

ENTRE A CRENÇA E A CREDULIDADE: FISIONOMIAS DA ACÇÃO CREDÍVEL NA ÉTICA E NA RETÓRICA ARISTOTÉLICAS

Introdução

Nos meandros da *Ética a Eudemo* comparece um passo singular – sem qualquer paralelo no ecossistema textual dos restantes tratados éticos do Estagirita – que, pelo seu recorte contraintuitivo, ainda hoje me enche de espanto e inquietação:

os homens são louvados ou censurados tendo em conta a sua escolha deliberada, mais até do que as suas obras (embora o acto seja até preferível à virtude): na verdade, fazem coisas vis quando a isso são forçados, mas ninguém <é forçado> a elegê-las. Ora, uma vez que não é fácil captar a qualidade de uma escolha deliberada, temos de avaliar a qualidade de alguém a partir das obras; por isso, embora os actos sejam preferíveis, a escolha deliberada é mais louvável.¹

O motivo da minha perplexidade bifurca-se numa dupla polaridade cujo alcance poderia ser reescrito da seguinte forma: por um lado, mais do que tomar boas decisões éticas para atingir um estado moral virtuoso, o excerto aristotélico parece caucionar, ao

1. πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα: καίτοι αἰρετώτερον ἢ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς, ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα καὶ ἀναγκαζόμενοι, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς. ἔτι διὰ τὸ μὴ ῥάδιον εἶναι ἰδεῖν τὴν προαίρεσιν ὅποια τις, διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων ἀναγκαζόμεθα κρίνειν ποῖός τις. αἰρετώτερον μὲν οὖν ἢ ἐνέργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἢ προαίρεσις: ARIST., *EE*, 1228 a 12-19

invés, a ideia de que ser moralmente virtuoso apenas tem valor para decidir eticamente bem no horizonte relacional da vida humana; por outro lado, para entender na sua máxima amplitude o sentido praxiológico do inciso *avaliar a qualidade de alguém a partir das obras* [ἐκ τῶν ἔργων κρίνειν ποῖός τις], é necessário empreender uma recondução etimológica da forma verbal “krinein” ao sentido originário de um complexo circuito de discernimento que envolve os actos de “separar”, “diferenciar” e “escolher”, e que, em ulterior e mais fértil acepção, passará a designar também o acto de “avaliar” e, conseqüentemente, **decidir**.

Quanto ao primeiro aspecto, ressalta a ideia de que o horizonte prático da vida humana se encontra liminarmente exposto a um fluxo de instabilidade que torna a deliberação não diríamos inviável, no sentido de capturada por um impasse, mas antes *crítica*. O acto de deliberar – tal como Aristóteles o equaciona no reduto da sua filosofia prática – repousa, por conseguinte, numa demanda teleológica que se empenha não tanto em saber o que fazer para ser virtuoso em vista da uma perfeição moral de incidência exclusiva e puramente comportamentalista, mas antes em ser suficientemente virtuoso para fazer o que se sabe *dadas as circunstâncias* (ou dada determinada *situação*), tendo em conta um naipe de variáveis cuja imprevisibilidade é amplificada quer pelas motivações insondáveis da pessoa que decide, quer pelo rumo incerto das conseqüências relacionais da sua decisão, quer pela oportunidade fugaz do momento em que toma medidas, quer, enfim, pela forma ambivalente como uma decisão pode ser *ex post facto* interpretada. Por outro lado, a escolha de um meio não é, nem nunca poderá ser, absolutamente neutra: por se encontrar envolvida num enredo de variáveis situacionais, toda a escolha preferencial implica – dadas as possibilidades em aberto – uma ponderação deliberante e deliberada. O termo que Aristóteles emprega filosoficamente para consagrar essa declinação decisionária da deliberação é *προαίρεσις*, cuja tradução acolhe um vasto repertório de significados tão polivalentes como **escolha orientada** ou **deliberada**; **eleição ponderada**; **preferência**; **propósito**; **decisão reflectida**.

Quanto ao segundo aspecto, a sondagem daquele conjunto de condições que, no limite, tornam credível uma acção no horizonte crítico de uma decisão, afigura-se quase redundante, para não dizer tautológica. Seja como for, a questão pode e deve ser colocada: o que nos faz decidir acreditar numa decisão?

Sendo certo que, a partir do seu berço grego, a palavra “crítica” ofereceu à tradição cultural ocidental um amplo e matizado espectro semântico, não é difícil de homologar duas teses que se parecem enfrentar de forma interdependente, a saber

1. a tese aparentemente inócua de que a decisão corresponde ao momento terminal de uma sequenciação rectilínea de passos, começando com um acto discricionário de diferenciação, prosseguindo com um procedimento analítico de avaliação e terminando com o desenlace – dito “decisivo” – de um veredicto ou sentença que, sob a forma de juízo, restituiria ao agir humano uma estabilidade momentaneamente perdida;
2. a tese provocatória de que não é pensável uma “crítica” consequente da decisão que, ao mesmo tempo, não corresponda a uma “crise” da decisão, subsumindo a ideia de que a decisão seria, ela própria, susceptível de análise crítica, ficando por isso “em crise”.

Começo, todavia, por notar que a primeira tese – segundo a qual se concebe a decisão a coincidir com o momento terminal judicativo de um veredicto ou sentença – opera no interior de uma dupla restrição: por um lado, concentra no momento final de um resultado aquilo que, em bom rigor deveria impregnar a totalidade crítica de um processo prático, motivo pelo qual importará saber se seleccionar e analisar não dependem já, num certo sentido, de uma prévia e implícita decisão; por outro lado, desenraíza a decisão do subsolo mais vasto, matizado e complexo da acção humana, transferindo-a para o espaço estereotipado de um tribunal, motivo pelo qual importará saber se tal transferência

não paga já o preço de uma redução analógica cuja explicitação formal encontrou v.g. na noção kantiana de “crítica” a sua máxima sofisticação filosófica.

Apesar disso – e talvez mesmo por causa disso – importa não escamotear a seguinte questão: para lá do procedimento técnico de arbitrar, dirimir e julgar, o acto decisório não evocará também uma certa arte de moldar, aplicar e adaptar, fazendo eco de uma racionalidade poiética cujas raízes mergulham, desde os alvares da épica homérica, nessa ainda tão pouco frequentada noção de *métis* [μήτις] signo de uma pensatividade tipificada não propriamente como razão prática, mas como razão em prática.²

Quanto à segunda hipótese, segundo a qual se decide submeter a decisão a uma sondagem crítica – suspeitando-a, por isso, de estar “em crise” – sem esclarecer a partir de que instância se empreende tal tarefa, encontra-se, a meu ver, à mercê daquele risco discursivo que Aristóteles denuncia nalguns passos dos seus tratados como *deslocação para o infinito* [βάδισμα εἰς ἄπειρον = *regressus/progressus ad/in infinitum*]³: quer dizer, postular uma “crise” da decisão equivaleria a criticar aquilo que, em si mesmo, já corresponde a um estado crítico. A hipótese colapsa, como se adivinha, por autofagia argumentativa.

2. «Embora correntemente conotado com “astúcia”, o termo *métis* apresenta um recorte semântico de difícil e matizada tradução, por libertar um naipe de significados que conjuga, por um lado, a acuidade da “perspicácia visual”, por outro, a destreza da “habilidade manual”. Percebe-se, pois, a razão pela qual o termo revelou especial apetência para se aclimatar gradualmente não só à esfera da **produção criativa** [ποίησις], abrangendo domínios que vão desde a literatura (lírica, épica e dramática), às actualmente designadas belas-artes (música, pintura, escultura, arquitectura), passando pela historiografia e, muito particularmente, pela retórica, mas também à esfera daqueles domínios a que se exige maturada **competência pericial** [τέχνη], entre os quais se incluem a política (na sua tridimensionalidade deliberativa, executiva e judicial), a medicina, a estratégia militar, a navegação, as actividades artesanais, etc.»: AMARAL António Campelo, «Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva», in *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, org. Eduardo CAMILO e Ana Leonor SANTOS, Setúbal: Edições Fénix, 2016, pp. 172-173

3. Cf. ARIST., *Metaph.*, VII, 8, 1033b 4-5; XII, 3, 1070a 2

Ainda assim, talvez uma auscultação mais fina e diligente do termo “crise” nos ajude a clarificar as dificuldades assinaladas, restituindo o emprego linguístico do étimo *krino* [κρίνω] a dois contextos vitais e pragmáticos ligados ao uso sábio da mão: o contexto agrário do manejo dos cereais, e o contexto clínico do manuseamento do corpo enfermo. Emergindo ambos da experiência imediata e pré-reflexiva do campo cultivado e do campo clínico, também de ambos se desprenderá uma lenta e gradual transfiguração para a mão que segura a balança ou a espada como prestigiados paradigmas da decisão judicial.

