dedutivo que nos leva à definição:

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

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

Em II 2, o capítulo é dedicado ao tratamento do caráter e como ele é moldado. Aristóteles identifica caráter com *ethos*, que também é hábito. O caráter, é, portanto, adquirido através de uma série de repetições (hábitos) e é definido como: uma qualidade da parte da alma que não é racional, mas capaz de seguir a razão, de acordo com um princípio prescritivo. (1220b5-8).

Aristóteles ainda faz uma distinção entre afecções (coisas como desejo, medo, raiva etc.), capacidades (ser irascível, tímido, desavergonhado etc.) e estados (são as afecções seguindo algum princípio racional: temperança, covardia, bravura etc.).

Em II 3, fica mais claro que tipo de princípio racional pode haver na parte da alma que lhe diz respeito. Na doutrina da mediania, o que Aristóteles toma como “meio” entre extremos é afirmado ser o melhor para nós. Ora, além de o “melhor” para nós ser identificado com a virtude moral, é pelo conhecimento gerado por um princípio racional que reconhecemos o que deve ser o “meio”, e é isso que produz o melhor estado (*areté*). Woods comenta que ainda há dois sentidos de “meio”: relativo a nós, que gera um melhor estado; e “the mean between extremes ‘in relation to one another”, ou seja, de um para o outro. Segundo o que é apresentado na EN 1106a26-8, Woods propõe a interpretação de que a primeira maneira de entender o meio é uma maneira quase matemática, que diz respeito ao meio “da coisa em relação a ela mesma”, um ponto, digamos. O segundo modo de entender, relativo a nós, parece vago a primeira vista, pois seria a análise de um “meio-termo” entre dois extremos, mas é justamente por isso que Woods julga necessário, para a avaliação do que é o meio em relação a nós, levar em conta os propósitos e necessidades da vida humana (eu diria, ainda, que isso está totalmente de acordo com a ideia de uma “vida completa” da EE).

Aristóteles propõe e examina o que é conhecido na literatura como “tábua das virtudes”, afirma que as afecções da alma, em oposição ao meio (que se deve ao reconhecimento no princípio racional), são gerados ou por excessos ou por deficiências. Aristóteles parece justificar sua longa, porém não exaustiva, análise dos opostos pelo fato de que a virtude (ou o meio) é melhor definida ao analisar os opostos do que ao dar uma definição geral, o que se conecta com o argumento de Woods (p. 102-3).

Acreditamos que o principal ponto do capítulo esteja no que Woods menciona como o ponto principal da EE: que a virtude de caráter consiste em encontrar o ponto exato numa escala de afecções (WOODS, p.103).

Em II 4, Aristóteles retoma as duas divisões feitas em II 1, a saber: duas partes da alma e dois tipos de virtudes. Além disso, do fato dos estados e capacidades da alma serem definidos pelas afecções, segue-se que um caráter pode ser virtuoso ou vicioso a partir de certas dores e prazeres que possui/sente. O que separa o virtuoso do vicioso é que o virtuoso possui prazeres (em certa medida e quando deve possuir), enquanto o homem vicioso possui dores.

No entanto, o argumento fica muito vago. Woods tenta reconstituir o argumento

supondo a que todas as afecções envolvem a noção de “desejo” do virtuoso pelo prazer (na medida certa etc.) e/ou a recusa pela dor, embora ele não reduza a concepção de “afecção” a desejo/recusa. (WOODS, p. 112).

Em II 5, a virtude é identificada com o que leva as pessoas a fazerem o que é o melhor, sua melhor disposição ou estado. Este, por sua vez, está de acordo com o que Woods traduz como o “princípio correto”. Como resultado, mais uma vez a virtude é identificada com o “meio” encontrado entre excesso e deficiência.

Neste capítulo parece não haver nada de essencialmente novo, apenas uma análise mais aprofundada da noção de “opostos” que promove a distinção entre estados e cada uma das afecções (os primeiros seguem o “princípio correto”, que Aristóteles afirma que explicará depois) para evidenciar que todas as virtudes de caráter e vícios dizem respeito a excessos e/ou deficiências de prazer e dor. A conclusão que Aristóteles estabelece, comenta Woods (p.128), depois desta espécie de revisão é de que do fato de que “todas as virtudes são estados de mediania não se segue que todos os estados de mediania sejam virtudes”, e isso segue-se da seguinte consideração final do texto: “Aqui a melhor disposição em cada caso é a mediania. Então é evidente que todos ou alguns desses estados de mediania serão virtudes.” (1222b10-14).

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

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

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

1. O homem é a causa de suas ações.
2. Foi evidenciado no argumento anterior que o homem é a causa das ações que ele escolhe fazer, ou seja, ele é a causa somente do que é voluntário.
3. O vício e a virtude dizem respeito às escolhas (por ações) que um homem faz.
4. Se tudo o que o homem escolhe fazer, ele o faz por vontade própria, ou voluntariamente, segue-se que:
- C. 5. O vício e a virtude só podem concernir ao que é feito voluntariamente.

Em II 7, o capítulo propõe a definir o que é (1) a voluntariedade, (2) a involuntariedade e (3) a escolha. A partir disso, Aristóteles faz algumas distinções. Do que concerne ao voluntário/involuntário, pode ser: inclinação, escolha ou pensamento. O voluntário é o que deve estar de acordo com um destes, e o involuntário não de acordo. A inclinação é dividida em três: vontade, espírito e desejo. Aristóteles propõe considerar primeiramente a inclinação como desejo.

Tudo o que é voluntário está de acordo com o desejo (e com o prazer) e tudo o que é

involuntário é forçado e, por sua vez, é necessariamente desprazeroso também.

Em 1223b5-9, Aristóteles apresenta o problema do incontinente: é aquele que age contra a razão, mas de acordo com o desejo. Se age de acordo com o que ele deseja, ele age voluntariamente. Mas o resultado de suas ações não está de acordo com a virtude, mas com o vício. No entanto, de acordo com o que já foi dito, ninguém deseja o que acredita ser ruim/desprazeroso. Dessa maneira, parece que o incontinente age tanto voluntaria quanto involuntariamente, o que é impossível, por ser contraditório.

O mesmo problema parece acontecer com o continente. Ele age de maneira justa, que é identificado com a virtude. Também age de acordo com a razão e contra o desejo. Suas ações são boas/virtuosas. No entanto, agir de acordo com a virtude ou justamente (de acordo com a razão) é algo voluntário, mas agir contra o desejo é involuntário. O que mais uma vez parece contraditório em seu caráter.

Aristóteles ainda analisa o espírito e a vontade (outras formas de inclinação), mas encontra o mesmo impasse e termina o capítulo sem uma resolução para o problema da contradição na ação do tanto continente quanto do incontinente.

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

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

Em II 9, Aristóteles volta ao que já havia concebido: a voluntariedade diz respeito ao pensamento. A definição que fecha a discussão sobre ações voluntárias e involuntárias é a seguinte: “O voluntário parece ser o oposto do involuntário e [é agir] conhecendo tanto quem ou o que ou para o que/o resultado [da ação] (...)” (1225b1-2) (tradução livre minha, a definição original é “The voluntary seems to be the opposite of the involuntary, and [acting] knowing either whom or with what or for what result (...)” 1225b1-2).

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

Em II 10, apesar de conter inúmeros argumentos intermediários e que aparentemente

parecem um tanto desconectados do que Aristóteles se propõe a investigar, este capítulo versa especialmente sobre a noção de 'escolha' (prohairesis). O argumento parte da opinião (*endoxa*) de que a escolha é uma opinião ou inclinação. Diante dos três tipos de inclinação já estudados (vontade/querer, desejo e "espírito"), os últimos dois são descartados porque são sempre acompanhados pela dor, enquanto a escolha nem sempre é. Sobre a vontade, os homens querem muitas coisas que não estão diante de seu poder, não são realizáveis por eles, e só pode haver escolha sobre está sob o poder do agente. Sob esta mesma premissa de que a escolha só se dá sobre o que está sob o poder do agente, também é descartada a possibilidade de ser uma opinião, e também pela razão de que opiniões podem ser verdadeiras ou falsas, e escolhas não, pois são ações.