Por um lado, com efeito, a veredicação sancionatória de um juiz mais não representa do que a tradução sofisticada do gesto agrícola de separar a espiga da haste, ou de utilizar uma peneira, um crivo (que por via latina ainda conserva uma certa homofonia com *krino*), para separar os grãos de cereal da matéria espúria, acto que, fenomenologicamente, já aponta para aquele processo de diferenciação, discernimento e escolha que o *métier* judiciário se limita a ritualizar sob a forma de uma coreografia processual. Por outro lado, o termo *krisis* [κρίσις] – que em contexto clínico partilha da mesma constelação semântica de *krino* – pode significar também aquele processo tenso e ambíguo no decurso do qual um corpo exposto a uma perturbação ou desequilíbrio orgânicos se ajusta e adapta, ou não, a um ciclo terapêutico.

Ora, mais do que encontrar a melhor técnica para encerrar ou sair de uma crise, decidir implica a capacidade racional para manter viva e operante uma experiência humana toda ela em crise: tal estado crítico envolve não apenas os tempos medidos do momento da separação diferenciadora dos critérios, ou do momento de uma ponderada avaliação das consequências e da consequente escolha deliberada dos fins, mas também o tempo vivido de outras dimensões do agir que o procedimento jurídico, tomado na sua estrita valência formal e processual, nem sempre consegue operacionalizar, como v.g. a arte de descobrir ou inventar, de captar o tempo oportuno para entrelaçar deliberação e

aplicação, de imaginar cenários probabilísticos, de moldar o princípio normativo à situação concreta do indivíduo sem perder a universalidade daquele nem a singularidade deste.

Para o caso, interessa-nos esclarecer a morfogénese crítica do acto decisionário, atendendo ao modo como a crença religiosa iluminou o âmago da decisão heróica, no contexto da tragediografia grega, bem como à forma como Aristóteles procurou, pelo enlace da Ética e da Retórica, superar tanto as aporias do modelo trágico como as inerentes ao pensamento do seu mestre Platão, apresentando a escolha deliberada como modelo operativo de persuasão já não para caucionar a adesão a uma crença religiosa, nem tão-pouco suscitar a credulidade num ludíbrio político, mas apenas para induzir a credibilidade discursiva de uma decisão.

I. O firmamento religioso da acção na tragediografia grega: crença e decisão

É no interior da complexa relação entre liberdade e necessidade que a dramaturgia de Ésquilo, Sófocles e Eurípides exhibe – em diferentes graus de consciencialização – concentra e adensa toda a sua força cénica, ao iluminar a experiência da decisão no domínio da acção humana.

Para sondar o alcance desse desafio, não raro se tem lançado mão de uma questão para interrogar os inquietantes desígnios do universo trágico a partir de uma alternativa já pré-concebida: será o homem livre para decidir e, nesse sentido, totalmente responsável pela decisão tomada, ou, ao invés, encontra-se coagido por forças que o ultrapassam e o obrigam a reagir a uma ordem pré-estabelecida?

A questão encontra-se propositadamente fracturada em antítese extrema a fim de permitir delimitar o perímetro para além do qual esse tipo de interpretação do sentido mais profundo da encenação tragediográfica se torna insustentável. De facto, o cómodo cliché segundo o qual o herói trágico não passa de uma marioneta manipulada pelos humores

arbitrários e impulsivos dos deuses e controlada pela cega determinação do destino e da necessidade afigura-se tão inconsistente quanto o é a vaga hipótese – simetricamente inversa – de ele ser inteiramente senhor dos seus passos, escolhendo os seus actos ao sabor da sua vontade e arbítrio, totalmente isento de influências, condicionantes ou constrangimentos.

Talvez o impasse gerado pela distorção de ambas as expectativas possa ser dissolvido, questionando a decisão trágica no limiar de uma confluência tensional entre liberdade situada e necessidade assumida.⁴ Com efeito, a tradição épica e tragediográfica mostra até que ponto a experiência humana da decisão se pressente impregnada e impelida por múltiplas forças e poderes dos quais depende, mas aos quais, de uma forma ou de outra, faz frente e mede forças com alguma cintilação de consciência; destaco quatro:

1. o *destino* [μοῖρα] - noção complexa de estirpe homérica que designa, ora, num sentido mais fatalístico, um poder orientador de acontecimentos previamente decretados, fixados e sequenciados numa ordem cuja urdidura nada e ninguém poderá alterar, ora, num sentido mais sancionatório, uma força que mantém ajustada e proporcionada uma ordem estabelecida relativamente à qual nenhuma transgressão escapa incólume;
2. a *necessidade* [ἀνάγκη] - noção que indica, mais do que uma ordem rígida, uma obrigação por constrangimento, forçando o homem a isto ou àquilo, anulando-lhe a possibilidade de escolha, ou o exercício do livre-arbítrio;

4. Cf. VERNANT Jean-Pierre, «Tensions et ambiguïtés de la tragédie grecque», in VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome II, Paris: La Découverte, 2001, 19-40

3. o *acaso* [τύχη] – noção que expressa a ideia aleatória de “sorte”, de “tirar à sorte”, designando o “lote”, o “quinhão”, que fortuitamente cabe a cada um;
4. as *divindades* [θεοί] – noção axial que conota a presença massiva e pleni-potenciária de seres superiores que se sobrepõem de modo oponente ou coadjuvante à condição mortal e finita do humano, adensando a experiência religiosa de que tudo se encontra sob a sua tutela e de que a sorte dos humanos está nas suas mãos.

Neste brevíssimo inventário – mais do que suficiente para mostrar a radical vulnerabilidade da condição humana – insinua-se uma ambivalência que prepara o campo para a tragédia: ela é, por um lado, atenuada, é certo, pela crença de que os actos podem responder aos deuses e a eles se podem oferecer, transcendendo a sua condição frágil e adquirindo uma tonalidade sagrada, mas é, por outro lado, agravada pela consciência de que nem todas as teofanias são solares e luminosas, mas também obscuras e sombrias, como v.g. *Ate*, aliada da desmedida *hybris* [ὕβρις] pronta a mudar o saber em demência e a prudência em loucura, levando a cometer actos impensáveis aquele que ela atinge.

É neste quadro de diferenciada saturação religiosa, que o herói trágico rasga um horizonte de inteligibilidade para a experiência humana da decisão. Ao investir o herói da tão viva quanto inelutável consciência da necessidade, a tragédia introduz não um abismo, mas um elemento transfigurador na relação do homem com o divino. Dizer e pensar a necessidade é já uma forma de a iluminar acordando-nos: a consciência trágica da condição em que o herói se acha lançado ou envolvido, introduz uma brecha na fatalidade bruta, representa uma centelha de rebeldia contra um aniquilamento mudo e informe. Mesmo quando imposto ao homem, só a este acontece merecer ou falhar o destino, quer os deuses o queiram ou não. Assim sendo, o que implica decidir em contexto trágico?