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

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

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

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

1. O que é prazeroso parece ser bom para a alma, e o que é mais prazeroso melhor.
2. O que é desprazeroso parece ser ruim para a alma, e o que é desprazeroso pior.
- (premissa oculta) 3. Se algo é bom ou ruim para a alma, será virtuoso ou vicioso.
4. Virtude e vício se relacionam com prazeres e dores.
5. Os prazeres e dores dizem respeito a coisas que são passíveis de escolha.

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

A partir da análise geral do livro II e suas deduções que surgem durante os capítulos, temos o argumento de Allan que nos fornece um exemplo para sua afirmação sobre o modelo Euclidiano a partir de uma breve reconstituição do percurso definicional da noção de *eudaimonia* – passando pela definição de *ergon* e *areté* (hipótese 2, 1218b37) –, depois de já ter sido identificada com o maior bem alcançável pelo homem no livro I. Aqui Allan apresenta apenas o que acredita ser introduzido como hipótese e sua consequência para a definição final de *eudaimonia*: o exercício da virtude completa em uma vida humana completa (II 1, 1219a40).

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

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

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

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

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

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

De acordo com o método Euclidiano, ou dedutivo, cada proposição fornece razões – assegura a proposição seguinte, de maneira que podemos deduzir, a partir da introdução de hipóteses, como visto, uma definição. Allan também encontra o mesmo modelo ao longo de todo o livro II nas definições de *kûrios* (II 6, 1222b21), *eph'autōi* (II 6, 1223a4), *phrohaireisis* (II 10, 1226b16-21) e *areté etiké* (1227b5-10). Diante dessa constatação, o autor defende não apenas que a chegada às definições se dê pelo método Euclidiano, mas que pelo menos todo o segundo livro avance de forma que uma definição assegure a precedente, estando conectadas da mesma forma dedutiva que fora apresentada antes: “(...) a versão da Eudêmia, realizando seu declarado princípio de avanço constante do mais vago ao mais preciso, chega a uma série de definições conectadas.” (ALLAN, 1980, p. 317). Além de aproximar a estratégia argumentativa de Aristóteles ao método Euclidiano, Allan encontra também semelhanças nos termos utilizados pelo filósofo para introdução das hipóteses e derivação das definições, como *hupokeisthō* e *estō*, que presume serem advindas da matemática.

No entanto, para que fosse de ordem matemática, como já mencionamos aqui, a demonstração teria de ser invertida: partindo dos primeiros princípios assumidos como axiomas e deles deduzindo todo o resto. Mas, no entanto, é o contrário que acontece na EE: a chegada aos primeiros princípios é a conclusão de uma série de premissas introduzidas. Vemos que, ao contrário do Allan defende, a EE em nada tem semelhança com o método matemático.

A diferença entre os métodos de EN VII 1 e EE I 6

As passagens de EN VII 1 e EE I 6 a primeira vista podem parecer semelhantes, pois ambas se utilizam dos *phainomena* para constituir a investigação. No entanto, com uma análise mais detalhada, poderemos ver que diferem em seus procedimentos e em como Aristóteles os aplica em cada uma das éticas. Também pretendemos apresentar uma tensão entre o método dedutivo e o aporético, a saber: quanto ao “método dos endoxa” e a dificuldade que já mencionamos sobre percorrer as aporias em um contexto em que não há conflito entre as crenças expressas nas proposições, veremos a incompatibilidade entre as teses de Allan e de Barnes: ou bem compreendemos a noção de aporia como interna à própria proposição (cf. Aubenque, 1980), ou bem como uma prova de consistência dos endoxa quando utilizados como indícios e modelos, conforme a tese de Barnes, mas somente ao fim de uma série de definições.