Na sua aclamada obra *À Descoberta do Espírito. Estudos sobre a Origem do Pensamento Europeu na Grécia*, Bruno Snell apresentou uma inovadora interpretação da tragédia grega, segundo a qual o carácter trágico da decisão não residiria propriamente na dimensão objectiva da inserção do agir humano num universo habitado por forças poderosas e subjugantes, mas antes no crucial papel desempenhado pela vontade na ligação harmoniosa entre a escolha premeditada e a acção empreendida. Colocado em situações extremas, normalmente de cariz conflitual, o herói trágico demora-se nelas, desenha-lhes os contornos, habita-as, dando-lhes assim uma outra ressonância; a acção continua, é certo, a ser percebida a partir de forças exteriores, objectivas dir-se-ia, todavia, é no sujeito que tudo isso se dá, é nele que a tensão e o jogo de forças acontecem.⁵

Sucedem, porém, que a interpretação de Snell não escapa a uma ambiguidade radical, como bem mostrou Jean-Pierre Vernant na não menos reconhecida e já mencionada obra *Tragédia e Mito na Grécia Antiga*, designadamente em dois artigos sugestivamente intitulados «Esboços da vontade na tragédia grega» e «O sujeito trágico: historicidade e trans-historicidade». Com efeito, no esboço de consciência reflexiva, onde os ingredientes da decisão adquirem transparência para o sujeito agente, o herói trágico descobre-se a si próprio imerso na rede urdida por entidades superiores e forças subjugadoras, proclamando a sua irredutível alteridade em relação a todos estes poderes, mas, ainda assim, não se autodeclarando de tal modo responsável a ponto de poder dizer que os actos por ele praticados são seus, no sentido de terem sido por ele decididos e por ele executados.⁶ O herói trágico torna-se, por conseguinte, um problema em si mesmo, um dilema para si próprio. Para o helenista

5. Cf. SNELL Bruno, *A descoberta do espírito [= Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen u. Goverts, 1948], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992, 195-246

6. VERNANT Jean-Pierre, «Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque», in VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome I, Paris: La Découverte, 2001, 41-74

francês é por aqui que temos de seguir o rasto da condição trágica, evitando enfatizar a dimensão subjectiva do herói, como se a sua decisão ocorresse nos meandros de uma autonomia segura de si.⁷ Nós acrescentaríamos: ter-se-á de aguardar pela filosofia prática de Aristóteles para lançar mão desse recurso; antes disso, tal emprego afigura-se porventura anacrónico.

Tomemos como exemplo o *Agamémnon* de Ésquilo, o primeiro dos dramaturgos.⁸ O átrida que comanda as hostes Aqueias enfrenta um ominoso dilema: cancelar uma expedição, com o conseqüente estigma da desonra militar, ou sacrificar a filha Efigénia – como de resto lho exige a divindade para propiciar o sucesso da expedição – com o conseqüente horror do derramamento de sangue do mesmo sangue. A peça esquiliana convida-nos a meditar como, numa situação de extremada dilaceração de alternativas, a referência a uma “autonomia” da acção só adquire densidade se perspectivada a partir da tensão **entre** liberdade de escolha e submissão à necessidade, e não a partir de uma dissecação psico-subjectivista do agente que enfrenta o dilema. O que torna trágica a decisão de Agamémnon não é *ele* perceber-se nesse estado dilacerado, esforçando-se por *extrair razões* do seu psiquismo interior, mas antes a *consciência excêntrica* do reconhecimento da impossibilidade de se pode esquivar ao ditame da *necessidade*. Falhar este esfíngico encontro é falhar o homem na sua grandeza abissal, independentemente das suas deambulações introspectivas.⁹

Nesse perplexo reconhecimento do império inelutável da necessidade, a única instância a que a decisão do herói trágico se reporta é a religiosa. Por isso, não há que estranhar a inclusão, na dita peça esquiliana,

7. *Idem*, «Le sujet tragique: historicité et transhistoricité», in VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome II, *op. cit.*, 88-90

8. AESCHYLUS, *Agamemnon*, in ESCHYLE. *Tragedies*, 2 vols., trad. Paul MAZON, Paris: Les Belles Letres, 1983-85

9. Cf. SERRA José Pedro, *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, 191 ss.

do famoso *Hino a Zeus*. Apesar de não se inserir na estrutura cénica, esse formidável segmento narrativo marca uma ruptura na exposição dos acontecimentos feita pelo coro, justamente quando este, citando as palavras proféticas do adivinho, prepara já o auditório para o que virá a ocorrer em Áulide. Nesta situação, a função dramatúrgica do coro é suspender, por momentos, o curso do enredo, incitando os espectadores a dirigir o olhar para o poder soberano e invencível de Zeus, o único capaz de consignar os mais inusitados dramas humanos através da eterna lei da *aprendizagem pelo sofrimento* [πάθει μάθος]. A situação dilemática do mais velho dos átridas conduziu o coro à proclamação da autoridade de Zeus não para suplicar uma saída airosa para a decisão dilemática, mas para o glorificar no altar da decisão humana.

Ora, o texto de Ésquilo não fala em escolha, nem a supõe; limita-se a afirmar que Agamémnon não censurou o adivinho, cuja presença lhe agudizara cruamente os contornos do dilema, e que o seu espírito se conformou à sorte que lhe coube. Entre a deliberação ponderada e a conexa resolução de sacrificar a filha, nada acontece que indique o demorado arbítrio de uma escolha, a não ser o consentido e experimentado reconhecimento por Agamémnon da inevitabilidade de uma decisão que o génio dramatúrgico de Ésquilo immortaliza na esbelta e refinada expressão “colocou-se sob o jugo da necessidade”.

A “teologia” de Ésquilo acaba, é certo, por assegurar o lastro religioso à estrutura trágica do enredo. As referências ao poder e à Justiça de Zeus, que detém o “jugo da balança”, são recorrentes na sua dramaturgia, correspondendo a três intuições decisivas: 1. a de que a Justiça de Zeus ordena e governa toda a realidade; 2. a de que a lei divina que rege o universo é, frequentemente, insondável e inacessível aos mortais; e 3. a de que a descoberta da profunda sabedoria é facultada aos mortais através do sofrimento.

Importa, contudo, não adormecer na ideia de que existe um abismo intransponível entre o *lógos* tragediográfico e o *lógos* filosófico, no que

respeita à abordagem do problema da decisão. Uma leitura um pouco mais clarividente da tragediografia grega permite-nos vislumbrar um elemento inovador que, a começar pelo próprio Ésquilo, se introduz na produção dramaturgical e que antecipa o influxo não, como já vimos, daquela vontade em que deflagra a autodeterminação de um sujeito autónomo, mas daquele acto de ponderação que acompanha uma escolha perante circunstâncias adversas e cujo curso haverá de desaguar em pauta ética na tematização aristotélica da escolha deliberada em contexto prudencial¹⁰: refiro-me à noção de *métis* [μήτις].¹¹ Em duas peças esquilianas, *Supplices* e *Prometheus vincetus*, esse termo é fugazmente empregue para indicar um ápice dramático onde por momentos se entrelaçam “aconselhamento humano” e “desígnio divino”.¹² Esse primordial e efémero emprego haverá de reemergir mais tarde em representações de outros dramaturgos (v.g. Sófocles e Eurípides), desta feita transfigurado no díptico verbal *mekhanaomai* [μηχανάομαι: construir, moldar] /

10. Acerca da confluência entre tragicidade heróica na dramaturgia clássica e eticidade prudencial na praxiologia aristotélica, refere muito a propósito Jean-Pierre Aubenque: «La prudence a pour objet, nous dit-il <subent. Aristote>, le *contingent*, qui, lorsque nous sommes affectés par lui, a pour nom le hasard; elle est, d'autre part, sagesse de l'homme et pour l'homme. Serait-ce donc parce que le monde où nous vivons est contingent que la sagesse des dieux y est impuissante ou muette? Serait-ce parce que l'homme n'est pas un dieu qu'il doit se contenter d'une sagesse appropriée à sa condition? Ces problèmes n'étaient pas nouveaux et ils ne sont pourtant pas platoniciens. La *tragédie grecque* était pleine d'**interrogations** de ce genre: qu'est-il **permis** à l'homme de **connaître**? Que **doit-il faire** dans un **monde** où règne l'**Hasard**? Que **peut-il espérer** d'un **avenir** qui lui est **caché**? **Comment rester**, hommes que nous sommes, dans les **limites de l'homme**? La **réponse, inlassablement répétée par les chœurs de la tragédie, tient un mot: phronéin**. On s'étonne, à vrai dire, que l'on ne soit pas avisé plus tôt d'une filiation aussi manifeste. Mais pour avoir toujours envisagé Aristote dans l'ombre de Platon, on avait fini pour oublier qu'il était d'abord un Grec, plus grec peut-être que son maître, plus proche que lui de cette prudence révérencielle, véritable message tragique de la Grèce (...).» AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997, 30; destacado nosso; para uma apreciação colateral sobre a relação da tragediográfica com a filosofia aristotélica, cf. neste contexto ZINGANO Marco, «Teatro e ação humana em Sófocles», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40 e de ÁLVAREZ GÓMEZ Mariano, «Antígona o el sentido de la *phronésis*», in *Ágora* (Santiago de Compostela) 19 (2000) 2, 5-22

11. Vide a propósito o magistral e sugestivo estudo de DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002

12. Cf. AESCHYLUS, *Supplices*, 971; *Prometheus vincetus*, 906; in ESCHYLE. *Tragedies*, 2 vols., trad. Paul MAZON, *op. cit.*, 1983-85

mekhanao [μηχανάω inventar, engendrar, maquinar, conceber, planejar, providenciar], razão pela qual a dramaturgia grega poderá operar com um leque mais matizado e heterogéneo de acepções para representar a **tragicidade dos limites da acção** em três tipos de vivências heróicas: 1. a do herói que experimenta um **corte** na acção por “res-**cisão**” conflitual com o divino (v.g. *Prometheus vincetus* de Ésquilo de Elêusis)¹³; a do herói que experimenta uma **recorte** na acção por “de-**cisão**” dilemática apesar do divino (v.g. *Antígona* de Sófocles de Atenas)¹⁴; e enfim 3. a do herói que experimenta um **religamento** por “in-**cisão**” salvífica do divino (v.g. *Orestes* de Eurípides de Atenas)¹⁵. A este último estereótipo não será estranha, de resto, uma ulterior conotação que se haverá de associar a *métis*, a saber a de *mekhane* [μηχανή: invento, artifício], engenhosamente materializada na introdução cénica de um dispositivo artificial – apenas activável num momento de impasse dilemático – habitualmente conhecido na sua formulação latina por *deus ex makhina*.¹⁶

II. O fluxo dialéctico da acção na filosofia platónica: convicção eidética e ideia de bem

Ao tomar posição sobre o impacto que a noção de “bem” possui no âmbito mais vasto da sua reflexão praxiológica, Aristóteles surpreende-nos na *Ethica Nicomachea* com a seguinte tirada:

13. Cf. JAEGER Werner, «O drama de Ésquilo», in *Paideia. A formação do Homem Grego* [PAIDEIA: Die Formung des griechischen Menschen, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1936], trad. A.M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, 283-314

14. Cf. *Idem*, «O homem trágico de Sófocles», in *Paideia. A formação do Homem Grego*, op. cit., 315-334

15. Cf. *Idem*, «Eurípides e o seu tempo», in *Paideia. A formação do Homem Grego*, op. cit., 386-413

16. A expressão alude a um recurso mecânico da dramaturgia grega, utilizado sobretudo por Eurípides de Atenas, que consistia não propriamente em “fazer entrar em cena” uma divindade como se de mais uma personagem se tratasse, mas em “fazê-la descer à cena” pela **mediação** engenhosa de um guindaste munido de cabos e roldanas com o objectivo de pôr as coisas no seu lugar. O engenhoso expediente possibilitava uma solução “externa” ou “transcendente” para restabelecer a ordem momentaneamente posta em causa por um conflito interior, um nó indesatável ou um impasse dilemático.

Melhor seria examinar o <subent. bem> universal e, de igual modo, perguntar o que isso quer dizer. Ainda que tal investigação se torne custosa, por serem amigos aqueles homens que introduziram <o estudo d>as ideias, afigura-se, porém, tanto melhor quanto necessário estar do lado da integridade da verdade e abdicar das ligações pessoais, tanto mais quando, ainda por cima, se é amigo da sabedoria [= filósofo]. Sendo ambas [= amizade e verdade] estimáveis, é <para nós> dever sagrado honrar a verdade.¹⁷

A desconstrução da hipótese teórica de um Bem “em-si”, cuja proveniência Aristóteles atribui a Platão e aos respectivos frequentadores da Academia na paráfrase (porventura irónica? – eu considero que sim...) *aqueles homens que introduziram as ideias* [ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη], implica que o Estagirita lance mão da noção de *bem universal* [τὸ καθόλου ἀγαθόν] para, em última análise, sujeitar a teoria platónica do Bem a um teste de resistência.¹⁸

Importará, porém, antes de mais, não ceder em demasia à tentação hermenêutica de vislumbrar nesse exame um qualquer obscuro pretexto do Estagirita para desferir um ataque mortífero à teoria das ideias formulada pelo seu mestre. Quer dizer: mais do que obstrutiva ou destrutiva, a posição do Estagirita é crítica e desconstrutiva. Não se trata tanto, por conseguinte, de refutar “o” Bem [τἀγαθόν] como ideia norteadora e culminante de um percurso dialéctico, mas antes de discernir em que medida a ideia de *supremo bem* [ἀγαθὸς μέγιστος] se compagina sem crispações com a noção ética de *um certo bem* [ἀγαθόν τι].

Na obra *Reler Platão*, António Pedro Mesquita oferece-nos algumas pistas que tornam legítima, e até desejável, tal precaução hermenêutica,

17. τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας: ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλων ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν: ARIST., EN, I, 6, 1096a 12-17

18. GERSON Lloyd, «Platonism in Aristotle's ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) 217-248

ao desmontar alguns clichés ligados à filosofia platónica, sobretudo os que historicamente obscureceram e desfiguraram, para além do razoável, problemas tão matizados e complexos como 1. a separabilidade do mundo noético das ideias¹⁹, 2. a compatibilidade das ideias entre si²⁰ e 3. a superlatividade do Bem enquanto princípio an-hipotético²¹. É na rede conceptual formada por essa tríade de noções que se entende não só a diferenciada *participação* [μέθεξις] com as *ideias* [ιδέαι] quer por parte dos *entes matemáticos* [μαθηήματα] presentes no “*espaço*” *inteligível* [τόπος νοητός], quer por parte dos seus *simulacros naturais ou artificiais* [φυσικά σκευαστά] e respectivos *reflexos imagéticos ou sombrios* [ἔκωνες σκίαι] presentes no “*espaço*” *sensível* [τόπος ὁρατός], mas também a relacional coesão quer das ideias entre si, quer das ideias enquanto relacionalmente referidas ao Bem do seu originário e unificador fundamento an-hipotético²².

Em face do exposto, não é difícil perceber até que ponto ser-nos-á útil abdicar dos cómodos rótulos de idealismo, dualismo, comunismo, totalitarismo e utopismo com que obstinadamente se continua a etiquetar a filosofia de Platão, tendendo a esquecer 1. o lastro ontologicamente realista da ideia e a tensão realizadora da dialéctica²³; 2. o horizonte

19. Cf. MESQUITA António P., *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995, designadamente os parágrafos dedicados ao “sentido da ideia e a relação ideias/particulares como problema”, onde aborda a questão da «separação» das ideias quer de um “ponto de vista histórico-filosófico” [§21, 101-105], quer “no contexto da filosofia platónica” [§22, 105-110].

20. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, especialmente o parágrafo que aborda “a compatibilidade e a relativização da ideia”: §75, 311-315

21. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, em particular o Apêndice IV, intitulado “O princípio an-hipotético e a doutrina platónica do Bem”: 378-380

22. Para uma abordagem mais consistente da doutrina platónica do Bem a partir dos primeiros diálogos, vide SHOREY Paul, *The Unity of Plato Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1903, 78-82; revela-se precioso, neste contexto, o estudo de SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato's Republic», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114; cf. também, a propósito, STEFANINI Luigi, *Platone*, I, *op. cit.*, 249 ss.; ROSS David, *Plato's Theory of Ideas*, *op. cit.*, 39 ss.