Segundo Aubenque, mesmo que não haja conflito entre opiniões, pode-se percorrer ou dissolver uma aporia, uma vez que aporia é um problema epistemologicamente concernente ao nosso conhecimento do objeto, não ao objeto: “Nós a encontramos [a aporia] associada, ao começo do livro A da Metafísica, à experiência fundamental da perplexidade: ‘estar em aporia e se espantar é reconhecer sua ignorância’ (982b17)” (AUBENQUE, 1980, p.6). Assim, quando o agente experiente possui perplexidade diante de um objeto – no caso da ética, diante de um endoxon –, ainda que não haja um contrário, há uma aporia a percorrer, neste caso concernente às dificuldades encontradas em uma única proposição.

Para Barnes, contudo, dado que é necessário provar a consistência do conjunto de crenças, não há como percorrer a dificuldade de uma proposição isolada, mas ter em vista as proposições como um conjunto coerente de crenças (“Um tipo de problema suscitado por ta endoxa é a patente inconsistência entre elas; e um dos aspectos do processo de diaporein será justamente a descoberta dessas inconsistências.” (BARNES, 2010, p. 185)). Dado o exemplo de EN VII 1, em que Aristóteles apresenta a opinião de Sócrates e a coloca em conflito com algo percebido pela maioria, a incontinência, o procedimento parece restringir-se ao estabelecimento dos pontos de partida da discussão, por vezes novamente mencionado ao fim de um capítulo. Enquanto Allan não menciona situações aporéticas e apresenta apenas situações em que Aristóteles, no livro II, estabelece pontos de partidas com os *phainomena* e a partir disso, através de deduções, vai clarificando essas noções até chegar a uma definição clara e precisa.

Já vimos que o procedimento de EN VII 1 consiste em (1) estabelecer os *phainomena*, (2) percorrer as aporias e (3) provar o que for possível das opiniões reputadas. É um processo de “filtragem” das opiniões através de testes de consistência entre elas afim de formar um conjunto de crenças com o qual trabalhar.

No início de EN VII 1, ao começar a discussão sobre a *akrasia*, Aristóteles elenca uma série de opiniões acerca do problema:

[1] O autocontrole e a tenacidade são considerados traços excelentes e louváveis, enquanto a falta de autocontrole e de suavidade são fundamentais e culpáveis; [3] a mesma pessoa é autocontrolada e inclinada a defender seu raciocínio, e também [4] é a mesma pessoa que não tem autocontrole e abandona seu raciocínio. [5] O homem descontrolado sabe que o que ele faz é base, mas faz isso por causa da paixão, enquanto o homem autocontrolado sabe que seus apetites são base e, por causa da razão, não segue aqueles apetites. As pessoas

dizem [7] que o homem temperante é autocontrolado e embora; [8] alguns dizem que todos os homens do último tipo são temperantes, enquanto [9] outros não. [10] Alguns dizem indiscriminadamente que o indisciplinado é descontrolado e o incontrolado indisciplinado, enquanto [11] outros dizem que são diferentes. Às vezes [12] as pessoas dizem que o homem sábio não pode ser descontrolado, mas às vezes [13] dizem que há pessoas que, apesar de serem sábias e inteligentes, são descontroladas. Além disso, diz-se que as pessoas são descontroladas com respeito ao espírito e ao lucro. Enfim, é o que é dito. (EN, VII 1, 1145b8-20)

Karbowsky (2016, pp. 214-5) comenta que há quatorze *endoxa* sobre autocontrole e seu oposto, além de suas relações com a temperança. Esse é exatamente o levantamento de opiniões que Aristóteles prescreve como “estabelecer os *phainomena*”, pois ao longo da investigação elas serão confrontadas e algumas excluídas. Essa passagem corrobora a visão de que os *phainomena* da EN são exclusivamente os *endoxa*. Na EE, os *phainomena* incluem apenas alguns *endoxa*. Diferentemente do método dos *endoxa* empregado na EN, os *phainomena* da EE incluem apenas *endoxa* geralmente aceitos (é muito rara a consideração dos *endoxa* dos sábios, mas sim os da maioria), outros tipos de informações servem como “indícios e modelos” (cf. EE I 6) para o método da EE também.