23. Cf. CHEVALIER Jacques, *Histoire de la pensée. I: La pensée antique*, Paris: Flammarion, 1955, 637; como complemento, vide também MOREAU Joseph, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris: PUF, 1951, 3

analogicamente diferenciado da unidade das partes da alma com a das classes sociais correspondentes e respectivas virtudes²⁴; e sobretudo 3. a geminação daqueles dois passos da *Res publica* em que se mostra como apesar de se apresentar como «um caminho ... áspero e difícil» [ὁδὸν ... τραχεῖα καὶ χαλεπή]²⁵, o percurso dialéctico é apresentado como *não impossível de todo, nem tão-pouco semelhante a uma utopia* [οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια]²⁶: quer dizer, Platão desnivela de tal modo a valência semântica dos termos “difícil” e “impossível” que qualquer confusão entre eles redundará em contrafacção hermenêutica muito pouco rigorosa e crítica, para não dizer errática e desleal, face ao sentido originário que do texto se recolhe.

Ora, o modo como Aristóteles procede quer relativamente à filosofia mais próxima e coeva do seu mestre²⁷, quer no tocante às filosofias mais remotas da tradição pré-socrática²⁸, tem apenas em vista um peculiar

24. Cf. PLAT., *R.*, IV, 433 a – 436 a

25. *Ibid.*, I, 328 e; vide também *HpMa.*, 304 e

26. *Ibid.*, V, 456b. Seguimos neste passo a tradução de Maria Helena ROCHA PEREIRA [A *República*, introd., trad. e not. por Maria Helena ROCHA PEREIRA, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (9ªed.)], embora o alcance semântico do termo *eukhê* se encontre, na sua origem, muito mais próximo da conotação religiosa de termos como “voto”, “súplica”, “prece”, “invocação”, “promessa”, do que propriamente com o sentido projectivo ou prospectivo subjacente a “utopia”. Seja como for, percebe-se perfeitamente a conexão íntima entre a atitude animada pela invocação religiosa e a sedução exercida por um desígnio inatingível ou ilocalizável [mais rigorosamente denominável de “a-topia”] ou mesmo propulsionada por uma possibilidade de realização [mais propriamente designável por “u-topia”], sentido que subscrevemos preferencialmente por se inscrever melhor no sentido de “possibilístico” da filosofia platónica, e não pelo sentido “a-tópico” a partir do qual se pretende habitualmente apodar aquela de utópica.

27. Cf. DÜRING Ingemar, «Aristotle and the heritage from Plato», in *Eranos* 62 (1964) 84-99; FRANK Erich, «The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle», in *American Journal of Philology* 61 (1940) 34-53, 166-185

28. Acerca do modo como Aristóteles “leu”, “apropriou” e “desconstruiu” os pressupostos das filosofias precedentes na maior parte dos seus tratados, cf. CHERNISS Harold, *Aristotle criticism of Presocratic Philosophy*, New-York: Octagon Books, 1976; MANSION Suzanne, «Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 35-56 [reed. in *Études aristotéliennes. Recueil d'articles*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1984) 55-76]

e eficaz método de investigação que procura não propriamente destruir, mas antes evidenciar a insuficiência ou inadequação das soluções existentes²⁹ para, a partir daí, moldar o nicho onde a sua interpretação adquire recuo crítico para uma adequada aproximação ao problema visado.

Nesse sentido, o supramencionado excerto da *Ethica Nicomachea* não pretende desqualificar a filosofia de Platão descredibilizando os responsáveis por “introduzir as ideias”, mas tão-só salientar determinados aspectos à luz dos quais Aristóteles pode demarcar e clarificar melhor a sua reflexão praxiológica sem necessariamente denegrir ou até abjurar de uma matriz filosófica que, apesar de tudo, esteve na base da sua formação intelectual.³⁰ A razão é outra. A fim de provar a incapacidade da reflexão platónica para acolher todas as exigências decorrentes de uma ética inscrita no cerne da decisão, Aristóteles teve de começar por afrontar o carácter “monista” e indeterminado da noção platónica de **Bem**³¹. Ora, o texto aristotélico é meridiano a esse propósito: *se todo o*

29. Nesse sentido, como explicita A. P. Mesquita, «se é manifestamente impossível contestar a Aristóteles um conhecimento privilegiado do pensamento platónico, é outrossim manifestamente abusivo esperar dele um relato desprovido de pressupostos, i.e., daquelas condições que caracterizam o pensar aristotélico na sua diferença em relação ao pensar platónico, principalmente quando é justamente no interior daquele pensar e, mais do que isso, do seu processo de constituição que este último é convocado para ilustrar determinadas soluções para comuns problemas, que, por uma razão ou por outra, o filósofo considera inadequadas e por isso desejava patentear nessa inadequação mesma. E, nesta medida, se a Aristóteles devemos conceder a genuinidade dos relatos – seja, no caso, a genuinidade de uma certa separação das ideias – a Platão e aos textos platónicos devemos entregar o esclarecimento dos termos exactos em que tal relato se aplica e, nomeadamente, o esclarecimento dos termos em que se apoia a expressão “separação das ideias”.» [MESQUITA António P., *Reler Platão, op. cit.*, 102-103]; vide, em pauta alternativa e mais abrangente, o clássico estudo de ROBIN Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Étude historique et critique, Paris: Félix Alcan, 1908

30. Cf. OWEN Gwilym, «The Platonism of Aristotle», *Proceedings of the British Academy* 51 (1966) 125-150 [reed. in *Articles on Aristotle, I: Science*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and SORABJI Richard, London: Duckworth, 1975, 14-34]; BODÉÛS Richard, «Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage de biographes anciens», in *Revue de Philosophie Ancienne* 3 81986) 1, 107-144

31. Cf. BRAVO Francisco, «¿Es el bien indefinible? El punto de vista de Aristóteles en su crítica a la forma platónica del bien», in *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* 1 (1989) 2, 141-173

conhecimento e toda a escolha deliberada aspiram a um certo bem [πάσα γνώσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται]³², ao apontar a investigação ao *mais elevado dos bens praticáveis* [τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν]³³, Aristóteles indicia, à partida, a impossibilidade de atingir um bem cuja supremacia é de tal forma elevada que inviabiliza a busca e a realização dos restantes bens; em vez disso, sustenta que tal estatuto supremo preencha simultaneamente dois requisitos: 1. que seja índice de “*um certo*” bem [ἀγαθοῦ τινός] e 2. que provenha dos bens “*práticos*” [τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν], isto é dos bens susceptíveis de realização, mesmo que, para tanto, o Estagirita recorra a uma concepção de bem não tão intangível e divina como a platónica, mas muito mais aporética e frágil como a que é encenada, como tivemos oportunidade de ver, nos meandros da tragiografia grega.³⁴

III. Os fundamentos ético e retórico da acção em Aristóteles: a decisão credível

A decisão trágica encontra-se intimamente vinculada ao que poderíamos designar de concepção teonómica da acção, ou seja a um modo de conceber a acção humana integralmente envolvida pelo firmamento religioso do divino com o qual consente de forma livre, independentemente do enredo em que se encontra lançado. Vimos, por outro lado, até que ponto, apenas sob o signo de uma verdade “que-se-pensa” ou que “se-dá-a-pensar”, é que “o Bem” platónico se revela em condições de satisfazer plenamente as exigências eidética e an-hipotética de um desígnio puramente inteligível; todavia, à luz de uma verdade “que-se-faz” ou que “se-dá-a-fazer”, aquele afigura-se totalmente inoperante para, de acordo com a filosofia prática de Aristóteles, acudir às solicitações mais amplas

32. Cf. ARIST., *EN*, I, 4, 1095a 14-15

33. Cf. *Ibid.*, I, 4, 1095a 16-17

34. Cf. NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; vide a propósito, num outro prisma de análise, o excelente artigo de ZINGANO Marco, «Teatro e acção humana em Sófocles», in *Idem, Estudos de Ética antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 15-40

e incontornáveis do agir humano enquanto exposto à **contingência da facticidade** e enquanto determinado por **escolhas deliberadas**.

Ora, tendo em conta o duplo pano de fundo – i.e. o trágico e o platónico – contra o qual se recorta a praxiologia aristotélica, o que torna humana uma decisão é o facto de ela absorver o sentido da crença já não no quadro de uma vivência religiosa livremente consentida, mas no quadro de uma experiência decisionária, que, para se tornar credível, apenas pode contar com os recursos antropológicamente disponíveis. Chamo ergonómica, por contraposição a teonómica, a esta forma de assimilar o acto de decisão. Assim, enquanto a decisão trágica obedece à crença em quatro referenciais absolutos da acção a saber: a crença no divino enquanto titular do enredo cósmico, a crença na consciência perplexa perante uma bifurcação dilemática, a crença no passado ao qual o futuro se há-de, de uma forma ou de outra, coadunar para manter a ordem cósmica perfeitamente harmonizada, compensada e equilibrada, e finalmente a crença que se experimenta na sofrida e assumida conformidade ao império da necessidade; já a decisão praxiológica, por seu turno, obedece em pauta aristotélica a quatro primados que – em diametral oposição aos referenciais da concepção trágica e em contrastada aproximação à filosofia platónica da ideia de Bem – determinam o campo da sua credibilidade:

1. o primado já não do desígnio divino, mas agora o do que *nos diz respeito* [πρὸς ἡμᾶς] e se encontra *ao nosso alcance* [ἐφ' ἡμῖν]³⁵;

35. Cf. ARIST., *EN*, 1113b 7-11; vide a propósito ZINGANO Marco, «Deliberação e vontade em Aristóteles», in *Idem*, *Estudos de Ética Antiga*, *op.cit.*, 196-197, onde o autor se demarca ora de John Stewart [cf. STEWART John, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1892, 232], ora de René-Antoine Gauthier que, ao comentar o passo *EN*, III, 1, 1110a 17-18, aponta o carácter rudimentar da concepção aristotélica de liberdade pelo facto de esta comportar uma confusão entre aquilo cujo princípio está **em nós** [ἐν ἡμῖν] e aquilo que está **ao nosso alcance** [ἐφ' ἡμῖν].

2. o primado já não do drama pessoal, mas agora o do desvelo relacional pelo *interesse comum* [κοινὸν συμφέρον] e pelas suas legítimas expectativas³⁶;
3. o primado já não do poder determinístico do passado, mas agora o da responsabilidade por um futuro que, na sua aporética imprevisibilidade, se apresenta *indefinido* [ἀόριστος] e *obsuro* [ἄδηλος]³⁷;
4. e finalmente o primado já não da rígida conformidade a uma necessidade superiormente decretada, mas agora o da conformidade plástica, poética e criativa dos princípios formais à materialidade da indeterminação, ou seja ao que acontece não sempre do mesmo modo, mas *no mais das vezes* [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ]³⁸ assim e outras não.

Eis, portanto, em nosso entender, a razão pela qual uma *disposição ética* [ἠθικὴ ἔξις] não só se alia a uma *razão directiva* [ὀρθὸς λόγος] que *determina aquilo que se deve fazer e do que se deve abster* [τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι] em vista do *bem especificamente humano* [τὰνθρώπινον ἀγαθόν]³⁹, mas também apela, consequentemente, à **mediação** viva e vivida do *homem prudente* [φρόνιμος], erigido como *modelo* [παράδειγμα] de um persuasivo **discurso da acção**.⁴⁰ Através dessa capacidade hilemórfica de avaliação formal ajustada às circunstâncias materiais, Aristóteles

36. ARIST., *Pol.*, 1279a 21 – b 10; 1283b 40-41; vide a propósito FRAILE Guillermo, «El bien común en la política de Aristóteles», in *La Ciencia Tomista* (Salamanca) 82 (1955) 309-355; CAPPELLETTI Angel, «Ética, política y bien común», in *Atlantida* 3 (1976) 28-32

37. ARIST., *EN*, 1112b 8-10; vide a propósito DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs, op. cit.*, 213-214

38. ARIST., *Ph.*, II, 5, 196b 11 ss.; *Metaph.*, VI, 1, 1025b 28; 2, 1026b 32 ss.; XI, 8, 1264b 35 ss.; *EN*, I, 3, 1094b 21; III, 3, 1112b 8; V, 1, 1129a 24; VIII, 11, 1161a 27; IX, 2, 1164b 31; *EE*, II, 2, 1220b 13; III, 1, 1228b 4; 2, 1231a 27; VII, 14, 1247a 33; b 27; *Pol.*, IV, 4, 1291b 9; VII, 17, 1336b 41; *Rh.*, I, 2, 1356b 17ss; 6, 1362b 37; 10, 1369a 34; 11, 1370a 4; b 10ss; 13, 1374a 31; b 16; II, 15, 1390b 23; 19, 1392a 24; b 32; 22, 1396a 3; 25, 1402b 15ss.; *Po.*, 7, 1450b 30; vide a propósito ZINGANO Marco, «Deliberación e indeterminación em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276

39. ARIST., *EN*, I, 2, 1094b 5-7

40. Utilizamos de bom grado a expressão “discurso da acção” a partir de um feliz emprego de RICOEUR Paul, «Le discours de l'action», in RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977, 21-63

disponibiliza um modelo de formação ética que liberta a prática da virtude não só da redução imediata a uma mera perícia técnica, a um oportunístico estratagema ou a um diletante *savoir-faire*, mas também da submissão histórico-social aos valores de uma *paideia* tradicional demasiado dependente da **acção do discurso** por via mimética (exaltada na heroicidade lírica, épica ou trágica), apotegmática (consagrada na oracularidade aforística), didáctica (sedimentada na retórica político-humanística dos sofistas) ou até mesmo psicagógica (visada na dialogia socrático-platónica).

Ora, é justamente na confluência da *Ética* e da *Retórica* que, em pauta aristotélica, a estrutura da decisão credível adquire o aspecto de um círculo inter-remissivo no qual a acção do discurso e o discurso da acção se potenciam reciprocamente. Para se entender bem o alcance dessa conexão (incluindo aqui o larvar debate que o Estagirita mantém retrospectivamente com a sofística⁴¹), importa sondar até que ponto uma decisão se torna eticamente credível pelo contorno retórico não do discurso que sobre ela se faz, mas do discurso do próprio agir.

Tomando o pulso às linhas e entrelinhas dos escritos aristotélicos, destacam-se **três práticas da razão**⁴² que, pela mediação retórica, conferem à decisão ética uma credibilidade apta a ser persuasiva.⁴³

A primeira prática da razão reporta-se ao **procedimento tipológico**. Ao referir-se ao bem supremo do homem, Aristóteles indica que compete à ciência política *apontar em esboço* [τύπων ἐνδείκνυσθαι] o que ele é, captando-lhe o *tipo* [τύπος], o esquema geral, as linhas fundamentais,

41. Vide a propósito CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voire ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (Bruxelles) 5 (1989) 7-37

42. O emprego da expressão “práticas da razão” inspira-se na relevante obra de REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992

43. Viide a propósito AMARAL António Campelo, «Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva», in *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, op. cit., pp. 177-179

sem se deixar capturar pelas notas acidentais. Pensar tipologicamente confere uma vantagem à decisão ética: sem se ligar directamente ao universal nem se extinguir casuisticamente no particular, o estratagema tipológico assume um estado mediacional suficientemente verdadeiro para viabilizar as tomadas de decisão em face de situações que, dada a sua natureza contingente e indeterminada, um procedimento marcado pelo *pathos* da exactidão e da precisão inevitavelmente inviabilizaria. Tal significa que decidir consiste na capacidade para conhecer cada realidade à medida do seu recorte fenoménico, fáctico ou acontecimental, e não munidos de um princípio que, embora suficientemente universal para poder ser formalmente pensado, se revela demasiado uniforme para ser aplicado no respeito pelos matizes e cambiantes que cada situação exhibe. Segundo Aristóteles, é pela **mediação tipológica** que uma certa imaginação calculativa inerente à formalização abstracta da matemática (mas sem em nome dela se tornar formalista) se combina com um certa percepção indutiva inerente ao exemplarismo material da retórica (mas sem com isso se tornar casuísta) para a constituição de uma razão prática capaz de conferir à decisão aquela “maleabilidade” que tantas situações-limite exigem em vista de um desfecho bem-sucedido.