Outra diferença reside no fato de que os *phainomena* na EE servem para ilustrar ou dar um suporte como evidência para as premissas do argumento central, a partir dos quais Aristóteles dedutivamente clarifica as definições. Ao contrário, os *phainomena* da EN são parte de toda a investigação até chegar a definição, em que alguns são preservados depois de resolvidas as aporias. Aristóteles não menciona que os *endoxa* descritos em EN VII 1 servem como indícios e modelos de qualquer tipo.

Outra diferença essencial entre os métodos é que o método dos *endoxa* supõe necessariamente uma situação aporética entre as opiniões. Na EE, não consiste em algo essencial ao método. O método da EE, ao contrário, é essencialmente dedutivo; ele chega às clarificadas definições constituindo argumentos dedutivos, usando os *phainomena* como indícios e modelos para suas premissas, não resolvendo aporias. Aristóteles nunca diz que a clareza sobre a felicidade deve ser resolvida através de aporias em EE I 6, nem o verbo é mencionado ao longo do capítulo.

No terceiro passo da prescrição de EN VII 1, Aristóteles diz que é preciso provar e preservar o que for possível dos *endoxa*. A intenção é ter desenvolvido uma teoria sobre o objeto de análise que harmonize ao máximo com os *endoxa* elencados. Isso é diferente de outros tratados, como a *Física*, *De Anima*, *Metafísica* etc., nos quais Aristóteles tem uma atitude “destrutiva” com relação aos *endoxa*, onde oferece razões conclusivas para rejeitar as opiniões reputadas, especialmente as de seus predecessores. Ao contrário, na EN, sua atitude com relação aos *endoxa* é “construtiva”, pois ele tenta diagnosticar e resolver várias aporias sobre os *endoxa* iniciais que previnem certo afastamento da verdade durante a investigação. A teoria resultante sobre o objeto analisado será constituída pelo conjunto “filtrado” dos *endoxa* que restarem do processo de percorrer as aporias. Ao contrário da EN, o método da EE não constrói a investigação moral centralmente ou exclusivamente como um processo de clarificar e refinar as aporias. Nem no método é considerado o objetivo de “salvar” o possível dos *endoxa* utilizados. Em EE I 6, Aristóteles admite que suas definições morais são coisas que todos podem manifestar ou concordar (EE I 6, 1216b28-30). Mas essa não é uma condição necessária de adequação para as definições morais

em EE I 6. Aristóteles é explícito neste capítulo que ele está buscando definições causais ou explanatórias e esse requisito é diferente – e mais importante que – o já mencionado método dos *endoxa* que se baseia na coerência entre crenças. Consequentemente, as ambições de definições explanatórias também provam ser muito diferentes da noção de “salvar os *endoxa*” do método da EN.

Conclusão

Como vimos, os métodos descritos em EN VII 1 e EE I 6 na verdade guardam mais diferenças do que semelhanças. Podemos resumir as principais diferenças no que segue: (1) a noção de *phainomena* no método da EE não é restrita aos *endoxa*, e os *endoxa* que ela inclui são apenas os geralmente aceitos (aceitos pela maioria). A noção de *phainomena* no método dos *endoxa* é restrita aos *endoxa*, e inclui tanto crenças geralmente aceitas como também as dos sábios; (2) a noção de *phainomena* tem papéis diferentes em EE I 6 (indícios e modelos) e em EN VII 1 (crenças que precisam de “filtragem” ou “clarificação”); (3) o método da EE deduz suas conclusões centrais de complexos argumentos cujas premissas foram estabelecidas ou ilustradas lançando mão dos *phainomena*. O método dos *endoxa* ou da EN tem suas conclusões centrais advindas do processo aporético, percorrendo e dissolvendo as aporias sobre os *phainomena*; (4) o método da EE tem como objetivo descobrir definições causais ou explanatórias sobre tópicos morais. Essas definições podem ser também coisas com as quais qualquer um pode vir a concordar, mas essa é apenas uma condição de adequação, não o último objetivo cognitivo do método da EE. O método da EN tem por objetivo desenvolver uma teoria do objeto de investigação que “salve” o máximo possível dos *endoxa* a partir da resolução das aporias. Nada garante que a teoria resultante tenha um status causal ou explanatório, mas a descoberta de definições causais não é o objetivo do método.