A segunda prática da razão reporta-se ao **procedimento diaporético**. Diaporética é a actividade dialéctica que, a meio caminho entre a filosofia e a retórica, se ocupa da tarefa de testar a resistência das opiniões a fim de viabilizar as que são dignas de crédito. Esta prática da razão é relevante para as tomadas de decisão que implicam, em contexto deliberativo (jurídico ou político), seleccionar de uma informe massa opinativa as opiniões suficientemente credíveis para esclarecer, por via indutiva ou analógica, um problema de difícil formulação. O *exame* [ἐξέτασις] é a actividade dialéctica que permite avaliar, provar o valor, submeter à prova todas operações que, no decurso de uma discussão, são realizadas por aquele que interroga ou que procura pressupostos para sustentar e determinar o rumo de determinada argumentação; ora, o que é examinado em sede diaporética são as opiniões cujo valor,

capacidade e consistência se pretende justamente testar e validar. Como reconhecer, então, as opiniões merecedoras de exame? Em primeiro lugar, as opiniões mais disseminadas, bem como as professadas pelos mais sábios, porque estas têm mais probabilidade de possuir alguma razão. Em segundo lugar, as opiniões concordes ou compatíveis entre si, visto que há mais probabilidade de falsidade do que de verdade em opiniões discordantes, sendo impossível que, a partir de um certo nível estatístico, todas sejam verdadeiras, ao passo que quando há concórdia, por mínima que seja, entre algumas opiniões há uma maior probabilidade de serem todas verdadeiras do que serem todas falsas. Em terceiro lugar, as opiniões que não entram em contradição consigo mesmas, visto que a contradição, a incoerência interna de um discurso, é considerada signo seguro de sua falsidade, como acontece nos debates judiciais, em que um testemunho que se contradiz é desacreditado, enquanto que uma série de testemunhos entre si coerentes são considerados fiáveis.

A terceira prática da razão reporta-se ao **procedimento prudencial**. Para Aristóteles, a parte racional da alma compreende, duas subpartes: uma que tem por objecto as realidades cujos *princípios não podem ser diferentemente* [αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν], isto é, necessários; outra que tem por objecto os princípios que sendo universais podem atender aos seres que são *diferentemente* [τὰ ἄλλως ἔχειν], isto é, contingentes. A primeira parte é dita *científica* [ἐπιστημονική], enquanto a segunda, *calculativa* [λογιστική].⁴⁴ A primeira engloba todas as ciências teóricas, dotadas de princípios necessários; a segunda, por seu turno, abrange todas as actividades que têm por objecto realidades que dependem de actos de *deliberação* [βούλευσις], porque, segundo o Estagirita, deliberar e calcular são equivalentes e ninguém delibera sobre seres ou situações que são ou existem *por necessidade* [ἐξ ἀνάγκης = τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν = τὸ οὐκ ἄλλως ἔχειν], mas antes sobre as que são ou existem *por contingência* [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ = τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν = τὰ δύνατα ἄλλως ἔχειν]. Ambas as partes

44. Cf. ARIST., *EE*, II, 4, 1221b 29-33; *EN*, I, 13, 1102a 27 ss.; *EN*, VI, 1, 1138b 35 – 1139a 15

da alma racional têm como *obra* [ἔργον] a verdade: a científica tem como obra a verdade pura e simples, isto é, o conhecimento de como as coisas são necessariamente o que são, enquanto a calculadora tem como obra a *verdade prática* [πρακτικὴ ἀλήθεια].⁴⁵ Sucede que os expedientes retóricos de pouco ou nada servem, se apenas forem utilizados para a mistificação moral de um discurso apologetico ou autojustificativo, a menos que, como admite Aristóteles no próprio tratado da *Retórica*, eles permitam *mostrar a escolha deliberada, visto que o carácter corresponde ao tipo de escolha deliberada, e escolha deliberada, por sua vez, ao tipo de finalidade* [τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιᾶν ταύτην, ἢ δὲ προαίρεσις ποιὰ τῷ τέλει]⁴⁶. No plano do discurso em acção, nada impede que a arte retórica se possa converter em mediador ético, tão-só na medida em que for capaz de activar o *pathos* daquela acção discursiva da *razão* [λόγος] mediante a qual o *desejo recto* [ὀρθὴ ὄρεξις] de um fim rectamente estabelecido se coaduna com o cálculo dos meios adequadamente necessários para o atingir, sem nunca perder de vista aquele *bem propriamente humano* [τὰνθρώπινον ἀγαθόν] que Aristóteles identifica com a realização da *verdade prática* [πρακτικὴ ἀλήθεια]. Ora, é à luz deste inovador e estimulante conceito de “verdade prática”⁴⁷ que a *prudência* [φρόνησις] assume para Aristóteles o estatuto mediacional de virtude mais elevada da parte calculadora da alma racional e, por extensão, o poder de validar decisões éticas em situação-limite. Por várias razões: porque configura a capacidade de deliberar bem, no sentido de calcular os meios necessários para alcançar um fim bom; porque harmoniza a universalidade “necessária” da norma ou do princípio regulador com a particularidade “contingente” dos indivíduos singulares e das suas situações concretas; porque requer o *tempo oportuno* [καιρός] da experiência vivida para o hábil discernimento não apenas do bom e do mau, mas sobretudo do

45. *Idem.*, *EN*, VI, 2, 1139a 26; *Metaph.*, II, 1, 993b 21

46. *Idem.*, *Rh.*, 1317 a 25-26

47. CHATEAU Jean-Yves (org.), *La verite pratique. Aristote: Ethique a Nicomaque, Livre VI*, Paris: Vrin, 1997

útil e do prejudicial, socorrendo-se tipologicamente de modelos humanos da arte de bem deliberar, a saber os *prudentes* [φρόνιμοι] – tais como Péricles, Sólon e Sócrates –, na medida em que estes operam a conversão decisória da mera *escolha* [αἵρεσις] em *escolha deliberada* [προαίρεσις] *de acordo com o momento oportuno* [κατὰ τὸν καιρὸν].⁴⁸ Nessa perspectiva, como poderíamos nós ignorar o poderoso influxo que aquele irresistível adágio *a oportunidade é a alma da acção* [καιρὸς ψυχῆ πράγματος]⁴⁹ exerce na reflexão praxiológica de Aristóteles?

O inquerito filosófico à forma como Aristóteles concebe a credibilidade do acto decisório ficaria incompleto, se não ficasse perfeitamente claro que a Retórica pode tornar credível uma decisão na justa medida em que, como atrás se viu, se afigura apta não propriamente para instilar a moralidade nos comportamentos humanos, mas para induzir aquela eticidade discursiva que, por tornar fiável o procedimento persuasivo, torna exequível a relação comunicacional. O ser humano gera confiança na medida em que comunica, é certo; mas para comunicar, não há dúvida de que tem igualmente de inspirar confiança. Aliás, não deixa de ser sintomático que o termo técnico para designar a “escuta” que adere a um enunciado persuasivo ou convincente seja *crença* [πίστις], o que não deixa igualmente de ser relevante para sublinhar desde logo a dimensão fiduciária do discurso.⁵⁰ Por isso mesmo, para o propósito

48. ARIST., *EN*, III, I, 1110a 14-19

49. O inciso proverbial em causa exhibe remotos precedentes gregos não apenas na lírica, como sucede com Teógnis de Mégara (cf. THEOGNIS, *Elegiae*, vv. 41 ss.) e com Píndaro de Cinocéfalos (cf. PINDARUS, *Carmina: Olympia*, 13, 47 ss.; *Pythia*, 9, 78 ss.; 1, 81-84), mas também na dramaturgia trágica com Sófocles de Atenas (cf. SOPHOCLES, *Electra*, vv. 75 ss.) e ainda na tradição retórico-sofística com Isócrates de Atenas (cf. ISOCRATES, *Ad Nicoclem*, 33 ss.), já para não falar de Menandro de Atenas, que nos oferece um vasto leque de predicados que caracterizam a noção temporal de *καιρός* [= oportunidade], a saber 1. **mais forte do que a lei**, 2. **destruidor de tiranias**, 3. **promotor dos mais pequenos e fracos** (cf. MENANDRUS, *Monosticha*, 382; 387; 872); na tradição latina a elocução sobrevive aplicada a múltiplos contextos em vários autores, como por exemplo Terêncio para o qual o “momento oportuno” é qualificado como *rerum omnium.../ primum* [a primeira de todas as coisas: cf. TERENTIUS, *Heautontimoroumenos*, 364 ss.].

50. Vide a propósito ROSA José M. S. – SERRA J. Paulo (org.), *Da fé na comunicação à comunicação da fé*, Covilhã: Ta Pragmata, 2005

teórico que nos move, interessa aqui sublinhar os contornos éticos, e não apenas os técnicos, da discursividade retórica, dado que a retórica, por não ser ciência nem filosofia, mas simples afloramento da dialéctica, presta-se a um emprego sofisticado que outra finalidade nela não procura senão “disfarçar-se” ou “camuflar-se” de saber, com a clara intenção de enganar através da “persuasão aparente” e, portanto, uma forma enviesada de validar a credulidade.

Conclusão

Ao visar o enlace da Ética e da Retórica na sua filosofia prática, Aristóteles revela até que ponto o sentido de uma filosofia da acção não se esgota tanto no pretexto de pensar a ou sobre a decisão, forçando-a a comparecer no tribunal de uma razão prática, mas sobretudo na possibilidade de entender a decisão a partir de uma ideia de “práticas-da-razão” que, desde o primordial balbuciar do *lógos* trágico até ao tardio linguajar do *lógos* filosófico, a noção de *métis* já acolhe uterinamente. Trata-se, no fim de contas, de encontrar o ponto de equilíbrio crítico entre, por um lado, a arte de tornar convincente a acção do discurso, abrindo a Retórica a uma ética da eficácia persuasiva e, por outro, a arte de tornar persuasivo o discurso da acção, abrindo a Ética a uma retórica da credibilidade discursiva.

Bibliografia de apoio

Edições críticas

- ARISTOTELIS. *Opera*, ed. Immanuel BEKKER, Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-70 [= *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectionem retractavit*, Olof GIGON, Berlin: De Gruyter, vols. I-II, 1959; IV-V, 1960; III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, 1987]
- [ARISTOTELIS] *Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto de virtutibus et vitiis libelo*, Recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1884

Fontes secundárias

- AESCHYLUS, *Agamemnon*, in ESCHYLE. *Tragedies*, 2 vols., trad. Paul MAZON, Paris: Les Belles Letres, 1983-85
- EURIPIDE. *Tragedies*, 12 vols., trad. Louis MÉRIDIER *et al.*, Paris: Les Belles Letres, 1926-2003
- ISOCRATES. *Orationes et Epistulae*, ed. Basil MANDILARAS, Muenchen: K. G. Saur Verlag, 2003
- MENANDRI *Sententiae* [= Menandri Monosticha]. *Comparatio Menandri et Philistionis*, ed. Siegfried JAEKEL, Leipzig: Teubner, 1964
- PINDARI *carmina cum fragmentis*, ed. Bruno SNELL – Herwig MAEHLER, Leipzig: Teubner, 1997
- PLATÃO. *A República*, introd., trad. e not. por Maria Helena ROCHA PEREIRA, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001 (9ªed.)
- PLATO. *Complete Works*, ed., introd., transland not. by John COOPER *et al.*, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997
- PUBLIUS TERENTIUS AFER. *Comoediae VI*, ed. Edward PARRY, London: Whitaker and Co., 1857
- SOPHOCLE. *Tragédies*, texte ét. par Alphonse DAIN et trad. par Paul MAZON, Paris: Les Belles Lettres, 1958
- THEOGNIS *Elegiae*, ed. Douglas YOUNG (post E. Diehl), Leipzig: Teubner, 1971 (2nd ed.)

Estudos

- ÁLVAREZ GÓMEZ Mariano, «Antígona o el sentido de la *phrónesis*», in *Ágora* (Santiago de Compostela) 19 (2000) 2, 5-22
- AMARAL António Campelo, «Retórica e (dial)Ética na filosofia prática de Aristóteles: do discurso em acção à acção discursiva», in *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, org. Eduardo CAMILO e Ana Leonor SANTOS, Setúbal: Edições Fénix, 2016
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1997 (réed. Quadrigue)

- BODÉÛS Richard, «Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage de biographes anciens», in *Revue de Philosophie Ancienne* 3 8(1986) 1, 107-144
- BRAVO Francisco, «¿Es el bien indefinible? El punto de vista de Aristóteles en su crítica a la forma platónica del bien», in *Cuadernos Venezoelanos de Filosofía* 1 (1989) 2, 141-173
- CAMILO Eduardo - SANTOS Ana Leonor (org.s), *Manipulação e Persuasão. Posições e contraposições*, Setúbal: Edições Fénix, 2016
- CAPPELLETTI Angel, «Ética, política y bien común», in *Atlantida* 3 (1976) 28-32
- CASSIN Barbara, «Dire ce qu'on voit, faire voire ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (Bruxelles) 5 (1989) 7-37
- CHERNISS Harold, *Aristotle criticism of Presocratic Philosophy*, New-York: Octagon Books, 1976
- CHEVALIER Jacques, *Histoire de la pensée. I: La pensée antique*, Paris: Flammarion, 1955
- DETIENNE Marcel – VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris: Flammarion, 2002
- DÜRING Ingemar, «Aristotle and the heritage from Plato», in *Eranos* 62 (1964) 84-99
- FRAILE Guillermo, «El bien común en la política de Aristóteles», in *La Ciencia Tomista* (Salamanca) 82 (1955) 309-355
- FRANK Erich, «The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle», in *American Journal of Philology* 61 (1940) 34-53, 166-185
- GERSON Lloyd, «Platonism in Aristotle's ethics», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004) 217-248
- JAEGER Werner, *Paideia. A formação do Homem Grego [PAIDEIA: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin – Leipzig: W. de Gruyter, 1936], trad. A.M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995

- MANSION Suzanne, «Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote», in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1961) 35-56 [reed. in *Études aristotéliennes. Recueil d'articles*, ed. Suzanne MANSION, Louvain – Paris: Ed. Béatrice Nauwelaerts (1984) 55-76]
- MESQUITA António P., *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995
- MOREAU Joseph, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris: PUF, 1951
- NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- OWEN Gwilym, «The Platonism of Aristotle», *Proceedings of the British Academy* 51 (1966) 125-150 [reed. in *Articles on Aristotle, I: Science*, ed. Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD and SORABJI Richard, London: Duckworth, 1975, 14-34]
- REEVE Charles, *Practices of Reason: Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Oxford: Clarendon Press, 1992
- ROSA José M. S. – SERRA J. Paulo (org.), *Da fé na comunicação à comunicação da fé*, Covilhã: Ta Pragmata, 2005
- RICOEUR Paul (et al.), *La sémantique de l'action*, ed. par Dorien TIFFENEAU, Paris: CNRS, 1977
- ROBIN Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Étude historique et critique, Paris: Félix Alcan, 1908
- ROSS David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951
- SANTAS Gerasimos, «The form of the Good in Plato's Republic», in *Revue Internationale de Philosophie* 40 (1986) 97-114
- SERRA José Pedro, *Pensar o Trágico. Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006
- SHOREY Paul, *The Unity of Plato Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1903

- SNELL Bruno, *A descoberta do espírito* [= *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen u. Goverts, 1948], trad. Artur MORÃO, Lisboa: Edições 70, 1992
- STEFANINI Luigi, *Platone, I-II*, Padova: Antonio Milani, 1949
- VERNANT Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Tome II, Paris: La Découverte, 2001
- ZINGANO Marco, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007