De fato, de acordo com os livros comuns ambas as recomendações metodológicas fazem parte de um mesmo tratado. Então teríamos a princípio dois métodos distintos em um mesmo tratado. Por que Aristóteles estaria pensando em dois procedimentos diferentes em um mesmo tratado? Acreditamos que predominantemente a noção de *phainomena* desenvolve um papel diferente em cada tratado, porém a EE dispõe de procedimentos diferentes ao longo da investigação, por isso incorporaria ambas as prescrições. Nossa hipótese é que talvez Aristóteles tenha pensado nas duas prescrições como relevantes para momentos diferentes do tratado, empregando ora uma, ora outra. E a partir disso distanciando metodologicamente as duas éticas conforme a necessidade de rigor do tema de cada livro, mas não comprometendo por inteiro as duas prescrições, que ora encaixam-se em um procedimento, ora em outro. As duas prescrições seriam a base de Aristóteles para seus argumentos e ele poderia assim transitar entre elas quando necessário.

Contudo, vemos que as diferenças entre as prescrições não são pequenas. Elas se distanciam quanto à compreensão e ao uso dos *phainomena* nas investigações, bem como o objetivo final de cada método. Isso confere certo status “independente” ao método da EE, sem descartar completamente o método dos *endoxa*, mas incorporando-o quando necessário, que geralmente era visto como apenas mais uma referência ao método dos *endoxa* ou da EN. E o fato do método da EE ter por objetivo buscar definições causais e explanatórias confere um status mais rigoroso e até “científico” ao tratado, podendo ser visto como outro método que Aristóteles resolveu empregar em sua investigação acerca da *eudaimonia*.

A consequência dessa tese seria não restringir o método de Aristóteles nas éticas, mas

sim ampliar a visão de seu procedimento metodológico a partir de outras maneiras de lidar com os *phainomena* na investigação. Isso possibilita a leitura de ambas as éticas de uma maneira mais precisa e cuidadosa com relação aos procedimentos empregados. Também é importante distinguir em alguns aspectos a EE da EN para compreender seus papéis na discussão aristotélica acerca da felicidade e perceber que talvez sigam caminhos diferentes em cada tratado. Em resumo, essa tese pretendeu estabelecer que os procedimentos que Aristóteles recomenda e utiliza nas éticas pode ter amplo escopo e levanta a dúvida sobre a finalidade de cada ética, que deixaremos para um estudo mais aprofundado.

Referências bibliográficas

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

2. ARISTÓTELES. *Ethica Eudemia*. R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.

3. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Tradução de Leonel Vallando e Gerd Borheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

4. ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

5. ARISTOTE. *Éthique à Eudème*. Introduction, text grec, traduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier. Paris: Flammarion, 2013

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

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

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

9. AUBENQUE, P. "Sur la notion aristotélicienne d'aporie". In: MANSION. *Aristote et les problèmes de méthode*, 1980, pp.3-19.

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

11. CLEARY, J. "Phainomena in Aristotle's methodology". In: *International Journal of*

Philosophical Studies, 2:1, 61-97, 1994.

12. KARBOWISK, J. "Phainomena as witnesses: the methodology of Eudemian Ethics I.6". In: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 193-226.

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

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